

Главни уредник
Зоран Хамовић

Уређивачки одбор
Душан Т. Батаковић
Душан Кораћ
Смиља Марјановић-Душанић (*уредник*)
Војислав Павловић
Даница Поповић

Ликовни уредник
Драгана Атанасовић

Џон Дрејн

УВОЂЕЊЕ У НОВИ ЗАВЕТ

превела с енглеског

Богдана Букић

Наслов оригинала

John Page

/к:т:к:о:о:и:а:х: Т:Н:Е м:п Т:Е:Х:Т:Л:М:Е:К:Т

Тех(сорушћ! С) 1999 John Page. Оп\$1на1 ећћоп ринћкћео' ш Нпцћ.Ф шн1ег 1ће
шпгос1ис1п» 1ће Ме\ ТебГатен! ћу 1_шп РинПзћтц р1с, ОхГогс1, НппЈапс!

Соруц}{1н һтп Ринћхћтц р1с 1999

С00

2004

дине њихове књиге (*Марково еванђеље*, на пример) изучаваоци старе књижевности не би високо оценили. То, ипак, није омело милионе људи широм света да и даље редовно читају *Нови завет* и на његовим страницама проналазе лично надахнуће за свој свакодневни живот. *Нови завет* уме да се обрати народима различитих култура и свих историјских раздобља, и то на начин који је сасвим особен, можда чак јединствен. Иако су га писали, у релативно удаљеним крајевима Римског царства, људи који су чинили једну угњетавану и прогањану мањину, његова порука наставила је да изузетно снажно проговара трагатељима за духовношћу свих времена и са свих меридијана.

Садржај *Новог завета* може се учинити диспаратан и неповезан, јер заиста подсећа на омању библиотеку, будући да садржи дела разних књижевних жанрова, која је саставило много различитих аутора у различитим тренуцима 1. века хришћанске ере. Но, упркос свој својој разноликости, *Нови завет* има једно средишње интересовање. Све његове књиге делови су исте приче. Оне одсликавају ревност и оданост првих следбеника Исуса Христа, али чине и више од тога: тврде да је прича о Исусу велика метанарација читаве историје — управо она велика прича која даје смисао и значење свим оним повестима свакодневних људских искустава и запажања. Вером у ову једну личност новозаветни писци увидели су како се исечци њиховог личног искуства преображавају у нешто славније од онога што су икада могли замислити. Били су одлучни да по сваку цену — а она је често подразумевала мучеништво и смрт — саопште ову животодавну причу и другима. Подлога свих њихових списа је заједничко сопствено уверење да је то пут ка истинском испуњењу и смислу. А иза њихових прича о сопственим доживљајима вере налази се живот једне изузетне личности - Исуса из Назарета.

***Од Муса из Назарета
до раног хришћанства***

Исус је рођен око 4. године пре хришћанске ере, у једној обичној радничкој јеврејској породици, али је (што беше необично за некога без формалног верског образовања) успео

да се прослави као верски учитељ (Мт 1 2; Лк 2 1-7). Био је у жижи интересовања јавности нешто више од три године пре него што је његов живот трагично окончан погубљењем распећем на римском крсту (Лк 23 33). Па ипак је, за тако кратко време, објавио поруку која ће пресудно утицати не само на његов народ већ и на даљи ток светске историје.

У извесном смислу Исусов начин живота није био нарочито особен за прилике палестинске унутрашњости у којој је живео и радио. Постојало је на стотине путујућих учитеља (рабина), од којих су сви били мушкарци (никада жене) са изузетним даром и интелектуалним способностима, који би окупили око себе групу ученика да после њихове смрти одрже живим њихово учење. Приче о Исусу из новозаветних еванђеља описују начин на који је и он сам следио овај образац са дванаесторицом одабраних следбеника којима је поверио суштинска својства свог учња (Мт 10 1-4), иако еванђеља исто тако говоре да се више него једном приликом на хиљаде људи беше сабрало да га слуша (Мк 6 30-44; 8 1-9). Међутим, оно што је Исуса заиста издвајало од рабина његовог времена јесте то што је његово учење свој највећи домет досегло извршивши утицај на просте сељане са обала Галилејског језера. Убрзо после његове смрти његова личност и уверења извршили су дубок утицај и на местима прло удаљеним од обала Палестине.

I Iona npr<1

У року од двадесет година после Исусове смрти на крсту, 1И11 гл.1ВШ1 центри римске цивилизације могли су се похвалити бар једном скупином његових следбеника. Списак народности оних људи који су присуствовали Петровој првој јавној беседи у Јерусалиму звучи као прозивка већине градова старог света: „Парћани и Међани и Еламити; становници Месопотамије, Јудеје и Кападокије; Понта и Азије, Фригије и Памфилије, Египта и предела Ливие око Кирине, и Римљани који су придобили, Јудеји и прозелити, Крићани и Арапи...” (Дап 2 9-11) - а њихово укључивање у овом тренутку хришћанске историје очигледно није било само пука маштарија, јер за врло кратко време имамо чврсте доказе о све вшћим сабрањима хришћана у Риму, Коринту, Ефесу, Филипима, Антио-

Опозиција

Ускоро су јавна гласила римског света усмерила своју пажњу ка овим Исусовим следбеницима, описујући њихове активности као шокантне, а њих саме представљајући не само као људе чудовишних верских назора већ и као људе који су представљали претњу јавној безбедности и спурности римске државе:

Хришћани организују међу собом тајна друштва која постоје мимо законског система... опскурна и мистериозна заједница заснована на побунама и користи коју из њих стиче... Они су руља богохулних завереника. Њихов савез састоји се из ноћних састанака са свечаним ритуалом и нељудским теревенкама... Презиру храмове као да су гробнице, ниподаштавају богове и исмевају наше свете обреде... Попут корова бујају одвратна састајалишта на којима се овај нечасни савез окупља и умножавају се по целом свету... Клањати се неком погубљеном злочинцу и... дрвеном крсту на коме је био распет, то за њих значи подизати олтаре који и доликују овим изгубљеним и изопаченим бедницима (Ориген, *Против Келса*, 8.17; 3.14; Минуције Феликс, *Октавије*, 8.4; 9.1-6).

Рибарење на 1./ шлскоком језеру: већина Исусових следбеника били су обични људи из села Галилеје.

хији у Сирији и многим другим средоземним градовима, да не помињемо удаљене крајеве попут Етиопије, Византиона и Александрије. у Египту (Дап 8 26 39).

Врло брзо су ови нови Исусови следбеници отпочели све јаче да утичу и на живот у самом Риму. Пишући о догађајима из 49. године, мање од двадесет година после Исусове смрти, римски историчар Светоније описује низ побуна које су цара Клаудија навеле на то да протера Јевреје из града. Према Светонијевом сведочењу, узрок свим невољама била је личност по имену „СћгезШб" (Светоније, *Клаудије* 25.4). Доста се расправљало о томе ко је према Светонијевом мишљењу био овај „СћгбПДб", но, чини се да нема сумње у то да су догађаје које описује изазвали спорови о учењу оних римских Јевреја који су постали Исусови следбеници и који су га ишчекивали као очекиваног „Месију" (јеврејски израз чији је латински еквивалент *СИгШиз*, а грчки *СНг151о\$*, одакле и потиче крајње уобичајено упућивање на „Исуса Христа").

Сами хришћани су, природно, гледали на то другачије. Не само да нису обожавали „неког погубљеног злочинца", ови људи и жене, који су проузроковали толики преврат у друштву, чврсто су веровали да њихов Исус није мртав, већ заиста и пстшки жив, и да је са њима куд год да се крећу (Дап 2 32). ()цо је можда био тај пресудни чинилац који је осигурао трајни V п | \ чптаиом хришћанском покрету. Зато што су веровали да Исус није мртав већ жив, његови први следбеници били су спремни на најневероватније ризике како би пронели своју поруку. Батине, заточења, бродоломи и прогони свих врста — па и сама смрт — били су уобичајени дсо живота првих цркава (Дап 12 1-5; 2Кор 11 23-27). Но, изванредни резултати који су пратили њихове подвиге учинили су чак и таква мучења вредним подношења.

Свет се мења

Наравно, ми на све ово гледамо с мудрошћу накнадне памети. Знамо да је Црква опстала и проширила сс. Али, ако

замислимо себе на месту ових првих Исусових следбеника, биће нам сасвим јасно да тада њихов успех није изгледао нимало сигуран. Напротив, у складу са уобичајеним мерилима, све је било против њих. Сам Исус био је Јеврејин, као и сви његови први ученици, па премда се у неким круговима Римског царства јеврејска вера поштовала, распрострањенији је био антисемитизам. Постојао је и посебан презир према Јеврејима који су живели у Палестини и које су римске власти често доживљавале као несхватљив, фанатичан и неуравнотежен народ. Осим тога, ни Исус, а ни његови следбеници, нису потицали из виших слојева друштва већ из руралне Галилеје. Довољно тешко било је већ и то да такве људе неко уопште саслуша, и то у њиховој сопственој верској престоници, у Јерусалиму, а камоли да они по белом свету успешно опште са образованим Грцима и Римљанима, изван граница свог ограниченог искуства. А управо су то постигли, пошто је покрет који се спонтано зачео у једној земљи на рубу римске цивилизације наједном прерастао у важну друштвену, политичку и верску силу која се нашла у самом средишту живота у Царству. У чему је била њихова тајна? Шта су Исус и његово учење заиста означавали и зашто су његови следбеници осетили обавезу да то учење пронесу до најудаљенијих делова света који су познавали? Зашто нису, уместо тога, остали код својих кућа и прерасли у реформаторски покрет унутар сопствене јеврејске вере? И, како су уопште ови сељачићи из палестинских забити постигли да с таквим успехом саопште Исусову поруку образованом становништву античких градова Италије и Грчке?

Да бисмо одговорили на ова питања, прво морамо разумети свет у коме су они живели.

Грчко наслеђе

Не постоји ниоткуда поникла култура. Сви смо ми баштиници прошлости. У свету првих хришћана спољни облици администрације и власти припадали су Римском царству, али његови културни корени поникли су из сасвим другачијег света. Начин на који су људи размишљали и говорили, њихова стремљења и постигнућа, њихове наде и страхови — све је то потипа-

Александар Велики (356—323. Г. пре Хр.), чија је политика хеленизације створила свет у којем се хришћанство лако могло да се прошири.



ло из преримских времена. Римљани се јесу показали вештима на пољу технологије, градили импресивне путеве и водоводне системе куд год да су кренули, али идеологија на којој се Царство темељило потицала је из времена око триста година пре Исуса, и почивала на визији Александра Великог (356-323. г. пре Хр.).

Александар се прославио преко ноћи. Отпочео је као син мало познатог обласног владара у Македонији, али био је тако бриљантан војсковођа да је за веома кратко време успео да порази много престижније војске од своје и да се учврсти као неприкосновени цар читавог света тада познатог житељима Средоземља. Велико Персијско царство пало је пред његовим одредима, за њим је пао и Египат, а коначно и друге земље, још даље на истоку. Само десет година после свог првог великог успеха против Персијанаца Александар је умро, врло млад - имао је само тридесет три године. Међутим, његово се царство још тада протезало од Грчке на западу до Индијског потконтинента на истоку.

И Илитички гледано, његову смрт оно није надживело пеокрњено. И [осле доста спорења међу Александровим војсковођама, територија Царства је подељена, да би се готово три стотине година касније најзад поново ујединила, када је Римљанин Октавијан (63. г. пре Хр. - 14. г. Хр. ере) коначно осигурао источни део Средоземља као део сопственог Царства.

Хеленизам

Октавијан је и сам био бриљантан стратег. Но, умногоме је трајност свог успеха дуговао чињеници да је онде већ постојало далекосежно културно јединство готово свих нација које беше покорио. Упркос њиховим разноликим националним предањима, људи су дуж читавог Средоземља били дубоко све-

*Тријумфални лук
у Палмири
(Сирија).
Хришћанство се
најбрже ширило
управо мо
хеленистичким
Градови»*



сни своје принадио«. ш ширем свету. И они на истоку и они на западу гајили су исте наде, имали сличне могућности за образовање и на врло сличан начин схватили живот. Чак су говорили и истим језиком — грчким.

Све је то непосредно извирало из генија Александра Великог. За разлику од многих других диктатора, Александар није био овисник о власти ње саме ради. Он није био сиров и неотесан човек. У младости је био ученик великог грчког филозофа Аристотела и никада није заборавио оно чему га овај беше научио. Александар је био фанатичан у односу на културу из које је поникао и искрено убеђен да је са грчким начином живота цивилизација досегла свој крајњи циљ». Био је решен да подели то са остатком света и предузео је кораке како би осигурао да грчки обичаји, религија и филозофија - па чак и грчки језик — буду прихваћени у свим областима којима је загосподарио. Сву-

да су подизани градови у грчком стилу, са грчким храмовима, позориштима и спортским арснама. Начин живота који је из тога произашао — „хеленизам" — потрајаће још готово хиљаду година после Александрове смрти и извршити дубок \тицај на будући ток читаве западне цивилизације. Током првих векова свог постојања хришћанска Црква неће себи моћи да дозволи да занемари ово масивно културно и идеолошко здање. Црквени поглавари су, на крају, били приморани да саопште, чак да редефинишу, своју веру у терминима хеленистичког погледа на свет, а последице тога и до данас имају утицаја на хришћанску Цркву.



*Александар Велики приказан
као бог на новчићу који је ковао Лизимах,
краљ Тракије ол 306. до 281. Г. пре Хр.*

Ступањ до ког је свака од нација понаособ усвојила хеленистичку културу природно се разликовао од места до места. I топкад су променс биле само површинске. Имена локал- п п \... Ш 1. 1 и богпња могла су бити замењена грчким облицима, али НВЧИН на који су опи поштовани умногоме би опстајао. Поред тога м« шч.ш свет, радом окупиран, имао је врло мало времена и прилике за филозофске расправе и спортске активности, па су углавном владајуће класе биле најзабављеније оваквим хобијима. Онс су се најчешће служиле и грчким језиком, који им је омогућавао да одржавају међународне контакте и избегну заморну неопходност учења неколико страних језика. Грчки утицај био је свеprisутан и, на овај или онај начин, прожео све по- ре друштва.

Оваквом су свету, којим је доминирало све грчко, први хришћани обнародовали своју поруку. Упркос његовој величини и разноликости. био је то свет у чији је сваки кутак добра вест о Исусу лако продирала. Проблем језика готово да није постојао; културне препреке биле су минималне, а до римског

времена изградили су се и велики путеви који су олакшали путовање с краја на крај Царства. Но, нису ово били једини чиниоци који су уобличи́ли свет првих хришћана, будући да су до 1. века Хр. ере многе лу́де закупи́ле и другачије бриге.

Филозофија

Александар је био надахнут лубављу према великим филозофима класичне Грчке. Међутим, њихов зенит беше прошао још давно пре новозаветних времена. Наследници оригиналне генерације креативних мислилаца нису били тог истог интелектуалног калибра, па се знатан део филозофије усредредио на детаљне расправе о питањима која су се обичном свету чинила обичним и небитним. Постојали су и они чије су идеје биле приступачније од идеја других и који су, самим тим, привлачили следбенике из редова мноштва обичних грађана.

Стоици

Они су били прилично утицајна група у новозаветном периоду. Ову филозофску школу основао је Зенон (335-263. г. пре Хр.). Рођен на Кипру, отишао је у Атину и напослетку онде основао сопствену школу у *Стоа поикиле* (Трему), по којој су и добили име „стоици“.

Филозофија стоика заснивала се на уверењу да и свет и његови становници у крајњем зависе од само једног начела — ума. Како сам свет функционише у складу са овим принципом, лу́ди који желе лепо да проживе морају „живети у хармонији с природом“. То могу чинити превасходно следећи своју савест, јер и њу надахњује исти „ум“. То је пак нешто што је свако морао чинити сам за себе, па су стога стоици доста инсистирали на „самодовољности“. Многи од њих били су надалеко поштовани због високих стандарда личног морала. Није им била страна ни спремност да изврше самоубиство пре него да изгубе самопоштовање и дострјанство. Хрисип (умро око 206. г. пре Хр.) је осигурао опстанак стоицизма као утицајне филозофске школе, па је у наредним вековима она прошла кроз неколико фаза. У ранохришћанском периоду њени најпознатији представници били су Сенека (4. г. пре Хр. - 65. г. Хр. ере), Епиктет (55-135) и Марко Аурелије (121-180).

Партенон у Атини. Личности Атинских филозофа старе Грчке. а и дале уистиничм месту у новозаветним временима.

Овакно схватање живота неминовно није могло бити убедљиво (и сас парочито зато што није узимало у обзир друштвену стањност свог времена. Ако је „ум“ испуњавао све п надахњивао < ве, лашто онда нису сви људи били исти? Зашто је било ТОЛИКО робова осуђених да на једвите јаде састављају крај I крајем свог бедног живота? Стоици су могли напно одгоиорити да <у у сном уму робови били једнаки цару, али и, тврдња није пружала никакву утеху ни робовима ни онима који су се старали за њихово добро.

Епикурејци

Они су представљали наредну популарну филозофску школу хеленистичког доба. Поседовали су антички педигре потичући од грчког филозофа Епикура (341-270. г. пре Хр.). Епикурејци су усвојили потпуно другачије схватање живота. Премда су многи Грци расправљали о томе шта се догађа после смрти, они ништа од тога нису прихватили. Смрт је крај, говорили су, и једини начин да се живот осмисли јесте да се што више одвоји од смрти. Живот добрим чине „задовољства“. За Епикура су задовољство биле ствари попут пријатељства п душевног мира, али

много њгови следбеници задовољство су тумачили другачије и прочули се по својој лакомислености.

Ове и друге филозофске школе имале су много следбеника из редова интелектуалаца новозаветних времена, али никада нису биле посебно привлачне обичном свету. Ретко кад су могле да обуздају страховања радничких слојева, а било је у сваком случају потребно пуно и времена и интелектуалне моћи да би се живот организовао на начин на који су они то препоручивали. Грчка филозофија имала је премало додирних тачака са масом света који није спадао међу високе интелектуалце и имао мало прилике да лежерно трага за личним моралом.

Религија

Многим људима је природније да живот осмисле религијом, али за оне који су хелснизам озбиљно прихватили мало тога је могло остати извесно. Мада су стварали мисаоне системе који су често били несхватљиви, филозофи су исто тако излагали сумњи многа предачка религиозна убеђења. још је било људи који су и даље поштовали старе грчке и римске богове, али знали су да многи учени *љули* тврде како могу доказати да та божанства у ствари не постоје. Међународни путеви трговине и путовања људи такође су Европљане учинили свесним постојања и других богова и богиња у источном делу Римског царства. Да ли су они заиста постојали и, ако јесу, како су се могли односити према животу у великим градским центрима Грчке и Италије?

Такве нејасноће су на крају довеле до онога што се згодно може описати као нервни слом хеленистичког света. Филозофи су обезвредили традиционалне начине осмишљавања живота, али нису успели да успоставе уверљиву алтернативу, па су се, као резултат тога, многи људи нашли у моралном и духовном вакууму. Религиозних идеја које би попуниле ту празнину није недостајало, па су људи, чије се поверење у наслеђену духовност нарушило, били сиремни да поново покушају са било чиме што би им могло улити нову наду у неизвесном свету.

Земље на источном рубу хеленистичког света имале су сопствене древне религије, углавном непознате градском становништву западног дела Царства. Оно мало што се о њи-

ма знало наводило је на помисао да су „духовније“ од рационалистичких и материјалистичких погледа на свет западних мислилаца. Ови чиниоци су, комбиновани с природном радозналешћу пред непознатим, стварали све веће занимање за не-западне вере. Чињеница да су неке од њих бар деловале са гласним са приступачнијим закључцима грчке филозофије само је послужила да увећа њихову привлачност. Нарочито су се два аспекта западне филозофије чинила сроднима овим источним религијама.

— Да би објаснили постојање зла у свету, филозофи су често говорили да овај свет није ни једини, нити најбољи. *Људи* постоји, говорили су, неки други свет, свет светлости и доброте, и он представља најзначајнију сферу постојања. *Људи* припадају том свету зато што имају „душу“, искру светлости која није повезана са телесним постојањем у овом свету, већ са духовним бићем у том другом свету. Наше краткотрајно постојање овде само је несрећно време, а да би се пронашао прави смисао и испуњење, неопходно је напустити тело (које је Платона жигосао као „тамницу душе“).

— Напоредо с моралном филозофијом људи попут Платона, други велики ток грчке мисли бавио се филозофијом природе, оним што бисмо данас назвали науком, покушавајући да открије како ствари функционишу и како је уређен свемир. Истражујући тајне свемира, Грци и Римљани били су фасцинирани кретањима планета и звезда, која су тако прецизна и правилна да су многи од њих веровали да се кључ свеукупног живота, на неки начин, налази управо у томе.

Тако је припремљен пут продирању бројних источних религија у Римско царство. Астрологијом су се источни мудраци помно и дуго бавили, као и могућношћу реинкарнације. Не дуго затим ове спекулације, искоминоване са закључцима грчких научника, створиле су нов религијски покрет у хеленистичком свету.

Гностицизам

Овај термин данас се често користи да опише овај покрет. Много тога у вези са његовим тачним пореклом остаје неизвесно и постоји доста неслагања о том да ли је постојао већ

почетком 1. века или се развио тек касније као последица ширења саме хришћанске поруке. Постоје докази који потврђују шегово постојање у 2. и 3. веку Хр. ере, а налазе се како у гностичким документима тако и у списима црквених поглавара који су писали да би их оновргли. Очигледно је у то време ово био широко распрострашен покрет. У новозаветном периоду гностицизам вероватно није постојао у било каквом организованом облику, премда ове касније скупине његових поклоника нису изградиле своје системе ни из чега, већ су инкорпорирале грађу

Традиционална грчка религија

Грчка и римска религија умногоме су наликовале једна другој. У обема фигурирају исти богови, под различитим именима. До 5. века пре Хр. именом је идентификовано дванаест богова и богиња као кључна божанства пантеона. Сваки је имао своју врлично уску сферу утицаја, а верници нису били поклоници само својих омиљених богова већ су свима одавали дужно поштовање како би сваки вид л>удског искуства могао бити благословен божанском позорношћу.

Дванаест главних божанстава генерално је замишљано како живе као велика породица у Зевсовој налати на планини Олимпу (отуд назив „олимпијски“ под којим су често познати). Постојала су и друга божанства, позната као „хтонска“ (од грчке речи *с/уНон*, што значи „земл>a“), мада нису замишљени као опозиција олимпијским, ни у моралном нити у духовном смислу. Хтонска божанства нису имала с<вим негативан утицај, премда су богови подзсмног света и смрти свакако заузимали истакнуто место међу њима. Но, у њиховим редовима било је и позитивних богова: храна, примера ради, ниче из земл>е, а и Зевс би могао имати за земљу везан, хтонски вид свог карактера. Већина главних богова је имала заиста бескрајан низ епитета који се опире прецизној класификацији. Појединачне друштвене заједнице непрестано су тежиле дефинисању квалитета и моћи својих посебних божанстава која су, на неки начин, била особена и разликовала се од духовности упражњаване међу другим народима широм хеленистичког света. Тако је, на пример, „Зевс планинских врхова“ имао особине које „Зевс града“ није поседовао, или, да дамо пример из *Новог завета*, „Артемиде ефеска“ (Дап 19 28) даривала је благослов и дарове који нису били доступни поклонинима Артемидиних култова других хеленистичких градова.

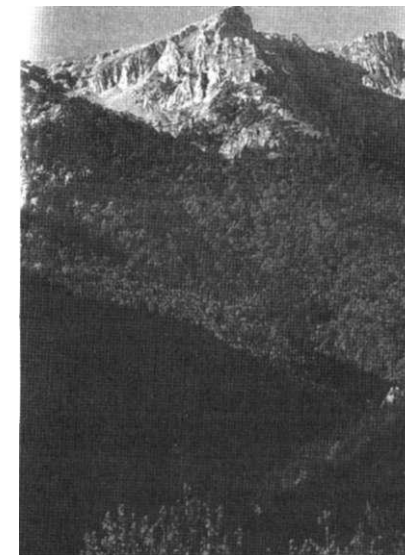
Иако су богови могли бити представљани у људском обличју и потицати, као и људи, од Мајке Земље, они су били нерођени. нису

која је већ дуже време постојала. Неколико књига *Новог завета* односи се. изгледа, на идеје које су касније постале средишње у гностичком учењу, па је очигледно да су ове идеје независно лебделе религијском атмосфером ранијег хеленистичког раздобља.

Гностичко размишљање заснивало се на веровашу да постоје два света: свет духа, у коме пребива Бог, и тај је свет чист и свети, и свет материје, у коме живе људи, а који је зао и искварен. Овај Бог, свети и чист, говорили су гностици, не мо-

јели обичну храну, нису старили, нити су умирали. Ако је било златно доба када су се богови и људи слободно мешали једни с другима, то време одавно је прошло и сада је постојао велики јаз који раздваја ова два вида постојања. Постојала је, међутим, и трећа група — хероји, који су исто тако могли бити прослављани, иако су били нижи од богова. Херој је обично био смртник који је, постигавши велика дела, умро и чији гроб је могао поста и средиште култа.

Хеленистичка религија није имала организовану централну структуру која би наметнула једнообразан систем веровања свим многобројним <ветилиштима. Мада су поједина божанства имала сопствене свештенике, признатог професионалног свештенства није било, а бити свештеник није било ни основно занимање. Ауторитет у питањима религије углавном су поседовали носиоци световне власти. у породици је то био от .1 у градовима-државама локални магистрати или чак скупштине свих грађана. Најзначајнији верски делатници често су били видовњаци, који би изрицали пророчанства тумачећи божанску нољу свакоме ко би их упитао за мишљење и одговарали су на најразличитија питања, од личног



Планина Олимп. према предању лом богова Грчке митологије.

же, по дефиницији, учествовати у ономе што се збива у материјалном свету. Спасење (како год било дефинисано) не може бити повезано са животом овде, већ једино може бити квалитет који се да пронаћи у том другом, духовном, свету. Према томе, највећу могућност да пронађе крајњи смисао једна особа има ако побегне из овог материјалног света у онај духовни и тамо открије истинско испуњење. За већину гностика ова прилика

саветовања, преко исцељења, до развоја националне политике или војних похода. Пророчиште у Делфима било је једно од најцењенијих извора таквих духовних увида.

Ово је била обичајна религија чији је доминантан чинилац пре била потреба да се осигурају текућа безбедност и напредовање у разним сферама свакодневног живота него што је то (као у хришћанству) било питање веровања о Богу, природи света и људи у њему. Преданост се изражавала чином поштовања божанстава, и различитим боговима и богињама одавано је признање за утипај у различитим околностима и старосним добима. Због тога је погрешно о грчкој или римској религији говорити као о некаквом нарочитом ритуалу или систему веровања. Религиозни обичаји којима је признавана суштинска стварност богова и богиња били су напросто део свакодневног живота намењен очувању стабилности друштва, било у склопу ритуала преласка, правних трансакција, војних похода, или било чега другог о чему су људи водили бригу. Хеленистичка духовност, према томе, није била нимало индивидуалистичка и идеја о поседовању личног односа са неким од богова није била њен регуларни део. Са социолошког гледишта све се сводило на одржавање благостања заједнице кроз придржавање коректних друштвених образаца у право време и на правом месту. То се лако могло извести тако што би, на

*Аполонов храм
у Делфима.
Одашање
пророчиште
консултовале су
све грчке, а и мно-
Гс стране
државе, пре
предузимања
важних подухвата.*



ча бекство наступала је са смрћу, кад душа напушта тело. Међутим, нису сви аутоматски квалификовани да досегну свет духа. Да би то постигао, човек мора у својој природи имати утиснуту божанску искрицу, иначе ће се после смрти једноставно вратити у овај свет да отпочне још једну бесмислену рунду телесног постојања. Чак ни они који ову божанску искрицу поседују никада не могу у потпуности бити сигурни да ће достићи

пример, домаћин деловао у име чланова своје породице, а локални магистрати као представници читаве заједнице. Одговарајућа места за богослужење нису морала бити посебна светилишта или храмови, па су на хиљаде *херми* (камни стубови са главом бога Хермеса на врху и фалусним симболом спреда), откривених уз путеве или на угловима улица, позивале пролазнике да затраже помоћ овог бога и да тиме признају и своју солидарност са заједницом у којој је *херма* била постављена.

Жртвовање је било уобичајен начин за задобијање паклоности богова - обично жртвовање животиња, мада су могле бити приношене и житарице или воће. Далеко од мрачне згоде, ово је у ствари углавном било време славља и празновања, јер су само лошији делови жртвованих животиња били заиста приношени боговима, док би се најбољи месни одресци појели на заједничкој гозби. Постојала је и озбиљна страна свега тога, а поклоници су редовно приносили жртве како би задобили наклоност божанства зарад неке нарочите ствари. Ово није схватано као покушај поткупљивања богова, већ више као пачип да се потврди двосмерност односа између богова и људи, који су функционисали по узрочно-последичном принципу, предвидљивом и стога и редоследом утврђеном.

Са све јачим утицајем филозофије неизбежно су се постављала питања (1 систему веровања. У најранијем периоду узимано је здраво за готово да су приче о боговима и њиховим делима приче о стварним божанствима и да се оно што је, у њима описано заиста и збило. Под утицајем филозофије, богови н приче о њима тумачени су као симболи прасиле или апстрактног начела које лежи у основи света. Иако то није по правилу водило интелектуалном атеизму или дисконтинуитету традиционалних облика веровања, до новозаветних времена промене у култури (које су обухватале и свежу свест о алтернативним религијским традицијама) су, у комбинацији са растућом духовном неизвесношћу, подриле олако прихватање традиционалних хеленистичких веровања, мада она нису у потпуности нестала све док их, вековима касније на крају није истиснуло само хришћанство.

коначно ослобођење, јер зли творац овог света (Демијург) и његови саучесници (архонти) љубоморно чувају сваки од улаза у свет духа. Да би се крај њих прошло, искрица мора бити просветљена у погледу сопствене природе и природе истинског спасења. За ово је потребно „знање“ (грчки „гносис“). Када су гностици говорили о „знању“, нису мислили на интелектуално познавање религијског учења или науке. Они су упућивали на мистично искуство непосредног „познања“ врховног Бога.

Овакво веровање је у пракси могло довести до два сасвим супротна екстрема. Једни су говорили да би циљ потпуног ослобађања из оквира материјалног света могао бити најбоље остварен строгом аскезом која би се успешно одрскла реалности њиховог људског постојања у телу. Али, било је и других који су веровали да су уз помоћ мистичног „знања“ већ били ослобођени свих материјалних окова, па је, према томе, оно што су у овом животу радили било сасвим небитно за њихову коначну духовну судбину. Сматрали су својом дужношћу да покваре све што их је доводило у везу са животом у материјалном свету, укључујући ту, и то нарочито, шегове моралне стандарде и оно на шта се гледало као на уобичајене облике понашања.

Није тешко пратити повезаност оваквог гледања са разним скупинама које се помињу у *Иовом завету*, мада се морамо подсетити да не постоје докази да је у овом периоду све то било повезано у један свсобухватан систем. Ипак, Павлове посланице Цркви у Коринту често одају утисак критике погледа који би свакако били сродни каснијим гностицима, док се *Посланица Колошанима*, *Прва Јованова* и *Откровење* такође, изгледа, баве расправама о људима који су настојали да хришћанску веру изложе на сличан начин.

Мистеријске религије

Непосредан емотиван доживљај Бога имао је подједнако кључну улогу и у многим мистеријским религијама које су се појавиле у Римском царству. Једна од најпознатијих био је митраизам, веома популаран, нарочито међу официрима римске војске. Било је, међутим, и много других, у вези са боговима из Мале Азије и Египта, или са традиционалним грчким обичајима. Попут скупина гностика, и ове су групе њихових поклоника биле по правилу тајна удружења, па су наша посебна сазна-



Митраизам је био најмоћнија мистеријска религија у Римском царству из времена апостола Павла. Његови поклоници веровали су да ће бог Митра спасти своје верне и помоћи им да оду у рај. Овде персијски бог Митра убија бика као жртвени принос (римски храм посвећен Митри, Волбрук, Лондон. Енглеска).

ња о њима стога неминовно ограничена. Ипак делује вероватно да су се многе од њих појавиле као проналасци религија које су биле познате већ хиљадама година у разним плодним областима древног Средњег истока. Њихове митологије свакако одражавају циклус смене годишњих доба где нови живот пролећа прати пустош зиме, што све симболизују смрт и поновно рађање богова плодности.

Старе религије Египта и Палестине углавном су прослављале ове периодичне промене у природи годишњим свечаностима током којих су њихови свештеници и свештенице играле улоге божанстава, често у ритуалима са израженим сексуалним призвуком, а у хеленистичким мистеријама такви ритуали прерасли су у мистична искуства појединачних поклоника. Оригинална митологија је пренесена са вечног циклуса природе на искуство појединачних људи, који су сами говорили о искуству смрти и поновног рођења, толико значајном за древне земљораднике.

Овим мистичним искуствима могло се приступити обредом иницијације. Један опис посвећења свештеника преноси како је он смештан у јаму ископану у земљи, прекривану рамом од прућа (Пруденције, *Вени мученика*, 10, 1011 - 1150). Над тим би био заклан бик (симбол живота и плодности) и крв бика шикљала би надоле, натапајући посвећиваног. Када би се свештеник затим појавио, људи око њега попадали би ничице клањајући му се, јер је он сам сада постао божанство, натопљен

животом бика.' Без сумње се посвећење свештеника у својим појединостима разликовало од посвећивања неке обичне особе, али можемо поуздано закључити да се следио сличан образац, док постоји обиље сведочанстава која доказују да су разноврсни сексуални обреди често имали средишњу улогу у томе.

Мистерије су посвећенима уливале наду и осећање сигурности, и у личном и у друштвеном погледу. Појединци су развијали осећање личног смисла и сврхе у животу, а исто тако су постајали делом издвојене групе која је делила иста тајна искуства и често деловала као удружење оних који су се међусобно испомагали у тегобним и мучним временима.

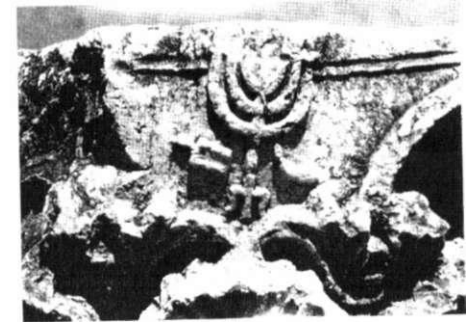
Јудаизам

Такође је био веома популаран у хеленистичком свету. Било је за то и много разлога, нарочито зато што је велики број Јевреја живео у већини всликих места и градова Римског царства. Камо год би се запутили, носили су са собом своја особена веровања и начин живота. Према су јеврејске заједнице одувек биле свесне велике разлике између себе и својих иноверних суседа, углавном нису биле искључиве и врло радо су примале нове чланове. Многи Грци и Римљани били су привучени.

За градско становништво западног дела Царства јудаизам је, у суштини, био источна религија и садржавао је сву привлачност мистерије и интриге коју је такво порекло носило собом. Но, за разлику од езотеричних мистеријских култова, јудаизам није био тешко разумљив људима са стране. Они су могли да увиде његово практично деловање у свакодневном животу својих пријатеља Јевреја, јер његов смисао нису прикривала тајна искуства, већ је био изражаван кроз обичан породични живот. Још значајније, заинтересовани су и сами могли прочитати јеврејско *Свето писмо* на свом, грчком, језику и самостално се одредити пре него што се посвете учествовању у животу јеврејске верске заједнице.

Јеврејски рабини били су спремни да искористе ову отвореност јудаизма према људима који по народности нису би-

Менора исколесана на сидубу синагоге у Кајернауму, крај 2. века.



ли Јевреји. Чак и у Исусоп- , -сме с> , • спгузијазам јеврсјских рабина за дељсње верс са другима, па и нутовање копном и морсм да би се то постигло, били легендарни (Мт 23 15). Штавише, јеврејско наглашавање строгих стандарда личног и друштвеног морала напшло је на топао пријем међу многим грчким и римским интелектуалцима, незадовољним попустљивошћу сопствене културе. Неки од њих примили су јеврејску веру, прихватајући све захтеве старозаветног *Закона* и постали „прозелити“, а други су прихватили само старозаветно учење о моралу и добили пшжп статус богобојажљивих. Ове групе одиграле су важну улогу у развоју живота ране хришћанске Цркве. Један од првих нејеврејских хришћана поменутих у *Новом завету*, Корнелије, римски центурион, био је богобојажљиви (Дан 10 1 48), и док су први хришћански мисионари проносили своју поруку широм Римског царства, често су наилазили на одушевљени пријем међу таквим људима. Заиста, Павле је осетио да је изузетно важно пренети поруку овим људима, те је као правило установио да у сваком граду у који је одлазио увек најпре посети тамошњу јеврејску заједницу.

Хришћанство

Овако је, дакле, изгледао свет у који су први хришћани донели своју поруку о Исусу. Био је то свет ишчупан из својих корена, свет у потрази за новом самоспознајом, испуњен верама и идеологијама које су се утркивале и све редом тврдили да имају одговорс на велика питања тог времена.

У овом контексту ереноменалан успех хришћанске вере може се објаснити на много начина, али једна од основних чи-

Грш старог веровања ли се живсп налн (и \ крви. - *Прим. прен.*

њеница је управо та да је хришћанска порука давала одговор на кључна питања која су забрињавала људе дате културе и датог тренутка, а преносили су је људи који су јасно разумевали шта је требало чинити да би се доказао њен значај за свакодневне бриге обичних људи. Крећући се из своје домовине на удаљеном рубу Царства, први Исусови следбеници су долазили у градске центре западног Средоземља и успевали да изађу у сусрет потребама људи са којима су се сретали. Не само да су могли да се суоче са питањима која су ти људи остављали, и

Традиционална божанства Грчке и Рима

Зевс

Врховно божанство, отац осталих богова; римски Јупитер.

Хера

Сестра и супруга Зевсова; римска Јунона.

Атина

Богиња рата, мудрости и уметности; римска Минерва.

Аполон

Бог сунца, прорицања, музике, медицине, поезије; римски Аполон.

Артемиди

Девичанска богиња чедности, лова и месеца; Аполонова сестра близнакиња; римска Дијана.

Посејдон

Бог мора, землотреса, коња Зевсов брат; римски Нептун.



Јули шер



Атина

Афродита

Богиња љубави и лепоте; са Китере; римска Венера.

Хермес

Бог трговине, проналазаштва, лукавости, крађе; гласник осталих богова; покровитељ путника и варалица; путовођа мртвима у Хад; римски Меркур.

Хефест

Хроми бог ватре и ковачког заната; римски Вулкан.

Ареј

Бог рата; римски Марс.

Деметра

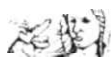
Богиња земљорадње, плодности, брака; римска Церa.

Дионис

Бог вина, екстазе и оргазма; римски Бах.



Ајолон



Деметра

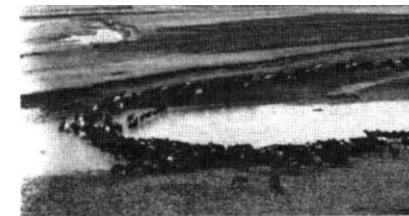
то на једном интелектуалном нивоу, него су при том - а то је значајније од свега — сабрања хришћанских верника, која су установљавали широм Царства. и практично показала осећање сврхе и смисла живота за којима је толико људи трагало.

Исусова тврдња да је он испуњење старозаветне вере дала је његовим следбеницима предност. Грци и Римљани — као и исљени Јевреји - желели су, природно, да сазнају шта је то што су хришћани имали да кажу, а пошто је *Стари завет* већ био преведен на грчки, првим хришћанским мисионарима

Јевреји и јудаизам у Римском царству

Већина људи претпоставља да је у новозаветно време главна домовина Јевреја била Палестина. У ствари, вероватно је више Јевреја живело у градовима попут Александрије у Египту него што их је било у самом Јерусалиму, а свеукупно гледано више их је живело разасуто по свим већим градским центрима Римског царства него што их је било у Палестини. Јосиф наводи коментар римског писца С трабона да је јеврејски народ „већ доспео у сваки град и није лако пронаћи иједно место у настањеном свету које није примило овај народ и у којем се није осетила његова моћ" (Јосиф, *Јудејске старине*, 14.7.2).

У старозаветна времена о земљи и народу Израила размишљало се као о затвореном географском и националном ентитету. Старозаветна прича је заиста својим већим делом и заинтересована за то како су се преци Израила окупили, будући да су били различитог стничког порекла и ујединили се преко заједничког наслеђа, а усредсређена је и на њихову земљу, нарочито на град Јерусалим. Но, до Исусовог времена процес се почео одвијати у обрнутом правцу и јеврејски народ је сада живео свуда по свету. Разасутост, или дијаспора („расејање"), отпочела је много векова пре 586. г. пре Хр., када је Навуходоносор, кљ Вавилона, освојио царство Ју/> Као вид наметања апсолутне контроле над покореним народ повео је са собом најталентованије и најутицајније



Рска Еуфрат у близини Вавилона, домовина великог броја Јевреја после Навуходоносоровог освајања Вавилона 586. г. пре Хр.

није било тешко да своју поруку образложе специфичном терминологијом. Поред тога, хришћанство је за становнике западних градова носило у себи и одређену вредност која је побуђивала радозналост, као једна од многих религија које су донете са истока. На Палестину се доста широко распрострањено гледало као на сам руб цивилизованог света и све што је долазило из тог краја увек би саслушали људи разочарани у сопствено религиозно наслеђе.

становнике Јерусалима да живе у Вавилону. Ово је за јеврејски народ била пропаст несагледивих размера. Политички, то је била коначна катастрофа, јер јеврејски народ никада вите пеће уживати независност. ^Упркос томе, међутим, јеврејски изгнаници у Вавилону постаће најкреативнија снага у читавој религиозној историји јеврејског народа.

За традиционалну јеврејску религију, на њеном врхунцу, богослужење у јерусалимском Храму било је од средишњег значаја. Људи су своју оданост Богу Израила, и континуирану одлучност да се покоравају *Закону*, исказивали својим редовним одлажењем у Храм и приношењем жртава у њему. Али, Навуходоносор је разорио Храм и премда остаци народа који је преостао у Јерусалиму јесу наставили да богослуже у његовим рушевинама, чак ни та утеха није била могућа онима који су одведени у Вавилон. Нзихова осећања врло огорчено изражавају речи *Псалма* 137 (Пс 137 1-6):

На водама вавилонским сјеђасмо
и плакасмо опомињући се Сиона.
О врбама сред њега вјешасмо харфе своје.
Ондје искаху који нас заробише да пјевамо,
и који нас оборише да се веселимо:
„Пјевајте нам пјесму Сионску”.
Како ћемо пјевати пјесму Господу у земљи туђој?
Ако заборавим тебе, Јерусалиме,
нека ме заборави десница моја.
Нека прионе језик мој за уста
ако те не упамтим, ако не уздржим
Јерусалима сврх весеља својега.*

Јерусалим, у ствари, нису заборавили и недуго затим изгнаници су открили да заиста могу певати „пјесму Господу у земљи

* Превод Ђ. Даничића. *Прим. прев.*

Рани хришћани могли су, исто тако, примамљиво деловати и онима које су привлачили гностицизам и мистеријске религије. Свеукупна суштина Исусовог учења доста се разликовала од ових мисаоних система који су инспирисали свет. Али, управо је из тог разлога оно убедљивије од њих објашњавало живот у овом свету, а није храбрило људе да од њега одустану и маштају о могућностима живота у неком другом свету. Хришћанска порука чврсто се заснивала на догађајима који су се одиграли у

туђој”, премда је то изгледало незамисливо. И учинили су то у синагоги. У другачијем друштвеном миљеу неке су ствари једноставно морале бити другачије, па локална синагога није представљала реплику Храма у Јерусалиму. Богослужење у Јерусалиму било је повезано са приношењем жртава, али то више није било могуће, па је у богослужењу синагоге средишње место жртве морало заузети нешто друго. ^Тако се развио облик богослужења који није дозвољавао жртвовање, већ је уместо тога ставио нов пагласак на традиционалне видове придржавања *Закона* који су се могли преносити било куда: на молитву, читање *Торе*, поштовање суботе, обрезање и придржавање старих прописа у вези са припремањем и конзумирањем хране.

Ово прилагођавање традиционалног јеврејског богослужења било је до те мере успешно да су га Јевреји, када су напokon могли да се врате у отаџбину, понели са собом из ЕЗавилона. Још касније, пратећи освајања Александра Великог, неки други предузимљиви Јевреји одлучили су да се добровољно иселе у различите крајеве Средоземља и природно су усвојили синагогу као централни израз своје оданости религији и нацији. До времена када су први хришћански мисионари отпочели своја путовања са новом поруком о Исусу, постојала је пространа мрежа јеврејских синагога уздуж и попреко Римског царства.

Нису све синагоге биле потпуно исте. Раније је јерусалимски Храм намегао изванредан степен централног надзора над религиозним веровањима и праксом, и у Палестини је наставио то да чини све до свог коначног разарања 70. године. Синагоге су, међутим, имале много више слободе за развој сопственог начина размишљања. Проблем опстанка Јевреја као таквих у Вавилону доста се разликовао од изазова пред којим се налазио Јеврејин у Риму, док је ситуација у египатском граду Александрији била на свој начин другачија. У сваком локалном центру људи су самн за себе морали изнаћи најбољи начин да предачку веру прилагоде захтевима и прјликама новог окружења. Гако су и разне синагоге на истом локалитету могле доћи до различитих

стварном свету свакодневног искуства — на Исусовом животу, смрти и васкрсењу. Она није од верника захтевала да се удаље од живота који су искусили, већ да материјално постојање схвате као контекст у коме је Бог био активан и сазнатљив на личан начин. Хришћани су, исто тако, устврдрили да се људском довитљивошћу не може достићи добар живот, при том нису порекли вредност људског разума (чему су мистеријске религије тежиле). Они су тврдили да само разумом није могуће разазнати смисао живота. Истинско задовољење може се пронаћи, говорили су, кроз



Филон Александријски (око 20. г. пре Хр. - око 50. / . Хр. ере). У својим списима тумачио је јеврејске чете списе служећи се категоријама грчке мисли.

закључака. У Риму су, примера ради, неки Јевреји сасвим задовољно живели прихватајући многе видове паганског друштва, дајући чак својој деци латинска или грчка имена и усвајајући уметничке облике римске цивилизације, док други, у истом граду, то нису одобравали и сматрали су да је то слабење и издаја вере предака, па су се круто држали традиционалнијег схватања *Закона Јеврејске Библије*.

Знамо и за Јевреје који су се дубоко заинтересовали за студије грчке филозофије. Најпознатији од њих је Филон, Јеврејин из египатског града Александрије. Врло мало појединости се зна о његовом животу — требало би да се родио нешто мало пре Исуса, а живео је, вероватно, до средине четрдесетих година 1. века Хр. ере. Потицао је из утицајне јеврејске породице, а неки од његових рођака су се озбиљно бавили политиком у Египту и другде. Филона је, међутим, највише занимало да растумачи мисли грчких писаца, нарочито стоика. Многе њихове идеје су му биле блиске и дао се на посао да покаже да су јеврејско *Свето писмо* и грчка филозофија, свако на свој особен начин, говорили, у ствари, исто. Да би то показао, морао је традиционалне приче свог народа да сагледа као вид алегориских или симболичних представа оних истина које су разлагали филозофи. Ортодоксни Јевреји другде у Царству у Филону су сигурно видели издајника своје религије, али он је себе видео као њеног верног тумача који се својом предачком традицијом поносио не сумњајући у то да је оно што ради вредно труда и неопходно.

близак лични однос са Богом, који је, деловањем Божијег Духа, имао неке особености мистичних искустава тако популарних у оно време, али, захваљујући томе што је био укореењен у животу и учењу Исуса из Назарета, одувек је био заснован на историјској стварности живота у овом свету. При том се хришћанство није само старало о индивидуалном самоиспушењу. Кроз веру у Исуса верници су постајали учесници нове друштвене групе — Цркве — која је била у могућности да понуди осмишљени контекст, како за саборну тако и за појединачну духовност.

Постојало је, ипак, и нешто што је уједињавало све синагоге римског света. То је била њихова употреба грчког језика. Једна генерација смењивала је другу и многобројна већина Јевреја у Средоземљу убрзо више није умела да говори ниједним другим језиком, па је постало значајно да се древни јеврејски списи, написани у оригиналу на хебрејском, преведу на језик којим је сада већина Јевреја говорила и који је најбоље разумела.

Право порекло превода *Библије* на грчки прекривено је велом таме. Према једној старој легенди, Јевреји из Египта успели су да убеду египатског краља Птолемеја II Филаделфа (285—247 г. пре Хр.) да буде покровитељ овог подухвата. Прича каже да је он послао у Јерусалим по седамдесеторицу људи који су знали и грчки и хебрејски и закључао их онда у седамдесет келија док сваки од њих не уради свој превод. Када су посао завршили, на свеопште запрепаштење се испоставило да је ова седамдесеторица људи не само изразила исте идеје већ су за њих употребили и исте грчке речи, чему се Птолемеј толико задивио да је сместа постао убеђен у божанско порекло њиховог дела! У овакву причу нису сви веровали ни у старо време, па други антички извор, *Аристеево писмо*, саопштава да су преводиоци створили преседан за све наредне преводе и радили као одбор.

Вероватно ниједна од ових прича не даје сама по себи потпун извештај о томе шта се заиста збило и многи научници верују данас да је грчка *Септуагинта* као верзија јеврејског *Светог писма* тек постепено еволуирала током многих генерација. Но, одакле год да је дошла, имала је огроман утицај и значај. Била је широко коришћена. нису се њоме служили само Јевреји Римског царства већ су је читали и интелегентни Римљани који су желели да о јеврејској вери сазнају више. Она је постала и *Библијом* првих хришћанских цркава, а то што је била лако доступна хришћанима умногоме је помогло да поделе своју веру са људима широм хеленистичког света.

Није тешко уочити зашто су и како први хришћани могли тако успешно да испуне духовни вакуум хеленистичког света. Али новост о њиховој вери много је сложенија од насумичне подударности друштвених чинилаца у старом свету. И заиста, прича уопштс није отпочела у овом преовлађујуће грчком свету, те да би се потпуно разумела, неопходно је истражити тај понекад замршени свет јеврејске историје и религије.

Палестина и њен народ

Када је Александар покорио стари свет, многи народи су прихватили његову политику хеленизације. У многим случајевима примали су је нерадо, а често је хеленизам мало утицао на домаће обичаје. Националне институције бп се прилагодили тако што би се усагласиле са грчким стилем, а владајуће класе су сматрале нарочито корисним да прихвате грчке навике. Док се живота обичних људи грчки утицај практично није морао ни дотаћи.

Већина народа средоземног света желела је да задржи сву контролу над сопственим животом. али су добро знали да их реални односи у међународној политици обавезују да се усагласе са суперсилама свог доба. У сваком случају, чак и ако је Александрова политика хеленизације била темељнија од свега што су друга стара царства паметала, она није била нова замисао. Већ вековима су покорени народи исказивали своју потчињеност прихватањем културе освајача. Подразумевало се да ће ово укључити бар формалну оданост религији господара. Модерне државе мсњају лик на поштанским маркицама или новцу када нови владар ступи на власт - у старом свету мењали су статуе и олтаре у храмовима. Није могло бити изненађење то да се под грчким владарима од покорених народа очекивало да нађу места за грчке богове.

Многи су били вољни да то учине, али не и Јевреји из Палестине. За њих практична политика и дубоко доживљена религиозна убеђења нису били тако лако помирљиви. Као прво, вера њихових предака одувек је инсистирала на томе да постоји само један Бог, и тај један Бог мора се поштовати без видљивих представа и у складу са брижљиво прописаним одредбама. Други народи могли су исказати своју оданост Зев-

< у једноставно постављајући његову статуу уз статуе својих богова и богиња и укључујући га у ритуале који су се онде и иначе одвијали, али Израил то никада не би учинио, и гледао је на то као на потпуно порицање неких од најнегованијих видова старозаветне вере.

Хеленизам и јудаизам

Ове стрепње јеврејског народа због религије нису се за време самог Александра никада знатније увећале. Протекло је доста времена од његове смрти пре него што су оне прерасле у стваран проблем, под грчким владаром у Палестини, Антионом IV Епифаном (175-164. г. пре Хр.). Антиох је припадао династији Селеукида, а његови претходници одувек су дозвољавали првосвештеницима који су владали у Јерусалиму приличну локалну независност. Нажалост, сам првосвештенички положај постао је заточник унутрашње борбе за власт управо у оном тренутку када су Антиоха Римљани понижавајуће поразили у Египту (168. г. пре Хр.). Антиохов понос био је повређен и он је одлучио да на сваки начин поново успостави свој ауторитет. Јевреји су били лака мста и Антиох је умарширао у Јерусалим одлучан да покаже ко је на власти. Био је довољно упућен да би знао да разлики за фракцијска трвења око првосвештеничког положаја нису били чисто политички, већ су укључивали и разлике у мишљењу самих Јевреја о својој религији. Нити ју је он разумео, нити га је њихова вера занимала, али, ако је узроковала проблеме, Антиох је знао да у том случају њену моћ треба умањити.

Одговорио је проглашавањем темељите политике при силне хеленизације. Све оно што је Јевреје и њихов начин жи-



Наччић Антиоха IVЕпифана (175-164. г. пре Хр.), који је всроао да се божанство.

вота највише издвајало сада је забрањено, укључујући и обрезање, поштовање суботе и читање традиционалних списа. Још горе, Антиох је наредио да јерусалимски Храм, жижу традиционалног јеврејског богослужења, треба посветити грчком богу Зевсу. Да утрља со у ране, отворио је Храм за свеукупно становништво земље, а оно је обухватало и народе који нису били јеврејски верници. Овај вид културне интеграције грчки владари Палестине одувек су сматрали пожељним, али док су његови претходници бирали да ствари посматрају прагматичније, Антиох је веровао да је сада суштински значај имало одстрањивање јеврејске посебности како би осигурао сопствени политички опстанак. Свидело се њима то или не, и без обзира на последице, све становнике земље требало је објединити грчком религијом и сасвим грчким начином живота.

Антиох је озбиљно потценио снагу јеврејског религиозног осећања. Једно је било подизати олтаре грчким боговима, а сасвим нешто друго убедити Јевреје да им се клањају. Антиохови напори да спроведе овај нови режим само су увећали решеност јеврејског народа да узврати ударац. Није протекло много времена и створен је оружани покрет отпора који је предводио Мататије, свештеник из села Модеин, са својих пет синова. Они су постали познати као Макавеји, а њихова тактика герилског ратовања била је до те мере успешна да је прошло само три године пре него што су Антиохове трупе поражене, а његова политика се морала преокренути.

Јевреји и Римљани

Све ово одиграло се готово две стотине година пре Исусовог времена. У међувремену, Грке су као доминантну суперсилу сменили Римљани, али Јевреје из Палестине никада није напустила чврста решеност да се одупру религијском компромису и да, ако је могуће, очувају сопствена права на политичко самоопредељење.

Овај неустрашиво независан став умногоме је резултирао из њиховог уверења да су били народ кога је Бог нарочито изабрао да влада светом под вођством избавитеља кога им беше обећао, а кога су називали „Месијом“. У једном тренутку могли су очекивати да ће се то догодити у нормалном току

историје. Древне приче из времена Давида и Соломона, готово хиљаду година пре Исусовог рођења, описивале су Јевреје као једну од великих светских сила. Нзихови недавни успеси против Антиоха показали су да су они и даље били сила с којом треба рачунати, али за већину Јевреја који су у Исусово време живели у Палестини било је очигледно да би се морало десити нешто натприродних размера не би ли се они икада ослободили челичне римске руке.

Било је, истовремено, и оних Јевреја који нису желели да се ослободе римске власти. Постојали су у Палестини делови друштва којима је пријателство са Римљанима било угодно, па чак и међу онима који су слободу гледали као идеал мало је било спремних да предузму практичне кораке да је осигурају.

Римљани су у Палестини имали незавидан задатак. За њих је било суштински важно да осигурају шену сталну безбедност, јер је била главна источна граница целог Царства. Па опет су били спремни да у појединим приликама чине уступке јеврејским назорима. Када су поставили Ирода Великог за владара Јудеје 37. године, надали су се да ће он бити прихватљив за јеврејско јавно мњење, јер је, поред тога што је био особа у коју су Римљани мислили да могу имати поверења, он био и Јеврејин, чињеница која ће га, мислили су, преиоручити јеврејском народу и умањити њихов отпор према иностраној власти.

Ирод Велики

Прича о Иродовом доласку на власт и о остатку његове владавине је заиста класична прича о интригама и безобзирности. Као цар представљао је комбинацију дипломатске бриљантности и личног лудила. Премда о томе не постоји податак изван *Новог завета*, прича о томе како је, пошто је Исус рођен, поубијао децу у Витлејему (Мт 2 16) прилично добро се уклапа у оно што је о његовом карактеру и понашању познато. Свако ко би се успротивио његовој политици (или једноставно навукао на себе његову немилост) могао је очекивати да ће се са њим насилно разрачунати. Око убиства се никада није двоумио, па чак ни око убиства чланова сопствене породице: једна од његових жена, Маријам, погубљена је по

/Продијум је тврђава 1 миља (или 12 километара) јужно од Јерусалима. Изградио ју је Ирод Велики између 24. и 15. I. пре Хр. Налази се на месту на коме је извојевао једну од својих најзначајнијих победа над Хазмонејима. 40. I. пре Хр.

његовом наређењу, а био је умешан и у убиства двојице својих синова, Александра и Аристовула. Само пет дана пре своје смрти, 4. г. пре Хр., наредио је погубљење још једног свог сина, Антипатра, за кога се очекивало да ће га наследити.

Ипак, Ирод Велики није назван „Великим“ без разлога и, за разлику од ранијих владара, Ирод је одржавао мир и ред на читавој територији којом је управљао. Био је одговоран и за замашан градитељски програм: управо је Ирод Велики отпочео изградњу новог Храма у Јерусалиму, који није био завршен ни за Исусова живота. Ирод је подигао још много изванредних грађевина у Јерусалиму и Кесарији, па чак и у другим римским градовима изван своје територије.

Тројица Ирода

Када је Ирод Велики умро 4. г. пре Хр., Римљани су његово царство разделили између тројице његових преосталих

синова. Са једним могућим изузетком, ниједан од ових није био ништа бољи од оца.

Јудеја, део Палестине који је обухватао и Јерусалим, предата је Иродовом сину Архелају. Нису му дозволили да се назива царем Јудеје, како се његов отац називао, него је уместо тога добио титулу етнарха. Владао је само десет година: са положаја су га уклонили Римљани. Шесте године Хр. ере Јудеја је постала римска провинција трећег степена са намесником из коњаничког сталежа, који је и сам био потчињен римском намеснику Сирије. Ови римски владари Јудеје касније су названи прокураторима. Најпознатији од њих, свакако због повезаности са



Подела Царства после смрти Ирода Великог.

новозаветном повешћу, био је Понтије Пилат, који је Јудејом управљао од 26. до 36. г. Хр. ере.

Северни део Палестине био је предат Антипу, другом Иродовом сину. Овај је био познат као тетрарх Галилеје и Пера, а шегова територија обухватала је и село Назарет у коме је Исус одрастао. Антипа је умногоме наликовао своме оцу и био човек препреден и склон раскошном животу. Да би се прославио, брижљиво се подухватио изградше монументалних јавних грађевина. Један од шегових великих пројеката било је обнављање Сефориса, градића удаљеног шест километара од Назарета. Изградио је и нови град Тиверију на обали Галилејског језера, и назвао је тако у част римског цара Тиберија. Ирод Антипа био је и тај који је погубио Јована Крститеља (Мр 6 17-29) и узео учешћа у суђешу Исусу (Лк 23 6-12).

Трећи брат, Филип, добио је после смрти свога оца територију на североистоку Палестине. Основао је град Кесарију Филипову у подножју планине Хермон. Од свих синова Ирода Великог, Филип је био једини који се показао као одмерен и човечан владар и остао је тетрарх Итуреје и Трахонита до 34. г. Хр. ере.

Пошто је Архелаја сменио римски управитељ, у Јудеји је избило више устанака против Римљана. Јевреје је све више раздраживало то што нису могли водити сопствену политику. Са своје стране Римљани су постајали све мање заинтересовани да схвате специфичне проблеме јеврејског народа. Суровост и корумпираност римских владара подстакла је надолазак плиме јеврејског национализма, што се наставило све док 66. године најзад није избио општи устанак. Овај устанак коначно је угушен 70. године, када је римски војсковођа Тит у великој мери разорио Јерусалим.

Религиозна оданост

Јеврејски историчар Јосиф, који је живео у другој половини 2. века Хр. ере и био пријатељ Римљана, саопштава да „У међу Јеврејима у Палестини била уобичајена три главна мишљења: „Јеврејска филозофија је тројака. Следбеници прве школе називају се фарисејима, друге садукеејима, а треће, која

има репутацију дисциплинованије, Есенима" (*Јудејски рат* 2,8,2). Он такође помиње и четврту групу, такозване зилоте, али како их не убраја увек међу филозофске школе, изгледа да су они сачињавали много лабавије удружење (*Јудејски рат* 4,3,9). Све ове скупине потицале су из година које су уследиле после макавејског устанка и њихово стварно чланство је вероватно било малобројно, иако се већина људи окретала ка некој од њих очекујући да их поведе, на врло сличан начин онема који данас људи редовно гласају за одређену политичку странку а да формално нису њени чланови. Три се од ових група редовно појављују у *Новом завету*: садукееји, фарисеји и зилоти.

Садукееји

Еванђеља по Матеју, Марку и Луки редовно помињу садукееје заједно са фарисејима, премда ове две групе нису биле суштински повезане већ потпуно одвојене и заступале сасвим опречна мишљења о готово свим питањима. Садукееји су били врло малобројна група, али изузетно утицајна, јер су је углавном чинили значајнији свештеници јерусалимског Храма, и окупљала је најимућније слојеве јеврејског друштва. Били су екстремно конзервативни у свему и противили се било каквим променама, а нарочито оним које су могле пореметити друштвени *status quo*. Иако су теоријски веровали у долазак Месије, углавном нису имали ништа са политичким протестима, јер би то само изазвало неприлике с Римљанима.

Назив „садукееј" највероватније значи „син Задоков", иако садукееји сасвим сигурно нису били директни потомци свештеника Задока који се помиње у *Другој књизи Самуиловој* 15 24-29. Могућа су и друга значења имена: било да потиче од јеврејске речи *zaddiq* која означава „морални интегритет" или „праведност", или од грчке речи *zōon* која би могла да значи „чланови већа". Свакако је истина да је јеврејско Веће седамдесеторице (Синедрион) имало међу својим чланством велики број садукееја, али пошто су преостали чланови били фарисеји, није извесно да ли би ово могло бити порекло шиховог особеног имена.

Садукееји су били конзервативни, и то не само политички већ и у свом разумевању јудаизма. За њих је једино ауто-

ритативно религијско учење био *Закон*, који је Мојсеј предао у првих пет књига *Јеврејске Библије (Пентатеух или Тора)*. Они нису имали времена за остатак списа, нити за било кога ко је покушавао да их протумачи или директније примени на ситуацију у којој се налазили. То значи да поједина веровања јудаизма која нису била експлицитно садржана у *Тори* они нису делили са осталим Јеврејима. Из тог разлога начелно нису веровали у то да је Бог имао смисла ван историјских догађаја, док су ствари попут вере у будући живот, васкрсење или последњи суд сматрали неауторизованим додацима јеврејској вери.

Фарисеји

Фарисеји су били далеко бројнија скупина, са, можда, око шест хиљада чланова у време Исуса. Многи од њих били су професионални проучаваоци *Светог писма*, али други су се бавили обичним пословима. Они су били народна организација са мноштвом локалних група по већини градова и села широм



Данашњи Јевреји проучавају Тору.



Палешина из римских времена

Палестине, а свака од тих подружница имала је своје званичне и прописе. Вероватно су били најутицајнија религијска група за Исусова живота. Садукеји их нису волели јер су ови веровали у ствари и чинили ствари које су далеко превазилазиле дословно значење Мојсејевог *Закона*. али обични људи су их изузетно ценили.

Главни приговор садужеја упућен фарисејима био је тај да су сабирали мноштво прописа и правила како би образложили оно што су они сами видели као право значење *Закона*. Премда фарисеји јесу *Јеврејску библију* сматрали својим врховним правилником за живот и веровања, они су такође увиђали да она више није имала директну примену на тип друштва у коме су сада живели, а да би и даље била значајна, требало ју је тумачити на нов начин. Примера ради, *Десет Божијих заповести* училе су људе да поштују суботњи дан као свети (Изл 20 8), али шта је то у ствари подразумевало? Шта би људи требало, а шта не би требало да раде суботом? Да би практично одговорили на овакву врсту питања, фарисеји су изложили, у виду списка, једноставна правила којих се свако могао придржавати.

Један од списа на који су утицали, *Пирке Абот (Поглавље отаца)*, отпочињао је саветом да се „*Закон* ограда“, што је подразумевало „да се *Закон* заштити од прекршаја уоквиравањем у опомињућа правила, својеврсне знаке упозорења, који би на време зауставили људе да не дођу у ситуацију да прекрше саме Богом дане заповести“. Ова намера била је за сваку похвалу, али нема сумње да би на крају довела до толиког гомилања ситничавих прописа да би се придржавање *Закона* лако претворило у неподношљив терет, пре него у радосно прослављање Божије добротe, што је требало да буде. Типичан пример била би правила о поштовању суботе. Кројачима се није дозвољавало да у предвечерје претходног дана излазе са иглом, како се не би затекли са иглом у цецу када отпочне субота. Но они су, као и сви, могли суботом прошетати, само да та шетња не буде дужа од две хиљаде лаката, грубо речено око две трећине миље“, јер је то била раздаљина установљена пози-

вањем на раздаљину која је постојала између народа Израила и ковчега Савеза у време када су први пут дошли у Ханан! Ово је постало познато као „суботњи пут“.

Упркос очигледном апсурду неких од ових замисли, нема сумње да су их се многи фарисеји заиста придржавали, па и Јосиф коментарише да су фарисеје „становници градова изузетно високо ценили јер су проповедали најузвишенија морална начела и придржавали их се“ (*Јудејске старине* 18,1,3). Исус их је осудио за оно што је назвао „лицемерјем“, а што би у овом контексту, изгледа, била оптужба да је придржавање њихових сопствених секташких и правила добило већи значај од оног који заслужује. У том смислу, њихова погрешка, својствена многим верским заједницама, садржала се у тврдњи да је једини могући начин да се Бог спозна припадништво дотичној групи.

Исус се од фарисеја разликовао у још много суштинскијем смислу, јер се, изгледа, уврежило мишљење да је нечија способност да се придржава *Закона* постала критеријум друштвеног раслојавања, а Исус је то непрестано доводио у питање инсистирајући на томе да Бог има посебну љубав према отпадницима и људима са маргина друштва и томе сличан презир према онима који су били конвенционално религиозни. Све што се зна о фарисејима наводи нас на сумњу у могућност да су фарисеји икада могли заједно са Исусом рећи: „Не дођох да позовем праведне, него грешне“(Мк 2 17).

Фарисеји су, наравно, имали особене ставове и о другим питањима. Прихватили су као ауторитет цело јеврејско *Свето писмо*, а не само Мојсејев *Закон*. За разлику од садужеја, није им било тешко да верују у живот после смрти. Сасвим је могуће да су очекивали и Месију да дође и исправи погрешке њиховог народа; и премда немамо података да су учествовали у отвореној побуни против Римљана, вероватно су се дивили онима који јесу учествовали.

Зилоти

Зилоти су били људи који су се највише укључили у директну акцију против Римљана. Концептуално су вероватно делили многа религиозна веровања фарисеја, али њихово најважније убеђење било је да не могу имати другог господара осим

Бога и за њих је то значило да протеривање Римљана треба да буде најважнији задатак. Јосиф поистовећује њиховог оснивача са човеком по имену Јуда, Галилејцем који је предводио устанак 6. г. Хр. ере, отприлике у исто време када су и Римљани свргли Архелаја са власти (*Јудејски рат* 2.8.1). Он, исто тако, саопштава да су се „ови људи у свему слагали са мишљењем фарисеја, али су имали неутаживу страст за слободом; а убеђени су да само Бог треба да буде њихов једини господар и Господ ... нема страха који би их натерао да ово име дају иком другом ...” (*Јудејске старине* 18.1.6.).

Апокалиптичари

Извор који даје посебан увид у религиозна ишчекивања која су вероватно образовала подлогу за Исусов живот и његово учење јесу дела позната као апокалиптички списи. Реч је о диспаратној збирци списа компилираној током дужег временског периода, од којих сваки садржи теоријска виђења будућности. Термин „апокалипса” дословно значи „разоткривање тајни”, а није јасно да ли су њихови састављачи (које називамо „апокалиптичари”) чинили особену религиозну скупину, или су то били појединци који су припадали другим групама које помиње Јосиф. Пошто су ови људи углавном познати само кроз своје списе, тешко је бити сигуран, али свакако је мало вероватно да је иједан апокалиптичар био садукеј. Средишња тврдња апокалиптичара јесте да су од Бога примили нова откривења, а то садукеји, по дефиницији, не би подржали, јер су Мојсеја сматрали јединим човеком који је икада примио божанско откривење. Једноставније је апокалиптичке списе поистоветити са неким видовима фарисејских веровања. пошто су фарисеји изузетно наглашавали Богом предодређени план светске историје.

Ко год да су апокалиптичари били, њихови списи имају низ необичних особина које их чине лако препознатљивим.

Зилоти су и даље постојали као герилски покрет све до заузимања Јерусалима 70. године, а, могуће је, и после тога. Бар један од Исусових ученика, човек по имену Симон, био је зилот, а често се мисли да је зилот био и Јуда Искариотски (Мк 3 18). Но, далеко типичнији зилоти били су људи попут Вараве, кога је светина одабрала да буде ослобођен, дајући му предност у односу на Исуса (Мк 15 6-15), или неименовани хушкач за кога се у једном тренутку мислило да је Павле (Дап 21 37-39).

Есени

Есене помиње неколико античких писаца. Помињу их Филон Александријски, латински писац Плиније и Јосиф, премда их по имену не помиње ниједан новозаветни писац.

Широко је распрострањена претпоставка да су они писци докумената познатих као *Кумрански рукописи*. Ова скупина имала је своје седиште у Кумрану, на северозападној обали мртвог мора. Људи из Кумрана вероватно су водили

- Јако наглашавају живот на небесима, више него свакодневни живот лудског искуства. Премда се догађаји овога света помињу, они су значајни само утолико што откривају понешто о догађајима који ће се одиграти у неком другом, духовном свету. Један апокалиптичар каже да је „Свевишњи начинио не један него два света” (2Језд 7 50), а ово гледиште је, изгледа, било врло распрострањено међу апокалиптичарима. Њихов задатак био је да откривају шта се одвија у Божијем свету и да своје читаоце увере у то да имају средишње место у Божијој делатности.

- Апокалиптични списи такође наглашавају снове, виђења и комуникацију посредством анђела. Пошто је Бог удаљен, у другом свету („небесима”), кључну улогу у односима између људи и Бога имају посредници. Типична апокалипса је исцрпан извештај о томе како је њен писац примио спекулативна виђења и поруке које откривају шта се збива на небесима.

- Сходно томе, следи неуобичајена књижевна форма, јер се виђења не описују једноставним терминима, већ се, по правилу, служи шифрованим језиком. Често садрже упуте на езотеричне одељке из књига *Пророка*. те митолошке звери и симболичне бројеве којима се представљају народи или појединци.

- Апокалипсе су обично писане под именом неке од великих личности из прошлости. Енох. Ноје. Адам, Мојсеј и Јездра само су

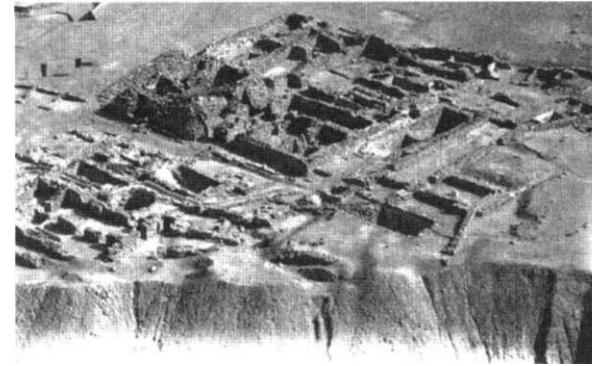
порскло од религијских присталица Макавеја, али их је разочарала корумпираност њихових наследника Хазмонеја. Одлучили су да се повуку из главних токова друштвеног живота и да живе животом изоловане заједнице у пустињи, где су много лакше могли очувати традиције верске и моралне чистоте за коју су веровали да се може пронаћи у *Јеврејској Библији*.

Ипак, нису сви Есени живели на овај начин. Јосиф, наиме, каже да они „не држе само један град, већ су у великом броју настањени по свим градовима“. Он пише и о другима који су, за разлику од монашких заједница, живели брачним животом, мада се труди да објасни да су они на то гледали не као на однос већ само као на средство за продужење људске врсте (*Јудејски рат* 2.8.2-13). Постоје и писани докази да је једна група живела у пустињи надомак Дамаска и њихова организација се у понечему разликовала од организације кумранске заједнице.

Не постоји јасан извештај о међусобним односима ових различитих скупина, нити је ишта познато о томе у каквом су односу оне могле бити са Есенима, очигледно расутим по сели-

неки од древних јунака којима је приписивано ауторство апокалиптичких списа. Ово је могло бити неопходно да би се заштитно прати идентитет њихових аутора, јер су апокалипсе по правилу писане у временима прогона, а можда и стога што се веровало да је време правих пророка прошло, те су пророци који су желели да се њихова порука чује морали своје дело приписати некоме ко је заиста живео у време када је јеврејско *Свето писмо* било састављано. *Откривење*, једина новозаветна књига која се исприну користи апокалиптичним описима, јединствена је у овом погледу, и премда се доста расправља о томе ко је заиста био његов творац, он носи име савременика и пријатеља својих читалаца, а не некога из далеке прошлости (*Откривење* 1 1 9).

Због чега је ова врста списа стекла толику популарност током векова који су непосредно претходили Исусу? Један примамљив одговор гласио би да су апокалиптички списи представљали одговор на тешку животну стварност у Палестини тог доба. Пророци су често указивали на то да је ток Израилове историје зависио од тренутних духовних ставова народа. На тренутке се дешавало као да су учили узрочно-последични однос између оданости религији и политичке судбине: док би се покоравали *Закону* Божијем, они би напредовали, а ако му не би били послушни, могли су очекивати тешка времена. Та



Кумран: поглед са југозапада на насеље Есена.

ма и градовима Палестине. Кумранска заједница је најбоље позната захваљујући открићу њихових списа и у већини тачака ови документи се слажу са Јосифовим изјавама. Кумрански рукописи откривају да су људи кумранске заједнице себе сматрали Израиловом мањином која је остала верна Савезу са Богом. Из њихове перспективе остатак народа, нарочито свештеници и

тешка времена кулминирала су изузетно болно Навуходоносоровим заузећем Јерусалима 586. г. пре Хр. и прогоном јерусалимског становништва у Вавилон. После врло кратког времена проведеног у изгнанству Јеврејима је било дозвољено да се врате у домовину, а они који су се вратили били су решени да не направе исту грешку као њихови преци.

Главну улогу у овој постпрогонској обнови нације имало је строго тумачење *Закона* и бескомпромисна примена његових прописа на све видове народног и личног живота. Како се, међутим, испоставило, ови људи ипак нису временом напредовали, јер је пут ка напретку, чинило се, лежао више у сарадњи са људима извана, Римљанима на пример, него у чувању оданости старим религијским традицијама. Тако су они који су настојали да веру одрже живом све више постајали мањина, док су је се они који су напредовали често тек слабо придржавали или је сасвим напустили.

Сасвим је могуће да је апокалиптичка књижевност настала као одговор на овај проблем. Зашто оданост вери није водила напретку? Зашто су добри људи испаштали? Зашто Бог није окончао моћ злих сила? На ова питања апокалиптичари су одговорили рекавши да су тренутне тешкоће само релативне. Гледано у светлу Божијег деловања у историји, на крају ће победити добро и угњетачка владавина зла ускоро ће попустити.

Прва шри сиуша Великог Исаијиног свишки из Кумрана, једног од најстаријих познатих рукописа дела Јеврејске Библије.

Често се поставља питање да ли је Исус стајао у било каквој вези са овим апокалиптичарима и њиховим виђењима небеског света. Исусу су сигурно биле познате замисли које су апокалиптичари износили. И сам се служио сличним описима и језиком у својим проповедима (Мк 13; Мт 24-25; Ак 21). Међутим, постоје и значајне разлике које треба да нас упозоре да не подлегнемо поједностављеном схватању које у Исусу види само још једног апокалиптичарског визионара:

- Апокалиптичка књижевност одувек је представљала извештаје о виђењима и осталим увидима у небески свет која су људима дата посредством неких нарочитих средстава. Исус, међутим, своје учење није заснивао на визијама и откривењима ове врсте, већ је говорио на основу личног ауторитета. Штавише, његова главна брига нису била збивања у неком другом, небеском, свету, него живот у овом свету. Он није откривао тајне; створио је своје ученике и подсећао их на одговорност коју имају пред Богом, а која је увек подразумевала моралне и друштвене обавезе, као и питања вере.

- Апокалиптичари су се одувек старали да охрабре и утеше своје читаоце показујући им да су у праву и да ће њихови непријатељи ускоро бити савладани. Али Исусово учење, чак ни у такозваним „апокалиптичарским расправама“, није било смишљено да би утешило ученике, нити је он наводио на помисао да ће они аутоматски

нерски поглавари у Јерусалиму, вољно су одбацили праву веру. Само су њихов вођа, „учитељ праведности“, и његови верни следбеници сачували знање о истинском смислу старих списа.

Попут неких других религијских група, и Есени су ишчекивали судњи дан у историји. Тада ће се потврдити Божији суверенитет над свим и сви јеретици биће прогнани заједно са страним непријатељима попут Римљана. Припадници ове групе, а не и сав јеврејски народ, биће признати као избрани народ Божији и преузеће и пречистити богослужење у јерусалимском Храму. Очекивали су да се у вези са овим догађајем појаве тројица вођа: пророк чији долазак је предвидео Мојсеј (Пнз 18 18-19), царски Месија који би био потомак цара Давида и свештенички Помазаник који би био најважнији. Да би одржали непрестану приправност за ове догађаје, кумрански Есени подвргавали су се бројним ритуалним прањима. Све што су радили имало је некакав религиозни значај. Чак су и њихови дневни оброци представљали антиципацију небеске гозбе за коју су веровали да ће се збити на крају времена.

тријумфовати над непријатељима. Напротив, Исус је своје учење о будућности претворио у изазов за животне ставове својих следбеника и на час Божије интервенције у људске животе гледао као на час суда за своје следбенике и за све остале.

- У Исусовом учењу не постоји систематичан поглед на будућност. То се доста разликује од апокалиптичног гледања на ствари, у коме је свака појединост будућности унапред одређена: ту се све већ налази у оквиру Божијег унапред начињеног плана, а они који имају шифру загонетног језика могу тачно сазнати шта будућност крије. Било је, разуме се, и хришћана који су стварали овакве системе на основу онога што пише у *Новом завету*, али велика шароликост неспојивих и противречних схватања коју су створили не служи ничему осим да истакне јалову природу таквог подухвата. Исус је сам одбацио могућност да се божански план може тако лако открити и категорично је устврдио да га ни сам не познаје (Мт 24 36; Мк 13 32). Ниједан писац апокалипсе никада то не би рекао.

- Писци апокалипси по правилу су песимисти у односу на свет и његову историју. За разлику од пророка ранијих генерација, они се нису надали томе да је Бог икада и могао да дела у свету. Силе зла чиниле су им се одвећ јаким за тако нешто, а свет су видели како срља ка свом коначном трагичном крају. Није било сврхе трагати за Божијим деловањем усред таквог зла, јер Бог ту није био. Све ово

Дакле, са могућим изузетком садужеја, све преовлађујуће религијске групе у Палестини Исусовог времена надале су се и молиле за то да се Бог умеша и одреди нови правац живота њиховог народа. Сви су поседовали сопствене замисли о томе шта би Бог требало да учини и када и како би се то могло одиграти. Неки су, попут зилота, били спремни да помогну Богу када су сматрали да је то неопходно, а други, попут фарисеја и есена, веровали су да је Божији план био већ утврђен и предодређен, те да, према томе, није могао бити мењан нити изнуђен људским посредовањем. Изнад и поврх свега овог, многи други људи несумњиво нису били заинтересовани ни за политички маневар, нити за теолошке распре, него су сви чезнули за новим усмерењем судбине свог народа. Сви ови чиниоци заједно произвели су снажно осећање ишчекивања потпиривано бројним сазнањима о значењу *Светог писма* и потпомогнуто друштвеним и политичким врењем које је, попут челичне нити, прожимало тканину живота у Палестини новозаветног времена.

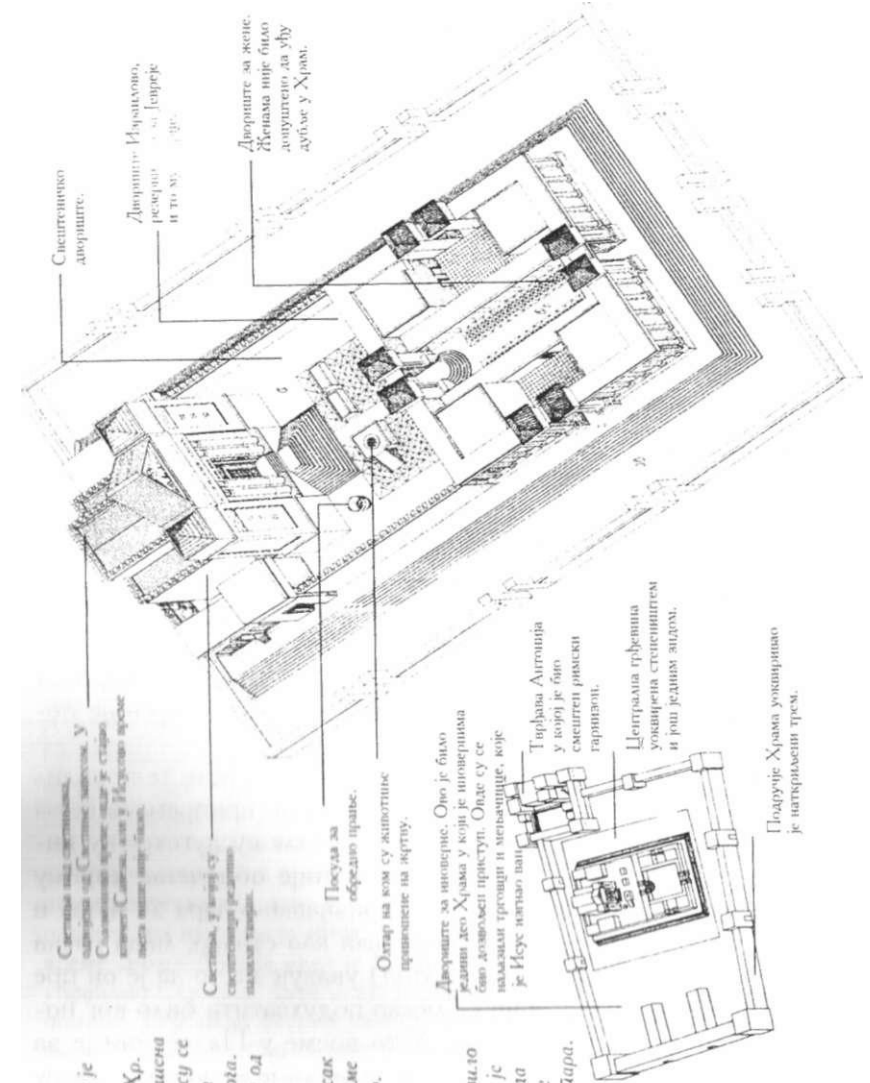
строга се супротставља Исусовим погледима, јер је он сасвим јасно објавио да „Царство небеско“ које је дошао да донесе утиче на свакодневни живот обичних људи у овоме свету (Лк 4 16 21). Поуком и примером је објавио да Божија воља није нешто што треба да се збуди „на небесима“, већ треба да угиче и на друштвену и политичку стварност живота овде и сада (Мт 6 10).

Постоје, дакле, извесне темељне разлике између Исуса и писаца апокалипси. Исус није гледао на свет очима једног апокалиптичара. Повремено је подучавао језиком и појмовима апокалиптичара, као што се осврнуо и на „златно правило“ рабина (Мт 7 12). Као добар учитељ схватао је да треба да говори језиком својих слушаца, а сасвим је могуће да је мноштву обичног света у Палестини језик апокалиптичких списа био веома близак. Сасвим типично, Исус је усвајао познате концепте и давао им нов смисао.

Иродов Храм

Ирод Велики ојачао је изградњу Храма у Јерусалиму 19. г. пре Хр. Главна трајевина завршена је до 9. г. хр. ере, али су се радови наставили још много година после тога. Био је два пута виши од Solomonовог Храма и блицао се златним украсима. Оно је ујачавало једног ујачавача о томе како је Храм изгледао.

Подручје на ком је подигнут Храм налазило се на врху брда. Ирод је саградио платформа да би га изравнао. Она је прекривала око 35 јушара.



2 ИСУСОВО РОЂЕЊЕ ИМЛДОСТ

Ако постоји тема која доследно прожима све приче о Исусовом рођењу, онда је тврдња, понављана више пута, да су обични људи много боље од верских зналаца увидели и разумели смисао свега што се том приликом догодило. Долазак онога за кога се касније тврдило да је ишчекивани Месија нису, бар не већим делом, препознали велики и добри људи, већ људи, маше или више, са маргина културног друштва тог времена. Прво поглавље *Лукиног еванђеља* живописно слика мало познатог свештеника Захарија и његову жену Јелисавету како се моле очекујући да Бог избави њихов народ и за своју верност бивају награђени најавом да ће им се родити син, касније познат као Јован Крститељ (Лк 1 5-28, 57-80).

Марија, Исусова мајка, потицала је из исте те породице. У време када је зачала Исуса и родила га, припремала се за удају за Јосифа. Те припреме подразумевале су дуготрајну вишемесечну процедуру уз разне церемоније обручења које су претходиле коначном и формалном признавању пара за мужа и жсну. Јосиф је традиционално описиван као столар, мада грчка реч употребљена да га опише (*ек(ои)* указује на то да је он пре био универзални зидар, који се могао подухватити било ког посла из области грађевинарства. У то време у Палестини је за овакве људе било посла на претек, и мало је вероватно да су Јосиф и Марија били изузетно сиромашни, али, нису могли бити ни богати. Важније од овога, са становишта вере, јесте то да су они као обични радни људи сматрани недовољно квалификованима за разумевање *Јеврејских свстих списа* и за шихово тумачење у свтлу савремених збивања, а у циљу разоткривања воље Божијс у погледу његовог народа. Они су спадали у

„људе са села" чији је труд био неопходан националној привреди, али које је верски естаблишмент сматрао неспособним за разумевање на духовној равни.

Снажна поетичност похвалне химне *Велича душа моја Господа*, коју пева Марија, истиче ову тему (Лк 1 46-55), и све главне личности из прича о рођењу биле су скромни људи. Први који су чули најаву да ће се Исусовим рођењем испунити давна обећања били су неки пастири у јудејским брдима (Лк 2 8-20), а

Када се Исус родио?

Одредити тачан датум Исусовог рођења није тако једноставно као што се чини. Било би логично претпоставити да се Исус родио између 1. г. пре хришћанске ере и 1. г. хришћанске ере, али већ дуго се зна да то није тачно, услед грешака направљених при израчунавању трајања хришћанске ере још у 6. веку. У одређивању вероватног датума Исусовог рођења постоје четири главна сведочанства која треба узети у обзир.

• Према *Матејевом еванђељу* (2 1) Исус је рођен „у Витлејему јудејскоме за време цара Ирода", односно, пре смрти Ирода Великог 4. г. пре Хр.

• Лука је био далеко заинтересованији да причу постави и у шири контекст збивања у Римском царству, па каже да је Исус рођен за време „првог пописа када је Квириније управљао Сиријом" (Лк 2 2). Јосиф помиње да је неки царски изасланик по имену Квириније био послат у Сирију и Јудеју да спроведе попис баш по отпочињању хришћанске ере (*Јудејске старине* 18.1). Овај попис је, међутим, спроведен у оквиру операције рашчишћавања, пошто је Архелај, син Ирода Великог, уклоњен с власти, што значи да је то морало бити 6. или 7. г. Хр. ере те, према томе, није могло бити пре смрти Ирода Великог. Због овога, било је предлагано да је особа коју Лука назива „Квиринијем" можда био Сатурнин, царски намесник у



Бронзана Глава Августа (Октавијана) (63. Г. пре Хр.—14. г. Хр. ере), римског цара у време Исусовог рођења.

Ис ус одређује своје приоришеше

Прва три еванђеља говоре како је непосредно после крштеша Исус био стављен пред изазов да на прави начин схвати своје приоритете као Богом обећани избавитељ, Месија. Марко помиње искушаваше Исуса само кратко, али Матеј и Лука, обојица много детаљније извештавају. Сви они смештају овај период самопреиспитиваша на сам почетак Исусове јавне службе, као вид програмске изјаве о шеговим основним усмерењима и циљевима. Међутим, питања која се у овој причи постављају непрестано су током његове службе искрсавала, јер је свако од искушеша био позив да служи на начин којим би избегао страдања и понизно служење за које је Исус знао да јесу Божији начин поступања.

Прво искушење било је да месијанско доба изазове економским средствима, претварајући камеше у хлеб (Лк 4 1-4). Свакако да је на свету било пуно гладних људи који би поздравили хлеб добродошлицом, ма из ког извора да је потекао. И сам Исус налазио се тада у пустиши и морао је у том тренутку бити и довољно гладан. Осим тога, стари списи су долазак новог доба одувек приказивали као време великог материјалног благостања, када ће гладни бити нахрашени и свачије потребе задовољене (Ис 25 6-8; 40 9-10; Јез 39 17-20). Штавише, у каснијим причама Исус се и приказује како у неколико различитих прилика храни гладне, тако да сигурно није био равнодушан према потребама људи који су гладовали. Према томе, Исус је имао много добрих разлога да помисли како је прикладно побринут се за тако нешто. Но, знао је да слава и популарност економског чудотворца нису исто што и страдање и служење, а да би стекао углед заснован само на понуђеноме, требало је да се одрекне саме суштине онога на шта га је Бог позивао да учини и буде.

Рсч Божија упућена народу Израила у пресудном тренутку његове прошлости помогла му је да савлада ово искушење: „Људи не могу живети само о хлебу, већ и о свакој речи која долази из уста Божијих" (Пнз 8 3).

Слично искушење јавило се кроз предлог да се баца са једне од кула Храма у двориште препуно људи. Ако преживи, то ће на драматичан начин показати читавој нацији да је он заиста обдарен посебним моћима. Чудесно и необично је на по-



*Јудејска пустиња:
према предању, место кушања
Исуса.*

себан начин привлачило овај народ који је Исус јако добро познавао. Павле, који је јудаизам познавао боље од већине, рекао је да је карактеристично за његов народ да „траже знаке" (1Кор 1 22), мада исто то важи и за људе из већине култура кроз историју — укључујући и нашу.

За Исуса је, међутим, и ово у позадини садржало још деликатнију поруку, јер је постојало бар једно старо пророштво, које као да је наговештавало да ће се Месија појавити изненада, у Храму, на управо овако драматичан начин (Мал 3 1). Ово је, уз додатно обећаше да ће Бог заштити оне који су < премни да ставе на пробу своју веру (Пс 91 9-16), представљало моћан аргумент за упуштање у такву вратоломију. Ако је Исус заиста Божији Месија, зар не би онда требало да потврди свој позив искушавајући ова обећаша и види да ли је Бог заиста на његовој страни. Исус се није плашио чудесног и натприродног: постоји много примера из шеговог каснијег живота који то потврђују. Али, он се одупро искушењу да своју поруку заснује на чистом сензационализму те врсте, поново цитирајући старе списе да подупре своје расуђиваше: „Нећеш кушати Господа Бога свога" (Пнз 6 16). Смисао Псалма 91. разјаснио је да таква обећања безбедности и сигурности важе само за оне који су спремни да живе послушно служећи вољи Божијој. За Исуса то је значило служеше и страдање, а не произвољну употребу Божијих обећања ради сопствених циљева.

Треће искушење било је да постане политички Месија. Лука га наводи као друго, али Матеј га ставља на треће место, можда да би нагласио његов значај (Мт 4 8-10). Нема сумње да је Исус знао да је он морао бити и највеће искушеше, јер се у том тренутку ве-

затим и Симеон и Ана у Храму (Лк 2 25-38). Нико од ових људи није био ни од каквог значаја на ширем светском плану. Приче из првих поглавља *Лукиног еванђеља* истичу да званичници, ни политички ни верски, нису имали очи да препознају Исуса. Ова поука понавља се у причи о Исусовом животу, када постаје јасно да су и најважнији људи, да би истински разумели Божије деловање у Христу, морали постати налик малој деци (Лк 18 17).

Сирији, који је попис могао спровести 6. г. пре Хр. Међутим, не постоје докази који би разјаснили зашто је Лука помешао ову двојицу, јер у остатку свог еванђеља, као и у његовом другом тому, *Дслима светих апостола*, он углавном испољава велику брижљивост и тачност при употреби имена и титула римских званичника.

- Лукина повест садржи истовремено и друге изјаве о датумима разних значајних догађаја у Исусовом животу. Он, на пример, бележи да је Исусу било око тридесет година када је крштен, а да је то било „у петнаестој години владе цара Тиберија" (3 1). Тиберије је Римским царством загосподарио 14. г. Хр. ере, што би значило да је петнаеста година његове владе била у 28. г. Хр. ере. Међутим, ову рачуницу компликује чињеница да је Тиберије био Августов савладар од око 11. г. Хр. ере, што значи да је, премда је постао цар по Августовој смрти 14. г., он у сваком случају био цар и претходнс три године. Ако је Лука рачунао петнаесту годину Тиберијеве владе почевши од 11. године Хр. ере, као што делује вероватно, то значи да је Исус имао тридесет година 25-26. г. Хр. ере, што његово рођење смешта било у 5. или 4. годину пре Хр., дакле, пре смрти Ирода Великог.

- С времена на време понеко би покушао да у ову расправу уведе неки егзактнији научни чинилац отпочињући са сјајном звездом која се помиње код Матеја (2 2) и израчунавајући да је око 6. г. пре Хр. дошло до коњујкције извесних планета, што би могло да упути на исту ствар. Иако се оваква разматрања не могу у потпуности одбацити као прихватљиво сведочанство, овакав приступ изискује и доста маште да би био убедљив.

Постоје, дакле, два доказа (први код Матеја, други код Луке) који указују на то да је датум Исусовог рођења око 4. г. пре Хр., и трећа информација, која такође потиче од Луке, а у вези са Квиринијевим пописом, а која се, изгледа, не слаже са оваквим датовањем. > настојању да се овај проблем разреши предложена су три могућа решења.

Исусово одраслање

Врло мало се зна о Исусовом детињству. Нзегов дом је, по свој прилици, била кућа типична за оно време, са једном просторијом и равним кровом, саграђена од глине. Јосиф је свој посао водио вероватно из куће, а разни наводи из еванђеља наговештавају да је исти занат изучио и Исус. Заједно су израђивали пољопривредне алатке, намештај, а вероватно су уче-

Лука је иогрешино схваћен

Неколицина научника предлаже да очигледан „проблем", онако како је овде укратко изложен, једноставно не постоји. Они истичу да се са становишта граматике дотично место код Луке (2 2) савршено може превести тако да гласи: „Овај попис био је пре оног спроведеног за Квиринијевог управљања Сиријом", уместо онако како се уобичајено преводи „ово је био први попис за Квиринијевог управљања Сиријом". Језички је овакво тумачење свакако уверљиво, иако је тешко да би ово било најочигледније значење поменутог исказа, а садржи и претпоставку да је текст на неки начин искварен у процесу преношења. Ипак, иако ово објашњење ни у ком случају није општеприхваћено, подржали су га пеки од истакнутих проучавалаца *Новог аавета*, а подржавају га и даље.

Лука је погрешно

Много више проучавалаца бира једноставнији начин да прсвазиђс ову потешкоћу, закључујући да је Лука погрешно у погледу иодатка који даје о Квиринију. Ово је можда најјасније објашњење које би могло да буде усвојено, иако и оно оставља нека питања без одговора. Једно од значајнијих јесте начин на који се другде у својим делима, где се Лука осврће на људе и збивања у Римском царству, он показује као неко ко обазриво проверава своје изворе. То је и морао чинити јер је један од циљева његовог писања био и тај да хришћанску веру ирепоручи вишим слојевима хеленистичког грађанства, а у том је контексту било нарочито важно да чињенице које износи буду у правом односу са животом Царства. Можемо стога претпоставити да је Лука веровао да је овај податак тачан. Штавише, он је вероватно мислио и да је сагласан са осталим датумским назнакама које даје извештавајући о датуму Јовановог крштења Исуса, које претпоставља да је Исус био рођен за време владавине Ирода Великог те, према томе, нешто око десет година пре владавине Квиринија кога помиње Јосиф. Ова разматрања,

ствовали и у крупнијим грађевинским подухватима. У време Исусовог одрастања преуређен је антички град Сефорис и поново изграђен на врло малој удаљености од Назарета. У остваривању овог пројекта морало је учествовати мноштво умешних људи из грађевинске струке. Град је довршен мало пре него што је Исус отпочео са својом јавном службом учитеља, што нас доводи у искушење да замислимо како је он, заједно са неким од својих ученика, могао у то време остати без сталног

разуме се, не доказују да је Лука био у праву, већ само то да је мислио да је своје изворе брижљиво проверио и да није веровао да објављује противречну поруку.

Лука не саопштава уопште причу

Другачији приступ решавању овог проблема полази не од самих чињеница које проналазимо у тексту, него од социолошког схватања како су се ствари могле одиграти на самом рубу Римског царства. \прављати Јудејом из Рима 7. г. Хр. ере није било исто као што би то изгледало данас са могућношћу тренутне комуникације једног дела света са другим. У старом Риму ствари су изгледале много другачије. Чак и под идеалним околностима могло је потрајати месецима да се одлука коју је потписао цар у Риму испоручи у



Исусово место рођења: градић Витлемеј, 9 км јужно од Јерусалима.

запослења, будући да је овај замашни пројекат био окончан. Исто тако, могло се десити и да је отприлике у то време и Јосиф умро. Он свакако нестаје са позорнице у ранијој младости Исусовој, јер се у каснијим причама, о Исусу као већ одрасломе, не појављује. Кад год се помиње Исусова породица, увек се помињу само Марија и Исусова браћа и сестре (Мт 12 46; Мк 3 31; Лк 8 19). На смрти, Исус, као најстарији син у породици, моли једног од својих старијих ученика да преузме ста-

удаљену провинцију попут Јудеје, а увек су постојали и добри изгледи да се то одужи или да се чак и зауби. Изасланике су могли опљачкати, могли су доживети бродолом, или су једноставно могли нестати у путу. Касније је, примера ради, цар Калигула слао наређења да се његова статуа постави у јерусалимском Храму. Локални намесник био је мудрији од цара и схватио да би ово изазвало велики отпор Јевреја, па је цару писао молећи га да о томе поново промисли. Калигула је инсистирао на спровођењу свог наређења и отписао намеснику да га о томе извести. Брод којим је порука била послата путовао је три месеца од Рима до Јудеје. У међувремену је, међутим, Калигула убијен, а други брод, који је много касније испловио из Рима са вестима о његовој смрти и свршетку његове политике, стигао је двадесет седам дана пре првог!

Када узмемо у обзир ове једноставне проблеме практичне природе комуникација и управе, јасно је и да спровођење пописа није било једноставно. Осим тога, римски пописи спровођени су ради пореза и управо из тог разлога пружан им је отпор широм Царства. Један такав попис у Галији, на пример, био је међу народом толико непопуларан да је требало четрдесет година да се спроведе! Када узмемо све ово у обзир, практично је извесно да је за попис који је 6. или 7. г. Хр. ере завршио Квириније било потребно пуно времена да се спроведе и да је заснован на подацима сакупљеним много пре датума под којим је окончан.

Цар Август био је веома заинтересован да сакупи статистичке податке и лако је могуће да је убедио и Ирода Великог да изврши попис. Квириније је 6. г. Хр. ере послат да рашчисти неред који је остао за Архелајем и вероватније се послужио раније прикупљеним подацима него што је изнова започео тај заморан поступак. Ако је заиста било тако, онда нема убедљивог разлога за претпоставку да су Лукине информације о попису противречне осталим сведочанствима која он и други писци доносе и која наводе на закључак да је Исус рођен око 5. г. пре Хр.

Догађаји из времена око Исусовог рођења

рање о његовој мајци Марији, што је још један од показатеља да Јосиф тада већ беше умро (Јн 19 26-27).

Назарет

Исус је очигледно одрастао у једноставној породици, али имао је прилику да стекне и одређено образовање. Држали су га за некога коме је пристајало да на хебрејском чита *Стари завет* у синагоги у Назарету, а то није могао свако (Лк 4 16—20). У Палестини овог доба постојале су организоване школе, али је већина дечака (никада девојчица) образовање стицала у локалним синагогама. При том, Назарет је сам по себи морао бити место у коме је и свакодневни живот нудио себи својствено слободно образовање. Значајно место није био, нити се помиње у остатку *Библије* или било ком делу оновремене књижевности. У једном тренутку веровало се чак да Назарет у Исусово време није ни постојао, али сада се зна да то није тачно, јер се бројни остаци цистерни за воду и других предмета могу поуздано датовати у тај период. Но, он никада није био велико место - чак ни у тренуцима највеће густине насељености број његових становника није прелазио две стотине.

Већ и ова величина била је довољна да он никада не буде поменут у већини званичних докумената, а уз то се налазио у Галилеји, области коју су најстрожи верници одувек презирали, јер су сматрали да су се становници Галилеје одвећ опуштено односили према изричито нејеврејској култури. Реконструкција Сефориса, као хеленистичког града, није била израз недоследности у области често називаној „Галилеја незнабожачка“, јер њу је и настањивало више нејевреја него Јевреја. Она је оличавала велику супротност јужној провинцији Јудеји, чији је народ лакше могао да заштити сопствени начин живота од спољних утицаја - због чега их је касније Исус и критиковао тврдећи да су се сувише лако затворили у себе и постали саможиви, ако не чак и морализатори и лицемери. Галилеју су, међутим, пресецали велики трговачки путсви између истока и запада који су осигурали да она никада не постане изолована од ширег оквира живота у Царству. У њој се Исус сусретао и дружио са многим људима који нису били Јевреји, и несумњиво је проводио доста времена размишљајући и разговарајући о идејама Грка и Римљана, као и о верском наслеђу сопственог народа.

Једна од посебних предности одрастања у Галилеји била је и та да је Исус, вероватно, тачно говорио три језика. Хебрејски је до овог времена престао да буде уобичајени језик јеврејског народа, а у употреби је опстао само као језик старих (ветих) списа. Већ неколико векова језик свакодневног живота био је арамејски, којим је у кући и међу пријатељима говорио и Исус. Арамејски је првобитно у употребу увело Персијско царство у 5. и 6. веку пре Хр. као међународни језик свог царства, а то што је умногоме сличан хебрејском обезбедило му је да буде прихваћен широм Палестине. Како је у Галилеји, међутим, живело доста нејевреја, Исус је морао говорити и грчки, јер је то био међународни језик трговине и администрације који је коришћен широм читавог Римског царства.

Исус и његова породица

Осим онога што о његовом животу можемо закључити на основу познатог о друштву у коме је одрастао, *Нови завет* једва да нам нешто каже о Исусу из времена пре него што је напунио тридесет година. Није био једино дете у породици.

Марково еванђеље (6:3) бележи да је, када се као одрастао учитељ пратио у Назарет, људима било тешко да приме његову поруку, јер су га познавали само као „столара, сина Маријиног и брата Јаковл>евог, Јосифовог, Јудиног и Симоновог“, који су и даље сви живели у селу, заједно са још неколико неименованих сестара. Једва да нешто знамо и о његовој браћи и сестрама, премда су очигледно били верници најраније Цркве (Дап 1:14), а Јаков је напоследку постао и поглавар цркве у Јерусалиму, иако за Исусовог живота није био апостол. Сама Марија приказана је у непрестаном расцепу између апостолства и бриге, како се бори да одржи равнотежу између потреба разних чланова своје породице. Но, она је врло одлучно била на Исусовој страни и помиње се у *Делима светих апостола* као један од предводника младе Цркве (Дап 1:14).

Што се тиче вере, Исусова породица је очевидно била веома посвећена вери својих предака. Једна прича о Исусовом детињству, која се налази у еванђељима, каже како се током ходочашћа Јерусалиму Исус одвојио од својих родитеља и, када су га коначно пронашли, био је у Храму где је са тамошњим знацима религије расправљао о питањима вере (Лк 2:41-52). Бити одређенији о питању верске припадности Исусове породице није лако, али бар неки од чланова могли су бити фарисеји. Јаков је сигурно био конзервативан. Касније је у животу, чак и као хришћанин, према речима једног његовог животописца, проводио тако много времена у традиционалној јеврејској молитви да су му колена постала слична камиљим! Као поглавар Јерусалимске цркве он је могао остати у Јерусалиму дуго пошто су други хришћани, укључујући и оне умерене јеврејске вернике попут Петра, били приморани да из њега оду. Све ове чињенице указују на то да је морао бити приличан традиционалиста. Свакако да би могућност да су неки од Исусових рођака били фарисеји могла да објасни зашто је он тако често издвајао фарисеје, излажући их посебној критици, која се без сумње заснивала на искуству из прве руке о начину на који је њихова теологија примењивана у кругу његове сопствене породице.

Чињеница да *Нови завет* садржи тако мало података о раном Исусовом животу подстакла је касније хришћанске писце да створе сопствене описе његовог детињства. Неколико таквих прича из другог и каснијих векова сачувано је под егзотичним

насловима какви су *Еванђеље Маријиног рођења*, *Повест о Јосифу столару* и *Еванђеље о детињству по Томи* (које не треба мешати са *Томиним еванђељем* које је сасвим друга врста документа). Већина прича које ова „еванђеља“ садрже труди се да докаже како је Исус још као дете поседовао чудотворне моћи, којима је, тврдили су, доводио у неприлику и своју породицу и верски естаблишмент. Нема основа за претпоставку да се било који од ових описа заснива на аутентичном предању о Исусу детињу: њих су саставили каснији нараштаји посвећених хришћанских верника који су желели да задовоље природну радозналост о Исусовом пореклу, али и да увеличају његов глас чудотворца (а новозаветна еванђеља су, да иронија буде већа, против тога изричито упозоравала).

Јован Крститељ

Следеће што о Исусу сазнајемо јесте из времена када је имао око тридесет година. Његов рођак, Јован Крститељ, покренуо је један верски покрет и привукао знатан број следбеника. Јован је живео једноставним животом у јудејској пустињи, носио одећу од камиљс длаке и хранио се пустињском храном „скакавцима и дивљим медом“ (Мк 1:6).

Јован ниошто није био једини лутајући пророк тог доба. Многи људи су говорили о очекиваном Месији, који ће доћи да обзнани ново друштво. Јужније, у истој пустињи, људи из Кумрана причали су о сличним стварима, а и касније су многи хушкачи и пророци успевали да у Јудејску пустињу намаме људе у нади да ће се тако прославити и можда отпочети покрет отпора који ће прогнати Римљане из земље. Једна од Јованових најособенијих карактерних црта, међутим, била је управо врло специфична жеља да не постане познат. Себе није видео као месијанског избавитеља кога је Бог наименовао да искорени политичке и друштвене неправде тог времена, већ као „весника“, „глас“ послат да донесе добру вест да Месија долази и да ће се природа Царства Божијег ускоро обелоданити (Мк 1:2-3).

Они који су познавали јеврејско *Свето писмо* знали су да је овај гласник требало да буде налик старозаветном пророку Илији (Мал 4:5), а писци еванђеља не остављају нам

простора да посумњамо у то да су у Јовану Крститељу видели управо ту личност. ГБихови описи Јовановог начина живота и његове поруке су по много чему састављени по угледу на приче о Илији из *Прве књиге о царевима* (17—19).

И *Пови завет* и јеврејски историчар Јосиф описују Јованово дело као позив људима да своје животс доведу у ред како би били морално спремни да се сусретну са личношћу која ће установити нови вид Божијег постојања (Јосиф, *Јудејске старине*, 18.5.2). Ранији пророци често су осуђивали јеврејски народ због његове непослушности у погледу моралних и духовних стандарда које је Бог од њих захтевао; објављивали су да, иако остају народ Божији, могу очекивати само осуду јер нису испунили оно што се од њих очекивало, а осуда ће бити још строжа због духовних привилегија које су уживали. Јованова порука била је потпуно иста. Он је људе позивао да се припреме да промене свој начин живота како би били спремни за сусрет са Богом. Вољни да одговоре на изазов, ту своју жељу за променом испољавали су крштавајући се. Грчка реч из које је овај термин изведен значи „загњурити“ и често се, на пример, користила за бојење одеће која би том приликом била потапана у корито или каду. Крпггење у верском смислу било је управо то, с тим што су људи потапани и загњуривани у воду, а не у боју. Јован је крштавао на реци Јордану.

Већина Јевреја била је упозната са крштавањем. Оно је можда служило као начин за примање у јудаизам иновсрних прозелита или богобојажљивих. За то је свакако коришћено касније. Постоје и бројна сведочанства из *Кумранских рукописа* да су Есени редовно понављали обред крштења као начин да очувају своју моралну и верску чистоту. Један од најупадљивијих остатака међу рушевинама манастира у Кумрану јесте невероватно сложен систем аквадукта и цистерни за воду који је био неопходан да би се у пустињи обезбедила довољна количина воде, како би чланови ове заједнице могли да се подвргавају својим обредима крштавања. Ови обреди су се, наравно, и разликовали међу собом. Обреди као код Есена нису били потпуно налик онима којима су подвргавани преобраћеници у јудаизам. Насупрот ритуалним крштавањима и прањима која су се у Кумрану могла увек изнова понављати, прозелитска крштења бивала су само једанпут, јер нису била обред прочишћења већ

Назарет данас: до данас није остало ништа од остатака села које је било Исусов дом.



обред иницијације, којим је означавао тренутак када је преобраћеник постајао делом верске заједнице којој је приступао.

Тешко је разлучити да ли порекло Јовановог обреда треба тражити у редовним прањима попут оних код Есена, или у једнократном крштавању иновсрних преобраћеника. Међутим, радикална природа Јованових порука и опозиција коју је изазвао свакако би се лакше разумеле ако су људи које је позивао да се крсте већ припадали заједници заснованој на Савезу, која је К1 крштавање сматрала прикладним једино за дотадашње псверпкс (а Јовановог становишта, како год било, у срцима његовог народа морало је доћи до извесних далекосежних промена како би они на било који начин могли учествовати у новом друштву чији се освит ближио. Морали су и сами почети из почетка, као и неверници који су први пут почињали да упознају Бога.

Јован, ипак, није сасвим увиђао последице тога што је најављивао. Он је долазак Месије сагледавао кроз уобичајене категорије суда и осуде, а Богом обећаног избавитеља описивао је као личност која ће носећи воћке које не рађају плода и спалити плеву из пшенице (Лк 3 7-17). Додуше, изгледа да је опажао бистријим духовним погледом од погледа својих савременика, који су здраво за готово узимали да ће Божији гнев бити усмерен на Римљанима. Али, ни он није у потпуности схватио прави карактер „Царства Божијег“ које се, како се сходно Исусовом учењу испоставило, заснивало мање на осуди на вичне

муке и на суђењу, а више на милосрднијим квалитетима попут љубави, праштања и беспредрасудном старању о свакаким људима. Ово је старом народу Израила одувек било најтеже да разуме, а стварало је проблеме чак и Исусовим ученицима који никад нису успели у потпуности да схвате како се то Божија воља могла вршити кроз служење другима путем самоодрицања и кроз страдање зарад другог (Мк 8 31-33). Иако је Јован најавио долазак Царства Божијег, оно што је природа тог Царства тачно подразумевала разјаснило се тек после Исусове смрти и васкрсења.

Исус прима крштење

Када је Исус дошао Јовану и замолио га да га крсти, Јован исирва није хтео да му дозволи да суделује у овом симболу покајања. На крају крајева, ако је Исус заиста имао посебан однос са Богом, у шта је Јован веровао, за шта би онда имао да се покаје? Али Исус је Јована уверио да мора тако учинити, говорећи му: „... тако ћемо учинити све што Бог захтева" (Мт. 3 15).

Шта је Исус овим хтео да каже? Једноставно објашњење гласило би да је осећао да мора да се поистовети са људима који су били спремни на корените промене у свом начину живота, и који ће постати његови први ученици. Еванђеља, не само да га не подвајају од других људи већ и сугеришу да је Исусов посебан однос са Богом и био један од јаким разлога за његово предано учешће у животу најобичнијег света. Међутим, несумњиво има и других призива у овим речима, јер у контексту свеукупне приче о Исусовом животу управо оне повезују почетак приче с њеним крајем, указујући да је Исусово крштење, у извесном смислу, било први корак на путу ка крсту, врхунцу и циљу читавог његовог живота. Ова тема постаје експлицитнија када се касније на његову смрт буде осврнуло као на „крштење" којим је Божија воља још потпуније извршена него у Јованово време (Мк 10 38).

Еванђеља приказују Јованово крштавање Исуса као почетак једног развијајућег откривења тачне природе Исусовог односа са Богом. Према Марку, Исус је том приликом чуо речи: „Ги си Син мој љубљени. Ти си по мојој вољи" (Мк 1 11).

Ово је комбинација изјава из два одломка *Јеврејске Библије*. Прва је одјек *Псалма 2 7*: „Ти си син мој, данас сам ти постао отац". У оригиналном контексту ова изјава се односи на царева старе Јуде, који су сматрани Божијим личним заступницима, али до Исусовог времена распространило се њено тумачење као предсказање о доласку Месије. А ту је затим и јасна алузија на песму слуге који подноси патње из *Књиге пророка Исаије 42 1*, где се слуга описује као „онај кога сам изабрао, који је по мојој вољи". Овај концепт „Божијег слуге" изгледа да није био повезиван са ишчекивањем Месије све до Исусовог времена.



Река Јордан. У овој области је Јован Крститељ обављао своју службу.

Према томе, причо о крштењу излажу две кључне теме које утичу на остатак приче о Исусу. У њима Исус бива уверен у посебност свог односа са Богом, као личност која ће обзнанити Царство Божије, и бива опоменут на то да бити овај обећани избавитељ представља нешто много другачије од онога што већина људи очекује. Го је требало да укључи пристанак на страдање и службу, као суштинске чиниоце његовог живота, што је практично тешко извести. Али, писци еванђеља своје читаоце подсећају на то да је Исус, док се са овим изазовом суочавао, имао подршку у виду Божијег личног присуства, које се приликом крштења описује силаском Светог Духа у виду голуба који слеће на њега.

Ис ус одређује своје приоритете

Прва три еванђеља говоре како је непосредно после крштења Исус био стављен пред изазов да на прави начин схвати своје приоритете као Богом обећани избавитељ, Месија. Марко помиње искушавање Исуса само кратко, али Матеј и Аука, обојица много детаљније извештавају. Сви они смештају овај период самопреиспитивања на сам почетак Исусове јавне службе, као вид програмске изјаве о шеговим основним усмерењима и циљевима. Међутим, питања која се у овој причи постављају непрестано су током његове службе искрсавала, јер је свако од искушења био позив да служи на начин којим би избегао страдања и понизно служење за које је Исус знао да јесу Божији начин поступања.

Прво искушеше било је да месијанско доба изазове економским средствима, претварајући камење у хлеб (Лк 4 1-4). Свакако да је на свету било пуно гладних људи који би поздравили хлеб добродошлицом, ма из ког извора да је потекао. И сам Исус налазио се тада у пустињи и морао је у том тренутку бити и довољно гладан. Осим тога, стари списи су долазак новог доба одувек приказивали као време великог материјалног благостања, када ће гладни бити нахрашени и свачије потребе задовољене (Ис 25 6-8; 40 9-10; Јез 39 17-20). Штавише, у каснијим причама Исус се и приказује како у неколико различитих прилика храни гладне, тако да сигурно није био равнодушан према потребама људи који су гладовали. Према томе, Исус је имао много добрих разлога да помисли како је прикладно побринут се за тако нешто. Но, знао је да слава и популарност економског чудотворца нису исто што и страдање и служење, а да би стекао углед заснован само на понуђеноме, требало је да се одрекне саме суштине онога на шта га је Бог позивао да учини и буде.

Реч Божија упућена народу Израила у пресудном тренутку његове прошлости помогла му је да савлада ово искушење: „Људи не могу живети само о хлебу, већ и о свакој речи која долази из уста Божијих" (Пнз 8 3).

Слично искушеше јавило се кроз предлог да се баца са једне од кула Храма у двориште препуно људи. Ако преживи, то ће на драматичан начин показати читавој нацији да је он заиста обдарен посебним моћима. Чудесно и необично је на по-



*Јудејска пустиња:
према предању, место кушања
Исуса.*

себан начин привлачило овај народ који је Исус јако добро познавао. Павле, који је јудаизам познавао боље од већине, рекао је да је карактеристично за његов народ да „траже знаке" (1 Кор 1 22), мада исто то важи и за људе из већине култура кроз историју — укључујући и нашу.

За Исуса је, међутим, и ово у позадини садржало још деликатнију поруку, јер је постојало бар једно старо пророштво, које као да је наговештавало да ће се Месија појавити изненада, у Храму, на управо овако драматичан начин (Мал 3 1). Ово је, уз додатно обећање да ће Бог заштити оне који су спремни да ставе на пробу своју веру (Пс 91 9-16), представљало моћан аргумент за упуштање у такву вратоломију. Ако је Исус заиста Божији Месија, зар не би онда требало да потврди свој позив искушавајући ова обећања и види да ли је Бог заиста на његовој страни. Исус се није плашио чудесног и натприродног: постоји много примера из шеговог каснијег живота који то потврђују. Али, он се одупро искушењу да своју поруку заснује на чистом сензационализму те врсте, поново цитирајући старе списе да подупре своје расуђивање: „Нећеш кувати Господа Бога свога" (Пнз 6 16). Смисао Псалма 91. разјаснио је да таква обећања безбедности и сигурности важе само за оне који су спремни да живе послушно служећи вољи Божијој. За Исуса то је значило служеше и страдаше, а не произвољну употребу Божијих обећања ради сопствених циљева.

Треће искушење било је да постане политички Месија. Лука га наводи као друго, али Матеј га ставља на треће место, можда да би нагласио његов значај (Мт 4 8-10). Нема сумње да је ово морало бити и највеће искушење, јер се у том тренутку ве-

ћина људи надала да ће Месија управо то и бити. Они су исто тако веровали и да ће њихов народ, у новом добу које је наступало, завладати свим осталим народима, што без сумње објашњава услове под којима је ово искушење представљено Исусу: да прихвати Сатанину врховну власт како би завладао светом. Замисао је још живље дочарана визијом сјаја светских царстава. Али и овога пута је Исус схватио да се то разликовало од врсте новог друштва које ће он прогласити. Није реч о томе да Исус није саосећао са дубоко доживљеном жељом свог народа за слободом: и сам је живео под римском тиранијом и сопственим рукама радио да заради како би Римљанима платио порез. Није био несвестан бедног стања у коме се његов народ налазио.

Но, одбио је политичко месијанство из два разлога. Прво, одбио је услове које му је ђаво понудио. Према причама из еванђеља, ђаво је понудио да подели врховну власт са Исусом. Ако би прихватио да ђаво добије врховну власт над читавим космосом, Исус би за узврат добио ограничену политичку власт. Тако нешто Исус није могао да прихвати. Онај коме се он посветио, и коме је касније тражио да се посвете и његови ученици, био је искључиво Бог. Признати ђаволу власт над било којим видом живота, значило би порећи апсолутну врховну власт Божију. Исусу је при том нуђена и могућност да влада „влашћу“ и „славом“ царства попут Римског царства. Но, он је знао да ће се природа Царства Божијег доста разликовати од врсте власти својствене Римском царству. Божијс вредности и стандарди никада се не би могли наметнути споља, већ ће се најделотворније неговати када људи буду имали слободу да сами одлучују, не само о природи свог односа са Богом већ и како на најбољи начин да створе нове друштвене структуре које би најтачније одражавале начин на који Бог поступа.

Није било претешко одолети овом трећем искушењу. Исус је то веома одлучно учинио. Није хтео свету да наметне нови аутократски систем владавине какав је био у Римском царству и другим која су му претходила. „Царство Божије“ неће бити тиранија нити окрутна владавина којој су се надали неки верски фанатици, већ нешто што ће изнићи из нове, унутрашње природе шегових судеоника, док буду упознавали Бога на нов начин и осетили да имају моћ да буду онакви људи какви ће остварити визију света прсображеног снагом љубави и брижног служеша.

Приче о Исусовом рођењу

Приче о томе како се Исус родио свакако спадају у оне делове еванђеља које није лако разумети. Већ смо видели да чак и датум Исусовог рођења ствара низ проблема. Но, та потешкоћа пада у засенак пред много крупнијим питањима о свеукупној природи ових прича, која се оштро уздиже кроз понављане тврдње код Матеја и Луке да је Марија била девица када је зачала Исуса (Мт 1 18; Лк 1 26-27).

Бити девица и бити трудна неспојиво је једно са другим - па како, дакле, треба да схватимо ове приче? Можемо бити сигурни у то да су и писци еванђеља ово добро знали, што значи да је кључно питање у вези са тумачењем њихових списа везано за жанр или књижевни род. Коју врсту прича су писци еванђеља сматрали да овим заступају? Врста књижевности коју један писац ствара значајно утиче па начин на који је представља. У историјској нарацији догађаји се обично приказују на начин који читаоцима помаже да замисле оно што се догодило јер, премда појединости тога могу бити јединствене и особене, историјска проза описује ствари које су сличне онима које можемо очекивати да искусимо и сами. Поезијом, међутим, могу да се кажу ствари које, онако како су изнете, нимало не одговарају историјским чињеницама. На пример, када је енглески песник Вилијам Блејк написао своје чувено дело *Јерусалим*, он је сликовитим и реалистичним појединостима описао јаде индустријске револуције, а затим замислио Исуса Назарећанина како хода сред свега тога. Негови читаоци схватили су поенту његове поруке, и толико је ценили да је ова поема касније постала класична дефиниција самоспознаје Кинглеза - иако нико ни на трен не помишља да је, како Блејк каже, „Син Божији“ заиста крочио на „Енглеске зелено и пријатно тле“. Слични примери могу се пронаћи у митологијама којима су други пароди, широм света, прослављали свој особени идентитет.

Па где би онда писци еванђеља сместили своје приче о околностима под којима се родио Исус? Нажалост, они нам то нигде не кажу, због чега је њихово извештавање о овоме и произвело толико много расправа и спорења. Неизбежно, расправа о њима усредсређује се на девичанско зачеће Исуса, јер је тако нешто потпуно страшно људском искуству. Сама идеја доводи у питање наша основна поимања о томе шта је све могуће у овом свету, и на посебно неумољив начин истиче улогу коју наше личне претпоставке неизбежно имају у тумачењу ових текстова из *Новог завета*. Они који полазе од претпоставке да ништа противно нашем личном животном искуству није могуће, нужно ће морати да доведу у питање, ако не и да сасвим одбаце, могућност да ове приче саопштавају ишта засновано на

историјским чињеницама. Проблема ће имати и са другим аспектима еванђеља, нарочито са причама о исцељењима која је Исус чинио, и, наравно, са његовим васкрсавањем из мртвих. Следећи аргументе научника попут филозофа 18. века Дејвида Хјума, који је тврдио да чуда не постоје, генерације научника трагале су за другим начинима да разумеју очигледно натприродне димензије новозаветних прича. У долажењу до тако заснованих закључака, они су свакако радили у складу са научним парадигмама свог времена, које су тежиле ка томе да се заснују на механицистичком схватању космоса, где је све требало разумети унутар строгих узрочно-последичних односа. То је било много пре него што је Ајнштајн формулисао теорију релативитета, да не помињемо развој теорије о хаосу, принцип неизвесности и друге увиде који су сви учинили уверљивом помисао да се јединствени догађаји могу догодити, и насумично се и догађају, без икаквог рационалног објашњења.

У данашњој отворенијој атмосфери науке и духовности Новог доба, идеја о свмиру као затвореном систему напуштена је и људи имају више разумевања за могућност да се догоде ствари које се напросто опиру логичном схватању. И док би заиста озбиљним мислиоцима од пре једног века било тешко да поверују у било шта што је превазилазило њихово искуство, у нама савременој култури постаје све израженија општа склоност веровања у апсолутно било шта што има некакву езотеричну или необичну природу.

Ниједан од ових приступа није од нарочите помоћи, јер много погоднији начин да се изађе на крај са оваквим питањима тражи отвореност за све могућности, уз строгу проверу наводних доказа у потрази за утврђивањем онога што се у датом случају заиста догодило. На овом примеру то значи да проблему Исусовог зачећа треба приступити постављајући питање — да ли сведочанства из еванђеља имају смисла. Одговор на њега захтева да се та сведочанства испитају, свако за себе, пажљиво разматрајући њихове тврдње и могућности, и да се буде спреман да се уоче њихове нијансе, а не да се наступи са предрасудама у погледу њихове вредности на основу унапред оформљених претпоставки, каквог год да су оне облика. Опште је познато колико је тешко досегнути објективност, али уз овакво одмеравање свих могућности и препознавање наших почстних позиција (и спремност да преко њих пређемо ако је потребно), можемо се надати да ћемо се бар приближити једној свеобухватној процени чак и најсложенијих питања.

За дивно чудо приче о томе како је Исуса зачала девица пружају нарочито добар пример за ону врсту проблема какви искрсавају на много места у новозаветним еванђељима. Чак и легитиман преглед свих сведочанстава из *Ново! завета* која се односе

на причу о томе показале да није све тако једноставно како мислимо да јесте. На овом месту треба размотрити неколико аспеката.

• Једна од ствари које највише изненађују јесте да се о рођењу Исусовом говори само код Матеја и Луке и да се нигде, у целом *Новом завету*, више ништа изричито не каже о околностима под којима је Исус зачет и рођен. Никаквог помена о томе нема у извештајима о учењима његових првих ученика, у *Делима светих апостола*. Ни Павле то никада не помиње, као ни *Марково и Јованово еванђеље* (мада ни једно ни друго ни иначе не помињу Исусово рођење). Стога делује извесном могућност да су први хришћани имали комплетно поимање хришћанске вере и без икаквог помена о рођењу од девице, а можда и без сазнања о томе. Потоњи хришћани често су тврдили да је девичанско зачеће Исуса неопходно како би он био уједно божанско биће и човек, али новозаветни писци су у ово свакако веровали и без заснивања својих аргумената на посебном начину на који је Исус зачет и рођен.

Ово може деловати као врло јак аргумент у прилог сумњи у то да су приче код Матеја и Луке замишљене с намером да буду дословно прихваћене. Али, у ствари, реч је о дводелном аргументу. Пошто замисао о рођењу од девице није била неопходна за потпуно разумевање тачне природе Исусове личности, зашто су онда Матеј и Лука пожелели да то измисле? Ни један ни други не износе теолошке тврдње заснивајући их на својим причама о Исусовом рођењу: они их једноставно презентују као изјаву о томе како се Исус родио.

• I 1а неким местима у еванђељима Исус се означава као „син Јосифов“ (Лк 4 22; Јн 1 45; 6 42), а родослови у Мт 1 2 16 и Лк 3 23 28 следе линију његових предака почевши од Јосифа. Због тога се понекад чини да ни сама еванђеља нису доследна, а да су Матеј и Лука ове приче убацили не запажајући њихову неусаглашеност са другим деловима својих повести. Како би, наиме, Јосиф могао бити Исусов отац ако је Марија била девица у тренутку када је зачала? Ово треба запазити, али не и сматрати битним за проблем Исусовог зачећа. Када се Јосиф оженио Маријом, у очима јавног мњења и јеврејског закона, постао је и законити Исусов отац. Осим тога, ни у хебрејском ни у грчком не постоји реч за очуха, па су тако писци еванђеља вероватно забележили само уобичајен опис Исуса као „сина Јосифовог“, а Лука је сасвим сигурно и мислио да управо ово чини (3 23).

• Порекло приче о Исусовом зачећу од девице понекад је било тражено у грчким и источњачким причама о боговима који су ступали у интимне односе са смртним жнама и са њима рађали децу. Ова идеја се данас не схвата тако озбиљно као пре две-три генерације, највише зато што еванђелске приче одликује много другачија атмосфера од оне у којој су настале приче о грчким боговима. При том Лукине

приче о рођењу имају, у целини гледано, особен стил у односу на стил преосталих његових списа. Иако неки научници верују у то да се Лука њиме послужио намерно, да би подражавао стил *Септуагинте*, други тврде да је грчки којим Лука пише довољно доследан у својим особеностима да наговести како Лука овде цитира неки арамејски извор или се ослања на њега. Ако је то тачно, значило би да је он унео традиционалне приче о Исусовом рођењу, које су до њега дошле из скупине самих првих хришћана, из саме Палестине, који су били и једини хришћани који су икада говорили арамејским језиком.

• Матејев извештај поставља низ другачијих питања. Да би подржао своју причу, он цитира *Стари завет*: „А све ово догодило се да се испуни што је Господ рекао преко пророка који каже: *Гле, девојка ће зачети и родиће сина и наденуће му име Емануил*“ (Мт 1 22-23). Оно што је с овим у вези важно уочити јесте да овај навод из *Књиге пророка Исаије 7 14* има другачије значење у *Септуагинти* (из које га Матеј преузима) у односу на значење у оригиналном хебрејском тексту. Док грчка верзија сасвим специфично употребљава реч „девица“, хебрејски текст Емануилову мајку назива „младом женом“. Раније је предлагано да је целокупна идеја о томе да је Исуса зачала девица поникла управо из овог очигледно погрешног превода једног места из *Књиге пророка Исаије у Септуагинти*. Три ствари треба приметити с тим у вези.

Прво, овај доказ односи се само на Матеја, пошто Лука не цитира то место у својим причама о рођењу. Према томе, ако бисмо и претпоставили да је овај доказ ваљан, он би се могао односити само на Матејев извештај, али не и на Лукин.

Даље, несумњиво је тачно да је Матејев једини разлог да прихвати грчку верзију и послужи се њоме уместо хебрејског текста био тај што је она одговарала његовој намери на начин на који хебрејска верзија није. Осим тога, реч је и о карактеристици *Матејевог еванђеља*. Матеј, наиме, често одабира места из *Старог завета* и говори како су доживела испуњење кроз Исусов живот и његову службу, што савременим читаоцима делује небитно и тривијално. Али, разлог за такав поступак готово сигурно се налази у чињеници да је Матеј писао углавном за јеврејску читалачку публику: а како су јеврејски *Свети списи* за њих били од посебног значаја и ауторитета, и за Матеја је било посебно важно да се њима послужи како би показао да је Исус заиста Месија који је обећан у овим списима. За остала еванђеља, чији су читаоци углавном били нејевреји, који о *Старом завету* нису ништа знали нити их је занимао, ово није било ни приближно значајно.

Треће, прилично је вероватно да није сам аутор *Матејевог еванђеља* одабрао управо ову верзију текста *Књиге пророка Исаије*.

Постоји више доказа који наговештавају да је још врло рано Црква почела да прикупља оне старозаветне текстове који су деловали као да приказују или предвиђају неке од аспеката Исусовог живота. Реч је о оним збиркама текстова које се често називају (ехпоша, а вероватно је постојало неколико различитих збирки овог типа недуго по Исусовој смрти. Ти текстови су били врло привлачни хришћанима јеврејског порекла, али пошто концепт девице која рађа ни у ком облику није био прихватљив за ортодоксне Јевреје, мало је вероватно да би они трагали за местима из *Светог писма* која наводно на то указују, осим ако нису имали других разлога за претпоставку да би то на погодан начин описало Исусово зачеће и рођење.

У покушају да изведемо закључак о природи прича о Исусовом рођењу код Матеја и Луке, важно је да их поставимо у контекст ових еванђеља као целовитих дела. Тешко је избећи закључак да су их Матеј и Лука посматрали на исти начин као и остала предања која су до њих дошла и која су унели у своје извештаје. Према томе, нема разлога да претпоставимо да су се у погледу жанра ове приче на било који начин разликовале од других прича о Исусу, што их, с тим у складу, вероватно смешта у ред популарних хеленистичких биографија. И заиста се неке од њихових најособенијих књижевних и стилских одлика могу схватити тек ако сврстамо ове приче међу традиционалне јеврејске приче о новорођенчади, какве су приче о рођењима неких старозаветних јунака попут Мојсеја, Самуила и других. Лукине приче, нарочито, делују управо као писане по узору на приче о Самуиловом зачећу и рођењу (1Сам 1-2), а Маријина химна хвале, *Маџм/Ица* (Лк 1 46 55), не само да представља паралелу Аниној песми захвалности за рођење сина (1Сам 2 1 10) него је и пуна алузија на многа друга места из *Старог завета*. Матејева прича је такође организована на основу многих старозаветних текстова, мада, на сасвим другачији начин, са тананим алузијама и позивањем на одломке за које је Матеј мислио да су пронашли своје испуњење у Исусу. Обликујући своје извештаје на овај начин, Матеј и Лука су следили дугу традицију јеврејског излагања *Светог писма*, познату као *Мидраш*, које је могло имати много различитих облика, али се увек лабавије усредсређивало на интерактивну парафразу *Светог писма*. Ово је можда најплодније место за изналажење литерарних узора за оно што су урадили Матеј и Лука, али не треба заборавити да је опсег за сасвим нестварно разрађивање прича ограничавало то што су обојица писали само неколико генерација после одигравања догађаја које у суштини описују, у време када је (чак и осамдесетих и деведесетих година 1. века) још било људи који су могли да се присете како се о Исусовом рођењу говорило од самог почетка.

Јован Крститељ и Кумран

Имајући у виду сличности између делатности Јована Крститеља и неких од најособенијих активности кумранске заједнице, неминовно је било да научници почну размишљати о могућим везама међу њима. Две сличности које међу њима постоје су веома очигледне.

У Јудејској пустињи

Лука описује Јована Крститеља како живи у пустињи све до отпочињања са јавном службом (1 80; **3 2**). Пошто је крштавао на реци Јордану, природно је претпоставити да је пустиња која се помиње Јудејска пустиња која је уоквиривала Мртво море у које се Јордан улива. Го значи да је Јован вероватно живео у истој пустињи као и људи из Кумрана, и то у отприлике исто време. Пошто је њихов манастир морао бити једно од ретких места на којима се у тако негостољубивој области могло живети, претпостављано је и то да их је Јован сигурно познавао, чак да је и припадао њиховој заједници.

Свакако није тешко веровати у то да је Јован знао да постоји манастир у Кумрану, али неки стручњаци су отишли и много даље од тога сугеришући да је он био и члан њихове скупине и да су га ови можда и однеговали од малих ногу. Такав аргумент заснивају на Лк 1 80 где се каже да је Јован као дете „растао и развијао се и телом и духом и био у пустињи све до дана када се појавно у јавности пред народом Израила". Ова изјава може се комбиновати са обавештењем које о есенима даје Јосиф коментаришући да су они често усвајали децу других људи да би их индоктринирали идејама своје секте (*Јудејски рат* 2.8.2). Ова замисао је по много чему привлачна, али, на крају крајева, она већи број проблема ствара него што решава.

• Грчке речи употребљене на следећим местима, Лк 1 80 и Лк **3 2**, не подразумевају нужно да је Јован заиста одрастао у пустињи. Он је сигурно проводио време у пустињи размишљајући о природи

Реконструисана Трнчарија из Кумрана. Свиши и рукописи оригинално су били похрањивани у посуде попут ове да би их сакрили од римских војски у периоду после пада Јерусалима.



свог животног позива, и то непосредно пред почетак крштавања људи, али најприроднији начин за разумевање приче о његовом рођењу подразумевао би да је он одрастао у свом дому и да су га однеговали његови родитељи.

• Сумњиво је и то да би његови родитељи дозволили скупини људи каква је била кумранска да усвоји њихово дете, јер, не само да су дуго чезнули да добију сина него је и Јованов отац, Захарија, био свештеник. Једно од карактеристичних веровања кумранске секте било је и то да су јерусалимски свештеници корумпирани, па је тешко поверовати да би Јованови родитељи своје дете дали групи људи тако непријатељски расположеној према свему за шта су се они лично залагали. Можда би имало смисла замислити да су Јована припадници ове секте отели не би ли га спасли његове породице, али за то апсолутно нема никаквих доказа ни у *Новом завету*, нити игде другде.

• Јудејска пустиња била је простран предео и нипошто није морао свако ко је онде живео бити у некаквој вези са Кумраном. Обале Мртвог мора препуне су пећина које могу бити идеалан смештај за пустињаке, какав и јесу биле за зилоте, који су наставили да пружају отпор Риму и после разарања Јерусалима 70. године. Чак и Јосиф бележи једну епизоду о томе како се неком приликом придружио извесном пустињаку по имену Бан, који је живео усамљеничким животом у овој пустињи (*Живот Јосифов* 2). Овакав начин живота одувек је привлачио људе једног посебног кова и морало је стога бити много појединаца који су на овај начин живели у пустињи око Мртвог мора.

Крштење

Тешко је на било који начин довести Јована у везу са есенима посредством њиховог начина живота, а сигурно да ништа лакше није то учинити ни на основу верских обреда. И Јован и људи из Кумрана користили су воду у својим верским обредима, али, изузев тога, мало шта им је било заједничко. У ствари, постојало је неколико упадљивих разлика између Јовановог концепта крштења и кумранске праксе.

• Они који су примали крштење разликовали су се. Јован је крштавао људе који су желели да промене свој начин живота, а заједница у Кумрану примала је само оне који су могли доказати да су већ изменили начин на који живе. Један њихов искушеник морао је често да чека и по годину-две дана да му буде дозвољено да узме учешћа у ритуалним купањима у Кумрану, док је Јован био спреман да одмах крштава све вољне да објаве своју намеру да се промене.

• И природа ових обреда се разликовала. Особа коју би Јован крстио, крштавала се само тај један пут, а обред се није могао поновити. Насупрот томе, ритуална купања у Кумрану била су често

повнављана. И заиста реч „крштење“ у смислу у ком се обично схвата није у ствари прикладна за описивање ритуала у Кумрану. Есенска „крштења“ била су средство којим се у животима њених чланова спроводило обредно очишћење - то није био обред којим се тој секти приступало.

- Свеукупно значење обреда се разликовало. Јованова крштавања обављана су као део припрема за долазак ишчекиваног Месије. Купања у Кумрану, међутим, нису била у вези са ишчекивањем Месије, нити било кога другог. Она су пре била симболичан израз моралне и духовне чистоте коју се заједница надала да ће очувати међу својим члановима.

- Ако је Јован Крститељ икада био члан кумранске заједнице, он је онда свакако коренито изменио своје погледе пре отпочињања своје јавне службе. Но, аргументи у корист постојања ове повезаности нису посебно јаки и више смисла има и о Јовану и о људима из Кумрана размишљати као о онима који су нудили различите одговоре на све већу политичку, моралну и духовну кризу са којом се суочавао њихов народ почетком 1. века.

З КО ЈЕ БИО ИСУС?

После сусрета са Јованом и крштења Исус је свој живот провео углавном као верски учитељ. За јеврејске вероучитеље било је сасвим нормално да усвоје путујући стил живота и иду од места до места, често у пратњи својих ученика. Исус се, јасно, уклапао у овај образац. Имао је своје ученике, а назив „рави“ или „учитељ“ био му је редовно приписиван (Јн 1 38; 3 2; 9 2). Попут других вероучитеља, већином је свој посао обављао у синагоги, месту па коме су се Јевреји сваке суботе сајали ради богослужења (Мк 1 21; Лк 4 16; 6 б). Но, разговарао је са људима где год би их сусрео (Мк 1 16-20). Своје прве ученике позвао је из њихових рибарских бродова, а редовно је поучавао на отвореном, у природи, где се око њега могло окупити мноштво света.

Исусово учење је било оно што је заокупљало машту људи. Док су га слушали, осећали су да он није обичан учитељ, највише зато што он сам није био нечији ученик који је сада само преносио оно што је чуо од других. О људима и њиховом односу са Богом говорио је на потпуно нов начин, а чинио је то врло провокативно, готово присиљавајући своје слушаоце да се определе хоће ли га следити или не. Сва еванђеља документују брзу појаву прилично поларизованих мишљења о њему. Мноштво обичних људи рекло је да „их је учио као онај ко има власт“ (Мт 7 29), док су га многи верски знаци сврставали међу варалице и преваранте.

Учење које је проузроковало тако оштру поделу међу његовим слушаоцима било је нарочито усредсређено на две теме. С једне стране, еванђеља описују Исуса како износи много

смелих тврдњи о себи, сопственој личности и значају, те иако никад није изричито тврдио да јесте Месија кога најављују стара пророштва, управо се то јасно наговештава начином на који га представљају еванђеља. Уз разне тврдше о сопственој судбини и важности, постоје и многе изјаве о тачној природи и значењу „Царства Божијег“ чије је наступање Исус најавио. Само Царство довољно је важна тема и заслужује да јој се посвети читаво поглавље, али прво ћемо размотрити тврдње које је Исус изнео о себи, најпре стога што је његово учење о Царству Божијем изнесено под претпоставком, изреченом или подразумеваном, да ће он сам одиграти главну улогу у његовом наступању.

„Син човечији“ — значење

Тачно значење термина „Син човечији“ спада у најжешће расправљане теме новијих студија *Ивог завета*, па оно што се о томе овде може рећи тек је најогољенији резиме свега што су о томс изнели неки од стручњака.

Оно у чему се сви научници слажу јесте да је најкорисније питање које се може поставити у вези са тим следеће: Какву асоцијацију су имали људи који су заиста познавали Исуса када би га чули да употребљава израз „Син човечији“? Пошто су његови први слушаоци били Јевреји, природно је најпре се осврнути на јеврејску религиозну традицију у потрази за одговором. У *Јеврејској библији* израз „Син човечији“ коришћен је двојако. Најчешће он најпросто означава људско биће, као биће различито од Бога. У том контексту обично служи да истакне слабост и сиромаштво обичних смртника насупрот Божије силе и власти (Бр 23 19; Јов 25 6; Пс 8 4; 146 3; Ис 51 12). Бог би повремено могао назвати неког од пророка „сином човечијим“, да би истакао разлику између пророка и крајњег извора њихове поруке (Јез 2 1; Дан 8 17).

Но, овај израз се користи и на сасвим другачији начин у Дан 7 13-14. У том одломку он не само да не упућује на слабост људи и жена насупрот Божијој величини, „као Син човечији... дође до старца и стаде пред њим. И даде му се власт и слава и царство да му служе сви народи и племена и језици“. Штавише, „власт је његова власт вечна, која неће проћи, и царство се његово неће расути“. *Књига пророка Данила* је била апокалиптичко дело, што без сумње објашњава зашто су неки описи у њој преувеличани. Но, изгледа да се исто сусреће и у

Син човечији

Недуго по Исусовој смрти његови су следбеници на свим странама јавно тврдили да је он дуго ишчекивани Месија кога су Јевреји традиционално очекивали. И до времена када су се групе његових следбеника засновале међу заједницама нејевреја широм римског света, грчки термин „Христос“ — еквивалент јеврејском „Месија“ — био је у широкој употреби, готово као друго име за Исуса. Стога изненађује да се оваква терминологија ретко јавља у самим еванђељима. *Марково еванђеље* је вероватно прво написано, а реч за „Месију“ или „Христа“ јавља се у њему само седам пута. Једно од тих седам по-

другим апокалиптичким списима који су могли бити актуелни у Исусово време. У *Еноховим параболама* „Син човечији“ се поново јавља као особа натприродних особина коју Бог шаље као будућег судију роду људском (*Прва Енохона* 37--71), док је упут на једну особу тајновитије описану као „Човек“ у *Другој Јездриној* 13 такође могао бити замишљен као посилац исте конотације. Није лако ући у траг непосреднијим везама између еванђеља и оваквих употреба тог термина. Није извесно да је иједна од ових књига била заиста написана до Исусовог времена. Познате су само преко релативно познијих текстова, који су у сваком случају могли бити подвргнути накнадним емендацијама и кварењу. Никако није могуће послужити се њима да би се са било каквом поузданошћу доказало да је, примера ради, израз „Син човечији“ могао бити надалеко позната титула било које врсте у Исусово време.

Поврх ових неизвесности, тврдило се и да израз „Син човечији“ на арамејском не би саопштавао ништа смислено, или да би, у најбољем случају, представљао неку врсту генеричког израза чије се значење односило на људе у начелу (као енглеска реч *гштапк*то), пре него што би то био посебан начин да се означи одређени појединац. Овакво разматрање компликује то што су, премда се Исус овде несумњиво служио арамејским изразом, сва еванђеља написана на грчком и премда су понегде сачувала праве арамејске речи које је Исус употребљавао, у овом случају то не чине, мада научници углавном претпостављају да је арамејски израз у овом случају гласио *џапаџа*.

У покушају да разлучимо које значење је Исус придавао овом изразу „Син човечији“ треба да узмемо у разматрање три чиниоца.

мињања јесте у наслову еванђеља (1 1), а од осталих шест се само три могу узети као упуте на то да је Исус био „Месија“ или „Христос“ (8 29; 9 41; 14 61-62). Само једно од њих (14 61-62) приказује Исуса како непосредно тврди да јесте Месија. Међутим, упада у очи како чак и овде Марко приказује Исуса одмах настојећи да Месију поистовети са неким кога назива „Сином човечијим“.

Ко је био Син човечији? Овај израз се у *Марковом еванђељу* користи четрнаест пута; у дужем Матејевом саопштавању ни мање ни више него тридесет један пут. То је и израз који се чешће него било који други користи да опише Исуса и његово дело, а при том се користи само у оним изрекама које се приписују самом Исусу: имамо само један јасан пример

- Саме арамејске речи „син човечији“ лако су могле бити без икаквог посебног значења, тек један заобилазан начин да се каже нешто као „људско биће“.

- У *Старом завету* израз „Син човечији“ коришћен је да означи људска бића у светлу њиховог разликовања од Бога.

- У *Књизи пророка Данила* и другим јеврејским апокалипсама, „Син човечији“ био је трансцендентна, небеска личност која је суделовала у Божијој власти.

Није потребно да између ове три могућности изаберемо једну која би могла представљати порекло начина на који се Исус служио овим изразом: вероватно су релевантне свс три. Ако израз „Син човечији“, у оквиру арамејског језика којим је Исус говорио, није имао значење које се може јасно дефинисати, онда се тим изразом он могао послужити можда управо због тога: без готовог значења, Исус је имао слободу да му прида управо оно значење какво је желео. Да се у свом учењу користио изразом „Месија“, било би му далеко теже да објасни шта је тачно подразумевао под његовом улогом. јер су људи већ имали толико унапред осмишљених идеја о томе шта би Месија требало да учини и каже. Неодређени израз „Син човечији“ сам по себи је тешко могао било шта разјаснити, али је бар нулио могућност да се управо поменути проблем избегне.

Истовремено, за оне који то могу да уче, порекло овог израза у јеврејском *Светом писму* и другим верским списима јесте пружало део одгонетке о ономе што је Исус желео о себи да каже.

када се њиме служе други да означе Исуса (Јн 12 34, где његови слушаоци траже да им појасни у ком смислу се служи овим термином). Штавише, на њега се ван еванђеља налази само једном (Дан 7 56). Недвосмислено сведочанство свеукугшог *Новог завета*, према томе, јесте да је ово израз који је Исус користио за себе, а који никада нису широко користили његови савременици, пити потоње генсрапије његових следбеника. Па шта је он у ствари значео?

Једно здраворазумско становиште би било да је Исус, када је о себи говорио као о „Сину човечијем“, једноставно желео да истакне да је део његове природе обичан, људски, док би се друга страна његове личности могла описати савршенијим терминима, епитетима попут „Сина Божијег“. Чак ако би се

Чини се, наиме, да он јесте желео да утврди како је био обично људско биће, али и како је на неки начин, недовољно јасно дефинисан, био нарочито послат од Бога - а оба ова концепта могу се пронаћи у традиционалној примени израза „Син човечији“.

У прва три еванђеља (*Матејевом*, *Марковом* и *Лукином*) Исус се приказује коришћењем израза „Син човечији“ на четири различита начина.

- Има неколико примера у којима се израз „Син човечији“ јавља као еквивалент личне заменице „ја“, као једноставно средство да се опише Исусово обично људско постојање. (вакако да су писци еванђеља тако и разумели пеке од одломака, јер на оним местима где различита еванђеља преносе исте речи, једно еванђеље користи „Син човечији“, тамо где се друго служи заменицом „ја“. Примери се могу пронаћи поређењем Мк 10 45 и Лк 22 27: или Мк 8 27 и Мт 16 13; или Мт 19 28 и Лк 22 30.

- На другим местима „Син човечији“ се употребљава да нагласи Исусову тврдњу да има посебан ауторитет да говори у име Божије - као, на пример, када тврди да опрашта грехове. (Мк 2 10) или присваја себи право да остави по страни традиционалне заповести у вези са суботом (Мк 2 28).

- На трећим местима Исус користи име „Син човечији“ у контексту будућег доласка на облаку с неба и свог уздицања до Бога где ће имати кључну улогу у будућем суду. На исти овај начин израз се користи у Дан 7, а нарочито се јавља у *Матејевом еванђељу* (нпр. 10 23; 13 41; 19 28; 24 27, 37), мада се може наћи и у *Марковом* (8 38; 13 26; 14 62) и *Лукином* (17 30; 18 8; 21 36; 22 69).

понармено и могло тако нешто укључити, овај израз мора означавати више од тога да Син човечији може да се опише „како иде на облацима с великом силом и славом" (Мк 13 26), или како ће „седети с десне стране силе Божије" (Лк 22 69). Изјаве попут ових тешко су могле бити замишљене с намером да истакну Исусову људску природу против његових тврдњи да има неки нарочит значај у Божијим плановима!

Месија

Нема потребе дуго се задржавати испитујући да ли је Исус тврдио за себе да јесте Месија, јер ту титулу он за себе

• Израз се, међутим, најчешће користи са некаквим освртом на страдања и смрт које је Исус требало да искуси. У девет од четрнаест пута, „Син човечији" се, код Марка, користи као наговештај Исусове скоре смрти. Ова карактеристична употреба може деловати као све само не и сагласна са претходним упућивањем на тријумф и славу. Међутим, преседаном направљеним у Дан 7. поистовећен је „онај као Син човечији" са представником „светаца Вишњег", који је у том контексту сасвим јасно страдао и био прогоњен. Неки одломци (нпр. Мк 9 12; 10 45) користе се речником везаним за „Сина човечијег" напореда са алузијама на страдање личности из *Старог завета* (примера ради, Пс 22; 69; 118 22; Ис 52 13 - 53 12), комбинујући тако различите традиционалне представе да прикажу Исуса као онога кога најављују стара обећања, који ће страдањем и служењем постати славан и оправдан.

Израз „Син човечији" јавља се и у *Јовановом еванђељу* са конотацијама од којих су неке исте као и у осталим еванђељима, мада се ту и тамо додатно инсистира на Сину човечијем као на некоме ко је са неба сишао на земљу и са ње ће се онамо и вратити (3 13; 8 28), као и на вези између његових страдања и прослављања хришћанске евхаристије (6 53). Користи се, такође, и да упуту на Исусово „подизање", што је један од израза којима се Јован служи када говори о страдањима (приликом распећа, 3 14; 8 28; 12 34), као и слави и прослављању (12 23; 13 31).

није користио. У *Марковом еванђељу*, првом написаном, постоји само један пример где је то можда учинио (9 41), мада имамо четири важне прилике у којима су други људи Исуса назвали „Месијом", а он је очигледно прихватио да га тако ослове.

- Када је Пстар коначно покушао да формулише зачетке својих размишљања о томе ко би Исус могао бити и рекао му „Ти си Христос", Исус му је одговорио да је „блажен" јер му је то могао открити само „Отац мој који је на небесима" (Мт 16 16-17).

- Друга прилика збила се током суђења пред јеврејским старешинама када је Исус признао првосвештенику да јесте Месија (Мк 14 61-62).

- Овде спада и прича о томе како је Исус исцелио пскога за кога се мислило да су га запосели демони. Не само



Албрехт
Дирер
(1471–1528).
Последњи суд,
дуборез.

да је прихватио да га овај човек освоји са „Сине Бога вишњег” већ му је и одговорио: „Иди кући својим пријатељима и причај им колико је Господ учинио за тебе” (Мк 5 1-20).

— Једном приликом је Исус ишао неким путем поред Јерихона када га је слепи просјак Вартимеј повикао и освојио га „Син Давидовим”. Иако су други људи, ту присутни, очигледно рекли овоме да ућути, Исус то није учинио, па сходно томе делује да је прихватио ову титулу (Мк 10 46-52).

Из ова четири примера јасно је да еванђеља нису доследна у приказивању Исуса како у свакој прилици изражава исти став према тврдњама да је он Месија, „Син Давидов”. До времена када се нашао пред првосвештеником постало је очигледно да ће у сваком случају бити осуђен, па очигледно није имао никакве бојазни када је устврдио да је Месија (мада је и том приликом одмах редефинисао појам „Месије” мање јасним термином „Син човечији”). Но, када је Петар исповедао да је Исус „Месија”, он је и Петру и осталим ученицима рекао да чувају то као тајну и да ником другом о томе не говоре. У другим двома приликама очигледно је од других људи прихватио месијанску титулу без икаквог додатног коментара — а у случају човека запоседнутог демонима чак је рекао овоме да то што му се догодило исприча својим рођацима и пријатељима. Исусов став који је допуштао људима да верују у то да је он Месија очигледно је варирао према околностима и делимично зависио од питања треба ли или не обнародовати ову тврдњу. Како ову очевидну недоследност треба разумети? Расправом о томе преовладала су два могућа решења.

Исус никада није тврдио да је Месија

Један од начина да се превазиђе овај проблем јесте рећи да Исус заправо никада уопште није ни тврдио да је Месија, а да су Марко и остали писци еванђеља своје приче о Исусовом животу и учењу написали више пажње обраћајући на оно у шта су веровали о Исусу него на оно што је он заиста тврдио о себи. У светлу свега што су од Исуса сазнали, а нарочито у светлу онога што се збило после његове смрти и васкрсења, деловало је сасвим природно закључити да је он заиста био Ме-

сија који је испунио обећања садржана у *Старом завету*. Када су почели да пишу своја еванђеља знали су да се сам Исус двојачко односио у погледу тврдње да је Месија, али тада је за мисију Цркве било важније да се сасвим разјасни ко је Исус стварно био. Тако је Марко (писац најстаријег еванђеља, кога су следили Матеј и Лука) премостио јаз између својих уверења и стварних, далеко опрезнијих, Исусових запажања о самој себи, стварајући књижевни мотив „месијанске тајне”. Овај израз први је сковао В. Вред да би објаснио зашто сваки пут када се Исус приказује у разговору са својим ученицима о себи као Месији, каже им да то чувају као тајну.

Потешкоћа коју изазива ова замисао јесте у томе што, иако се она уклапа у нека сведочанства, постоје и друга обавештења која се са њом не слажу. Ту су, на пример, епизоде са човеком из Герасе кога су запосели демони и Вартимејом код Јерихона. А ту је и непорецива чињеница да је Исус, иако су без сумње различити људи то различито схватили, био осуђен на смрт управо зато што је тврдио да је „цар Јевреја”, то јест Месија. Тешко је видети како је Марко могао оставити ове приче у свом еванђељу у том облику ако је заиста намеравао да идеју о „месијанској тајни” учини убедљивом.

Исус је веровао да је Месија, али то никада није тврдио

Изгледа да нам је преостало да закључимо како је Исус веровао да је Месија, али то никада није изричито тврдио. Ова идеја, сама по себи, отвара нека мучна питања, мада три чињенице треба посебно издвојити као важне за било које разматрање овакве могућности.

- Треба да упамтимо да иако је један од разлога због којег су еванђеља написана несумњиво био тај да се за потомство сачува прича о Исусовом животу и његовом учењу, то није био и једини разлог. И заиста је важнија сврха била да се хришћанима тог доба (од средине до краја 1. века) пружи извор који ће им олакшати да се духовно хране и помоћи њихову мисију позивања других да им се придруже. Као и данашњи читаоци, људи који су први примили еванђеља имали су ширу перспективу од оних који су били са Исусом за његова живота. ГБихо-

во полазиште био је њихов лични доживљај вере, то што су примили Духа Светога, а осим тога и то што им је био познат крај приче Исусовом смрћу и васкрсењем. Није им било тешко да признају да је Исус морао бити Месија кога је Бог послао да најави нов начин постојања који је он називао „Царством Божијим“, јер су знали да се њихов живот толико променио захваљујући томе што су га следили да су веровали да већ живе у складу са тим новим мерилима и вредностима које је Исус најавио. Што је време више пролазило, они су у то бивали сигурнији, што можда објашњава зашто се реч „Христос“ толико пута користи у *Јовановом еванђељу*, а у остала три једва, јер се начелно мисли да је Јован писао касније од осталих, до ког времена је Исусово месијанство постало толико очигледно да се он могао једноставно називати „Христом“ (Месија) без додатних објашњења и квалификација.

- Још један важан чинилац јесте и то да сама еванђеља јасно кажу да се Исус и његови савременици нису разумели када су говорили о Месији. Према мишљењу већине људи, Месија је требало да буде цар у политичком смислу, а Исус је упорно настојао да то оповргне и рedefинише. За њега је Месија оличавао понизно служење и послушност Божијој вољи. Заиста би, према томе, да је Исус отворено говорио о себи као о Месији, уместо да појасни његову поруку, ово заправо прикрило право значење онога што је настојао да саопшти. То би свакако довело и до ранијег сусрета с Римљанима. Чини се да ни учесници, укључујући и Петра који се изјаснио да верује у то да је Исус Месија, нису у потпуности разумели свс у шта се то гранало, све до једног много каснијег времена. Упркос блиском односу који су имали са Исусом, више него једном приликом су испојили своје непознавање његових намера (Мк 8 14-21; 9 30 32 ; 10 35-45). Нема места сумњи у то да је ово тачна слика њихове всре, или њеног одсуства, јер су до времена када су еванђеља написана исти ти ученици постали великани Цркве, па нико не би измислио приче које би их безразложно приказивале у лошем светлу.

- Све у свсму, има смисла закључити да Исусов став у ствари јесте варирао и да су читав његов живот и дело били мешавина откривења и тајновитости. То обелодањује и начин на који је волео да назива себе, „Син човечији“, термином који

није имао већ готово значење. За оне који нису били спремни да се дубоко замисле над њим, то је било име које их је могло само збунити и пре прикрити Исусове тврдње него их обелоданити. У исто време, многи догађаји из Исусовог живота - укључујући и чуда, али и прилике попут његовог крштења (Мк 11 1-11), његових искушења (Лк 4 1-13) и његовог уласка у Јерусалим (Мк 11 1-11) - изгубили би смисао да Исус није тврдио да је Месија.

Много тога што је учинио и рекао јесте управо оно што се очекивало да ће Месија учинити и рећи када буде дошао.

Изгледа да је свеобухватан закључак који у највећој мери задовољава тај да се сам Исус није служио речју „Месија“ када је говорио о себи, зато што би то његове слушаоце асоцирало на земаљског цара и неку нову државу у политичком смислу. Исус нипошто није намеравао да буде такав „Месија“, што Матеј и Лука истичу приказујући да је ту могућност одлучно одбацио на самом почетку своје службе док је био кушан. Тако је све своје служење излио у калуп који ће сакрити његову тврдњу да јесте Месија од оних који нису желели да разумеју то на начин на који је он схватао, али је пружио довољно наговештаја о свом идентитету Месије онима који су били спремни да о томе дубље поразмисле.

Син Божији

Веровање хришћанске Цркве од најранијих времена обухватало је изјаву да је Исус „Син Божији“. И ово је био један израз близак људима Исусовог времена. У хеленистичкој култури често је коришћен да значи личност неког хероја, а на тај начин га је вероватно употребио и римски центурион који је код крста о Исусу рекао: „Заиста беше син Божији“ (Мт 27 54). Овако је то сигурно и Лука разумео, јер је у свом опису центуриону приписао речи: „Овај човек је заиста био невин“ (Лк 23 47).

Попут израза „Син човечији“ и „Месија“, и термин „Син Божији“ коришћен је у јеврејском *Светом писму*. Могао се применити на нацију Израила (Изл 4 22; Јер 31 9; Ос 11 1), на водеће личности у оквиру те нације (на пример, Пиз 14 1;

Ис 1 2; Јер 3 22), на анђеле и друга небеска бића (Пост 6 2-4; Јов 1 6-12; Пс 29 1) и на цара (2Сам 7 14; Пс 2 7). Делимично као исход тога што се овај назив користио за царе, нарочито оне из Давидове лозе, почео се употребљавати и за Месију (2Језд 7 28, и у *Кумранским рукописима* на следећим местима: 108a2 11-12; 4QР10Г 1 10-13; 4QР6ОапА). Ујеврејском контексту ова фразеологија није указивала на божанску личност небеског порекла која ће донети спасење, осим у случају анђела, који су сматрани Божијим гласницима. Статус „Сина Божијег“ чешће је схватан као признање од Бога неком појединцу који би тако био назван због неког посебног постигнућа.

У еванђељима се, међутим, идеја о томе да је Исус божански син сасвим изричито користи да означи да је Исус имао посебан однос са Богом. Упркос свим расправама о веродостојности разних делова Исусовог учења, оно у чему се сви научници слажу јесте да је Исус доследно користио „родитељ — дете“ као начин изражавања о свом односу са Богом. Чак и као дете од дванаест година, Лука га описује како о Храму го-



Исус изгони шрговие из Храма - епизода која је јасно наговестила право на посебан ауторитет (Мк 11 15-19% 2 М-П-Исираимја једног уметника из 19. века.

вори као о „кући мога Оца“ (2 49), а прича о злим закупцима винограда сасвим јасно каже да је он сам био наследник кога је власник послао да ствари доведе у ред (Мк 12 1-11).

Тврдње које такве приче садрже изричито каже и Исус, а најупадљивије једном изјавом коју бележе и Матеј и Лука: „Све ми је предао мој Отац, и нико не познаје Сина до Отац, нити ко познаје Оца до Син ...“ (Мт 11 27; Лк 10 22). Јасно је да је Исус тврдио да има посебан однос са Богом. Простора за непоразум нема.

Шта је, дакле, значило то што се о Исусу говорило на овај начин? Ово је, наравно, једно од великих питања о којима су теолози размишљали и разговарали вековима, а овде је могуће дати само непотпун одговор на њега.

- У било којој расправи о Божијој природи никада не треба заборавити да описати Исуса као „Сина Божијег“ значи употребити нама блиску аналогију да се опише нешто што је, по дефиницији, неописиво. Када је Исус преузео људски однос детета и родитеља, и рекао „мој однос са Оцем је помало налик томе“, то ни у једном тренутку није било замишљено као изјава о Божијем бићу коју треба дословно схватити. Када се о Богу говори као о „оцу“, то не треба схватити као изјаву да је Бог мушког рода, мада су генерације хришћана ово некритички претпостављали. Није било замишљено ни да се сама представа о односу родитељ - дете примењује без прилагођавања. Нигде се не каже да се за сваки вид људских породичних односа може наћи одговарајућа паралела у односима са Богом, највише зато што многи људи немају срећне односе са својим родитељима. Еванђеља и сама упозоравају на опасност ове врсте дословног схватања, јер премда би деца понекад и могла рећи „ко год мрзи мене мрзи и мог оца“ (Јн 15 23), ниједан човек или жена никада не могу рећи „ја и мој отац смо једно“ (Јн 10 30).

— Као и остали називи који су овде сагледани, и овај је коришћен у *Старом завету*. Израз „син тог и ТОГ...“ био је израз уобичајен за хебрејски. На пример, Израилци су могли бити названи „синови“ или „деца“ Израила, иако модерни преводи често прикривају такав избор речи (Пнз 1 1 ; Суд 1 1). За зле људе се редовно каже да су „синови злоће“ или „синови Велијала“ (Пнз 13 13), а хебрејски еквивалент за „људска бића“ гласи „дсца људи“ (1Сам 2 12).

Мада се данас не бисмо служили искључиво мушки оријентисаним језиком *Јеврејске Библије*, ако бисмо ипак описали себе као „децу својих родитеља“, рекли бисмо да поседујемо управо исте особине и природу као и наши родитељи пре нас. Када, дакле, *Нови завет* каже да је Исус „Син Божији“, каже и да Исус поседује исте особине и природу као и Бог. Он је тврдио да је стварно и заиста био божански. Тесно разграничити природу „Бога“ и природу „Сина Божијег“, као што су, примсра ради, урадили Јеховини сведоци, значи занемарити начин на који се ова аналогија користи на овом месту, али игнорисати и природни идиом језичког контекста унутар ког је *Нови завет* састављен.

— У Јн 1 1-18 и Отк 19 13 овај однос између Исуса и Бога изражава се на други начин. Ту се Исус назива „Речју“, или Логосом Божијим. Божија реч је, разуме се, начин на који Бог комуницира. Али када *Нови завет* назива Исуса „Речју“, он каже и нешто више од тога. Јован, наиме, каже да „Бог беше Реч“ (1 1) — то јест, Божија порука људском роду није само записана у књизи већ се очитује у самој Божијој личности. Јован такође каже и да „Реч постаде људско биће“: Бог се лично оваплотио у „Речи“, у Исусу (1 14). Штавише, због начина на који се концепт „логоса“ користио у круговима надахнутих грчком филозофијом да означи темељно начело универзума, делује вероватно да је и некаква космичка тврдња о Исусовом значају изнесена када се овакав језик употреби.

Било да се Исус описује као „Син Божији“ или „Реч Божија“, оно што из тога следи остаје исто: сви први хришћани су говорили да је посредством Исуса могуће добити савршену представу о томе какав је Бог. Због тога је вредно труда брижљиво обратити пажњу на разоткривање нијанси онога што је Исус заиста говорио и чинио, јер *Нови завет* тврди да је у његовом животу и учењу могуће видети и чути какав Бог заиста јесте.

Слуга

Начин на који Исус описује Бога је изазов и сметња за уобичајене погледе од којих већина много дугује представама

наслеђеним од грчких филозофа, представама које „Бога“ приказују као сјајно, величанствено и надасве моћно биће. Овај последњи назив - „слуга“ - обара такву концепцију, а изгледа да је то и представа коју је Исус најспремније примењивао на себе и своје дело. Истина је да Исус нигде у еванђељима не назива себе „слугом Божијим“, мада је тешко отргнути се утиску да се Исусово опажање самога себе толико разликовало од текућих очекивања управо стога што је он своју мисију разумевао у светлу слуге који подноси муке из *Књиге пророка Исаије* (Ис 52 13 - 53 12).

Еванђеља се много пута позивају на Исусово убеђење да је његова судбина била да страда, највише кроз особену употребу термина „Син човечији“ са тим у вези. Од времена када је крштен, а можда и пре тога, Исус је увидео да ће његов животни пут бити пут страдања. Глас на крштењу који је одјекивао речи једног од места из *Књиге пророка Исаије* о страдалном слуги (Мк 1 11; Ис 42 1) разјаснио му је да ће се дело његовог живота састојати из понизног самоодрицања, а ово убеђење је силовито поновио када је био кушан. Према Марку, Исус је још почетком своје службе упозорио своје ученике да се ближи дан када ће женик бити узет од својих пријатеља (2 20). Одмах пошто је Петар објавио своје веровање у то да је Исус Месија, Исус је поновио да „Син човечији мора много да пострада“ (Мк 8 31), што је ојачано наредном изјавом да је „Син човечији дошао... да да свој живот као откуп за многе“ (Мк 10 45).

Већину титула које су додељиване Исусу заиста је тешко разумети до детаља, умногоме зато што су све имале разна значења и импликације у оквиру свог првобитног контекста јеврејства. Но, све имају и једну врло јасну импликацију. Нема сумње да су писци еванђеља хтели да, додељујући ове називе Исусу, тврде да је он имао посебан однос са Богом и јединствену власт. Ова власт изражавала се кроз његову тврдњу да може да опрашта грехе других људи, што су верски учитељи тог времена исправно протумачили као тврдњу да има власт која припада само Богу (Мк 2 1-12). Али, Исус је од својих следбеника захтевао и оданост и посвећеност коју ниједно људско биће никада не би имало право да тражи. Он је могућим

следбеницима рекао: „Ко год не узме на себе свој крст и не пође за мнош. не може бити мој ученик" (Лк 14 27). Ово претендовање на јединствени однос са Богом у *Јовановом еванђељу* је изражено потпуно другачијим поистовећивањем Исуса и Бога: „Ја и Отац смо једно... ко је видео мене видео је и Оца" (10 30: 14 9), а дословно исту тврдњу проналазимо и у *Матејевом еванђељу* (11 27) и *Лукином еванђељу* (10 22).

И даље се расправља о степену до ког би ове узвишене тврдње могле потицати од самог Исуса. Нема спора о томе да се сав значај питања ко је Исус заиста био, и начина на који би се тај значај најбоље изразио, приказао тек када су његови следбеници промислили сопствени доживљај њега у светлу свеукупне слике његовог живота и службе, што је било могуће да учине тек после његове смрти и васкрсења. У прошлости су научници често покушавали да издвоје некакво језгро предања које би се састојало од стварних Исусових речи којима се он могао служити. од потоњих размишљања о њему која су настала када су писци еванђеља и други сагледали ширину последица његовог живота и учења. Такав подухват није у потпуности погрешан, и у једном каснијем поглављу биће потребно да подробније размотримо овај проблем. Но, на крају крајева, еванђеља су једини портрети Исусовог живота и учења које ми имамо, па у крајњем бесмислен је покушај тражити у њима једноставног верског учитеља који није био свестан свог могућег значаја на божанском плану. Ко би желео да распе тако безазлену личност? Покушај да се раздвоји наводна људска личност, „историјски Исус", од Христа и васкрслог Господа који је ускоро сматран једнаким Богу, у раној хришћанској теологији је губљење времена. Исус се, у најранијим поменима о њему, описује како изговара крупне тврдње о себи и није могуће пронаћи у *Новом завету* Исуса који није тврдио да поседује натприродно, а да у том процесу не дискредитујемо свеукупну поузданост ових текстова до те мере да би их једва било и вредно читати из било ког разлога. Ако су Исусови следбеници касније изнели нове тврдње о његовом значају, све су оне чврсто утемељене на његовом разумевању свог места у Божијим плановима.

ПОИМЛЊЕ ИСУСОВЕ СМРТИ

Зашто је Исус умро? Од свих питања која се могу поставити о Исусу вероватно се ни на једно друго не може одговорити на толико различитих начина. Одговор који буде дат зависиће, у извесној мери, од тога како се овом питању приступа. То јасно можемо да видимо чак и у књигама написаним још у 1. веку Хр. ере.

Јосиф, на пример, о Исусу говори врло мало, али каже: „он је био Месија; а кад је I Пилат чуо да га оптужују најугледнији људи међу нама, осудио га је да буде распет на крсту" (*Јудејске старине* 18.3.3). Очигледно је веровао у то да је Исус погубљен због политичке интриге и сарадње Пилата, римског префекта Јудеје, са верским естаблишментом у Јерусалиму. То исто јасно се каже и у причма о Исусовој смрти у еванђељима. Али ако погледамо неке друге одломке *Новог завета* и поставимо исто питање - „Зашто је Исус умро?" - запазићемо да неки од одговора мало другачије постављају ствари. Према књизи *Дела свстих апостола*, Петар је на дан Педесетнице рекао за Исуса да је, премда беше „распет и погубљен од руку безаконика", исто тако „предан по одређеној вољи и промислу Божијем" (Дап 2 23). Павле је слично схватање изразио када је хришћанима у Коринту објаснио своја најдубља уверења рекавши да је „Христос умро за наше грехе — по писмима" (1 Кор. 15 3).

Дакле, сам *Нови завет* на питање „Зашто је Исус умро?" одговара двојако. Први одговор заснива се на историјским чињеницама које су довеле до Исусовог распећа, а други на тврдњама које је Исус изнео сам о себи и веровању ране Цркве о његовом значају унутар Божијег плана за човечанство.

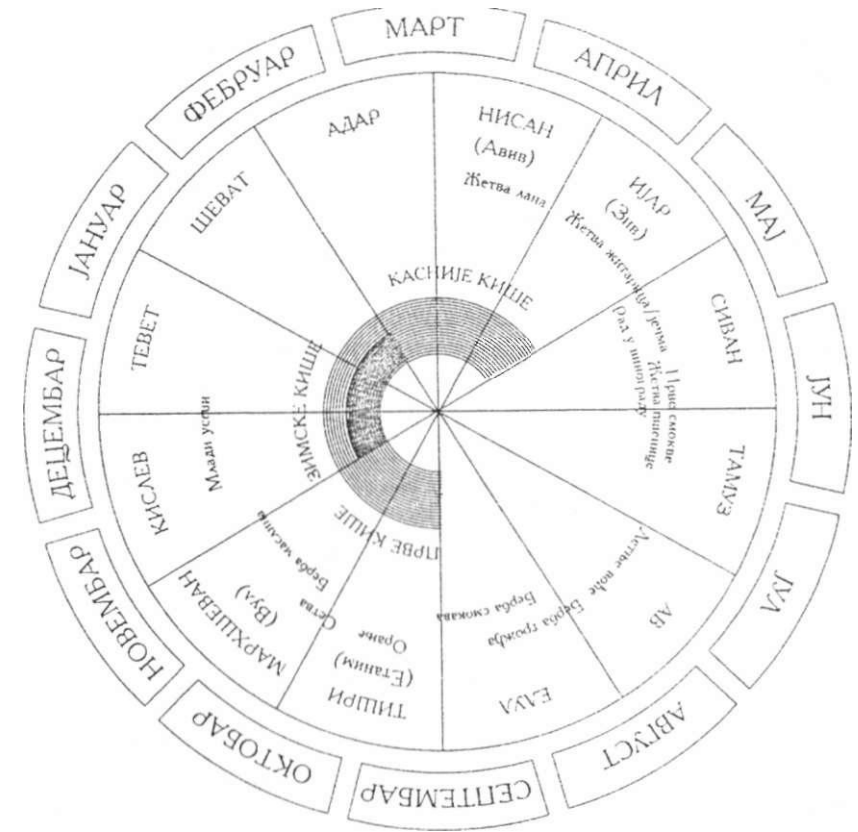
Исусова смрт може се разумети као једноставан историјски проблем, али сама природа шегове смрти, то што је погубљен у друштву злочинаца, када се постави наредо са тврдњама изреченим о њему, поставља у исто време сопствена питања. Како је, наиме, немогуће ко је заступник самога Бога могао доспети дотле да се са смрћу суочи на такав начин? Наравно, ако је Исус на неки начин био божански, унутрашњу противречност представља то што је уопште умро, а камоли још на крсту.

Опозиција и сукоб

Сва еванђеља слажу се у приказу да су, од самог почетка, Исусова дела и његове речи стварали поделе међу онима који су се са њим сусретали. Јован то теолошки објашњава говорећи да је, када је Исус дошао, светлост Божија дошла у свет, што је само по себи захтсвало да се људи одреде, на један или други начин, да буду са Исусом на Божијој страни, или да буду против шеха (Јн 3 16-21). На другим местима у еванђелском предању Исус и сам изриче овај обавезујући захтев: „Нико не може служити двојицу господара; јер ће роб или мрзети једног а волети другог, или бити одан једноме а другога презирати. Не можете служити Богу и богатству" (Мт 6 24). Има много прича о Исусу које приказују како је као учитељ и исцелитељ уживао велику популарност, али како су му се истовремено супротстављале и верске и грађанске власти тог времена.

Римске власти у Палестини одувек су биле сумњичаве у погледу свакога ко би постао сувише популаран, као што су и данас људи често сумњичави у погледу политичара који делују сувише успешно. Према Јосифу, Ирод Антипа отарасио се Јована Крститеља јер је страховао због политичке побуне, а вероватно је било тешко да власти не размишљају и о Исусу на исти начин. На крају крајева, он је привлачио велики број људи, бар једном приликом гомила од око пет хиљада желела је да постане њихов цар и да их поведе у устанак против Римљана (Јн 6 15).

Еванђеља приказују Исуса како се непрестано одушире таквој политичкој власти. Али, исто тако приказују и да није имао ту врсту бојазни када је требало супротставити се верским



Јеврејски и римски календар

поглаварима. Од самог почетка гомиле су изјављивале да се његово учење разликује од учења њихових верских зналаца, а Исус је то очигледно прихватио. Поврх тога, није оклевао ни да директно осуђује фарисеје и садужеје описујући их као „слепе вође слепима" који су изокренули реч Божију и одрекли је се (Мт 23 16-24). Иако су деловали као веома религиозни и људи светог понашања, он је за њих рекао да су дубоко у себи трули и безвредни као гробови пуни старих костију (Мт 23 27).

Штавише, Исусова критика ових људи била је, изгледа, намерно осмишљена политика. Иако је Исус приказан како се кратко задржава у удаљеним крајевима подучавајући своје

ученике, сва еванђеља наговештавају да је постојао нарочити тренутак када је одлучио да је дошло време да се супротстави и самим властима у Јерусалиму. Овај корак различито је тумачен.

— Најстарије становиште јесте да је Исус схватио да се приближава час његове смрти и да се зато одлучио да оде у Јерусалим и испуни вољу Божију. То јасно садрже, према Лукином извештају, и Исусове речи његовим ученицима: „Ево, идемо горе у Јерусалим и свршиће се све што су пророци наисали за Сина човечијег“ (Лк 18 31).

— Једно време модерно је било мислити да је Исус свесно начинио ризик који се није исплатио. Према оваквом становишту, које је популаризовао Алберт Швајцер (1875-1965). Исус је очекивао да Бог на драматичан начин интервенише унутар историје и то мање-више сместа, па је његов одлазак у Јерусалим био покушај да Бога присили на то. Када Бог на то није пристао, Исус се неочекивано нашао умирући на крсту.

— Други су предлагали да је Исус у Јерусалим отишао напросто зато што је у већини осталих крајена Палестине већ био, а желео је да настави да подучава у верској престоници своје земље. То што се онде нашао у сукобу са политичким властима била је само несрећна и неочекивана погрешка у спровођењу правде.

Швајцеровом становишту вратићемо се у једном казнијем поглављу. Преостала два објашњења Исусовог одласка у Јерусалим, свако за себе, вероватно садрже део истине. Нема сумње да је Исус желео да пренесе своје учење народу Јудеје, као што га је преносио и другим крајевима Палестине. Мада је, према *Јовановом еванђељу*, он можда то урадио већ неколико пута пре своје последње посете том граду. Али, ако допустимо могућност да је Исус на било који начин био свестан свог посебног односа са Богом, неизбежно је да није могао бити у потпуности несвестан све већег противљења које је изазивао међу верским вођама свог народа. Посета Јерусалиму морала га је довести у непосредан сукоб са њима.

Ако је раније постојала некаква сумња у погледу тога шта Исус тврди за себе, његов улазак у Јерусалим је и то разјаснио, јер је начин његовог уласка у средиште пажње довео неколико месијанских тема које представљају подлогу његовом живо-

ту и учењу. Исус је у Јерусалим, у ствари, ушао на начин који је постао отворена објава да он јесте Месија. Ујахао је на магарцу, у складу са Захаријиним пророштвом (Зах 9 9), а гомила га је прогласила својим царем који улази у своју престоницу. Одмах после овога он је отишао у Храм, место за које је у народу било распрострањено очекивање да ће Месија у њему отпочети свој задатак протеривања иноверних из Јерусалима (Мк 11 10; Јн 12 12-19). Тешко да је Исус испунио ова очекивања, јер уместо да иноверне изгна напоље, он је начинио симболичан покушај да им врати једино двориште Храма у коме им је било дозвољено да се клашају Богу, протеравши одатле јеврејске банкарере који су ово место претворили у тржницу (Мк 11 15-17).

Исус је очигледно знао шта ради, и тешко да га је изненадило сазнаше да су верски поглавари ускоро понудили велику новчану награду за његову главу. Није се, изгледа, изненадио ни када је један од његових следбеника, Јуда Искариотски, узео новац који су првосвештници нудили (Мк 14 43-52), а он био издан, уханшен и одведен да му се суди за живот.

Исус на суђењу

Чини се да еванђеља доносе извештаје о два различита суђења Исусу. Једно се одвијало пред верским властима, када је, наравно, био оптужен за повреду вере. А друго је било пред римским префектом Глонтинијем Пилатом, на коме је природно био оптужен за политички прекршај. Широко је распрострањено уверење да верске власти нису имале моћ да досуде смртну казну, због чега им је и била потребна помоћ Римљана, премда о овоме постоје различита мишљења, као и о тачном међусобном односу двају суђења. Свакако да има смисла претпоставити да би Исусови непријатељи придали велики значај оптужби за богохуљење пред верским судом, а затим је преокренули у оптужбу за политичку побуну, као ону која ће вероватно обезбедити реакцију грађанских власти.

Јованово еванђеље приказује како суђење отпочиње у кући Ане, таста првосвештеника Кајафе (18 12-14). Ана није имао никакву званичну функцију, али, као бивши првосвештеник и предводник садукеја, очигледно је био врло утицајан. Можда

је ово суђење било нека врста незваничне истраге одржане да би се формулисале одговарајуће оптужбе. Врховни верски суд од седамдесет чланова, Синедрион, званично се није могао састати пре сванућа, али чим је освануло јутро његови чланови били су сазвани у Кајафиној кући (Мк 14 53 -15 1; Јн 18 15-27).

Пошто је Исус одбио да одговори на питања о свом учењу, а сведоци нису успели да се усагласе у својим сведочанствима, Кајафа је упитао Исуса да директно одговори, под заклетвом: „Јеси ли ти Христос, Син Благословеног?" На ово питање Исус не само да је одговорио са „Јесам" него је додао „и видећете Сина човечијег како седи с десне стране силе и иде на облацима небеским" (Мк 14 61-62). Ово признање очигледно је убедило Синедрион у Исусову кривицу, мада се нису сви морали противити ономе за шта се Исус залагао. Вероватно би многи од њих поздравили месијанског вођу који би ударио на Римљане, док се сам Јосиф из Ариматеје, који се касније постарао да се Исусово тело положи у његов лични гроб, поистовећује са чланом овог Већа (Мк 15 42-47). Што се других тичало, Исус је већ показао своју спремност да доведе у питање и сувише њихових наслеђених верских предања, укључујући не само питања обреда већ и средишњег закона попут суботе. До тренутка када је Исус изведен пред суд, коначан исход био је унапред донесен закључак без обзира на то шта је он могао рећи.

Следећи корак био је извести Исуса пред Пилата. Овде је оптужба за богохуљење отпала, јер оптужба заснована на верским обзирима никада не би прошла код једног римског званичника. Изгледа да су Исусови тужиоци најпре покушали да изнуде од Пилата потврду пресуде коју су сами донели, не наводећи оптужбу уопште, али када је Пилат инсистирао да чује за шта су га оптужили, састављене су три оптужбе.

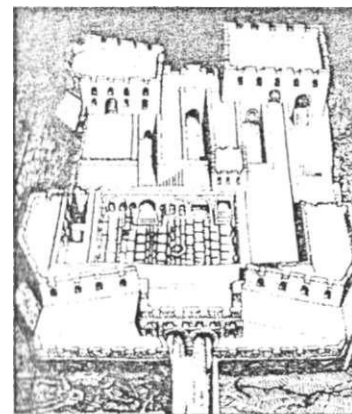
- Исус је квариио јеврејски народ. Верски поглавари подразумевали су под овим, наравно, кварење у смислу његовог удаљавања од оне врсте јудаизма коју су сами заступали. Али, без сумње су желели да Пилат то схвати као подривање оданости јеврејског народа римском цару.

- Исус је забрањивао да се плаћа порез. Ово је била уобичајена оптужба којом су били оптуживани зилоти.

- Исус је присвајао себи титулу „цара" - коју је само римски Сенат могао доделити.

Пошто је Пилат саслушао Исуса, схватио је да, премда Исус можда јесте узбуркао осећања неких верских вођа, он једва да је био крив за било шта по римском закону. Ако је и тврдио да је цар, очигледно није био неко ко би могао лишити цезара његове власти (Јк 23 13-16). Али, Пилат је исто тако схватио да би узнемирити естаблишмент у Јерусалиму била врло озбиљна ствар. Био је ухваћен у лукаво осмишљену клопку. С једне стране, могао је ослободити Исуса и ризиковати да избије устанак — на шта би његови претпостављени врло строго гледали. С друге стране, могао је да осуди Исуса и живи са нечистом савешћу до краја живота. На крају је превагнуо страх од побуне и присилио га да поступи онако како му је гомила довикивала: „Ако ослободиш овога, ниси царев пријатељ" (Јн 19 12). Последње са чиме је Пилат желео да се суочи било је слање неповољних извештаја о његовом владању у Рим.

Тако је Исус распет, и како је то често бивало у оваквим случајевима, на крст је била прикуцана таблица са натписом о његовој кривици. Овом приликом натпис је гласио: „Исус Назарећанин, цар Јевреја". То је без сумње задовољило Исусове верске противнике, који су царство схватили као тврдњу да је био Месија, док су Римљани, са своје стране, могли бити задовољни, јер је Исус заслужио смрт као побуњеник који се успротивио властима. Ништа од овога није било необично шти вредно пажње. Исус је умро на исти начин на који су и многи други месијански претенденти и зилоти умирали. Једина разлика коју бележе еванђеља била је да је Исусова смрт не-



Макета тврђаве Антонија, местиа на ком се Исус јојавио пред Пилатом. Наслања се на зид Храма и надвисује га.

што брже наступила, после само шест сати, што је олакшало верском систему који му се супротставио тако успешно, јер се суботњи дан брзо приближавао, и да би били обредно чисти на време, било је неопходно да се шегови тужитељи постарају да се што пре ослободе његовог тела.

Чисто историјски посматрано, тешко да има још нешто да се каже о Исусовом распећу. Али, за прве хришћане, прави значај овог догађаја надилазио је на изглед линеарне догађаје тог дана.

Поимање Исусове смрти

Прва генерација хришћана, као и сви хришћани касније, били су убеђени да је Исусова смрт на крсту имала смисао који је утицао не само на њихово искуство већ да је имала и последице на читав космос. Њихово полазиште била је спознаја да су њихови лични животи добили смисао на нов и свеж начин због оног што је Исус учинио на крсту. Они су то изразили на много различитих начина. Неки су рекли да су им греси били опроштени, други да су пронашли мир, или да су се измирили са Богом. Али, сви заједно били су убеђени да је оно што им се догодило као резултат Исусове смрти било стварно, као што је стварна била и чињеница да је Исус умро. И заиста су, бар на неки начин, они то добро знали. Јер, након су о Исусовој смрти сазнали слушајући извештаје других људи, свако од њих је и лично доживео динамичну промену у свом животу.

Али, како се нешто тако могло описати да то и други људи разумеју и да стоји у некаквом односу са оним што се заиста одиграло на крсту? Једно је од почетка било јасно - то се није било могло лако изразити логичком, аналитичком терминологијом. Ако се његово значење уопште могло изразити речима, оне би морале бити симболичне и сликовите, односно језиком који би користио уобичајене и једноставне речи да опише стварност која је била врло необична. *Нови завет* служи се многим различитим стилским фигурама да опише оно што је Исус учинио умирући на крсту. Био је жртвован (1Кор 5 7); примио је казну за људску грешност (1Кор 15 3); платио је откуп за људски род (1Тим 2 б); оправдао је верне (Гал 2 16).

Свака од ових изјава, и многе друге, износи неке од ствари које су први хришћани разумевали о Исусовој смрти. Али, две ствари никада не треба сметнути са ума када се служимо оваквим изјавама.

— Све оне су сликовите, односно све су аналогije. Као што је било важно не схватати сувише дословно метафоре и слике коришћене у тврдњама самог Исуса, тако је важно имати на уму у суштини илустративну природу језика којим се *Нови завет* служи да опише његову смрт. Неуспех у томе могао би довести до апсурда, ако би се појединости неке од аналогije користиле на начин на који их први хришћани никада нису замишљали.

— По својој сликовитости теологија *Новог завета* погодније се може упоредити са пејзажом него са портретом. Као што пејзаж сачињава било који број различитих детаља, тако се и новозаветно објашњење Исусове смрти састоји од много различитих слика. Неке делове пејзажа могуће је посматрати засебно и детаљније од осталих, а у неким околностима би то било неопходно и исправно. Али, увек је важно да се појединости не изолују из свог свеукупног контекста компонената једне веће слике. Свака од метафора којима се *Нови завет* служи да опише Исусову смрт имала је непроцењиву улогу у настојању ране Цркве да артикулише сопствени смисао. Али, ни за једну од њих, саму по себи, није се веровало да садржи целу истину. Због тога је неопходно све их размотрити и поставити у контекст свеукупног искуства и теолошког схватања ране Цркве.

Пет слика се нарочито чине централним за оно што *Нови завет* каже о Исусовој смрти на крсту.

Исусова смрт као борба

Еванђеља приказују целину Исусовог живота и службе као борбу против оних сила које би се могле противити војској Божијој. Понекад (као приликом кушања) ове силе се могу чамислити на дуалистички начин отелотворене у фигури ђавола који представља силу супротну Богу. У другим приликама одређени појединци, чак и Исусови најближи пријатељи, могу се понствоветити са силама које се супротстављају Богу (Петар у

Мк 8 33). Исусова чуда често су описивана као ослобађање људи од силе зла, док се чини да је Исус читав свој живот сагледавао као труд да извојује победу над оваквим негативним утицајима оличеним у неправедној патњи, греху и смрти. Павле је крст сматрао Божијом коначном и последњом битком са силама зла, верујући да је, упркос привидном Исусовом поразу, његово васкрсење заправо означило потпуно победу над грехом и смрћу (Кол 2 8-15). Исто гледање проналазимо и у еванђељима (Јн 12 31), а слика крста као битке са силама зла јесте слика која се редовно јавља и у каснијој хришћанској традицији, највише у васкршњим химнама.

Схватити Исусову смрт само у овим терминима оставља нас без одговора на једно врло очигледно питање. Ако је Исус тријумфовао над грехом на крсту и својим васкрсењем, зашто и дан-данас има још толико много зла у свету? Један од низа слика који је коришћен да ово објасни преузет је из збивања с краја Другог светског рата. Одлучујући тренутак који је определио исход овог рата збио се на дан Де. али коначни дан победе (дан Пе) дошао је тек касније. Дан Исусовог распећа може се сагледати као дан Де у Божијем рату против греха - али дан Пе тек треба да дође, у будућности, када зло буде коначно савладано. Ово нипошто није потпун одговор на питање зла, али то је делимичан одговор на њега када се Исусова смрт схвати као битка. Наравно, гледати у Исусу војног заповедника је врло једнострана слика, највише зато што је он иступио из тог оквира да би месијанство дефинисао на потпуно нов начин. Коначно, Исус није видео начин да се свет спасе путем власти и контроле, већ љубављу и понизношћу. Овој метафори нарочито често је даван значај већи него што га заслужује, јер је природно привлачила оне генерације хришћана који су били и градитељи царства и освајачи. Дискутабилно, она је довела до неких од најгорих свирепости које су починили хришћани, од средњовековних крсташких ратова против муслиманског света до колонијализма новијег времена.

Исусова смрт као пример

Многе добро познате хришћанске химне описују Исусову смрт као пример, што потиче из веровања да је на крсту

Исус обелоданио Божију љубав према свету. Сам Исус никада није о крсту говорио као о откривењу Божије љубави, али Павле и Јован јесу (Рим 5 8; 1Јн 4 10). Они су, такође, предложили да хришћани, сагледавајући Исусове муке, треба да буду подстакнути да их и сами поднесу. Писац *Прве Петрове посланице* послужио се овим као моћним подстицајем да охрабри хришћане који су били прогањани због својих веровања: "Јер сте на то позвани, зато што је и Христос страдао за вас и оставио вам пример - да пођете његовим стопама" (1Пт 2 21).

Овај концепт је лакше разумети, јер постоје бројни примери људи који су несебично положили своје животе за опште добро. Други им се диве и поштују их, а можда ће бити и подстакнути да се за исто то и сами заузму. Управо је ова слика била нарочито подстицајна за оне који су патили због вере или због последица економског или политичког угњетавања. Многи хришћани из земаља света у развоју осећају како им се овај пример враћа на начин на који слика војне моћи то никада не би могла, подсећајући их да је Исус, који је највише присталица нашао међу сиромашнима и маргинализованима, и умро међу тим истим светом, од руке моћних и богатих. И поново ова метафора не испрпљује све што *Нови завет* жели да каже о Исусовој смрти, јер он није био обичан недужан човек који је умро од руку својих тлачитеља, и ако Бог јесте био на неки начин присутан на крсту, онда, сходно томе, постоје ограничена сазнања у оквиру којих људи могу да усвоје и суделују у оваквом искуству.

Исусова смрт као жртва

Једна од најприроднијих слика за људе јеврејског порекла била је слика жртве. Животиње су биле жртвоване као део редовног обреда у Храму, као што је то чињено и шире у старом свету. Језик жртвовања користи се да објасни и прокоментарише Исусову смрт кроз цео *Нови завет*. Када је Јован Крститељ угледао Исуса, повикао је: „Ево иде Јагње Божије... (Јн 1 29). Павле је писао о „Христу нашем пасхалном јагњету" (1Кор 5 7). а Петар описује Исуса као „јагње нсвино и чисто" (1Пт 1 19). *Посланица Јеврејима* отишла је необично далеко поредећи Исусову смрт са обредним жртвовањем у јудаизму и ирестављајући је, на неки начин као, испуњење свих њих.

Ова слика поставља исебна питања за данашње читаоце *Новог завета*, углавном зато што је толико страна њиховом искуству, било верском или животном. Можда ће разматрања двају од њих помоћи да се разјасни.

Шта је било „јагње” са којим је Исус упоређиван?

Новозаветни писци обично доводе у везу Исусову смрт као жртву са свешћу да су њихови греси опроштени, па је најочигледнија веза овакве представе вероватно повезана са поступцима жртвовања у *Старом завету* који су били осмишљени да обезбеде опроштај грехова. Ови приноси за опроштај грехова документовани су у Лев 5 17-19. Ту је био, међутим, и добро познати догађај прве Пасхе, којим је народ Израила избављен из ропства у Египту, а у коме је жртвовање јагњади имало важну улогу (Изл 12). У контексту последње вечере, изгледа да је сам Исус успоставио недвосмислену везу између своје смрти и годишње смрти пасхалне јагњади, подсећајући своје ученике да ће оно што ће он учинити на крсту бити велика прекретница у њиховим животима као што је и Пасха била за искуство шихових предака (Мк 14 22-25). Нема потребе да бирамо између ове две унеколико различите представе о жртвовању. Када *Иови завет* описује Исусову смрт терминима жртвовања јагњета, било која од њих, или обе, може се имати у виду у различитим моментима. Јагње жртвовано ради опроштаја грехова и пасхално јагње су свако за себе сагледавани као битне представе Исусове смрти.

Шта је значео чин жртвовања?

Сразмерно мали број данашњих људи је видео чин жртвовања животиње, чак и у оним културама које га још упражњавају. Већина је вероватно склона томе да замисли један прилично варварски обред из нецивилизоване давнине. Но, у контексту жртвовања, његов стварни значај углавном није толико усредсређен на физичку бруталност, колико на схватање о томе шта чин као целина представља и симболизује.

Богослужење је у древном Израилу било засновано на снажном поимању разлике која је постојала између обичних људи и Бога. Ова разлика могла се схватати и у просторном и у моралном погледу. Просторно, „нечистота” је дисквалификова-

ла људе у односу на могућност да дођу у додир са „светошћу” која се изједначавала са верским светилиштима, тако да су само одређени, посебно квалификовани људи (обично свештеници), могли доћи у додир, или чак ступити у близак однос, са Божијим присуством. Морално гледано, „грех” — било да је реч о намерном или нехотичном сагрешењу — на сличан начин је дисквалификовао појединца да буде прихваћен од Бога. Оба вида отуђења могла су бити превладана приношењем одговарајућих жртава. Нису све процедуре жртвовања биле потпуно исте, али типична жртва могла је отпочети верниковим приласком олтару (који је оличавао Божије присуство) са жртвом, на чију би главу положио своју руку. Ово је верника поистовећивало са жртвованом животињом, указујући на то да је оно што се догађало физички и споља животињи схватано као да се догађа изнутра и у духовном смислу вернику.

Потом је животиња убијана, обично по брижљиво изложеним прописима. У контексту приношења жртава, овај чин је сам по себи одражавао озбиљност греха, подсећајући грешнике да су и они сами заслуживали да умру. Свештеник би затим приносио крв жртве (која је сада симболично представљала грешников живот предат Богу) на олтар. Овај чин помирења, или „покајања”, означавао је да је са грехом рашчишћено, а грешник и Бог били су помирени међусобно. У том тренутку крв животише могла се однети на олтар у Храму, означавајући да су грешници којима је било опроштено приносили читаво своје биће Богу. Коначно, већи део меса био би поједен током заједничког оброка са другима, чиме је показивано да жртва није само мигрирала људе са Богом већ и једне са другима.

Ово су, начелно гледано, новозаветни писци имали на уму када су описивали Исусову смрт као „жртву”. *Посланица Јеврејима* нарочито залази и у даље појединости и каже да је постојала извесна унутрашња повезаност између наслеђеног јеврејског схватања жртве и Исусове смрти, при чему је Исусова смрт била заправо исиуњење старозаветних обреда. Његова смрт била је стварност, жртвовања су била њсне представе. Други писци преузимали су ове представе у необавезнијем виду, поредећи добротинитељске резултате крсне смрти (помирење с Богом) са исходом приношења животињских жртава, али не повлачећи нужно детаљне паралеле међу њима.

Исусова смрт као откупнина

Једна од малобројних изјава о крсту и његовом значењу у еванђељима налази се код Марка (10 45) где се каже да је Исус сам рекао како је његова намера да постане „откуп”. Ову стилску фигуру је много лакше разумети, јер појам о киднаперима који захтевају да им се плати откуп у замену за безбедно отпуштање њихових жртава добро је позната. Порекло ове новозаветне слике није, наравно, отмица авиона или киднаповање дипломата, премда је начелни концепт исти. „Откуп” у овом случају била би цена која се плаћала да роб буде ослобођен. У римском свету ову откупнину често је плаћало неко треће лице, које би пратило роба приликом поклоњења у светилишту њиховог локалног божанства. Онда се плаћао откуп робовом господару у оквиру верског обреда. Правно објашњење онога што се том приликом одиграло јесте да су роба откупљивали богови, тако да га није више могао поседовати ниједан човек.

Када се акценат стави на слободу као исход процеса, ово постаје сасвим прикладан начин да се опише Исусова смрт. *Нови завет* често потврђује да је особа коју би ослободио Исус откупљена како би припала Богу. Тако је Петар могао да се обрати хришћанима речима „нисте искупљени пропадљивим стварима” (1Пт 1 18), а Павле је подсећао своје читаоце: „не припадате само себи; ви сте, наиме, скупо купљени, прославите, дакле, Бога у свом телу” (1Кор 6 19-20). Повезао је чак ову слику са речником жртвовања, подстичући оне који су ослобођени да „принесете своја тела на живу, свету и богоугодну жртву Богу” (Рим 12 1).

Међутим, као и све друге представе коришћене да илуструју смисао Исусове смрти, и ова је подложна погрешном тумачењу, чак довођењу до апсурда, када се дословно схвати, примера ради постављањем питања коме је Исус платио откуп. Међутим, ако се прихвати на начин на који је *Нови завет* представља, она је можда најобухватнија од свих представа које се у *Новом завету* користе да опишу шта је то Исус учинио на крсту: ослободио је оне који су били потлачени.

Исус уместо других

Рећи да је Исус умро да би принео жртву или платио откуп, у основи значи рећи да је умро уместо других људи. Он је на крсту учинио нешто што људски род не би могао да учини за себе. Ова представничка природа Исусове смрти изражена је у 1Пт 2 24 изјавом да је Исус „на свом телу понео наше грехе... да ми умремо за грех и живимо за праведност”. Изјава у Мк 10 45 да је Исус дошао „да да свој живот као откуп за многе” такође саопштава исту замисао. То је моћна слика, али је још једанпут потребно разјаснити шта се подразумева под тим када се каже да је Исус поднео муке уместо других, како ни ова представа не би била доведена до апсурда.

Није тешко замислити правничку сценографију попут суднице у којој је судија Бог Отац, строга, ауторитарна фигура и захтева не само да се правда изврши него и да се види да је извршена. Уместо људске врсте у целини, због начина на који су вредности и мерила Царства Божијег били пренебрегнути, на суђењу се нашао Исус. Иако ни за шта није крив, и нипошто не



*Распеће.
гравира (1511)
Албрехта Дирера.*

заслужује смртну казну, он ће постати несрећна жртва Божијег строгог и бескомпромисног захтева за правдом. С времена на време, ова представа је заиста и била схватана на овај начин, али ако је слика таква, онда је врло тешко увидети како то она може бити одговарајући приказ ранохришћанских убеђења о Исусовој смрти. Она, примера ради, имплицира да је Бог мање правичан од једног људског судије, јер колико нас би сматрало да је правда задовољена ако би једна недужна особа била кажњена уместо кривца. Она наводи на помисао да Бог има изопачен смисао за правду и моралну одговорност - јер колико нас би се сложило да је увек добро да покајани грешник умакне свим последицама свог злочина. И како се при том овакво становиште може помирити са чињеницом да изгледа да Бог понекад заиста допушта људима да испаштају последице својих недела, али да они понекад стварно могу подносити муке без икаквог видљивог разлога?

Оно што са оваквом карикатуром заиста није у реду јесте њена представа о Богу. У хеленистичком свету није било тешко пронаћи људе који су Бога замишљали као ужасну и страшну фигуру, удаљену од свакодневних брига обичних људи, и начелно више заинтересовану за кажњавање него за праштање. Идеја о томе да је Бог такав одржавала се и међу скоријим нараштајима хришћана. Употреба искључиво мушког језика када се говори о Богу често је стварала утисак да се Бог понаша као најгора врста мачо ратника, а ово посветовњачење библијске представе за узврат је и те како олакшало да вредности Исусовог учења буду искварене и замењене једним суштински нехришћанским погледом на свет. Ако постоји ишта особено у погледу Исусовог учења, онда то мора бити начин на који је он редеофинисао Бога, замењујући грубу и сукобу склону представу о суду и осуди језиком породичне љубави и прихватања. То би могло поставити знакове питања на неке од дубоко усвојених веровања, чак и међу самим хришћанима, али не може се избећи чињеница да слика Бога коју је понудио Исус нема никакве везе са доминацијом, влашћу, контролом и експлоатацијом, већ у свом средишту носи рањивост, слабост и потврду људског стања. Ово је тачка у којој се сусрећу рођење у телу и крст, јер када *Нови завет* говори о Исусовим патњама које је поднео у име других, ти други су тиме већ редеофинисани као припадници Исусове породице. Његове патње због туђих недела нису на-



Ова необична стеновита формација у Јерусалиму често је поређена са „местом лобање“ (Голгота, Јн 19 17). Према не делује вероватно да је ово било место распећа; можда пружа слику о терену те области.

метнуле строге судије да би се испунили захтеви некакве апстрактне идеје о правди, то је била патња каквом би се мучила особа због недела неког од чланова своје породице. У том контексту, реалност зла нипошто није умањена: његове дугорочне последице и те како треба много озбиљније узети у обзир него што би то било у случају чисто легалистичког контекста. Када је посредни породични контекст, увек ће бити реч о безусловном прихватању оних који су згрешили и напредовању ка праштању и новом животу у контексту скупине која пружа подршку.

Сваки од ових начина да се говори о Исусовој смрти има својих недостатака, јер су сви они само слике, па чак је и за писце *Новог завета* крст остао велика тајна. Но, два вида Божијег односа са људским родом прожимају све ове слике.

- Један од најнападнијих проблема у животу јесте проблем зла. Ако је Бог заиста пун љубави и склон праштању, зашто у свету има толико зла? Ако је Бог Бог праштања, зар не би онда космос требало да буде уређен другачије, тако да људска глупост не узрокује толико патње? Нема једноставног одговора на оваква питања. Када је реч о *Библији*, она су део фрустрације једног света до те мере огрезлог у греху да је Павле могао да каже да „сва творевина... уздише и мучи се“ док чека да буде ослобођена својих патњи (Рим 8 18-25). Крст показује да је, чак и ако се патња тако ендемична људском искуству не уклони, Бог дели с нама. Ако је Исус био божански, као што су то први хришћани веровали, онда је на крсту Бог на личан начин имао удела у крајњој и екстремној последици људске грешности.

- Крст истиче цену праштања и, према томе, и цену следовања Исусу. Опроштај је често скуп, нарочито ако су посредници односи у оквиру једне породице. Често је захтевније опростити блиском пријатељу него некоме ко нам је иначе стран. Милост није јефтина. Опроштај није произвољна ствар, а његову цену приказује распеће.

Наравно да су, на крају крајева, све ове изјаве стилске фигуре, представе, метафоре, аналогije. Неке од њих чине нам

Палестинска политика и правосуђе под римском влашћу

Када је Ирод Велики умро 4. г. пре Хр., и земља и његова породица нашле су се у хаосу. Полунезависном статусу Јудеје дошао је крај, јер иако је Ирод оставио тестамент, за његово испуњење било је потребно Августово одобрење, а овај је, наравно, поделио земљу онако како је желео. Иза сцене, Рим је био стварни господар Палестине све од Помпејевог освајања 63. г. пре Хр., али Иродовом смрћу он је своју независност још непосредније истакао. Иродов син Антипа оповргао је одредбе тестаментa и био позван да заједно са својом браћом, Архелајем и Филипом, дође у Рим да се састане са царем. Док су се ова саветовања одвијала, читаву земљу раздирали су устанци и све су их угушиле римске трупе. Август је одлучио да је, сходно околностима, разумно расподелити Палестину између њих тројице. Архелај је добио Самарију, Јудеју и Идумеју, док су остатак поделили Филип и Антипа.

Ово је било компромисно решење. Да је Август било коме од њих тројице дао нетакнуто царство, то би лако изазвало свеопшти рат. А да је опет завео директну власт Рима, разгневио би зилоте и друге националисте. Архелај се, на крају, показао толико неспособним да су се Јевреји и Самарјани, занемарујући своје давнашње супарништво, удружено пожалили на њега Августу. Као исход тога, Архелај је 6. г. поново позван у Рим и одатле послат у прогонство, у 1 алију. Август је могао да на његово место постави неког од преостале двојице браће, али знао је да ће онај кога не буде поставио готово сигурно сковати заверу да обори свог брата. У сваком случају, он заиста није веровао ниједном од њих двојице, и тако је Квириније, царски намесник Сирије, послат да направи попис опорезиве имовине у Јудеји као први корак ка њеном организовању у провинцију Римског царства.

Јудеја је постала једна од царских провинција у Царству и њоме је владао прокуратор из коњаничког staleжа, Копоније. Врло мало нам је

се удаљеним, чак неважним у односу на представе какве бисмо данас најприродније усвојили. Природно је да се запитамо зашто су први хришћани сматрали да је неопходно размишљати о Исусовој смрти на тако компликован начин. Зар нису могли да се задовоље гледајући на то као на ружну смрт једног доброг човека? Зар је заиста било неопходно подвргнути једну тужну причу теолошкој анализи о смислу живота? Одговор на таква питања налази се у ономе за шта су веровали да се догодило три дана после крста. Они су, наиме, били убеђени да је Исус

познато о томе на који начин је овим прокураторима било дозвољено да управљају својим провинцијама. А донекле је, заиста, сумњиво и то да ли их уопште треба називати „прокураторима“. Тацит је свакако употребио ову титулу за Понтија Пилата, али постоје и нека сведочанства да је „префект“ била исправна титула у то време. У *Јудејском рату* Јосиф наводи да је Копонију „Август поверио сва овлашћења и власт да изриче смртну казну“ (2.8.1) - што би указивало на то да је овај управитељ имао *прегит* исти као и проконзули у другим деловима Царства. Не постоји античка дефиниција тога шта је све овај *прегит* подразумевао, али је, изгледа, обухватао врховну власт у области администрације, одбране, дељења правде и одржавања јавног реда.

Одржавање јавног реда би свакако била главна брига у провинцији каква је била Јудеја, са тако насилним становницима, а на стратешкој позицији на самом рубу Царства. Као судија, прокуратор је имао апсолутну власт у питањима живота и смрти, у границама своје провинције, па су се чак и римски грађани могли жалити цару само у извесним случајевима. До њега је заправо долазило врло мало случајева. Већина ситнијих парница разрешила би се по разним локалним судовима, или у јерусалимском Синедриону, где се традиционални јеврејски закон на прави начин тумачио и по њему се и судило. Само злочини који су захтевали смртну казну износили су се пред прокуратора, пошто је он једини имао право да изрекне смртну пресуду. Синедрион је разматрао ствари које су се тичале традиционалног јеврејског закона, у кривичним и грађанским парницама, као и питања у вези са религијом. У Јудси је могао да хапси, изведе пред суд и осуди криминалце на било коју казну изузев смртне, без могућности да се за уточиште обрати прокуратору - мада је овај пропис некада занемариван, банде су узимале ствари у своје руке и линчовале криминалце одмах после јеврејског суђења.

Прокураторов суд радио је на званичан начин. Оптужбе против окривљеног би износило било које приватно лице заинтересовано

поново оживео. Да нису у то веровали, крст им тада ништа не би значео. Али, због њихове вере у васкрсење и њиховог искуства о васкрслем Христу који је делао у њиховим животима, први хришћани су били потпуно уверени у то да је Исус заиста био оно што је тврдио за себе, а то је значило да његов живот мора имати последице које су надживеле неколико година његове службе на ободу Римског царства. Али, да ли су били у праву? То је, можда, најбитније питање од свих, и питање коме морамо посветити пажњу у наредном поглављу.

за случај. Суд није спроводио истрагу, а парнице је саслушавао носилац империјума на свом суду, обично уз помоћ конзилијума пријатеља и званичника, који су пре чинили саветодавно тело него пороту. Сви ови елементи могу се препознати у суђењу Исусу.

Постојала је читава мрежа локалних судова који су расправљали о другим питањима. Јудеја је била издељена на једанаест топархија, или округа, и свако село једне топархије имало је свој савет којим је председавао сеоски службеник. Они су били надлежни за грађанске парнице и ситнија кривична дела. Пошто је ово било званично устројство правосуђа у земљи, чудно је да у еванђељима нема ни помена о њему. Ни сеоски службеници ни команданти топархија не помињу се у њима, мада су сакупљачи пореза, који се појављују, били део исте администрације. У време када је њихова независност укинута, било је природно да Јевреји пожелеле да се поново служе својим старим процедурама, макар то имало само теоријски значај. Резултат тога је што су власти сеоских заједница, управници синагога, били веома поштовани, иако нису имали никакву званично признату јурисдикцију.

Ништа се не зна о начину на који су Филип и Антипа организовали своје области, осим тога да њихове територије нису потпале под надлежност прокуратора. Они су имали право да кују сопствени новац, а Филип је у томе отишао тако далеко да стави свој лик на њега, што је у потпуности био нејеврејски чин. Али, област којом је он управљао била је знатно удаљена од главног тока јеврејског живота. Антипа је био локални владар Галилеје, те му је због тога Пилат послао Исуса на суђење (Лк 23 6 12). Можда се надао да ће у галилејском закону постојати нека „рупа“ која ће омогућити Антипи да се побрине за грађанина своје области. Но, Исус већ беше описао истог овог Антипу као „лисицу“ (Лк 13 32), а он је свакако и био сувише препреден да би дозволио себи да буде насамарен на овај начин. Захваљујући свом домишљатом маневрисању поводом овог и других питања, остао је на власти до 39. године, дуго пошто је Пилат смењен са положаја.

Да ли су Јевреји осудили Исуса?

Ко се то заправо заверио да доведе до Исусове смрти? У каквом су тачно односу били разне јеврејске вође, које се помињу у еванђељским причама, и Римљанин Понтције Пилат, који је на крају и осудио Исуса? Ово може зазвучати као историјска питалица која би могла заинтересовати само мали број људи. Али, то је у ствари, током много генерација, била једна од најжешће расправљаних тема у вези са Исусовом смрћу. Вековима је уверење да су Јевреји одговорни за Исусово разаципање доводило до ужасних прогона те нације. Чак се и нацистички холокауст, у неким видовима, може рашчланити до својих верских коренова. Док се читају многе књиге које су написали библисти у предратној Немачкој, није тешко запазити како њихове очигледно неразумљиве историјске и теолошке теорије заправо храбре оне који су из политичких и расних разлога већ мрзели јеврејски народ. I врдња да је јудаизам био мртва и беживотна религија, осмишљена да би држала људе у оковима а не да би их ослободила да живе пуним животом, могла је само доливати уље на ватру антисемитизма који се ширио Европом тридсетих година 20. века. А увереност да су јеврејске вође биле претходница опозицији Исусу само је распирила натру до још већих размера.

А *Нови завет* заправо нигде не каже да било Јевреји, или Римљани, треба да носе сву кривицу, у било каквом апсолутном смислу. У једном тренутку може се учинити да су „становници Јерусалима и њихове вође“ били оруђа у спровођењу Исусове смрти (Дап 13 27), а у другом се то приписује Јуди, или Пилату, или ђаволу, или космичким силама (1Кор 2 7-8). Чињеница јесте да за прве хришћане уопште није био толико битан тачан идентитет учесника у овој драми, премда је сасвим јасно да Исусова смрт није била етничко питање и да расправе о његовом учењу нису биле на расној основи, већ су се тичале оних верских ставова који се често јављају и у религиозним и у нерелигиозним друштвима. Она врста задртости, ускогрудости и нетолерантности којој се Исус супротставио нипошто није карактерна црта искључиво Јевреја, нити је то икада била. Доброта коју Исус оличава у свима нама изазива нелагодност и многи други би на њега реаговали на потпуно исти начин као што су реаговали и неки од његових савременика.

Уз ове начелне ствари, међутим, доста се расправљало и о историјским питањима у вези са суђењима Исусу. У ком смислу се сме тврдити да је икада постојало јеврејско суђење у виду званичне правне процедуре коју је спровела скупина попут Синедриона? Проблем је у томе што не постоје савремена сведочанства о јеврејским обичајима и пракси тог времена. Једино што знамо о том питању потиче из

јеврејске правне књиге, *Мишне*, која у свом садашњем облику датира из 200. године. Она садржи предања много старија од времена у коме је записана, али немогуће је знати до које мере су ти прописи били на снази у Исусово време.

Судећи према овим каснијим стандардима, суђење попут овог које описују еванђела би свакако било веома нерегуларно. Водећи чланови Синедриона били су и тужиоци и судије, а већ су били умешани и у заверу око Исусовог хапшења. Суђење је изгледа започело без дефинисаних оптужби, а од одбране нису захтевана никаква сведочења, иако су сведоци тужитеља противречили једни другима. Штавише, два веома важна правила каснијег јеврејског закона била су у потпуности занемарена. Према њима, требало је да прођу двадесет четири часа од изрицања смртне пресуде и њеног извршења, а суђење не би смело да се одржи дан уочи светог дана за Јевреје, шабата.

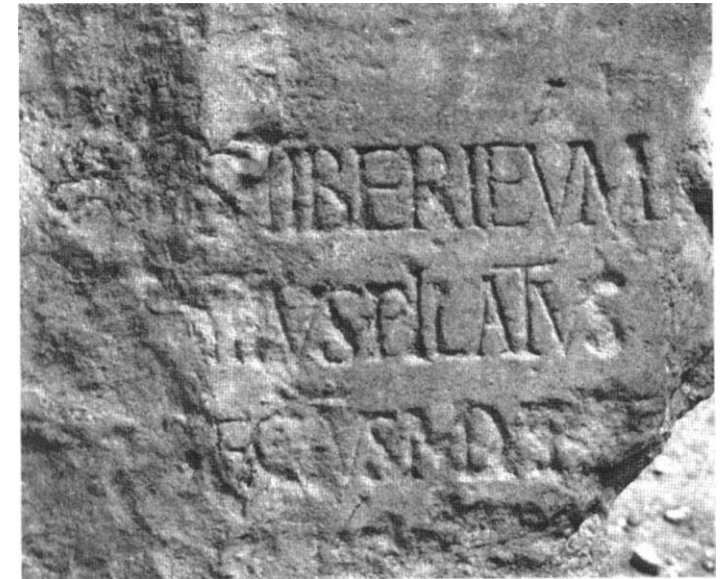
Због ових нерегуларности, многи јеврејски писци — често подстицани својим разумљивим настојањем да подрију ону врсту антисемитистичке пропаганде која их је видела као Христо-убице — инсистирали су на томе да у том делу еванђелских прича нема историјске истине. У светлу динамике друштвених односа у Палестини тог доба, међутим, тешко је изнаћи убедљиве разлоге за то да ово суђење буде сматрано измишљеним. Иако су Јевреји имали врло мало утицаја на политику свог друштва, њихове вође биле су увек спремне да примене сопствене законе кад год би могле. То није била само некаква психолошка потпора националистичким аспирацијама: било је то и корисно средство за добијање подршке за своју политику међу масама јеврејског народа. Смртна пресуда коју је верски суд изрекао Исусу на основу традиционалног јеврејског закона свакако би утицала на нерасположење обичног света према том суду, а могло се очекивати да би у моралном смислу извршила и изванредан притисак на римског судију, који је требало да има последњу реч.

Како било, није много вероватно да је ово јеврејско суђење било до те мере нелегално као што се чини кад се упореди са прописима *Мишне*. Независно од сумње у то да ли су ови процедурални прописи били коришћени у то време или не, изузетно је значајно што међу свим оптужбама којима су први хришћани теретили верски естаблишмент нема ниједне којом су их оптужили да су прекршили закон како би погубили Исуса. Поред тога, нема ни разлога да мислимо како су чланови Синедриона били ишта друго до људи високих моралних начела, од којих су неки показали и знатне наклоности према Исусовој поруци. Можда је већина њих унапред донела одлуку и зато нису ни могли правично да саслушају Исуса. Но, чак су и ти људи били искрено убеђени да ЈС њихово гледање на ствари било исправно и да Исус није био ништа друго до претендент на месијанство и кавгација.

Понтије Пилат

Понтије Пилат био је пети римски префект Јудеје, а на тај положај је дошао 26. године, наследивши Валерија I рата. Јудејом је управљао десет година. Мало се зна о њему из периода пре доласка на овај положај, мада легенда каже да је рођен у Фортингалу, у једном забитом месташцу у шкотским брдима, на које је наводно доспео његов отац док је служио као легионар на северној граници Царства. Као прокуратор Јудеје Пилат је, по правилу, требало да борави у Кесарији, где је његово име и пронађено на једном натпису, што потврђује да је био познат под титулом „префекта“. Пилат је живео са својом женом (Мт 27 19), што је била релативна новина, коју је Римски сенат увео само пет година пре његовог постављења.

Пилат је остао славан једино по својој умешаности у Исусову смрт. Римски писац Тацит (*Анали* 15.44) помиње га само са тим у вези, мада јеврејски писци, Јосиф и Филон, дају више начелних података о њему. Они су о њему имали лоше мишљење и описали су га као бруталног и неосетљивог човека, кога није било брига ни за јеврејске верске обзире нити за опште људске вредности. Један одељак



Овај напис из Кесарије помиње Пилатову управу у својству „префекта“ Јудеје.

еванђеља односи се на једну прилику када је Пилат наредио да се погубе извесни Галилејци и „помешао њихову крв са њиховим жртвама (Лк 13 1). Вероватно је то згода коју описује Јосиф, када је Пилат опљачкао ризницу Храма да би дошао до готовине која му је била потребна ради изградње једног аквадукта, због чега су га, вероватно приликом неког верског празника, дочекали протести гомиле разјарених верника приликом једне његове посете Јерусалиму. Из одмазде Пилат је на гомилу послао своје трупе, али прерушене, и знатан број верника је побијен док је он седео и посматрао крвави спектакл (Јосиф, *Јудејски рат* 2.10.4). Ово би лако могао бити разлог зашто Антипа никад није много марио за Пилата (Лк 23 12), а можда је осетљивост управо на ову ситуацију и навела Пилата да изведе Исуса пред себе на суђење.

На крају су Пилата његова окрутност и лакомислено непоштовање верских осећања одвеле у Рим да тамо положи рачун о своме понашању. Шта се потом догодило није познато. Нека предања тврде да су он и његова жена касније постали хришћани, а Коптска црква их обоје поштује и слави као свете и мученике. Но, Евсевије далеко уверљивије извештава како је Пилат, на крају, починио самоубиство за време Гајеве владавине (37-41 г.). ГБегова владавина је друга по дужини међу владавинама прокуратора у Јудеји, што указује на то да је он вероватно био сфикасан администратор. Међутим, еванђеља га приказују као слабића и опортунисту, који је Исуса осудио на смрт, не из некаквог поштовања према Јеврејима већ једино да би сачувао сопствени углед пред властима у Риму, које су већ имале доста проблема током његове владавине Јудејом.

Последња вечера

Сва четири еванђеља извештавају о ономе што је начелно познато као Исусова „последња вечера“. Преносе како је Исус угостио своје ученике у једној соби коју му је уступио неки пријатељ у Јерусалиму, вече пре него што је распет (Мт 26 20-30; Мк 14 12-26; Лк 22 7-39; Јн 13 1-30). Први писани помен ове вечере не налази се у еванђељима већ у Павловим списима (1Кор 11 23-26), иако се његов извештај о томе слаже у свим битним појединостима са причама из синоптичких еванђеља (по Матеју, Марку и Луки). *Јованово еванђеље* даје потпунији извештај неких аспеката вечере и доноси и причу - коју други не помињу — о томе како је Исус опрао ноге својим ученицима. Истовремено, Јован пропушта да помене централну тему осталих извештаја, установљење вечере Господње, или евхаристије.

Током овог последњег оброка са својим ученицима Исус је следио уобичајени јеврејски обичај и захвалио Богу на храни. Затим је преломио хлеб који се налазио на столу и раздао га својим ученицима говорећи, „Ово је моје тело за вас. Чините ово мени за спомен“ (Жор 11 24; упореди са Мт 26 26; Мк 14 22; Лк 22 19). Затим им је додао чашу вина, говорећи им: „Ова чаша је нови Савез мојом крвљу. Чините ово, кад год из ње пијете, мени за спомен“ (1Кор 11 25; упореди са Мт 26 27-28; Мк 14 24; Лк 22 20).

Времена и рокови

Исусови ученици су, као и сви остали Јевреји, били добро упознати са идејом „Савеза“. Последња вечера збила се отприлике у исто време када се јеврејски народ припремао да прослави један од својих најзначајнијих верских празника, Пасху. Празник Пасхе прослављао је и подсећао на склапање Божијег „Савеза“ са њиховим прецима. Подсећали су се како је, некада давно, Бог избавио Израил из ропства у Египту и, из захвалности за то избављење, Израил је своју послушност и оданост поклатио Богу (Изл 12 — 23). Од тада су они себе сматрали „народом Савеза“, а „Савез“ је једноставно представљао чињеницу да је Бог учинио нешто за овај народ из љубави коју нису заслужили, те су они на то одговорили љубављу и послушношћу.

Када је Исус поредио сопствену смрт са установљењем „новог Савеза“, наговештавао је својим ученицима да ће кроз њега Бог извести нови чин избављења, и да ће се слично обећање послушности

*Задржавамо дослован превод енглеског назива мада је код нас уобичајенији *Тајна вечера*. - Прим. прев

и оданости тражити од оних који ће уживати благодети овог чина. Ново Царство Божије поставља захтеве пред оне који ће учествовати у њему, па Павле каже да хришћани треба редовно да понављају овај обред да их непрестано подсећа на чињеницу да је њихов нови живот у слободи извојевао Исус на крсту. Због тога му они дугују своју непресушну оданост и послушност.

Павле, разуме се, није намеравао да пружи један историјски извештај о последњој вечери; он је мање-више случајно помиње. Негова главна намера била је да нагласи да је евхаристија (како је касније названа) стални подсетник хришћанима на то колико много дугују Богу. Но, у случају еванђелских извештаја о последњој вечери, питање је далеко сложеније. Они су очигледно били замишљени с намером да пруже неку врсту историјског сведочанства о последњој вечери и стога је оправдано поставити историјска питања о њима. Најважније питање јесте да ли је последња вечера била прослава јеврејске Пасхе, или је Исус са својим ученицима прослављао неки други празник.

Из овог питања даље произлазе још два.

Да ли Исусови поступили током последње вечере указују на то да је он са својим ученицима прослављао Пасху?

Овде ћемо нашу расправу ограничити на оно што су Исус и његови ученици заиста учинили. Питање о томе шта су писци еванђеља мислили да је он учинио размотрићемо посебно. У причама из еванђеља могу се пронаћи аргументи и за и против идеје да је Исус том приликом прослављао јеврејску Пасху. Следеће чињенице изгледа иду у прилог становишту по коме то јесте био пасхални обред.

- Последњу вечеру јели су у Јерусалиму а не у Витанији у којој је Исус одсео у то време (Мк 14 13; Лк 22 10). Ако узмемо у обзир све већу опозицију у редовима верских вођа, ово је тешко могло бити разумно време да Исус без преке потребе долази у Јерусалим. Али, ако је Исус намеравао да учествује у прослави Пасхе, он би то морао учинити, јер се празнични пасхални оброк смео јести унутар зида Јерусалима. Ово би могло разјаснити зашто се толико наглашава брига његових ученика да пронађу собу у некој повољно лоцираној кући (Мт 26 17-19; Мк 14 12-16; Лк 22 7-13).

- Према Јн 13 23-25, Исус и његови ученици обедовали су лежећи на каучима". Ово није био неприкосновен јеврејски обичај, али је био обавезан при прослављању Пасхе. Упутство за прослављање

То је ипак био обичај \ старом веку. - *Прим. ирев.*

Традиционални „пасхални ујаџир“ садржи храну која симболизује различите аспекте приче о Израиловом избављењу из ропства онако како су испричани у Књизи изласка

Г [асхе (пасхална Хагада) каже: „Свих осталих ноћи једемо и пијемо < елећи или лежећи, али ове вечери сви лежимо“. Мишна додаје да и најсиромашније особе у Израилу не смеју јести пасхални оброк другачије но лежећи (Песахим 10:1).

- Вечера је обављена по ноћи. И то је био посебан обичај који се везивао за Пасху. Уобичајено је било да се главни оброк дана једе у касно поподне, али пасхални оброк увек се јео ноћу, у време када су се догађаји на које чува спомен одиграли.

- Умакање комада хране у сос (Мк 14 20; Јн 13 26) је коначно био обичај који је примењиван једино о Пасхи. Пасхална Хагада не говори о хлебу сервираном на овај начин, већ каже: „свих осталих ноћи не умачемо... ниједном, али ове ноћи два пута .

- Ученици су певали једну химну пре него што су напустили просторију (Мк 14 26). Певање такозваних „Халел“ псалама (Пс 117] 118) било је посебно обележје којим се означавао свршетак пасхалног обода.

Упркос свим овим сличностима између последње вечере и Пасхе, постоје, међутим, и други аспекти еванђелских прича који наговештавају да последња вечера није била прописана празнична пасхална вечера.

- Мало је вероватно да је Исус био изведен пред суд, осуђен и распет усред тако важног празника као што је Пасха. Нарочито је невероватно да би један римски управитељ био толико несмотрен да преузме на себе огроман ризик какав је подразумевало јавно погубљење једне популарне личности у време када је Јерусалим врвео од ходочасника. Да је тако нешто учињено, то би оскрнавilo дан великог празника и лако подстакло побуну међу Јеврејима.

- Било би противно прописима о Пасхи да се Исусу суди усред празника. Током Пасхе се забрањивао сваки облик делатности, а ту је укључиван и рад Синедриона. Поред тога, верске вође би ризиковале да се обредно оскрнавe имајући било каквог контакта са Пилатом у то време (Јн 18 28). Све у вези са суђењима Исусу, а нарочито елемент хитности да се све што пре заврши, лакше се може објаснити ако је Пасха ускоро требало да почне, него да је већ била у току.

- Известан број детаља о одређеним околностима не уклапа се лако у претпоставку да је Исус прослављао Пасху. Примера ради, нема помена о јагњету или бесквасним хлебовима, иако су управо то биле најважније ставке традиционалног пасхалног обеда. Исто тако, било би веома изненађујуће затећи Симона из Кирина како се враћа са поља током врхунца прославе тако важног празника о којем је рад био строго забрањен (Мк 15 21). Свакако је веома важно и то да су први хришћани вечеру Господњу прослављали једном седмично, а не једном годишње, како би се могло очекивати да је то оригинално била пасхална прослава. Када се размотре саме за себе, ове ситне појединости не доказују много тога. Али, када се сагледају уз остала сведочанства, добијају на тежини као аргументи.

Суочени са овим очигледно супротстављеним сведочанствима, једнако угледни научници дошли су до различитих закључака. Многи су износили тврдње јасно се заузимајући за становиште да Исус јесте овом приликом прослављао јеврејску Пасху, мада је једна знатна мањина једнако снажно тврдила да није. Они су предлагали да је он прослављао *Кидуш*, врсту гозбе којом су се посвећени верници често припремали за почетак седмичног празновања суботе. Он је сматран и празником у начелнијем виду, познатим као *Хабурах*. Такви празници добро су познати познијем јудаизму, а и данас чине део празника које Јевреји поштују, али постоји мало доказа

за то да су они постојали у Исусово време, и још мање оних који би иосведочили шта се том приликом дешавало.

Да ли су писии еванђеља сматрали да је Исус прослављао Пасху са својим ученицима?

Судећи искључиво на основу до сада разматраних сведочанстава, може много штошта да се наведе и за и против. Али, заиста мучна питања тек сад долазе на ред, јер три синоптичка еванђеља сасвим коначно тврде да је последња вечера била пасхални обед — мада се у ову претпоставку, као што смо видели, не уклапа баш свака по^единост њихових описа тог обеда (Мт 26 18; Мк 14 12; Лк 22 15). С друге стране, Јован подједнако јасно каже да последња вечера није била пасхална, већ се збила дан пре овог празника - па ни у овом случају се с ви детаљи његовог описа не уклапају у ту изјаву (Јн 13 1; 18 28).

Једно време је овај проблем лако решаван претпоставком да је управо Јован погрешно у својој причи. Има научника који оване и данас приступају на исти начин, мада се сада начелно признаје да је ово сувише поједностављено решење, па чак и ако је *Јованово еванђеље* једна од најкасније написаних књига *Новог завета*, оно нипошто није каснија измишљотина о Исусовом животу и његовом учењу. Напротив, иако четврто еванђеље поставља особене проблеме интерпретације, извештаји које је Јован сачувао сасвим очигледно су засновани на аутентичним, поузданим и најстаријим предањима.

Како бисмо сагледали тачну природу потешкоћа, потребно је да знамо понешто о начину на који се у јеврејској култури рачунало иреме. Старојеврејску хронологију је, што је општепознато, тешко разумети, а у овом случају ствар је додатно закомпликована чињеницом

	Синоптици	Јован
Четвртак		
вече	Пасха Последња вечера хаишење	Последња вечера хаишење
Петак		
јутро	Суђење и распеће	Суђење и распеће
послеподне	Почетак Шабата	Почетак Шабата и Пасха
вече	Шабат	Шабат и Пасха
Субота	Шабат	Шабат и Пасха
Недела	Васкрсење	Васкрсење

Однос Пасхе и Последње вечере ирема синоицима и Јовану

да дан код Јевреја започиње заласком сунца, док римски дан (као и наш) отпочиње у поноћ. Тако, на пример, иако јеврејски шабат, да би нам било лакше, означавамо као суботу, он заправо траје од заласка сунца у петак увече до заласка сунца наредног дана (суботе).

Сва еванђеља се слажу да је Исус распет у петак поподне, а да је његов гроб пронађен празан у недељу ујутро. Између ова два термина био је шабат, који је увек свети дан, али управо ове седмице о којој је реч празновала се и Пасха. па је то био још светији дан. Ако поставимо ова календарска објашњења уз оно што саопштавају еванђеља, испада као да су писци синоптичких еванђеља мислили да је Пасха била у петак, док је Јован веровао да је те године Пасха пала у суботу. Овако гледано, изјаве о Исусу не стварају проблем: тешкоће су пре везане за питање хронологије свих ових разних верских празника.

Ово је једна од оних ствари у којима је најмудрије бити опрезан. Свакако да не постоји ниједан одговор који би могао да претендује на то да буде прихваћен консензусом мишљења. Но, један од могућих начина да се схвати компликована разлика између Јована и синоптичара јесте да претпоставимо да су се два предања која преносе служила различитим календарима и да је оно што је по једном календару био дан Пасхе био неки други дан у другом календару.

Данас бисмо сматрали да је немогуће поверовати у то да могу постојати различита мишљења о нечем тако основном као што је датум, али у контексту јудаизма 1. века то није тако усамљено објашњење како звучи. Постојала је непрестана расправа о таквим питањима, а постојање разних секташких покрета у оквиру јудаизма 1. века добрим делом је било у вези са различитим мишљењима управо о овом питању.

Једна од најупадљивијих разлика између Есена из Кумрана и сарисеја у Јерусалиму, на пример, била је питање њиховог верског календара. Матични јеврејски календар заснивао се на прорачунима ослоњеним на кретање Месеца, док су људи из Кумрана, изгледа, користили неки други календар, заснован на прорачунима о кретању Сунца. Овај исти календар јавља се и у *Књигама јубилеја*, и према њему пасхални оброк *увек* се јео на дан који је започињао у уторак увече. Ако се Исус служио истим овим календаром, онда је заиста могао прослављати праву Пасху са својим ученицима у уторак увече и да и даље буде распет уочи званичног почетка Пасхе у петак увече. Ово ингениозно решење, међутим, и даље оставља без одговора многа витална питања.

• Нема разлога да претпоставимо да се Исус заиста служио било којим календаром изузев званичног. Он се, изгледа, нре кретао у оквирима матичног јудаизма него неких секташких покрета, и често је описан како учествује у редовним богослужењима синагоге. Ако је, као

што каже Јован, често био присутан о великим за Храм везаним празницима у Јерусалиму. било би природније претпоставити да се држао истог календара као и верски поглавари у Јерусалиму, јер у (упротно не би присуствовао празничним прославама у исто време када и сви други (Јн 7 1 39). Осим тога, знамо да се Исус стално сукобљавао са фарисејима око прослављања верских празника. и био редовно оптуживан да суботом ради ствари које тог дана нису дозвољене - па ипак никада није тврдио да је тако чинио јер се служи цеким другим календаром. Своје поступке је образлагао позивајући се па то што је веровао да је он „господар чак и суботе' (Мк 2 28).

• Пасхалну јагњад требало је обредно заклати у Храму, и то би се очигледно радило према званичном календару. Тешко је, према томе, видети како су то ученици могли имати јагње у Јерусалиму, у уторак увече - а, опет, без пасхалног јагњета нема ни пасхалне вечере.

• Овај алтернативни календар би значео да је Исус два дана држан у притвору пре него што је распет, што је тешко помирити са једнодушним сведочењем свих еванђелиста да су се суђења одржала у журби како би Исус могао бити осуђен и погубљен пре почетка шабата.

Упркос својој привлачности, ова теорија почива на врло несигурним темељима, премда није немогуће замислити да би нови докази, који би је ојачали, могли бити откривени у *Кумранским рукописима* или негде другде. На основу знања које тренутно поседујемо, међутим, ово је тешко прихватити као довољно добро објашњење разлике која постоји између синоптичких еванђеља и Јовановог. Вероватније је да су ове датумске одреднице њихови аутори унели у своје приче консултујући календар оног места и времена у коме су писали. *Јованово еванђеље* написано је из перспективе палестинских Јевреја: да ли би онда било могуће да су те године они прослављали Пасху на шабат, а да је Марко (кога следе Матеј и Лука) следио обичаје Јевреја у дијаспори, према чијем рачунању је Пасха године када је Исус умро прослављана у петак? Излагане су, с времена на време, и много разумније теорије, свака са понечим што би је препоручило. Можда је ово једна од оних тема код којих је најмудрије признати да једноставно не можемо поуздано да знамо - иако се објашњење највероватније крије у збрци око календара. У сваком случају, овом једном детаљу не треба дозволити да закључи чињеницу да се сва четири еванђеља слажу у свему осталом. Нити се може закључити да, пошто нема очигледног одговора у овом тренутку, то значи да одговор не постоји. Али, ако објашњење лежи у тајним (пекулацијама верских експерата о питању њиховог календара, биће то дуг и заморан процес док се не изнађе прихватљив одговор.

У сваком случају, никада нећемо доћи до потпуног објашњења последње вечере будемо ли се интересовали једино за то који јеврејски празник је Исус њоме прослављао. Оно што је Исус чинио на последњој вечери уклапа се у многе јеврејске обичаје. То нимало не изненађује, будући да су и он и његови ученици били јеврејски верници. Но, тачна природа онога што је чинио не може се сасвим уклопити ни у једну посебну пригоду јеврејског верског календара. Из разлога које смо већ навели, не делује вероватно да су ученици прослављали јеврејску Пасху, мада се, у исто време, чини очигледним да је њихова последња вечера са Исусом изузетно наликовала пасхалној вечери.

Можда треба оставити мало више простора креативној оригиналности самог Исуса. Пасхално јагње, које би природно требало да буде на трпези. овом приликом је изостало, али за ову конкретну вечеру то није ни било од великог значаја. У овом тренутку Исус је већ јако добро знао шта му се спрема, и био је довољно одважан да устврди како Бог већ припрема јагње, а он је том приликом симболично понудио својим ученицима себе као „јагње Божије које узима на себе грехе света" (Јн 1 29). Није случајно то што је распет управо у исто време када су у дворишту Храма приношени на жртву симболи некадашњег Богом даног избављења.

Истовремено, било је присутно и снажно осећање да Исусова смрт неће бити само реинтерпретација једног древног обреда, већ ће покренути нешто потпуно другачије и револуционарно, што ће уједно сажети и надвисити догађаје који се везују за прву Пасху. То је била најавна Царства Божијег, и на последњој вечери, окружен онима који ће постати језгро овог новог начина постојања, Исус је симболично принео себе, ради њихове слободе, у виду хлеба и вина. Зато су они постали у Цркви спољашњи симболи те слободе од греха и његових последица коју је Исус најавио, и коју су његова смрт и васкрсење ускоро породили.

ВАСКРСЕЊЕ

Сви новозаветни писци се слажу да је Исус васкрсао трећег дана после своје смрти. Реаговања других људи на ову тврдњу умногоме ће, разуме се, зависити од њихових основних претпоставки о натприродном. Они који полазе од претпоставке да је све што излази из оквира нашег нормалног искуства пемогуће очигледно ће морати да пронађу неко друго објашњење за оно што су први хришћани сматрали Исусовим васкрсењем. Људи који прихватају могућност јединствених појава које надилазе уобичајено људско искуство без сумње ће сматрати да вреди озбиљно обратити пажњу на неке од таквих тврдњи у *Повом завету*. Са начелном пропашћу рационалистичко-материјалистичког погледа на свет последњих година и појавом такозване „њу ејд" постмодерне духовности, превласт некаквог необузданог скептицизма унутар западне културе почела је да се постепено круни, тако да на почетку овог новог миленијума несрватно постоји већа отвореност према оваквим питањима 1 КЧО што је то дуго био случај. Ово не треба користити као замену за критичко разматрање сведочанстава, онаквих каква је-су, мада свакако мења атмосферу у којој се такво испитивање одвија.

Не може се довести у питање то да су први хришћани били потпуно убеђени да је догађај, или комплекс догађаја, васкрсења био стваран, историјски догађај који се одиграо у њиховом свету и који је извршио дубок утицај на њихове животе. Док није сасвим јасно колико је тачно било распрострањено веровање у то да је Исуса зачела девица, са васкрсењем је било потпуно другачије. Гавле је говорио у име целе ране Цркве када је изјавио да би хришћанска вера, ако би се порекла реал-

ност Исусовог васкрсења, постала лишена смисла: „Ако Христос није васкрсао, узалуд је вера ваша, још сте у својим гресима" (1 Кор 15 17). Разлажући ово убсђеше, Павле је у истом одељку навео људе који би могли да потврде да се Исус вратио у живот, тако да је васкрсење очигледно сматрао догађајем који могу потврдити сведоци — видљивим, јавним догађајем, радије него личним, мистичним искуством. Истовремено, још једна од преосталих доминантних карактеристика новозаветних извештаја јесте да они ни на једном месту не дају опис самог чина васкрсавања, већ једино опис исхода тог чина, који су се приказали јављањима васкрслог Исуса и чињеницом да је његов гроб пронађен празан.

Веровање ране Цркве

Најранија сведочанства о васкрсењу готово сигурно датирају из времена непосредно после овог наводног догађаја. То је сведочанство садржано у изводима из хришћанске вере који се налазе у првом делу *Дела светих апостола*. Наравно, она данас чине садржај документа који је у данашњем облику састављен бар тридесет година после Исусове смрти, а можда чак и педесет, али научници се већином слажу да је првих неколико поглавља *Дела* сачувало грађу из најранијих извора. Језик којим се говори о Исусу у првим говори.ма из *Дела* у потпуности се разликује од оног који је био у уобичајеној употреби у време када је ова књига састављана у свом коначном облику. Он се доста разликује и од језика Павлових посланица, које су сигурно биле написане много пре *Дела*. Према томе, можемо бити прилично сигурни да овде имамо врло ране изворе.

Ти рани говори указују на претежно јеврејски тип хришћанства, показујући низ једноставно изражених веровања о Исусу и пружајући нам начелно уверљив извештај о томе како је могао изгледати живот из времена прве Цркве. Према тој слици средишњи садржај поруке ране хришћанске Цркве била је прича о самом Исусу — како је дошао да испуни Божија обећања, како је умро на крсту и како се поново вратио у живот. Ова порука је тако доследно изражена да је било могуће издвојити уобичајени образац изјава које су очигледно биле са-

стављене о Исусу од најранијег времена. К. Х. Дод, који је први идентификовао овај образац, назвао га је ***керигма***, по грчкој речи која значи „проглас". Сваки аутентичан извештај хришћанске поруке садржавао је следеће изјаве:

- Исус је испунио старозаветна обећања;
- Бог је био на делу у његовом животу. његовој смрти и васкрсењу;
- Исус је сада био узнет на небо;
- Свети Дух је дат Цркви;
- Исус ће се ускоро вратити у слави;
- Сви који чују ову поруку морају се одазвати њеном изазову показујући вољу да промене свој начин живота и пођу за Исусом.



Васкрсење Христово, дуборез (1510) Албрехта Дирера.

Ако би се васкрсење уклонило из ове *керигме*, онда већи део њеног садржаја више не би имао смисла. Свеукупно постојање ране Цркве заснивало се на уверењу да Исус није више био мртав, већ је био жив.

Такође делује вероватно, на основу сведочанстава из Павлових посланица, као и на основу *Дела*, да је квалификација на основу које је признаван један апостолски вођа било то да ли је видео, или видеља, васкрелог Исуса. Ово је изричито наведено као услов када је требало да апостоли именују наследника места Јуде Искаротског (Дап 1 21-22), а и Павле је тврдио да му је његова визија Исуса на путу за Дамаск дала исти статус ономе који су имали апостоли пре њега (1 ал 1 11-17).

Павлова сведочанства

Други главни доказ васкрсења пружио је сам Павле у 1Кор 15. Ако има места различитим мишљењима о важности сведочанстава из *Дела*, томе нема места када је реч о Павловом сведочењу. Он је сигурно писао своју посланицу не више од двадесет пет година после Исусовог распећа и његове изјаве лако би могле бити најстарији документарни докази за веровање у то да је Исус васкрсао из мртвих. Очигледно је, како из садржаја тако и из контекста *Прве посланице Коринћанима*, да Павлова основна намера овде није била да пружи рационални аргумент за веру у Исусово васкрсење. Он је пре настојао да помогне својим читаоцима да превазиђу специфичне проблеме који су настали у њиховој локалној верској заједници. Информација о томе како је Исус васкрсао из мртвих, коју је ту укључио, мање-више је случајна, због чега и оставља снажнији утисак, јер је он подсетио Коринћане да је оно што је говорио нешто што одувек знају и у шта су одувек веровали. Иако је појединости скицирао у само неколико реченица, његов извештај показује да су хришћани, чак и они у Грчкој, већ врло рано били упознати са целом причом о томе како је Исус умро и поново се вратио у живот.

Овом приликом Павле се позива на прилику када је васкрелог Исуса истовремено видело више од пет стотина ученика, од којих је већина, како каже, још била жива у време ка-

да он пише, и могла је да потврди ово што он говори (1Кор 15 (>)). Он такође помиње и јављање Јакову, брату Исусовом, и овим јављањима по васкрсењу прикључује и сопствени сусрет са васкрелим Господом (1Кор 15 7-8). Иако су сва написана после Павлове *Посланице Коринћанима*, еванђеља уопште не помињу ова појављивања васкрелог Исуса, што нам сугерише да се међу првим нараштајима хришћана у чињеницу Исусовог васкрсења тако раширено веровало да људи који су написали еванђељске приче нису сматрали да је битно побројати *сва сведочанства* за то. А за оно о чему јесу писали употребили су само мали део грађе која им је била на располагању.

Еванђелска традиција

Приче које се налазе при крају сваког од еванђеља јесу, наравно, основни извори обавештења о Исусовом васкрсењу. Ове приче поседују и извесна особена обележја.

— Све наглашавају две главне чињенице: да је Исусов гроб пронађен празан и да су васкрелог Исуса видели различити људи у неколико различитих прилика. Оба ова доказа су веома важна. Сама по себи чињеница да је гроб пронађен празан не би морала да докаже ништа осим да се Исусово тело није налазило онде. Без празног гроба виђења не би доказала ништа објективно, премда би открила понешто о стању у душама његових ученика. Међутим, комбинација ових двеју чињеница, ако су заиста тачне, пружила би јак доказ у прилог тврдњи да је Исус био жив.



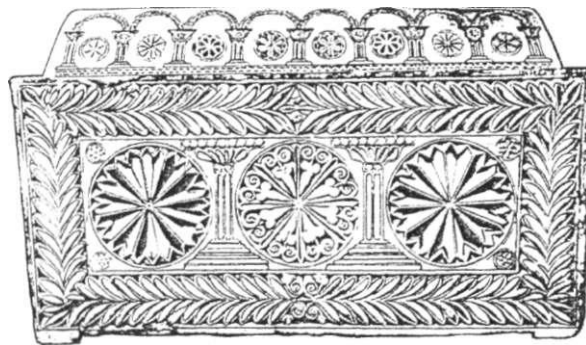
После распећа Исус је положен у гроб исклесан у чврстој стени. Грбови овог типа често су се затварали великим каменом који би се превукао преко улаза.

- Када се приче о васкрсењу упореде са многим другим причама о Исусу, види се да су испричане на релативно једноставан и незамењен начин. Примера ради, оне не садрже никакву симболику за коју би био потребан посебан увид како би се разумела, нити у њима има много префињених алузија на *Стари завет*, нити икаквих стварних покушаја да се изнесе теолошки значај догађаја које описују. Ако се у том смислу пореде са, рецимо, извештајима о Исусовом крштењу, контраст је заиста веома изражен.

Зашто се извештаји разликују?

Упркос чињеници да се обавештења која дају еванђеља приносе на једноставан начин, извештаје из еванђеља није лако међусобно помирити. Мада су многи људи то покушавали, никоме није у потпуности успело да произведе једну „усаглашену верзију“ начина на који *Нови завет* каже да се све то догодило. Вероватно нико никада то ни неће моћи да уради. Писци еванђеља су пишући своја дела поступали селективно. Одабирали су само оне приче о Исусу и она његова учења која ће бити од помоћи њиховим првим читаоцима. Ово је један од разлога што постоје четири различита еванђеља, јер су људи у различитим крајевима Римског царства морали различите бриге. Овај поступак одабирања очигледно је био примењен и на приче о „крштењу“, као што се то може видети на основу чињенице да су се код I Павла сачувала нека обавештења која не помињу ниједно еванђеље.

кости су се
сакупљале и
одлагале у
овакве посуде.



Ученици

Четврти и последњи доказ о васкрсењу јесте неоспорна чињеница да се потпуно обесхрабрена група ученика, који би по свим правилима историјске вероватноће требало да су били утучени и разочарани разарањем свог вође, у року од седам недеља преобразила у јаку дружину одважних сведока и језгро Цркве која се непрестано увећавала. Централна чињеница њиховог сведочанства била је да је Исус жив и активан, и они нису оклевали да промену која се у њима одиграла припишу

На први поглед може деловати да је ово и аргумент против тога да се васкрсење уопште догодило, али се исто тако може сматрати јаким аргументом и на другој страни. Очевици често дају различите извештаје о ономе што су видели, нарочито када виде оно што се не поклапа са њиховим очекивањима о томе како би ствари требало да изгледају. Сами ученици уопште нису очекивали да би мртав човек могао поново оживети. Марко (9:9-10) наговештава да они нису имали ни представе о томе шта би „васкрсење“ уопште могло да значи; било је то нешто сасвим страно њиховом начину размишљања. Онда не изненађује то што ученици нису испричали једну логичну и кохерентну причу. У причу о некоме ко устаје из мртвих било би много теже поверовати да су сва четири еванђеља дала потпуно исти извештај. Ипак, и поред мањих неслагања у појединостима, сви извештаји се поклапају у погледу главних делова приче. У свима је гроб нађен празан и Исус се јавио ученицима.

У најстаријем еванђељу, по Марку, овај извештај завршава се у 16:8, а оно што следи у неким енглеским верзијама, као 16:9-20. Пачелно се сматра каснијим додатком. Ту се говори о неким женама које су у недељу ујутро дошле на гроб да заврше процес балсамовања Исусовог тела и затекле да је камена плоча коришћена као врата гроба уклесаног у стену била одгурнута, и застрашиле се призором младића оденутог у бело који је седео унутра. Овај „младић“ (који је очигледно замишљен као анђеоло) рекао им је: „Не бојте се. Ви тражите распетога Исуса Назарећанина. Васкрсао је, нема га овде. Ево места где су га положили. Него идите, кажите његовим ученицима и Петру да он иде пред вама у Галилеју; онде ћете га видети као што вам је и рекао“ (Мк 16:6-7). На то су жене преплашене отрчале са гробом и из страха никоме нису рекле шта су виделе и чуле.

Лука укључује причу о пару који се враћао својој кући у Емаус и који су сусрели васкрслог Исуса и нису га препознали. Они су

ономс што (с чбпло као последња нхтоног устајања ин мртних. Сами су очигледно били убеђени да се управо то заиста и догодило, јер васкрсење није било нешто о чему су само говорили: били су вољни и да умру за то. Ван сваке сумње је да нико не умире за нешто ако није у потпуности убеђен да је истинито.

Чињенице и вера о васкрсењу

Толико, дакле, о разним обавештењима које нам пружа *Иови завет*. Шта се може на основу њих закључити? Најпре вреди приметити три ствари.

говорили о женама које су биле на гробу и виделе визију анђела који их је уверио да је Исус жив (Лк 24 22-24). Али овде се ништа не помиње о Исусовом одласку у Галилеју. Многа сложена објашњења предлагана су у вези са тим, мада није незамисливо да жене нису пренеле поруку из једноставног разлога који наводи Марко: плашле су се да се врате онамо, јер су мислиле да би цар те области, Ирод Антипа, сада био спреман да се реши свих Исусових следбеника које би онде затекао.

Матеј понавља Марков извештај додајући неке појединости, углавном усмерене ка наглашавању натприродних обележја овог догађаја. Он говори о јаком земљотресу у недељу ујутро и помиње престрашеност стражара на гробу (Мт 28 1-4). У овом опису жене и даље заузимају средишње место, али сада оне напуштају гроб са помешаним осећањима страха и радости и сусрећу се са самим Исусом, који понавља поруку о одласку у Галилеју (Мт 28 5-10). Матеј укључује и једну причу која приказује како су се ученици сусрели са васкрслим Исусом на једној гори у Галилеји, где им је заповедио да пронесу његову поруку свим народима и позову друге да им се придруже прихватајући живот ученика (Мт 28 16-20). Чини се да ово Исусово појављивање није исто што и прича о вазнесењу коју је испричао Лука. Иако се каже да је Исус оба пута изјавио нешто слично, вазнесење се није одиграло у Галилеји већ у Јерусалиму или у његовој околини (Лк 24 44-53; Дап 1 6 11). Матеј заправо доводи причу коју је Марко започео до њеног логичног завршетка — Исусовог појављивања у Галилеји и заповести издате ученицима да разгласе добру вест о њему.

Лукина прича разликује се у одређеним детаљима од Маркове: у гробу су била два анђела, а Галилеја се помиње не као место на коме ће се Исус потом састати са ученицима, него као место на коме је он првобитно прорекао своју смрт и васкрсење (Лк 24 1-11).

И Исма доказа да се васкрсли Исус јавио било коме другом осим својим следбеницима, мада је могуће да је то учинио. Они који су написали еванђеља писали су за посебну читљачку публику, која је била хришћанска или су је чинили људи већ довољно заинтересовани за хришћанску веру да би о њој желели да сазнају нешто више. У том контексту, основна брига еванђеља била је да опишу како би могао изгледати сусрет ученика са живим Исусом.

— Сведочанство о некоме ко се појавио у једној просторији затворених врата, и затим нестао из ње, очигледно је доста другачија врста сведочанства у односу на доказе са каквима историчари обично имају посла. То не треба да значи да

Када су жене испричале ученицима своју причу, нису им поверовали. У неким старим рукописима *Лукиног еванђеља* у овом тренутку прича се како су Петар и Јован отишли до гроба да се увере у то што су им жене испричале, али то је вероватно плод каснијег настојања да се Лукина прича усклади са догађајем који је забележен у *Јовановом еванђељу* 20 1-10. Пошто исприча како је Исус сусрео пар на путу за Гмаус и потом се јавио ученицима у једној просторији у Јерусалиму (Лк 24 13-43), Лука наставља са причом и бележи вазнесење на путу за Витанију, као да је оно уследило непосредно по васкрсењу (Лк 24 44-53). Међутим у *Делима* он јасно каже да се вазнесење догодило четрдесет дана после васкрсења (Дап 1 3). Не помиње појављивање у Галилеји.

Јованово еванђеље, с друге стране, описује Исусово појављивање и у Јерусалиму и у Галилеји. Од жена помињаних у осталим еванђељима, које су откриле празан гроб, код њега се помиње само Марија Магдалена, премда то што се она служи заменицом за множину „ми“ извештавајући Петра о догађају, наговештава да су и друге биле са њом (Јн 20 1-2). Оне су затекле празан гроб и вратиле се да то испричају ученицима, после чега Петар и Јован одлазе до гроба и затичу погребне тканине како леже нетакнуте — доказ да гроб није био опљачкан (Јн 20 3-10). Тада Марија угледа два анђела у гробу и поздрави је сам Исус, за кога је помислила да је вртлар (Јн 20 11-18). Затим следи опис двају јављања ученицима у Јерусалиму. Током првог од ових Исус је дуноу ка њима и дао им Духа Светог (Јн 20 19-29), а последње поглавље *Јовановог еванђеља*, које је готово сигурно касније додато, мада од стране истог писца, описује Исусово јављање ученицима на обали Галилејског језера и како је доручковао са њима пре него што је издао нове заповести Петру (Јн 21 1-25).

је овакав доказ неприхватљив, али свакако се не уклапа у уобичајена правила о сведочанствима.

— Чињеница да ни Марија Магдалена, ни брачни пар на путу за Емаус, нити ученици у чамцу на Галилејском језеру, нису успели да препознају Исуса, иако су га добро знали и видели га само неколико дана пре тога, наговештава да се његов физички изглед морао изменити на начин који би било ког обичног сведока морао збунити при давању сведочанства.

Шта се онда може рећи на основу ових разноврсних сведочанстава? Није спорно то да је рана Црква веровала у то да се Исус вратио у живот. Ученици и њихови следбеници знали су да се догодило нешто што је променило њихове животе после смрти њиховог учитеља, и они су ту промену објаснили чињеницом да је он устао из мртвих. Но, једна је ствар причати о оваквој „вери у васкрсење“, а говорити уверљиво о „чињеници васкрсења“ је нешто сасвим друго. Очевидно је морало



„Гроб у ерту“. Иако ово сигурно није место на коме је Исус стварно био сахрањен. пружа представу о њома како је његов гроб могао изгледати.

ностојати нешто што се може назвати „чињеницом васкрсења“, што је подстакло „веру у васкрсење“ код његових ученика. Али, шта је то било? То не мора отпочети самим устајањем физичког тела Исусовог из мртвих, нити је тешко размишљати о алтернативним објашњењима.

„Чињеница васкрсења“ је субјективно искуство

Природна реакција на сведочанства о васкрсењу јесте претпоставка да су такозвана „појављивања по васкрсењу“ била сасвим субјективна. Побожни би их назвали виђењима; психолози би били склонији да их назову халуцинацијама. Ако бисмо могли претпоставити да се управо ово догодило, то би разрешило проблем. Али, није све тако једноставно.

- Чињеница да је гроб био празан и да ниједан ни пријатељ ни непријатељ није из њега извадио Исусово тело толико је јако наглашена у еванђељима да се мора узети у обзир. И Римљани и Исусови верски противници имали су јасно утврђен интерес да створе некакво тело, јер би то скршило хришћански покрет једном за свагда. Стога је безбедно претпоставити да га ниједна од ових група није уклонила. Ученици су, с друге стране, били спремни да ризикују своје животе ради чињенице да је Исус жив. Многи од њих били су брутално убијани због своје вере, укључујући Петра и друге припаднике Исусовог ужег круга следбеника, који би били први осумњичени да су уклонили тело. Готово је невероватно, ако је уопште и могуће, замислити да би они вољно подносили овакве муке, а да све време знају где су сами сакрили Исусово тело.

— Мада би једно лично искуство попут оног Петровог или Јаковљевог могло с разумевањем бити сматрано субјективним, а јављање скупини од пет стотина људи могло зазвучати као масовна халуцинација, сусрет попут оног на путу за Емаус, без узбуђења и уз поступно препознавање странца од стране двоје људи, има сва обележја једног аутентичног извештаја. Изјаве да се васкрсло тело могло додирнути, да је васкрсли Исус јео са својим ученицима и да је дуנוо ка њима, показују да су ученици били убеђени да су у контакту са стварним физичким телом, а не иривиђењем.

— За разлику од других ученика, за Павла би се могло рећи да је био „психолошки искусан“. Он у неколико прилика пише о томе да је имао виђеша и откривења мистичне природе (1Кор 14 18; 2Кор 12 1-4), али своје искуство са пута за Дамаск он сврстава у потпуно другачију категорију. Оно је за њега било нешто сасвим посебно, могло се упоредити још једино са јављањем васкрслог Исуса осталим ученицима. Сви извештаји описују сусрете са васкрслим Исусом као очигледно јединствено искуство — ни потпуно субјективно као што су снови, нити сасвим објективно, већ са понеким карактеристикама обају.

„Чињеница васкрсења“ је теолошка творевина

Образлагало се да је „вера у васкрсење“ настала зато што су ученици увидели неки теолошки разлог који ју је изискивао. Пошто су веровали да је Исус био Божији Месија, било би природно да неко ко је присвајао тај статус устане из мртвих. Ово објашњење, међутим, поставља више питања него што даје одговора.

Ни у једном једином извору нема доказа који би наговестили да се од Месије очекивало да устане из мртвих. Напротив, од Месије се популарно очекивало да убија друге људе а да, ако и сам буде подносио муке и умро, по дефиницији неће бити сматран Месијом.

Стари завет изражава негативан став према идеји васкрсења и многи Јевреји једноставно нису веровали да је оно могуће. Сами ученици изгледа да нису знали шта је то током ранијег периода Исусове службе (Мк 9 9-10).

- Такође је тешко увидети како је идеја о васкрсењу могла потећи из тумачења старозаветних очекивања, пошто у причама о васкрсењу уопште нема навода из *Старог завета*. У том погледу постоји изражена супротност у односу на приче о распећу које су пуне таквих алузија. При том у јеврејској традицији није постојало доследно очекивање живота после смрти, а камоли икакве унапред разрађене замисли о томе како би он изгледао.

„Чињеница васкрсења“ је касније веровање

Такође се тврдило да је веровање у Исусово васкрсење било познија замисао, која се јавила тек пошто су хришћани били присиљени да напусте Јерусалим у време устанка Јевреја против Римљана (66-70. г.). Све до тада они су се редовно састајали ради богослужења крај Исусовог гроба. Лли, шта су могли чинити када им је једном онемогућено да уђу у град? Као одговор на то питање састављена је прича о празном гробу да објасни зашто више није било потребе да онде богослуже.

Богослужење на гробовима хероја је уобичајена пракса. Збивало се у Исусово време (види Мт 23 29), а хришћани ходочасници су свакако посећивали традиционално место Исусовог погребња у Цркви Васкрсења, или њеном супарнику, такозваном „Гробу у врту“. Но, претпоставити да је прекид овакве праксе у 1. веку довео до веровања у то да је Исус жив у потпуности је неуверљиво. Као прво, нема доказа да је ико пре 4. века био заинтересован за место не коме је Исус био сахрањен. При том ту су и Павлове изјаве из *Прве посланице Коринћанима*, записане бар десет година пре 66. г. До тада је бар једно еванђеље сигурно било написано, а к томе су се извештаји еванђеља несумњиво заснивали на причама које су потицале из првих дана Цркве. Нема никаквог смисла претпоставити да је веровање у васкрсење плод каснијег развоја. Чињеница је да хришћани нису долазили да се клањају Исусовом гробу јер су веровали да у њему нема ничега - а веровали су у то од самог почетка.

Прављене су с времена на време и многе друге још маштовитије претпоставке да објасне „чињеницу васкрсења“. Но, несавладива тежина свих сведочанстава сугерише да је „чињеница васкрсења“ стваран историјски догађај, у каквим год спознајним апстракцијама могла бити описана. Ниједна друга хипотеза не даје прикладан извештај о свим тим сведочанствима.

Шта васкрсење значи?

Говорити о описивању „чињенице васкрсења“ у анстракtnим терминима, да не помињемо језик научног истраживања, много се удаљава од мисаоних категорија првих Исусових ученика. Једна од најупадљивијих карактеристика сведочанстава из *Новог завета* јесте то да ученици, изгледа, уопште нису били заинтересовани да истражују свако зашто и како о „чињеници васкрсења“. Они су знали да је то стварна чињеница, на основу личног искуства о Исусу Христу и доказа који је пружио празан гроб — а то им је било довољно. Ово, без сумње, помаже да се објасни зашто у *Новом завету* нигде не постоји опис тога како се васкрсење заправо одиграло. Неки хришћани 2. века сматрали су ово мањкавошћу *Новог завета* и створили су своје живе описе о изгледу Исусовог тела, о начину како је

Вазнесење

Вазнесење као такво јавља се само у Лукиној причи о Исусовом животу. Није јасно да ли Лука (24 50 53) говори о томе, јер у неким старим рукописима пресудних речи „и би узнет на небо“ нема. Али Лука то поуздано документује детаљнијим описом у Дап 1 6-11. Ова прича представља тачку са којом престају редовна појављивања васкрслог Исуса. Као таква, она је само врхунац низа од неколико згода када је Исус нестао пред погледима својих ученика током четрдесет дана после васкрсења. Сматрало се да је Исус од самог часа васкрсења био уздигнут до присуства Божијег. Када је напустио пар код Емауса, он се није вратио у некакво земаљско чистилиште већ у небеску славу у коју је као васкрсли Син човечији сада ушао. Сама прича о вазнесењу вероватно говори о једној одређеној прилици када је напустио ученике на драматичан и незабораван начин — и после чега га више нису видели. Иако је причу о вазнесењу забележио само Лука, на њу се позива на неколико места и Јован (20 17; 13 1; 16 10; 17 11), док се *Матејево еванђеље* завршава убеђењем да је Исус примио управо онакву власт какву подразумева прича о вазнесењу.

Замисао да Исус „би узнет на небо“ представљала је с времена на време проблем за данашње читаоце еванђеља. Ми данас свакако не поимамо свет на исти начин на који су то чинили људи у старини, за које је он био троспратна конструкција, у којој се Земља налазила у сендвичу између небеса и подземног света. У таквим

изашло из гроба и како је на онс који су то видели утицало ово искуство. За прве сведоке такви детаљи нису били у центру пажње. За њих васкрсење није било само сршан завршетак приче о Исусу, већ природан врхунац његовог живота у целини и потврда узвишених тврдњи изрицаних о њему још док је службовао. Оно је било и гаранција да Исусов живот и његово учење нису били само једно интересантно поглавље историје људске мисли него и начин на који су мушкарци и жене могли доћи до спознаје Бога. Зато је проглас о живом Исусу постао најважнији део поруке коју су његови ученици проносили широм тада познатог света.

Но, зашто је то било толико важно? Зашто је Павле тврдио да без Исусовог васкрсења целокупна хришћанска порука остаје без смисла? Добар пут да се одговори на ово питање јесте поставити га на обрнут начин: уместо да се питамо

оквирима било је природно замислити Исуса како „би узнет на небо“. Но, чак и данас то лако може деловати као природан, здраворазумски начин да се опише такав нестанак. Дап 1 12 изгледа да смештају сцену вазнесења на Маслинову гору, где је Константин касније подигао цркву, око пећине за коју је веровао да је означавала то место. Познија традиција идентификовала је један отворен простор као вероватније место вазнесења. Године 384. Егерија се придружила прослави вазнесења на једном брежуљку при врху Маслинове горе, а неких шест година касније ходочасница по имену Пименија дала је да се онде сагради светилиште око стене на којој се налазио траг који је наводно оставио Исус својом десном ногом док се опраштао од својих ученика.

Нови завет, међутим, нису занимале просторне одреднице саме по себи, већ чињеница да се Исус сам вратио да би био узнет у слави са Богом. То се одувек подразумевало у титули „Син човечији“, јер у *Књизи пророка Данила* он прима „власт, славу и царство“ (Дан 7 14). У склопу представа којима се описује крст као Исусова завршна битка са силама зла, а његово васкрсење као доказ да је тријумфовао, вазнесење приказује да је ова победа била апсолутна. То је био начин да се потврди космичка димензија хришћанског спасења, објављивањем да су Исусов живот, његова смрт и васкрсење добра вест не само за људе већ и за свет природе и за све у читавом свемиру. Оно је хаос претворило у поредак и, у теолошком смислу, представљало обрнути след свега што је пошло наопако падом првих људи, и уједно објављивало и стварало могућност обнове и поновног рођења.

шта би било изгубљено ако би се васкрсеше оспорило, запитајмо се какво је позитивно место васкрсење имало у веровањима првих хришћана. Три тврдње износе се у том смислу.

Васкрсење и Исусов идентитет

Исусове тврдње да је Син Божији показале су се тачним. Петар је на дан Педесетнице рекао да је васкрсење јасан доказ да је „Бог учинио Господом и Месијом овог Исуса кога сте ви распели" (Дап 2 36). Павле је хришћанима у Риму писао да је Исус „проглашен Сином Божијим моћним чином васкрсења из мртвих" (Рим 1 4). Упркос Исусовом ауторитету испољеном кроз његово учење и дела, и подразумеваним тврдњама да је он имао главну улогу у Божијем плану, без васкрсења о њему би се напросто могло мислити као о једном великом и добром човеку. Но, пошто је васкрсао из мртвих, његови следбеници били су сигурни у то да је он био оно што је и тврдио да јесте. Тек тада су могли да сагледају и цене читав шегов земни живот, на нов и потпунији начин, као живот самог Бога проживљен међу обичним смртницима.

Васкрсење и нови живот

Васкрсење је значило и више од новог светла којим је обасјало распетог Исуса. *Нови завет*, нарочито Павле, често наглашава да је васкрсење, као и крст, незаменљив део доласка Царства Божијег и свега што је изискивало. Први хришћани су били практични људи више него теоретичари. Они су хтели нешто што је деловало у стварном животу. Чезнули су за неком врстом личног овлашћења које би им омогућило да буду најбољи људи што могу. Они су ово схватили из перспективе живота у миру са Богом и избављења од своје егоцентричности ради складног живота са другим људима и, заиста, и са природним окружењем. Схватили су да би то било немогуће постићи формалним поштовањем верских обичаја или сопственим трудом у циљу самопобољшања, а оно што је било потребно да се то постигне била је нека свежа, енергична животодавна сила која би могла да преобрази људску личност.

Павле је ову нову животну силу пронашао у Исусу и изразио то на мистичан начин као сједињење најдубљих скровишта своје личности са Исусом распетим и васкрслим из мртвих. То је за њега било тако очигледно реално да је могао записати: „Тако не живим више ја него Христос живи у мени" (Гал 2 20). Ово није био само обичан верски језик, јер је Павле, изгледа, и мислио то што је рекао, у најдословнијем смислу: Исус је сада живео у њему на такав начин да су чак и детаљи његовог живота били предодређени не њиме самим него живим Христом. У покушају да овоме да израза Павле се послужио представом у којој пореди крштење хришћана са Исусовом смрћу и васкрсењем (Рм 6 1-10). Приликом крштавања хришћани су „прекривани" водом као физичким симболом нечега што ће се догодити и изнутра, духовно, тако да је потапање у воду било попут сахраивања, као што је и Исус био сахрањен, а израњање из воде било је као ново оживљавање, као што је и Исус поново устао у живот. Суштина Павловог схватања ових догађаја јесте у томе да је постати хришћанин подразумевало вољу да се „умре", у смислу одбацивања егоцентричног начина постојања, како би се могло „васкрснути" и примити ново постојање, живот самог Исуса Христа који живи у нама.

Према томе, Исусово васкрсење било је пресудно, јер да је Исус само умро на крсту, могло би се лако протумачити да је дао некакав пример, или се принео на жртву, или платио откупнину за људску слободу - но, муке које је поднео тад не би имале утицаја на свакодневни живот. Без васкрсења, крст би био интересантна тема теолошких расправа, али немоћан да на било који начин трајно утиче на животе обичних људи. Међутим, захваљујући васкрсењу, Павле је открио нови живот: „Христос је за мене живот" (Фил 1 21). Штавише, био је уверен да је ово требало да буде уобичајено искуство сваког хришћанина: Исус Христос који заиста живи у онима који му се посвете.

Васкрсење и будућа нада

Исусово васкрсење имало је и даљих последица на оне који су већ имали Христов живот у себи. Један битан део Исусовог учења у *Јовановом еванђељу* јесте да ће његови следбе-

ници узети учешћа у „вечно.м животу" (Јн 3 15; 4 14; 17 3). Овај вечни живот подразумевао је две ствари. С једне стране, овај израз означава да су хришћани очекивали да осете нов квалитет живота: „вечни живот" јесте „Божији живот", и када Павле пише о свом хришћанском искуству Христа који живи у њему, он изражава слично убеђење. С друге стране, живети животом каквим Бог живи не значи само да хришћани поседују нову динамику живота у овом свету; то, исто тако, подразумева да се њихов однос са Богом, остварен вером у Христа, никада неће окончати. Овај особени вид Исусовог учења посебно је ојачао и нагласио Павле када је написао да васкрслог Исуса треба посматрати као „првенца од оних који су уснули" (1Кор 15 20). Он је схватао да то значи да је Исусово васкрсење била заклетва и обећање да ће и његови ученици, такође, надживети смрт. Лоуди који су учествовали у Христовом страдању и васкрсењу у духовном смислу могли су бити сигурни у загробни живот који ће им, попут њихових тренутних живота, улили лично присуство Бога. Но, он ће такође бити особен и нов, јер овај живот по васкрсењу прпе своја својства из чињенице да је Исус васкрсао и, према томе, суделује у неупоредивој природи тог обновљеног постојања које је сада Исус уживао - живота из ког су страдања, смрт и тлачење заувек ишчезли и замешени новим својствима Царства Божијег (1Кор 15 57).

Да би се потпуније разумело шта ово подразумева, треба сада да размотримо Исусово учење о Божијем начину делања, том другачијем виду постојања које се назива „Царство Божије".

6 ШТА ЈЕ ЦАРСТВО БОЖИЈЕ?

Царство Божије јесте главна тема Исусовог учења у еванђељима по Матеју, Марку и Луки. Овај концепт, изражен на различите начине, генерацијама је представљао централни део јеврејских верских тежњи. У Исусово време популарно је антиципиран као време у коме ће се испунити обећања из јеврејског Сеетог *Гисма* које се тичу Израиловог места у оквиру Божијих планова, и то на драматичан начин: омражени Римљани биће једном за свагда протерани из њихове земље, а народ Израила уживаће нов период политичких и верских слобода и права на самоопредељење.

Због тога не чуди што су људи свих врста - када се Исус појавио као путујући пророк, пошто је крштен, одолео искушењима и објавио да се „испунило време и приближило Царство Божије" (Мк 1 15) - испољили велико интересовање за оно што је имао да каже. На то су и чекали: на ново Царство Божије које ће најзад смрвити старо царство Рима. Штавише, очекивали су га с пуним уверењем да ће јеврејски народ у овом наступајућем царству имати истакнуто место под вођством свог дуго ишчекиваног Месије.

Од самог почетка Израилове историје Бог је сматран „царем" Израиловог народа (Пс 96 10; 99 1; 146 10). *Јеврејска библија* објавила је да читав свет припада Богу јер га је Бог створио - а Израил, као народ, припадао је Богу зато што је Бог избавио његове претке из ропства у Египту и одвса их у нову зсмљу. Када су, век-два касније, желели да наименују Саула за свог цара, неки од људи супротставили су се томе, позивајући се на то да је Бог био једини истински цар кога би нација икада требало да има (1Сам 8 1-18). Пошто се Давид потом

зацарио у Јерусалиму, две идеје су уједињене: Давид и његови наследници били су пуноправни владари нације, јер их је за то Бог одабрао (2 Сам 7 1-17). Нзихова дужност била је да врше Божију вољу како би Царство одражавало мерила Божијег закона. У стварности ствари су ретко биле тако једноставне. Један цар смењивао је другога и постајало је болно очигледно да су се многи од њих занимали једино за власт и самоостварење, док су раније идеје постепено ишчезавале. У домену практичне политике свакако беху ишчезле, али никада нису и потпуно нестале, јер су се преобразиле у наду за будућност у којој ће у једном тренутку Бог иступити не би ли исправио ствари и успоставио Царство правде и правичности. Пророк Захарија био је само један међу многима који су ватрено чекали да то време дође, дан у који ће „Господ бити цар над свом земљом“ (Зах 14 9). До Исусовог времена раширило се очекивање да ће долазак Месије означити и наступање Царства Божијег.

Царство Божије

На шта је, међутим, Исус мислио када је говорио о „Царству Божијем“? Данас идеја „царства“ најочевидније означава неку државу или територију која, макар цар њоме истински не управљао, ипак представља некакав политички ентитет. Ни у старом свету није било другачије, па нема сумње да би било савршено разумљиво да Исусови савременици закључе како је он најављивао заснивање нове државе којом ће, насупротив околним земљама, на неки начин владати лично Бог.

Та идеја је тако очигледно супротна ономе што је Исус подразумевао под Царством Божијим да је од самог почетка јасно да се он овим изразом морао служити на неки други начин. Да је Исус говорио о некој новој држави, морао би и себе видети као актера нове политичке династије, у ствари као зилота. Па ипак, изгледа да шегове речи и његова дела то поричу. О чему је Исус заправо говорио? Неки хришћани су закључили да је, упркос свему што говори у прилог супротном, Исус морао бити поглавито заинтересован за заснивање друштва којим би владао Бог и које би се разликовало од друштва којима су управљали обични смртници. Многи средњовеков-

ни теолози, примера ради, следили су светог Августина, поистовећујући Царство о коме је Исус говорио са организованим друштвом какво су познавали унутар Цркве. Гоком читавог постојања хришћанства схватање према коме је Црква била легитимни наследник Римског царства, са политичким мандатом да прошири сопствено царство, мотивисало је западњачка истраживања других делова света и имала удела у појави колонијализма. Ни данас није тешко уочити хришћанске поглаваре који ће о „Царству“ говорити као да је реч о другом имену за „Цркву“, док су многи други спремни да о њему говоре као о некаквом политичком манифесту. Ми ћемо овде сугерисати да се Исусова употреба термина „Царство Божије“ не може ограничити ни на шта од поменутога, већ да је далеко свеобухватнија од свега што смо побројали. Добра дефиниција „Царства Божијег“ могла би гласити „начин на који Бог поступа“. Она отпочиње са оним вредностима и мерилима који најподесније одражавају Божији карактер, иако, док Исус разлаже њихов значај, он неминовно пружа увид у то на које се све начине то може практично применити у различитим животним ситуацијама. То значи да можемо очекивати да пронађемо моделе тога како следбеништво за Исусом може утицати на политику, економију или друге опипљиве друштвене реалности. Но, ове не исцрпљују значење појма „Царство Божије“, који је и шири и дубљи од тога: шири зато што подразумева начин постојања који је требало применити на целину живота, дакле, и на лични и на јавни живот, а дубљи јер се не односи само на материјалне већ и на духовне реалности, дајући онима који су му се посветили ново разумевање истинске слободе и правде, и обновљено искуство Божијег присуства у њиховим животима.



Августин (354-430). Хионски Гравира аутора по предлошку из 15. века.

Нов начин иосшојања

Наговештаја који су указивали у том правцу било је већ и у речима којима се Исус, вероватно, служио да изрази своје учење. Иако је Исус могао говорити два или три језика, највероватније је највећи део свог учења предавао на арамејском, јер је то био језик који је већина људи у Палестини најбоље познавала. Еванђеља су, наравно, написана на грчком, као и остатак *Новог завета*, па ми, према томе, немамо директни запис арамејских речи којима се Исус служио. Но, и грчка реч *δαχ* *ИеЈа*, која се на енглески преводи речју царство, чешће означава активност цара него територију којом би неки суверен могао владати. Арамејска реч, за коју већина научника мисли да је реч коју је сам Исус за то употребљавао (*malikka*) свакако је имала ово значење. Стога с правом можемо претпоставити да је Исус пре говорио о ономе што бисмо могли назвати „царевањем Божијим” него „Царством Божијим”. „Царевање” би означавало Божији стил, начин на који Бог дела и пример који Бог даје другима. Ово помаже да се објасни зашто се Исус више него за било шта друго старао за квалитет људског живота и природу смислених односа, одбацујући став владара и моћника у корист љубави, прихватања и узајамног служења. То су за њега били квалитети који би требало да обележе живот шегових следбеника, јер је управо те квалитете опажао као централне Божијој личности.

Ово помаже и да разјаснимо неке од очигледно компликованијих ствари које је Исус изговорио, нпр. фарисејима је рекао: „Царство Божије неће доћи тако да би се спољни знаци могли опажати... јер, гле, Царство Божије је међу вама” (Лк 17 20 - 21). Другом приликом рекао је својим ученицима: „ко не прими Царства Божијег као мало дете, неће ући у њега” (Мк 10 15). Било би бесмислено говорити о политичкој територији која постоји у животима појединаца: нема начина на који би особа могла „примити” неку државу, нити би она могла бити „међу њима”. Но, Исус је говорио о томе да ће „Царство Божије” заиста наступити оног тренутка када Бог буде признат за врховног владара у нечијем животу. Могао је да каже да је ово царство већ било „међу” онима који су га слушали, јер је и сам био онде, а он је у потпуности био посвећен истраживању и примењивању у пракси вредности и мерила које је Бог оличавао.

На сличан начин Исус је упоредио „улазак у Царство Божије” са „уласком у живот” (Мк 9 43-47). Људи који „ће наследити Царство Божије”, „наследиће” и „вечни живот” (Мт 25 34-46), а врата која воде у Царство су „пут који води у живот” (Мк 10 17-23). Добро позната прича о сину који је отишао од куће такође наглашава чињеницу да бити припадник Царства Божијег значи суделовати у Божијем породичном животу и доживети Бога као родитеља пуног љубави (Лк 15 11-32). На исти начин је и Павле подсетио своје хришћанске читаоце у Коринту да „Царство Божије није у речи него у сили” (1 Кор 4 20), пуномоћје Божије које онима који желе да се промене омогућава да живе на начин који ће истински одражавати начин на који Бог поступа.

Истовремено, погрешно би било схватити Царство Божије искључиво у терминима индивидуалног односа људи са Богом, јер постоје бројне изјаве у еванђељима које показују да је Исус Царство Божије сагледавао не само као унутрашњу владавину Божију у животима својих следбеника већ и као неку врсту опипљиве реалности. Примера ради, говорио је о људима који ће „доћи од истока и од запада, од севера и југа, па ће лећи за трпезу у Царству Божијем” (Лк 13 29). На последњој вечери Исус је својим ученицима рекао: „Од сада нећу више пити од виноградског рода - док не дође Царство Божије” (Лк 22 18). Матеј бележи његове речи да ће његови следбеници наследити Царство које им је припремљено од постанка света (Мт 25 34).

Изгледа, према томе, да је Исус ову идеју о Царству Божијем схватао бар двосмерно: с једне стране, као Божије руководство у животима оних који су постајали његови ученици, а с друге стране, као нешто што ће Бог испољити према читавом свету. Оба концепта могу се пронаћи још у очекивањима старозаветних писаца. Према је тачно да је стари јудаизам делом очекивао да се Божија врховна власт појави у облику органолизованог царства, које ће сменити светска царства, нису све ранје генерације будућу Божију интервенцију у људске прилике виделе тим истим националистичким очима као неки од Исусових савременика. Кругови које је надахњивао апокалиптичарски начин размишљања били су склони преувеличавању материјалног аспекта „Царства Божијег”. У *Књизи пророка*

Данила, на пример, „свечи Свевешњег“, представљени „као Син човечији“, примају Царство Божије и држаће га до века (Дан 7 13-18), а овакво очекивање додатно су истакли и увећали каснији писци апокалипси, од којих су неки били и Исусови савременици. Такав поглед износе и неки Исусови следбеници, желећи да га начине својим царем пошто је на чудесан начин нахранио пет хиљада људи (Јн 6 15), а оно нипошто није било одсутно ни у најужем кругу његових ученика. Када су Јаков и Јован покушали да присвоје главна места с леве и десне стране Исусовог трона, они су очигледно размишљали у круто политичким терминима (Мк 10 35-45).

Иако их је Исус том приликом укорио, он никада није порекао да ће Царство Божије, на неки начин, утицати на друштво и у политичком смислу. Понекад је наговештавао да ће то учинити на релативно недраматичан начин, упоредив са оним на који квасац помаже хлебу да нарасте, или горушичино зрно неупадљиво израста до високог дрвета (Мт 13 31-33). Но, он је, исто тако, био прилично убеђен у то да ће Бог деловати одлучно и директно, не само кроз животе појединаца већ и кроз јавни живот нација и царстава (Мк 13).

У Исусово време многи рабини наглашавали су да је Божије царевање над Израилом већ постојало, чак и под влашћу Рима, и да је спровођено у дело путем *Торе* или *Закона*. Рабини су понекад говорили како људи „примају на себе Царство Божије“, и под тим су подразумевали да ови прихватају *Тору* и владају се по њој као оруђу Божије власти над његовим народом.

Ова тензија између тога шта Бог сада може да учини кроз оне који су спремни да уреде своје животе у складу са Божијим мерилима и онога што ће Бог напослетку учинити кроз њих у друштву као целини, налази се и на другим местима у *Новом завету*, тако да постоји непрестано балансирање између оног што Бог сада постиже и онога што би се могло очекивати да Бог учини у будућности. Павле, примера ради, каже „Царство Божије се не састоји у јелу и пићу него у праведности, и миру, и радости у Духу Светоме“ (Рм 14 17), чиме га нераскидиво везује за моралне одлуке и личну духовност. Другде, међутим, Павле лако доводи у везу наступаше Царства Божијег са догађајима који ће означити крај света: „онда долази крај,

кад преда царство Богу... кад уништи свако поглаварство, власт и силу“ (1 Кор 15 24), чиме јасно ставља до знања да је веровао и у то да ће Бог крочити у историју и изменити њен ток, и да ће и то бити део наступајућег Царства Божијег. Ово се врло изричито каже у *Откривењу*: „Владавина над светом припаде Господу нашем и његовом Месији и владаће у све векове“ (Отк 11 15). Оно је уједно и важан чинилац Исусовог учења који треба размотрити уз личније видове његове поруке како бисмо дали заокружен приказ онога што је желео да каже.

Есхатологија" и Царство Божије

Свеукупно питање које се бави различитим садржајима које може подразумевати појам „Царства Божијег“ начелно се назива „есхатологијом“. Сама реч „есхатологија“ долази од грчких речи *εσχατολη* и *λογος*, а значи „схватања о свршетку света“. Но, есхатологија се не занима искључиво оним што би се могло догодити када свету дође крај: она се, пре свега, бави питањима Божије власти и свим различитим начинима на које се може осетити присуство начина на који Бог поступа, било у животима појединаца, у животу друштва или, у крајњем смислу, читавог космичког процеса. Током протеклих стотинак година три главна погледа доминирала су расправама о значењу Исусовог учења о Царству Божијем.

„Футуристичка есхатологија“

Први од њих Исусово учење посматра као део „футуристичке есхатологије“. Реч „футуристичка“, употребљена у овом контексту, означава будућност из Исусове перспективе, а не са становишта данашњих људи. Постоје и данас многи хришћани који имају некакву „футуристичку есхатологију“ у том смислу да очекују долазак Царства Божијег у опипљивом, материјалном виду, у тренутку који се још налази у будућности, и често при том на овај начин поистовећују Царство Божије са Другим доласком (или парусијом) самог Исуса. Када научници, међутим, говоре о еванђелском предању, они термин „футуристички“ везују искључиво за Исусова очекивања у погледу Царства, а не за очекивања данашњих хришћана.

Алберт Швајцер (1875-1965) био је немачки музичар и теолог који је постао медицински мисионар у Африци и на почетку своје каријере учинио много на промовисању идеје да је Исус био опседнут једном футуристичком есхатологијом. Под тим је подразумевао да је Исус, грубо гледано, имао иста очекивања као и писци апокалипси његовог времена, и да је веровао у то да ће Бог врло скоро и драматично интервенисати у животу човечанства, а да ће његово сопствено животно дело бити одлучујући врхунац историје. По дефиницији, према томе, тај врхунац требало је да наступи за Исусовог живота. На основу оваквог запажања Швајцер је сугерисао да је Исус, када је, примера ради, изјавио да се „Царство Божије приближило“, заиста очекивао да сместа наступи катаклизмички крај света. И више од тога, Исус је замишљао себе као „обећаног Месију“ који ће, када Царство једном заиста наступи, добити пуну власт у њему. Попут многих визионара пре и после њега, Исус је запажао да се реалност живота доста разликовала од оваквих идеалистичких снова и, док се живот настављао умногоме као што је текао и до тада, почело је да изгледа као да је све ово била само једна илузија.



Алберт Швајцер био је лекар у Африци. Његове идеје о Царству небеском извршиле су велики утицај.

У почетку своје службе, каже Швајцер, Исус је имао довољно самопоуздања да најави својим ученицима да ће се Син човечији ускоро појавити у својој слави — и то тако брзо да његов долазак могу очекивати кроз неколико дана (Мт 10 23). Када се то није догодило, Исус је одлучио да покуша да изнуди Божију акцију одласком у Јерусалим, где је истакао своје тврдње пред тамошњим властима, а управо овај потез довео је до тога да буде ухапшен, изведен пред суд и трагично осуђен на смрт. Међутим, чак ни ова задивљујућа манифестација слепог веровања није произвела жељени резултат, већ је окончана поразом и криком очаја на крсту када је Исус схватио да га је Бог коме је служио напустио.

Можда изненађује чињеница да Исусова служба која се завршила тако очигледним неуспехом није обеснажила његово учење. Швајцер тврди да је из овог невероватног чина погрешно поклоњеног поверења потекла још већа сила него што би се то догодило да је на дан апокалиптичко Царство заиста наступило. Исусов пример је нешто што и даље шири снажан морални и духовни утицај на оне који су вољни да буду послушни. Сам Швајцер применио је у пракси поуке које је видео у овоме иако га је, иронично, његов свеукупан став о Исусу спречио да своје учење схвати преозбиљно, јер је чак и *Беседу на Гори* сматрао за „телеп“, етику која је била значајна само у једном кратком периоду Исусове службе. Уместо тога он је врло велики значај придавао Исусовој оданости сопственим уверењима, чак и када су та уверења очигледно постала сасвим неадекватна.

Швајцерови погледи објављени су у једној изузетној књизи која се на енглеском први пут појавила 1909, под насловом *Потрага за историјским Исусом*. Она се и даље сматра једним од великих теолошких класичних дела, највише због своје свеобухватне презентације деценијског тока учених расправа које су претходиле

њеном објављивању и чињенице да је Швајцер указао на неке од кључних аспеката Исусовог живота и учења. Начин на који је Исусово учење о Царству Божијем довео у исту равн са апокалиптичким писцима отворио је много нових могућности за разумевање утицаја који је Исус морао имати на културни контекст свог времена. Он је свакако с правом уочио како Исусов стил живота, а нарочито његова смрт, нису могли лако бити раздвојени од његове поруке и да је било погрешно покушати разумети његово учење не узимајући у обзир његову личност.

Али, када се сагледа у целини, Швајцерово становиште није успело да да убедљив и свеобухватан приказ целине Исусовог живота и његовог учења. Пре свега, он је константно потцењивао тврдње које се налазе у еванђељима на рачун значаја самог Исуса, радије ограничавајући видокруг свог интересовања готово искључиво на изјаве о Царству Божијем. Један целовит поглед, који би у обзир узео сва сведочанства, захтева, међутим, да се ове две компоненте Исусовог учења сагледају заједно, јер оно што се каже о Царству Божијем комплементарно је са учењем о Исусовом посебном односу са Богом за који је сам тврдио да постоји.

Осим ако нисмо спремни да порекнемо сву историјску веродостојност еванђелских прича, тешко је поверовати у то да је Исус увидео значај смрти у Јерусалиму тек пошто су пропали сви његови претходни покушаји да доведе Царство Божије. Нити је неопходно веровати у Швајцерову тврдњу да ни Исусова смрт није успела у својој намери и да је за собом оставила само неодређен духовни утицај на животе оних који су застајали да о њој поразмисле.

Швајцер је придавао велики значај изјавама какве су Исусове речи упућене његовим ученицима непосредно пред преображење: „Међу овима што стоје овде има неких који неће окусити смрти док не виде Царство Божије да је дошло у сили" (Мк 9 1), што се, у складу са Швајцеровим схватањем, никада није догодило. Међутим, он је до оваквог закључка могао доћи само захваљујући свом генерално скептичном ставу о сведочанствима из *Новог завета*. Свеукупно уверење прве Цркве, међутим, било је да се Бог *јесте* умешао у живот човечанства, и то на моћан и драматичан начин, Исусовим васкрсењем и даром Духа Светога његовим следбеницима - а и једно и друго биле су директне последице Исусове смрти на крсту. Како је већи део *Новог завета* написан у периоду крајем од једне генерације пошто су се ови догађаји збили, његова сведочанства не могу се тако лако одбацити, како је то Швајцер замишљао.

„Остварена есхатологија“

Сушта супротност Швајцеровој теорији била је идеја К. Х. Дода да је Исус поседовао оно што је он назвао „оствареном есхатологијом". Према Додовом (1884-1973) мишљењу, Исус је

заправо говорио да је Царство Божије већ наступило, и то у личности њега самог. Могли бисмо, према томе, рећи да је Исусов долазак, сам по себи, означио почетак Божије владавине. Према је Царству, можда, било потребно да расте и да се развија, крајњи и одлучујући чин већ се одиграо.

Ово се показало као привлачно становиште, нарочито за људе средине 20. века, који су и даље веровали да се свет може постепено учинити бољим и начелно су увиђали да се управо то и догађа кроз науком инспирисан еволутивни процес моралног напредовања и образовања. Док су се мисаони образци блиски јеврејским апокалиптичарима 1. века чинили необичним и невероватним, оваква слика Царства препоручивала је себе друштвеним активистима средње класе западног света. Штавише, замисао да је Исус сагледавао сопствени живот и дело као долазак Царства Божијег заиста јесте бацила ново светло на поједине видове еванђелских прича. Чуда је,

на пример, много лакше разумети ако се сагледају као знаци и докази Божијег рада на успостављању Царства кроз Исусов живот, него што би се то могло учинити уз помоћ традиционалних погледа који су их сматрали „доказима" Исусове божанске природе.

Дод је био довољно обазрив научник да призна да се не може сва еванђелска грађа лако разумети у овом контексту остварене есхатологије. Шта би се, на пример, могло закључити на основу оних парабола које се, изгледа, тичу последњег суда и некаквог будућег развоја ствари - параболоа као што су прича о десет девојака или овцама и јарцима (Мт 25 1-13; 31-46)? Дод је предложио да њих треба тумачити као слике последњег суда који ће се збити кад наступи крај света, али као слике изазова који се оставља пред свакога кад год да се суочи са поруком о Исусу и Царству Божијем. Свакако има пуно доказа за то да је Исус објаву своје поруке сматрао, у извесном смислу, осудом оних који су је чули и нису одговорили. Речи којима је оптужио фарисеје често делују тако као да сугеришу да су ови себе ставили изван могућности да се спасу (Мт 3 28-30; Мт 23), а аутор четвртог еванђеља сигурно даје тачну представу бар о делу Исусове поруке када коментарише: „Ко верује у њега - томе се не суди; а ко не верује - већ је осуђен, што није веровао у име јединородног сина Божијег. А ово је суд: светлост је дошла на свет, а људи завољеше мрак више него светлост, јер дела њихова беху зла" (Јн 3 18-19).



К. Х. Дод је развио идеју о „оствареној есхатологији“.

Није тешко пронаћи одломке у Исусовом учењу који могу донекле подупрети већину становишта Додове теорије. Али, теорија се у крајњем показала неспособном да узме у обзир сва сведочанства. Ово су била два главна камена спотицања:

- Иако постоје многи одломци у Исусовом учењу који су сагласни са „оствареном есхатологијом“, постоји још више оних који то нису. У много случајева Исус говори о Сину човечијем како долази „на облаку“ и сав његов изглед био је несумњиво обојен апокалиптичком сценографијом на коју је Швајцар тако упадљиво скренуо пажњу;

- Неопходно је узети у обзир и оно што остатак *Новог завета* одражава о веровањима првих хришћана, а ту не може бити сумње у то да остали списи откривају мешавину есхатологије „футуристичког“ типа и оне „остварене“ напоре једне са другом.

У посланицама које је Павле писао цркви у грчком граду Солуну, педесетих година 1. века, постоји јак нагласак на очекивању првих хришћана да се Исус врати у слави. И сам Павле је очигледно у ово веровао, мада не тако екстремно као Солунјани (1Сол 4 13 —5 11; 2Сол 2 1 12). У Коринту је, с друге стране, сам Павле познавао људе који су веровали да уобичајене описе краја свега треба схватити као симболе личног духовног доживљаја — па је и њима нагласио сопствено веровање у то да ће се Исус вратити у будућности (1Кор 15 3-57). Истовремено - и, можда, парадоксално — сам Павле није био сасвим једностран у овом питању, јер је у *Посланици Галатима*, једној од својих првих посланица, навестио да је у врло стварном виду пуноћа Божијег Царства већ наступила и деловала на оне који су хришћани.

Ако би Додова теорија била у потпуности исправна и Исус заиста мислио да је Царство Божије наступило у свом коначном облику, тешко је увидети како и зашто су први хришћани тако брзо заборавили на инсистирање на тој идеји и уместо тога се окренули размишљањима о будућности. Ово је посебно важно питање, пошто тако много ових хришћана нису били Јевреји, па нису природно морали о будућности размишљати у духу традиционалног апокалиптичког учења. Исто тако треба да имамо на уму да су сама еванђелска предања чувана у црквама, за употребу у њима, па никако није вероватно да би тако упадљива несагласност између Исусовог учења и стварног веровања Цркве прошла неопажено.

„Инаугурисана есхатологија“

Због потешкоћа које стварају и футуристички и остварени погледи на Исусову есхатологију, знатна подршка је пружана становишту које је преузимало најбоље из оба претходна, признајући да је, на неки начин, Царство Божије заиста наступило у Исусовој личности, али да ће се оно у потпуности остварити тек у будућности.

Тако да Исусово учење представља оно што би се могло назвати „инаугурисаном есхатологијом“.

Ово је можда најбоље објашњење тог проблема. Неопходно је сложити се са Швајцаром да је Исусово залеђе било у јудаизму 1. века и да је његово учење обухватало потпуни поглед на будући ток догађаја, укључујући и последњи суд и коначно васкрсење као део учествовања у Царству Божијем. Но, важно је, такође, препознати да је Исус тврдио како је Царство већ наступило у личности њега самог, па људи морају одговорити, свако за себе, на Божије захтеве, овде и сада. Ако је, као што је овде предлагано, „Царство Божије“ начин да се говори о „начину на који Бог поступа“, онда нема суштинских потешкоћа да се ова два на изглед различита схватања поставе у динамичан међусобни однос: она су, једноставно, тек два различита вида исте бојанске волге.

Ово прилично сложено питање може се резимирати истицањем четири ставке које делују као основ за разумевање онога што је Исус имао да каже о доласку Царства.

- Исус се свакако служио језиком (а можда је, у извесној мери, и тако мислио) оних који су очекивали да Царство одмах наступи Божијом интервенцијом у људске послове.

- Исус је веровао да је суштина Царства Божијег откривена кроз живот њега самог и његово дело. Из еванђеља је јасно да се ово показало као сасвим различито од онога што је већина његових слушаца очекивала, јер се Царство није открило као тиранска политичка сила која би преотела власт Риму, већ као заједница заснована на љубави, и то оних људи који су били одани једино Богу, а чије је се вредности са своје стране доста разликовале од норми уобичајених у друштву.

- Божију непосредну интервенцију треба сагледати не само кроз Исусов живот и учење већ и кроз његову смрт, васкрсење и даровање Духа Светога Цркви. Лако се може десити да су се у овим догађајима остварила нека од Исусових предвиђања о последњим временима — на пример, да ће неки од његових ученика видети Царство како долази у сили пре него што умру (Мк 9 1).

- Пошто је језик којим се Исус служио да опише Царство толико разноврстан да би се у потпуности разумео, потребно је створити у сличној мери широк и обухватан оквир за његово тумачење. Царство може да наступи у тајности, као што квасац подиже тесто (Мт 13 33), или се може појавити изненадним појављивањем Христовим у слави, приликом очекиваног Другог доласка (Мк 13).

Царство Божије и Царство небеско

Једна од упадљивих особина *Матејевог еванђеља* јесте и доследно спроведена употреба израза „Царство небеско“ да се опише предмет Исусовог учења. Једини изузеци су у Мт 12 28; 19 24; 21 31 и 21 43, где наилазимо на израз „Царство Божије“ који се користи у *Марковом* и *Лукином еванђељу*.

На основу ове особености, неки тумачи су мислили да могу разликовати две одвојене фазе у Исусовом учењу. Но, заправо нема сумње да се ова два израза односе на исту ствар. То се лако може доказати упоређивањем истих изјава из *Матејевог* и друга два синаптичка еванђеља. На пример, док *Марково еванђеље* укратко излаже Исусову поруку речима „Царство Божије се приближило; покајте се“ (Мк 1 15), у *Матејевом* стоји: „Покајте се, јер се приближило Царство небеско“ (Мт 4 17). Ове две изјаве јављају се у потпуно истом контексту (почетком Исусове учитељске службе) и очигледно је да представљају две верзије исте изреке. Има за ово и много других примера.

Најочигледније објашњење ове разноликости у изражавању је то што је Матеј писао за јеврејске читаоце, док су и Марко и Лука писали за претежно нејеврејску читалачку публику. Јеврејско предање одувек је избегавало директну употребу Божијег имена, како се људи не би нашли у ситуацији да несвесно преступе Божију заповест „Не узимај узалуд име Господа Бога свога“ (Изл 20 7). Да сведу на минимум могућности да се ово догоди, они су често употребљавали друге изразе уместо овога, а „небеса“ су била омиљена замена за реч „Бог“. Матеј, према томе, говори о „Царству небеском“ како не би увредио своје читаоце. Нејевреји, међутим, нису били резервисани у том погледу, и за њих би израз какав је „Царство небеско“ био непотребно компликован, ако не и сасвим бесмислен, па Марко и Лука употребљавају уместо њега израз „Царство Божије“.

Могло би се помислити да се изразом „Царство небеско“, пошто је био најприроднији израз да се њиме послуже јеврејски верници, служио и сам Исус, а да су га касније за нејевреје прилагодили Марко и Лука. Али, вероватније је да је Исус заиста говорио о „Царству Божијем“, а да је Матеј то преформулисао у „Царство небеско“ због својих циљева. Постоје два разлога за овакво мишљење.

- Исус, начелно, никада није показао никакву задршку када је говорио о Богу. Не само да је тврдио да познаје Бога на личан и близак начин, већ се усудио да постави свој однос са Богом у интиман контекст представе о породичним односима, размишљајући о себи као о детету, а о Богу као родитељу.

- Постоје, као што смо видели, четири примера код Матеја да се користи израз „Царство Божије“. Ово се може лако разумети ако претпоставимо да је Матеј превидео ова четири појављивања тих речи, али је заиста немогуће замислити да је у само ова четири случаја променио првобитно „Царство небеско“ у „Царство Божије“ на корист јеврејских читалаца.

ИСУС УЧИТЕЉ

Учитељи су у старом свету одувек заузимали посебно значајно место. Римска и грчка култура имале су дугу традицију филозофских школа, која је сезала до времена - вековима пре Исусовог — у ком су ученици жељни знања седели крај ногу интелектуалних горостаса попут Платона или Сократа, надајући се да ће проникнути у смисао живота. Иако су се времена променила, ни тада, када су први Исусови ученици донели своју поруку у велике градове Римског царства, није недостајало људи радих да проводе време слушајући неког доброг учитеља.

Исус никада није крочио на тле Грчке или Рима, али је био васпитан у култури која је високо вредновала усмену реч. И књига је, наравно, било, а међу њима истицала се *Јеврејска библија*, предмет интензивног проучавања професионалних изучавалаца *Закона* (књижевници), који се беху посветили упознавању ових древних светих списа, да би своја сазнања затим преносили и осталим људима. Но, већина обичних људи морала је учити слушајући, а не читајући. Они су слушали *Свето писмо*, које је читано на богослужењима сваке суботе - после чега би прочитано било и преведено са јеврејског оригинала на арамејски, језик којим се говорило (а што је на крају довело до састављања писане арамејске верзије — *Таргума*). Изнад свега, међутим, слушали су подстицаје рабина" који су настојали да им растумаче оно што је *Закон* од њих захтевао, и то у светлу свакодневног живота и понашања.

Хеврејска реч за учитеља. *Прим. ирев.*

Сви су признавали Исуса за верског учитеља. Не само његови ученици већ и његови противници, а и народ уопште, ословљавали су га са *равви*. Имао је прилику да подучава у локалним синагогама и у јерусалимском Храму, као и да се обрати народу на пољима и тржницама куд год би пролазио. Људи су Исусу долазили да га упитају за мишљење о разним питањима у вези са законом и вером, врло слично начину на који су запиткивали и остале рабине. Одговарајући на питања, он се дотицао проблема попут развода и брака (Мк 10 1-12), прељубе (Јн 7 53 - 8 11), породичних свађа (Лк 12 13-15), плаћања пореза (Мк 12 13-17), а и оних више теолошких, попут *Десет заповести* (Мк 12 28-34), веровања у васкрсење (Мк 12 18-27), или разлога за незаслужену патњу (Јн 9 2-3).

Јеврејски народ имао је дугу традицију оваквог учења. Сама *Јеврејска библија* без сумње је преношена усменим путем с поколеша на поколење, дуго пре него што је коначно била записана, и добар део ње састоји се из учења које је првобитно било излагано у усменом облику. Старозаветни пророци углавном су били беседници, а не писци, док језгровите изреке из *Прича Соломонових* очигледно представљају тип свакодневне мудрости која је преношена усменим путем, у породици, с колена на колена. Изговорена реч је одувек била високо цењена, па и у другом веку Папије, поглавар хришћанске заједнице у Хијерапољу, у Малој Азији, пише да „оно што је требало научити из књига није ми било толико корисно као оно што је дошло од живог и постојаног гласа" (наведено код Евсевија, *Црквена историја* 111.39). Можда ово објашњава зашто је првим хришћанима толико требало да се одлуче да запишу еванђеља: на страну што су многи од њих били неписмени, ипак су више волели да слушају него да читају.

Исусово учење одликују приче и изреке лаке за памћење. Да би одржао пажњу својих слушалаца, учитељ је морао бити занимљив, а Исус је у томе био експерт. Он се није усредсређивао на апстрактне теолошке истине већ на животно искуство својих слушалаца. Будући и сам креативни мислилац, умео је да препозна моћ приповедача. Приче заокупљају машту, али стварају и слободан простор у коме људи могу да размишљају и извлаче сопствене закључке. Нема

двоје људи који ће извући потпуно исту поуку из једне приче. Исус је очигледно поседовао веома развијену вештину овакве комуникације, јер су људи сместа опажали да се разликовао од других учитеља (Мк 1 22). Други рабини често су инсистирали да њихови ученици усвоје шихово учеше учешћи га напамет. Исус је, међутим, остављао људима слободу да сами размишљају и храбрио их да докуче шта је Бог тиме њима лично говорио, с обзиром на нарочите околности њиховог живота.

Дуже приче које је Исус причао обично се називају параболома, али и краће изреке се често означавају овим термином. Популарна изрека попут оне „Лекару, излечи себе самога!“ (Лк 4 23) могла би се назвати „параболом“ управо као и изрека „Може ли слепац да води слепца?“ (Лк 6 39) – а иста терминологија коришћена је и за мање - више чињеничну констатацију (која је првобитно могла бити ниска врста загонетке) да „Ништа не улази споља у човека што га може опоганити; него што излази из човека — то чини човека нечистим“ (Мк 7 15—16). Има и много других места на којима се Исус послужио речима како би створио живу менталну представу која би помогла да се пренесе жељена порука. У *Беседи на Јорџу* (Мт 5—7) говорио је о соли, светлости, граду, птицама и цвећу, док у *Јовановом еванђељу* описује себе као „доброг пастира“ (10 1-18), „прави чокот“ (15 1-11), „хлеб живота“ (6 35) или животодавну воду (7 37-39), и говори ученицима о томе како је позван да жање (4 31-38). Служећи се овако сликовитим језиком, Исус је осигурао да његово учење буде упамћено без потешкоћа. Уместо да говори у апстракцијама, чему су били склони западни вероучитељи, Исус је увек говорио о конкретним ситуацијама и људима.

Параболе и њихово значење

Премда се Исусов стил подучавања одликује знатном разноврсношћу, чак и када је реч о оним деловима за које се каже да је учио „у параболома“ уобичајено је и подесно оставити реч „парабола“ за праве приче које је Исус причао.

Парабола или алегорија?

Вековима се уобичајени начин на који су схватане ове поучне приче састојао из уверења да о њима треба размишљати као о „алегоријама“. Алегорија је подробен опис неког предмета, написан тако да изгледа као да се заправо говори о нечем сасвим другом. *Напредовање ходочасника* Цона Банјана је добро познат пример оваквог писања. Делује као да Банјан у овој књизи прича причу о путовању неког човека, али како радња тече путовање постаје тако необично, а ликови толико крупнији од живота, да ускоро постаје јасно да он уопште не пише ни о каквом путовању, већ да заправо описује оно што би се могло догодити у животу хришћанина од прихватања следбеништва све до краја живота.

Има неколико примера оваквог подучавања у *Новом завету*. У *Јовановом еванђељу*, на пример, имамо алегорију о чокоту и лози (15 1-11). У овој причи Исус тобоже објашњава начин на који један чокот винове лозе рађа гроздове на својој лози, али када почне да прича о лози која одлучи да се одвоји од чокота, постаје јасно да он у ствари не даје поуку о томе како треба узгајати грожђе већ да прича о томе шта значи бити један од његових ученика.

Премда има неколико примера алегорије у еванђељима, у већини случајева овај метод схватања парабола није веран првобитној намери Исусовог учења, нити је посебно просветљујући. Добар пример опасности које вребају из оваквог тумачења може се пронаћи у параболома о добром Самарјанину (Лк 10 25-37). Према *Лукином еванђељу*, ову причу Исус је испричао да би одговорио на питање „Ко је мој ближњи?“, да би, на крају, Исус рекао ономе ко га је ово упитао да треба да се понаша онако како се понео Самарјанин из ове приче. Па



Пастир који предводи стадо. Исус је често причао приче засноване на стварима које ће бити блиске његовим слушаоцима из сеоских заједница.

Где се у еванђел>има налазе Исусове параболе

	Мт	Мк	Лк
Со	5 13		
Светиљ>ка под мерицом	5 14-16	4 21-23	8 16-17 11 33-36
Куће на стени и песку	7 24 -27		6 47-49
Ново сукно и стара хал>ина	9 16	2 21	5 36
Ново вино и стари мехови	9 17	2 22	5 37-39
Сејач и различита тла	13 1-23	4 1-20	8 4-15
Семена на њиви	13 24-30, 36-43		
Семе горушичино	13 31-32	4 30-32	13 18-19
Квасац	13 33		13 20-21
Скривено благо	13 44		
Скупочени бисер	13 45-46		
Рибарска мрежа	13 47-50		
Залутала овчица	18 12 -14		15 1-7
Немилосрдни слуга	18 23-35		
Радници у винограду	20 1-16		
Два сина	21 28-31		
Зли закупци	21 33-41	12 1-9	20 9-16
Свадбена гозба	22 1-14		
Смоквино дрво као весник лета	24 32-33	13 28 -29	21 29-31
Десет девојака	25 1-13		
1 рбица слугу	25 14-30		
Овце и јарци	25 31-46		
Верни слуга	25 45-51		12 42-48
Време жетве		4 26-29	
Зајмодавац и дужници			7 41-43
Милосрдни Самарјанин			10 25-37
Пријатељ* у поноћ			11 5-8
Луди богаташ			12 13—21
Приправне слуге			12 35 -40
Смоквино дрво без плодова			13 6-9
Почасна места на свадбеној гозби			14 7-14
Велика гозба			14 15-24
Прорачунавање трешка			14 28-33
Изгубљени новчич			15 8-10
Блудни син			15 11-32
Неправедни слуга			16 1-8
Богаташ и Лазар			16 19-31
Слуга и господар			17 7-10
Неправедни судија			18 1-8
Фарисеј и сакупљач пореза			18 9-14
Златници			19 11-27

Неке од „Ја сам“ изрека из Јовановог еванђел>а које су сличне параболама

Хлеб живота	6 35-40
Светлост света	8 12-13
Врата	10 7-10
Добри пастир	10 11-18
Васкрсење и живот	11 17-27
Пут, истина и живот	14 1-7
Прави чокот	15 1—11

* Код нас познатија као *Прича о шалашишима*. - Прим. прев.

ипак, врло брзо су хришћани отпочели да алегоријски тумаче ову причу, потпуно губећи из вида чињеницу да она представља одговор на сасвим практично питање.

Према св. Августину (354—430), путник који је силазио из Јерусалима у Јерихон био је Адам. Јерусалим је представљао небески град из кога Адам беше пао, а Јерихон је био људска смртност коју је стекао као последицу свог пада. Разбојници су били ђаво и његови анђели, који су свукли са њега његову бесмртност, док су свештеник и левит који су прошли поред њега свештенство и служба старог Савеза, који га нису могли спасти. Добри Самарјанин је сам Христос, а његово превијање путникових рана било је уздржање од греха. Уље и вино којима је ране прелио били су утеха наде и охрабрења да напорно ради. Звер је била тело у ком је Исус дошао на земљу. Гостионица је Црква, а гостионичар апостол Павле. Два динара која су дата гостионичару биле су заповести да воли Бога и ближњега (Августин, *ЦицезИонез ЕванђеИогит*, 2.19).

Ово је несумњиво сјајан опис Августиновог схватања приче о хришћанском спасењу, али готово да нема везе са причом о добром Самарјанину. Овај „духовни смисао“ приче пре је у њу унесен него што је из ње произишао, док се њена верзија по Августину на првобитно питање Исусовог слушаоца није ни осврнула, а камоли дала одговор!

Поента парабола

Изненађује то што овакав метод тумачења није озбиљније оспораван до пред крај 19. века. Када су научници почели да читају *Нови завет* као историјски документ, схватили су да се Исус вероватно служио параболама на врло сличан начин ономе на који су се њима служили и други учитељи у старом свету. Пошто је упоредио Исусов метод подучавања са начином на који се параболама служило у грчкој књижевности, Адолф Јулихер је сугерисао да их је Исус користио слично као што би се модеран предавач послужио илустрацијом. Нису биле замишљене да саопште неко скривено значење сваком својом појединошћу, већ су напосто илустровале и разјашњавале одређену поуку.

У параболи о добром Самарјанину, на пример, главна поента била је да особа која се показала као истински ближњи

није била неки религиозни Јеврејин, већ припадник презиране и омражене друштвене групе Самарјана. Све остале појединости приче, о магарету и гостионици, уљу и вину, биле су маштовит опис сцене која би ову причу учинила веродостојнијом и занимљивијом, али нису суштински повезане са основном поруком коју је Исус покушавао да саопшти.

Када се једном постало свесно ове чистенице, убрзо су отклошени неки стварни проблеми у тумачењу, јер су главни ликови у неким параболама типови људи чије поступке хришћани никада нису осећали да би их требало подражавати. Ту спада, примера ради, сналажљиви управитељ, који је стекао господарево признање манипулишући његовим рачунима у сопствену корист (Ак 16 1-8). Да ли је Исус заиста препоручивао овакво понашање? Наравно да није. Основна поента ове параболе била је да људи треба да подражавају управитељево дугорочну решеност да буде спреман на кризне ситуације у животу, а остале појединости приче нашле су се ту само како би верно дочарале измишљену ситуацију.

Следећи овај занимљив Јулихеров увид, други научници су се вратили Исусовим параболама у покушају да сагледају хоће ли овај нови приступ изменити нешто у покушају да се врати њиховом изворном смислу. Међу њима су се истакли К. Х. Дод у Енглеској и Јоаким Јеремијас у Немачкој. Обојица су се сложили са Јулихером у томе да је свака параболола у начелу требало да истакне једну поуку, иако су такође тврдили да тема параболе није била генерализована морална истина (како је то Јулихер мислио) већ наступање Царства Божијег. Неке од других претпоставки које су Дод и Јеремијас преузели од Јулихера нису наишле на ширу подршку у потоњим студијама.

- Премда је у начелу истина да свака од Исусових параболола има само једну главну поенту, insistирати на томе да ниједна параболола никада не може имати више од једне поенте може одвести на погрешну страну. Сасвим је очигледно да неке од њих садрже више поука.

У параболи о талантима, примера ради, могу се уочити бар две једноставне поенте (Мт 25 14-30; Ак 19 11-27). Прича говори о господару који одлази на пут па подели своје имање слугама на чување. По повратку те слуге различито награђује у складу са начином на који су са новцем који им је поверио по-

ступиле. Основни смисао приче јесте у томе да се нагласи повезаност између одговорности коју појединац испољава у појединачним случајевима са његовом свеукупном поузданошћу, али постоји још један, можда подједнако важан, аспект ове приче: поменути господар је, великодушно поверивши своје имање слугама, пре свега, далеко надмашио све познате правне или моралне обавезе. Парабола о свадбеној гозби, изгледа, доноси две истоветне поенте (Мт 22 1-14; Лк 14 15-24), а у контексту свеукупног Исусовог учења, обе поенте одговарају значајним тврдњама које је Исус желео да изрекне о Божијој великодушности и поузданости.

— Иако већини параболола није потребно алегоријско тумачење, то се ипак не односи на све. Парабола о сејачу, како је испричана у различитим еванђељима, обухвата и једно алегоријско објашњење свог смисла, јер се каже да различите врсте зсмљшшта одговарају различитим типовима људи који слушају Исусову поруку (Мт 13 1-23; Мк 4 1-20; Лк 8 4-15). Често се тврдило да ова примена алегорије не потиче од самог Исуса, већ да је настала међу првим хришћанима, у време када су они настојали да схвате зашто је тако мало људи реаговало на њихову проповед. Нема сумње да се ова параболола могла употребити као помоћ за одговор на овакво питање. Но, ако се овакво њено тумачење одбаци као секундарни смисао, вероватно додат накнадно (према томе, мање вредан), и даље је потребно објаснити шта је могла бити основна поента ове параболе када ју је Исус први пут испричао. Преглед разних покушаја тумачеша у коментарима еванђеља открива да је врло тешко замислити неки други смисао ове параболе, а многи коментатори



Парабола о сејачу. Дуборез Албрехта Дирера из серије објављене у једном молитвенику из 1503.

иду замршеним путем да би избили онде одакле су писци еванђеља кренули.

Постоји један још упечатљивији пример привидне потребе за алегоријским тумачењем у параболи о злим закупцима (Мт 21 33-45; Мк 12 1-12; Лк 20 9-19). У причи се говори о власнику винограда који је дао свој виноград у закуп неким закупцима за ренту која је обухватала и део годишње бербе грозња. Међутим, када су власникове слуге дошле да покупе уговорени део убраног грозња, закупци су их претукли и убили. Пошто се то поновило неколико пута, власник је послао свог сина у нади да ће према њему показати више поштовања, али и њега је снашло исто. На крају је неминовно дошло до тога да, пошто је сам власник био приморан да дође у виноград, закупци буду отерани из винограда и кажњени. Чини се да би за ову причу неко алегоријско тумачење једино могло имати смисла; ако Израил није био виноград, ако пророци нису били слуге, ако власник који их је послао није Бог, а Исус није његов син, онда цела параболa губи смисао.

Стога се чини да је мудро усвојити флексибилнији приступ па признати да, иако параболaма углавном није потребно алегоријско тумачење, некимa од њих вероватно јесте.

— Дод и Јеремјас су наглашавали да је важно разумети параболe унутар њиховог изворног историјског контекста. Зато што су на томе инсистирали, уложили су много енергије настојећи да разоткрију која су изворна значења које су параболe имале за Исусове слушаоце, а која су имале касније за хришћане који су их први записали. Природно је што су усвојили овај поступак, будући да су обојица била одана вредности историјско-критичког метода, верујући да је представљао најпоузданији начин за тумачење ових старих текстова. О јачим и слабијим странама ове методологије детаљније расправљамо у једном каснијем поглављу. Нема сумње да се много тога може рећи у корист становишта да ће за разумевање онога што би *Нови завет* могао представљати данас помоћи ако сазнамо шта је он представљао за људе који су га први читали. Међутим, по свом литерарном стилу и жанру, параболe се поприлично разликују од већине других одломака *Новог завета*. Мада њихов описни језик своје најпотпуније значење проналази у друштвеном контексту у ком су биле уобличене, читалац не мора да разуме сва-

ку нијансу њихове симболике да би уочио суштину њихове поруке. Приче попут оних у Лк 15, које описују пастира који је изгубио овцу, жену која је изгубила драгоцену новчић и родитеље чије је дете отишло од куће, обраћају се искуству које имају људи било које културе. Нзима није потребно посебно упознавање са Палестином првога века да би разумели шта ове приче имплицирају. Исусове параболe више наликују уметничким делима него расправама о религији, па као и код сваке уметности, њихови ликови и ситуације имају одговарајућу универзалну вредност, разумљиву свакоме, јер говоре о основним условима тога шта подразумева бити људско биће. Нзихова значења и изазови очигледни су свакоме ко их чита или слуша.

Параболe и њихова порука

Коју поруку и који изазов доносе параболe? У најширем смислу, предмет параболa јесте долазак „Царства Божијег“. На ово јасно указују многе параболe које отпочињу речима „Царство Божије је као...“. Због овога, разни тумачи су у параболaма уочавали различита значења, свако у складу са сопственим уверењем о томе шта то Царство јесте. Они који су попут Алберта Швајцера веровали да је најбитнија одлика Царства била спектакуларна и тренутна интервенција Божија у живот људског друштва, природно су тежили томе да поуке параболa схватају у овом контексту. С друге стране, онима које су привлачили погледи К. Х. Дода, није било тешко да у параболaма пронађу трагове остварене есхатологије.

Права порука параболa је, међутим, далеко сложенија него што то иједна од ових алтернатива наговештава. Када се све узму у разматраше, као скупина, може се уочити да се њихова порука усредсређује на четири основне теме, од којих свака истиче неке посебне видове „Царства Божијег“ и његовог утицаја на животе оних који су део њега.

Царство и његов владар

Већина заједница је под снажним утицајем личности својих вођа или владара. Строги, ауторитарни владари неће

Саркофаг Ливије Примитиве са урезаним ранохришћанским симболима: рибом, добрим пастиром и сидром. Пронађен је у Риму, а потиче с почетка 3. века.

имати много потешкоћа да убеди свој народ да усвоји исте ставове, док пример који дају либералнији, хуманији владари обично подстиче њихове народе да деле сличне погледе. Царство Божије не представља у овоме изузетак: своје карактеристике и облик оно преузима од Бога који је његов суверен.

Неколико парабола, према томе, илуструје значајне видове саме Божије природе. Прича о изгубљеној овци наглашава темељну чињеницу Божије љубави према људима који је нису заслужили („милост“): Бог сам проналази оне који су, ма из ког разлога, залутали и потребно им је да поврате своју личност. Бог брине о томе да ни једна једина особа не залута током живота и поседује неодољиви порив да потражи залуталог.

Остале параболе у Ак 15, о изгубљеном новчићу и изгубљеном сину, такође наглашавају исту тему о Божијој безусловној љубави према читавом човечанству. Чак и када људи залутају, попут блудног сина, Бог их неће напустити, јер он не може починути док се они не врате у окриље дома, на безбедно.

Тачну меру Божије великодушности илуструје прича о најамницима у винограду (Мт 20 1-16). У овој параболу Исус прича о неком послодавцу који је унајмио раднике да му раде у винограду. Они су отпочели да раде у различита доба дана, тако да су, када је дошло време да приме своју надницу, неки од њих радили тек један сат, а други читав дан. Међутим, свима је исплаћена иста свота новца! Будући да сви беху унапред уговорили колико ће примити, послодавац никога није преварио, и они који су отпочели рано да раде били су плаћени онолико за колико се беху нагодили пре почетка. Овакво је, рекао је Исус, Царство небеско: Бог је бескрајно великодушан, па и они који се у последњем тренутку домогну Царства бивају подједнако топло дочекани, као и они који су ушли први.

Ова парабола би се, наравно, могла протумачити и тако да Бог није правичан јер свакако они који су дошли раније *заиста* заслужују више од оних који су дошли да раде касније током дана. На ову врсту питања је и Јулихер покушао да одговори, када је сугерисао да параболе обично имају само једну поенту. У случају ове параболе био је несумњиво у праву, јер има и много других изрека Исусових које показују да је Бог бескрајно осетљив на све потребе људи. Ту спада, на пример, прича о пријатељу који је у поноћ затражио храну, а којом се Лука послужио да нагласи да је Бог више него спреман да одговори на молитве: „Иштите и даће вам се; тражите и наћи ћете; куцајте и отвориће вам се“ (Ак 11 5-9). Још један пример за то била би и прича о неправичном судији, која доноси сличну поуку (Ак 18 18). Ту су затим и изјаве из *Беседе на гори* које, иако нису параболе у форми приче, свакако јесу параболе у ширем смислу те речи. „Погледајте птице на небу: оне нити сеју нити жању, нити сабирају летину у амбаре, а ипак их ваш небески Отац храни. Зар ви нисте много вреднији од њих? ... И зашто се бринете шта ћете обући? Размислите о љиљанима... како они расту; не труде се нити преду... ако Бог тако одева траву у пољу... зар не можете очекивати да вама Бог подари још бољу одећу, малонер-

ни?" (Мт 6 26. 28. 30). Бог брине о људима до најситнијих детаља. Током свог службовања Исус се сусрео са многим људима - међу њима и религиознима — који нису могли да прихвате његову поруку управо зато што се ово инсистирање на Божијој великодушности љубави није поклапало са њиховим унапред оформљеним очекивањима у погледу тога како би Бог требало да поступа. Многи су мислили да би Божија љубав требало да се дели на *диШрго цио* основи, па најправеднији треба да буду и први који ће на њу полагати право. Међутим, Исус је преокренуо такво поимање наглавачке, што је за резултат имало да су они, на изглед, најмање праведни често лакше усвајали његову поруку.

Нагласак на блиском, личном односу који постоји између Бога и оних који се посвете делању на Божији начин је једна од најупечатљивијих оригиналних компоненти Исусовог учења. Исус лично, Богу се обраћао као „Оцу“. У *Јовановом еванђељу* овај начин формулисања Исусовог односа са Богом често се користи да објасни да је Исусова природа божанска (Јн 1 14, 18; 5 43; 8 19). Три преостала еванђеља, међутим, чешће наглашавају то да оваква природа тог односа подразумева да се Бог може ословљавати и спознати на начин на који би једно дете ословљавало свог људског оца. Исус је користио реч „Ава“, арамејски назив за оца који се користио у домаћој атмосфери, и подстицао је своје ученике да чине то исто када се обраћају Богу молитвом (Мт 6 9; Лк 11 2). Овакав начин обраћања Богу очигледно је био јединствен; мада се, наиме, у јеврејској традицији могло понекад говорити о Богу као о „Оцу“, тај назив би обично пратило неко позивање на Божију светост и величанство, чиме би се представа оградилa од препознатљиво породичног језика којим се Исус служио. Исусове параболe непрестано приказују једног Бога који није удаљен и без додира са стварним светом, већ Бога са којим обични људи — чак и грешни људи - могу имати близак, лични однос испуњен љубављу. Попут најизвршнијег родитеља Бог бди над њима и брине о свима који су се обавезали да живе у складу са мерилима Царства.

Континуираност прикладности овакве терминологије могла би се довести у питање због њеног очигледног усвајања патријархалног погледа на свет, а никако се не може порећи да

су се људи гладни моћи служили овом идејом Бога као родитеља мушког пола, чак и унутар Цркве, као средством наметања доминације свог пола над женама. Ово је једна од оних прилика у којима ваља да се присетимо да је реч о људској метафори као изразу нечега што се може описати једино аналогijом и сликовитим језиком. Замислити да је Исус подразумевао да је Бог заправо мушкарац значи погрешно разумети сврху тог текста. Бог надилази категорије људског искуства па је, према томе, на један значајан начин, без полних одлика. Но, ако Бог може да стоји у било каквом односу, онда је неминовно да ће се представе људских односа користити да опишу Бога, ма колико се оне на крају испоставиле неподесним за то. Исус наравно има на уму један заиста савршен облик породичних односа између родитеља и деце, што није било и искуство сваког човека у старом свету, а ништа другачије није ни данас. Али један од кључних чинилаца његовог учења о Богу јесте начин на који оно поставља изазов и пред најсавршеније људске односе које можемо замислити. У стварности су Божије особине, каквима их Исус представља, веома удаљене од представе патријархалног мушкараца који жели да има контролу и доминира на мачо начин. Својства која карактеришу природу Божијих односа, а о којима је Исус говорио, редовно доводе у питање традиционалне мушке стереотипе, а при том Исусу није било странао ни то да повремено примени на себе женским квалитетом обојене представе (Мт 23 37).

Људи у Царству Божијем

Бити судеоник Царства Божијег није представљало за људе само привилегију спознавања Бога на присан и личан начин већ им је наметало и одређене обавезе. Низ прича које је Исус испричао истиче какав се одговор тражи од људи ако желе да „уђу у Царство“.

На почетку *Марковог еванђеља* суштина Исусовог учења сумира се слоганом „покајте се и верујте у еванђеље“ (Мк 1 15), а многе приче које је Исус испричао наглашавају значај припреме за корените промене у начину живота („покајање“) да би се постало чланом Царства Божијег. Прича о блудном сину, већ помињана, не само да наглашава доброту и великодушност родитеља пуног љубави већ и значај дететовог

увиђаша сопствене лудости и његове воље да промени свој начин живота (Лк 15 11-32).

Покајање никада није популарна идеја јер подразумева признање сопствене неподобности и злочињења. Оно представља и изванредан губитак образа и моралног кредибилитета. Но, Исус је сасвим јасно рекао да је искреност у признавању личних неуспеха полазна тачка за било коју врсту смисленог односа са Богом. Ту је прича о фарисеју и царинику који су у исто време отишли у Храм да се помолу. Фарисеј се дичио својим моралним и верским достигнућима, и то је рекао и Богу. Цариник је, међутим, био толико свестан сопствене недостојности да се уопште обрати Богу да је једино успео да завапи: „Боже, смилуј се мени грешноме!“ Али, каже Исус, „цариник, а не фарисеј, отишао је кући оправдан пред Богом“, јер је препознао сопствену грешност и дошао пред Бога без духовних претензија (Лк 18 9-14). Сличну поуку има и прича о богатом безумнику који је мислио да ће, због свог богатства, бити у добром положају пред Богом (Лк 12 13-21). Штавише, Исус је наравоученије ових параболо сасвим изричито исказао својом изреком да живети на Божији начин није ствар о којој се може преговарати, већ је то нешто што треба прихватити ставом детињег поверења: „Ко год не прими Царство Божије као дете, никада неће ући у њега“ (Лк 18 17; Мк 10 15).

Међутим, воља да се човек промени, као ни опроштај за пређашње, нису сврха овога: они су само почетак једног живота који се живи у складу са начином на који Бог дела. У Царству ће се наићи на нови вид живота, „вечни живот“ или „изобилни живот“ како се назива у неким изрекама забележеним у *Јовановом еванђељу* (3 15; 6 54; 10 28; 17 3). Живот у Царству подразумева живот са Божијим пуномоћјем. Они који су изабрали да живе у складу са Божијим вредностима обавезују се да их све и примене у свакодневном животу, а то непогрешиво утиче на њихов начин живота.

— То значи да ће се много више бринути за то шта Бог мисли о шима него шта би о шима могли да мисле други људи. Ово се испољава нарочито у шиховим ставовима према духовности. Премда би неки могли прихватити Божија мерила прилично нерадо, борећи се да остваре своја највиша стремљења, њихова преданост цени се више него преданост других љу-

ди који праве величанствену представу од служења Богу, док су заправо неспремни да се у било ком смислу озбиљно промене (Мт 21 28-32). Божији народ мора живети као удовица која кришом ставља своје последње новчиће у кутију за сакупљање прилога у Храму (Мк 12 41-44; Лк 21 1-4). Они не треба да се понашају разметљиво тако да други пљескају шиховој доброту пропраћеној великим публицитетом, него треба да раде и живе у тишини, без саморекламирања, знајући да ће их Бог - једини чији је суд заиста важан — наградити (Мт 5 4-6, 16).

- Овај захтев, међутим, не треба да постане некакав изговор да се ништа не ради. Они који желе да усвоје начин на који Бог поступа морају на прави начин употребити оно што им Бог даје. Морају поступати одговорно, служећи се средствима која су им од Бога дата и, попут неправичног послужитеља, треба увек да буду спремни да оправдају своје поступке (Мт 25 14-30; Лк 16 1-8; 19 11-27).

- Они који мисле да су постигли нешто у моралном или духовном смислу једва да су и почели да схватају Божије путеве, јер бити судеоник Царства значи путовати са Богом, све време ишчекујући разоткривање нових могућности. Ово илуструју две параболо које спадају међу најкраће: прича о скривеном благу и прича о бисеру (Мт 13 44-45). Неко ко нађе њиву пуну блага неће оклевати да прода све што има како би ту њиву купио. Или, слично овоме, неки трговац који тражи fine бисере и наиђе на јадаи посебно добар примерак, жртвоваће све како би га поседовао. Тако је и са Царством Божијим: путовање можда јесте захтевно и тешко, али на крају је увек вредно труда.

Царство и заједница

Иако је Исус јасно нудио лично овлашћење онима који би одговорили на његов позив, било би погрешно створити слику да је шегова порука била сведена на чисто личну или индивидуалистичку духовност. Велики део његовог учења тиче се односа његових ученика са широм заједницом, и једних са другима. Тако у параболо о слуги који не прашта Исус као да наговештава да ће начин на који Бог поступа према нама у извесном смислу зависити од начина на који ми поступамо са другим људима (Мт 18 21-35). Ту је, затим, и Исусова изјава

да је љубав према ближњему друга по значају дужност, након љубави према Богу (Мт 22 39; Мк 12 31).

Они који прихватају Божија мерила морају се понашати као и Бог, а пошто се Божија великодушност протеже чак и на друштвене отпаднике, Исусови ученици морају поседовати исту великодушност. Добри Самарјанин из параболе није само један измишљени лик коме се треба дивити, већ узор за ситуације из стварног живота (Лк 10 25-37). Исус је то сам спроводио у пракси, проносећи своју поруку и отпадницима у друштву. Био је то један до те мере неочекиван обрт за улогу верских учитеља да су ученици тешко могли да не схвате да је Царство Божије заиста већ било присутно у овој личности коју су одабрали да следе. Не само да је Царство подразумевало нов однос са Богом већ их је и повезивало једне са другима у нову заједницу брижног служења и узајамне љубави.

Зашто је Исус поучавао у параболама?

Постоји изјава у Мк 4 11-12 која као да сугерише да је Исус причао у параболама са недвосмисленом намером да своје учење учини неразумљивим за оне који нису још постали његови ученици, тако да, како одјекују Исаијине речи, „гледају и не виде, слушају а не чују, док се не преобрате и не добију опроштај“. Оваква замисао толико се противи свему што о Исусу знамо да се чини како је потребно објаснити је. Предлагано је много одговора, од којих ћемо поменути два.

- Најпопуларније објашњење јесте да ово нису оригиналне Исусове речи, већ да одражавају закључке ране Цркве донете у покушају да се објасни зашто је верски естаблишмент у оквиру јудаизма одбацио Исусову поруку. То се десило, говорили су они, као део промисли и премудрости Божије, који је одувек намеравао да се тако збуде. Постоје, међутим, два аргумента противна оваквом становишту.

Прво, вероватно је само први нараштај хришћана био дубоко забринут зато што су Јевреји одбацили Исуса. Црква је била јеврејска само у најранијем ступњу свог развоја, а после разараша Јерусалима од стране Римљана 70. године, јеврејско хришћанство готово да је престало да постоји, а свакако је имало врло мало утицаја на Цркву у целини. То значи да је овај проблем био најакутнији недуго после збивања из времена Исусовог живота - а што се више ближио времену самог Исуса, то мора бити све мање простора за Цркву да његово учење мења или му шта придодаје.

Будући видови Царства

Конечно, низ парабола односи се на долазак Царства Божијег у будућности. Оне описују Исусов повратак као небеског, натприродног Сина човечијег и говоре о последњем суду за мушкарце и жене.

Неки су мислили да је ово сликовит начин да се опише изазов Исусове поруке, пред каквим су се нашли његови први слушаоци. Но, имајући у виду изражен апокалиптички тон који преовладава коришћеним језиком, тешко је одупрети се закључку да су Исусови слушаоци ово морали схватати као да се односи на једно будуће време, у коме ће Божији ауторитет и суверенитет бити видљиви на некакав опишљив начин.

Неке параболе описују велики дан процене када ће они који само тврде да служе Богу, али то заправо не чине, би-

Друго, слична изјава постоји и у *Матејевом еванђељу* и наводи исто место из *Књиге пророка Исаије*. Пошто знамо да је Матеј био посебно заинтересован за односе Јевреја и хришћана, очекивали бисмо да је сачувао потпуно исте речи као и Марко, ако се ова изјава заиста тичала одбацивања Исуса од стране Јевреја. Но, изјава у *Матејевом еванђељу* има заправо нешто другачију импликацију. Ту Исус каже: „Зато им говорим у параболама, јер гледају и не виде, слушају и не чују, нити разумеју (Мт 13 13).

- Друго могуће објашњење полази од ове изјаве код Матеја. У овом случају морали бисмо да претпоставимо да је реч преведена са *..тако да ... могу да виде* код Марка заправо била замишљена као почетак саме изјаве, управо као и код Матеја. Докази за овакво гледиште могу се пронаћи поређењем грчког којим је Марко писао са арамејским изјавама које се највероватније налазе иза свега тога. Тако ова изјава не изражава *намеру* поучавања у параболама, већ неизбежну *последницу* таквог поступања. Исус је хтео да истакне да ће параболе неминовно направити разлику међу онима који их слушају, увиђајући на духовном нивоу њихов смисао, од оних који су духовно слепи.

Ово објашњење је вероватније од првог. Уклапа се у оно што смо видели у једном од претходних поглавља о Исусовом ставу да свој месијански карактер задржи у тајности. Исто тако се добро слаже са природом Исусовог учења, а посебно са средишњим местом које у њему заузимају приче. Управо и сам начин на који је овај наводни проблем дефинисан истиче једну од слабости западне науке и њено превелико ослањање на когнитиван, аналитички приступ разумевању истине. У

ти одвојени од оних који заиста спроводе вољу Божију. Ово је главна поука парабола о рогу, семенима, рибарској мрежи и овцама и јаради (Мт 13 24-30, 47-50; 25 31-46). У другим параболама будући врхунац Царства описује се као гозба. Оваквим се представама често служило да се опишу предстојећи благослови месијанског доба. Исусове слике, међутим, јасно стављају до знаша да неће свако бити пуштен унутра. Парабола о свадбеној гозби указује на то да за конвенционално религиозне људе ту уопште неће бити места, а да ће они који ће уживати у његовим благословима вероватно пре приспети са улица него из светилишта (Мт 22 1-14; Лк 14 15-24).

Матејево еванђеље наглашава обавезе које све ово поставља пред оне који тврде да се труде да живе по Божијем начину. Како нико не зна ни дана ни часа у који ће се ова коначна процена извршити, они морају бити у непрестаној при-

контексту апстрактне филозофске расправе заиста би представљало противречност да се каже како исти низ тврдњи и прикрива и открива нешто у исто време. Али приповедање је у потпуности различит вид комуникације који допушта далеко флексибилније истраживање значења и намерно ствара простор за могућност постојања различитих одговора на начин на који традиционални филозофски метод то не чини. Готово по дефиницији истина бива и скривена и откривена када се огелотвори у некој причи. На ову појаву наилазимо у свим културама и историјским раздобљима. С једне стране, приче могу бити схватане као једноставно приповедање, испричане искључиво због свог забавног својства. С друге стране, оне начелно позивају оне што их слушају да се ангажују и на другом нивоу како би их сагледали као одраз живота и изазова које он собом носи. Исусове параболе се у потпуности уклапају у овај модел: многи људи могли су слушати то што је Исус говорио и у томе не видети ништа друго до обичну причу. У том смислу је срж његове поруке била „скривена“ формом приче. Но, за оне који су се посветили тражењу њиховог духовног смисла исте те приче могле су отворити нова просторства за истраживање последица његове поруке и за размишљање о природи Бога и Царства Божијег које је Исус дошао да најави.

правности, као и младине пратиље које ишчекују младожешу да дође на венчаше (Мт 25 1-13).

Овај чинилац Исусовог учеша превазилази оштру разлику која се уобичајено повлачи између онога што је будуће и онога што је садашње. Зато што је Исус дошао, Царство Божије, схваћено као Божији начин поступања, већ је наступило. Они који су вољни да следе ову визију већ сада су део тог Царства, што значи да, шта год да се друго открије у будућности, неће толико представљати неки нови почетак колико коначну разраду импликација нечега што је, у суштини, већ овде. Премда се може учинити да нови начин постојаша који ће из свега овога проићи има мајушно и безначајно порекло, управо је то почетак какав неизбежно мора довести до величанственог раста — попут зрна горушичиног, „најмашег зрна на свету“ које израсте у једну од највећих биљака (Мт 13 31-32; Мк 4 30-34; Лк 13 18-19).

Да ли је Исус намеравао да оснује Цркву?

Људи су често постављали питање да ли је Исус намеравао да оснује Цркву. Постоје две изјаве у *Матејевом еванђељу* које наговештавају да јесте (16 18-20, 18 17). Неки научници, међутим, верују да ове изјаве потичу од самог Матеја, а не непосредно из Исусовог учења. Алберт Швајцер је, на пример, сматрао немогућим да је Исус намеравао основати некакву цркву, јер је веровао како је Исус очекивао да одмах наступи крај света. Но, и они који тако не мисле често су одбацивали помисао да је Исусу била намера да заснива било какву организацију. Теолошки либерали с почетка 20. века видели су у Исусу једноставног учитеља етике, а како су концепт Цркве сматрали неусаглашеним са тим, закључили су да је она каснији, страни уљез у првобитно једноставно еванђеље.

Иако би се незнатно мали број људи данас сложили са овим гледиштем, оно ипак истиче две важне чињенице које треба имати на уму током било које расправе о Исусу и идеји „Цркве“, а то су:

- „Црква“ не мора да подразумева врсту верске хијерархије каква се развила у 2. веку и какву познаје и данашње институционализовано хришћанство. Исус је говорио о двојници или тројници људи сабраних у његово име (Мт 18 20).

- Строго гледано, вероватно је анахроно говорити о постојању „Цркве“ за Исусова живота. Новозаветна Црква себе је видела као нешто више од друштвене скупине истомишљеника организованих у верско друштво. гБена самосвест опажала ју је као скупину људи који

Параболе и њихови слушаоци

Неки научници су утрошили много времена покушавајући да открију тачну „животну ситуацију“ (*5Иг 1м Бекен*) разних парабола, мислећи да ће на тај начин бити лакше да се разуме шихово непосредно значеше. У већини случајева ипак није могуће открити тачне ситуације у којима је Исус испричао поједине приче; попут осталих делова еванђеља, и параболе су забележене не као део исцрпног приказа Исусовог живота, већ као порука која објашњава Исусово учење и његов континуирани значај за потребе света и Цркве.

Повремено се уз параболу придодаје и прича која, можда, донекле указује на оригиналне сцене из живота у којима су изрицане и на њихово место у Исусовом учењу. Примера ради, нема довољно доброг разлога да се посумња у то да је парабол

су живели на исти начин а бог догађаја из Исусовог живота, његове смрти и васкрсења и њиховог учешћа у сили коју им је давао Свети Дух. У том специфичном смислу, према томе, Црква је могла настати тек после темељних догађаја Исусове смрти и његовог васкрсења, због чега *Нови завет* и описује изливање Светог Духа на дан Педесетнице као право „оснивање“ Цркве (Дан 1 8; 2 1-4).

Стога је јасно да се свака тврдња о Исусу као оснивачу Цркве мора опрезно образовати. Но, истовремено имамо и снажне показатеље у самим еванђељима за то да је он свакако намеравао да оформи заједницу оних који су га следили.

• Сва еванђеља приказују Исуса као личност у којој су се месијанска обећања *Старог завета* испунила. Месија је дошао у Исусу, а битан елемент традиционалног очекивања представљало је веровање да ће Месија основати неку нову заједницу у којој ће људи моћи да имају близак однос са Богом и једни са другима. Без обзира на то колико је неодређено да је Исус мислио о себи као о месијанској личности, природан део такве представе била би замисао да установи заједницу својих следбеника. К томе је и Исусу омиљен назив за себе самог био Син човечији, који у себи такође садржи и једну димензију заједништва. Можда је нетачно рећи, како су то неки учинили, да је сваки пут када се Исус послужно овим именом мислио да обухвати тиме и своје ученике, али нема сумње да у *Књизи пророка Данила* Син човечији није тек неки појединац већ представник „светаца Вишњег“ (Дан 7 13-18).

о добром Самарјанину дата као одговор на питање које је Исус поставио један верски вођ: „Ко је мој ближњи?“ Слично томе, парабол о слуги који није опростио савршено је разумљива изречена у облику одговора на Петрово питање о томе колико пута треба да опрости некоме ко га је увредио (Мт 18 21-35). Исто тако, тешко је замислити прикладнију згуду за причу о лудом богаташу од суделовања у одговору на питање који је најбољи начин да се раздели наследство (Лк 12 13-21).

Неке параболе јављају се у различитим контекстима у различитим еванђељима. Парабол о изгубљеној овчици у *Лукином еванђељу* стоји уз параболу о изгубљеном новчићу и изгубљеном сину као један од одговора на притужбе фарисеја о лошем друштву у ком се Исус кретао (15 1 7). У *Матејевом еванђељу* иста парабол испричана је као подстицај апостолима да буду верни „пастири“ Цркви (18 12-14). Узевши у обзир оно

• Кад Исус описује сопствено дело и деловање Царства 1 тџијег, његове речи често наговештавају да он говори о скупини људи које не повезује само Бог већ су и међусобно повезани. На пример, он говори о себи као о пастиру, имплицирајући да постоји и стадо овчица за које је задужен (Лк 12 32; Јн 10 1-18). Пореди се са виновом лозом, а своје ученике са њеним границама, морао је желети да каже како су и они међусобно били повезани на неки начин, управо као и са главним чокотом (Јн 15 1-11). Много тога што Исус говори о Царству Божијем било би тешко разумети ако не бисмо претпоставили да је имао на уму сагледљиву скупину следбеника (Мт 2 3 13; Лк 16 16), док његово учење о моралу недвосмислено подразумева живот у заједници (Мт 5 22; 7 3-5).

• Ту је и упадљива чињеница да неке од парабола наговештавају да је Царство Божије видљив ентитет. Параболе попут >1е о горушчином семену (Мк 4 30-32), пшеници и кукољу (Мт 13 24 30), рибарској мрежи (Мт 13 47-50), надничарима у винограду (Мт 20 1-16) и свадбеној гозби (Мт 20 1-14) јасно указују на неки вид организоване структуре.

Дж се и може сумњати у то да ли је Исус очекивао да ће Црква икада ирерасти у неку врсту установе, каква јесте постала у хришћанству, свакако је разумно закључити да он јесте очекивао да иостане једна трајна заједница његових следбеника, као и да су заједнице које су његови ученици потом оснивали представљале покушаје да се овоме да опиљив израз.

што знамо о циљевима и намерама и Матеја и Улуке, изгледа вероватно да су управо сами писци одабирали прикладан контекст за дотичне параболе у оквиру својих дела — премда, наравно, није незамисливо ни то да је Исус могао испричати исту причу више пута и извући из ње у свакој таквој прилици другачију поуку. Приповедачи то редовно чине.

Чишеница је ипак да су поменуте параболе изузетне по томе што је дато било какво обавештење о шиховој позадини, док се о околностима у којима је већина параболоа први пут испричана не зна ништа. То је наглашено начином на који су сабране по блоковима у различитим еванђељима. Матеј је читав један одељак свог еванђеља у потпуности посветио параболоама (поглавље 13); *Марково* садржи сличну (мада не и истоветну) збирку (поглавље 4), док *Лукино* такође садржи подужи одељак сачињен претежно од параболоа (13 18 – 16 31).

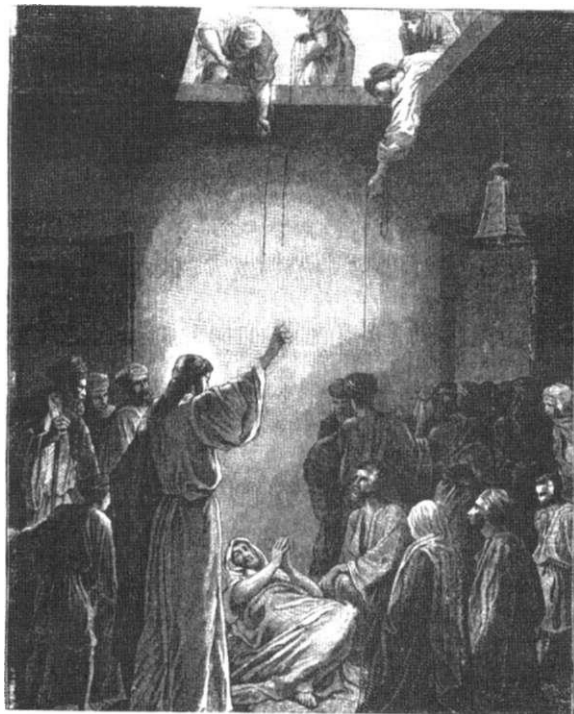
Напоследку, право значење параболоа увек мора бити скопчано са изазовом који оне постављају пред људе који их читају или слушају. Оне нуде низове слика тога какав би живот могао бити када би се начин на који Бог поступа озбиљно схватио и позивају своје слушаоце да се безусловно обавезу на живот у складу са тим. Тек када се читаоци поистовете са изгубљеном овчицом, злим накупцима или особом која је открила шиву са скривеним благом, њихов смисао се може доживети у потпуности. У крајњем, параболое су — попут већине прича — позив на нова пространства, прилика да се свет који познајемо и о коме имамо искуства изнова осмисли у светлу Исусовог описа Божијс личности.

8 ЗНАМЕЊА

Неки од најупечатљивијих делова еванђеља су приче о Исусовим чудима, како се обично називају. Исцелио је болеснога (Мк 1 29-34), употребио своју власт над силама природе (Мк 4 35-41), а повремено чак и васкрсавао из мртвих (Мк 5 21-43; Лк 7 11-17; Јн 11 1-44). Од свих тема у вези са Исусом ова је током протеклих неколико векова читаоцима еванђеља стварала највише проблема. Начелно, Исусово учење о Богу и о Царству није тешко разумети, па чак и људи који не могу да прихвате истинитост његових речи ипак врло често поштују шегове идеале, а могу се чак и истински потрудити да неке од ших примсне у пракси. Међутим, када на ред дођу чуда, многим људима, укључујући и неке хришћане, бива тешко да замисле да су се ове приче забележене у еванђељима заиста догодиле.

Под утицајем научног рационализма који је прожео културу Запада за последних двеста-триста година, јавила се тенденција да се приче о чудима припишу незнању и празноверју старих народа. Како је 20. век одмицао, овом мишљењу се поклашало све маше повереша, него у доба колонијализма и изградше империје када су западни народи још у начелу веровали у научно-материјалистички поглед на свет који им је омогућио да себи представе како је начин на који они поступају најнапреднији облик схватања који ће икада моћи да постоји. Лзудима који су имали ниско мишљеше о свим културама изузев сопствене није било тешко да окарактеришу опажања старих народа као незнатлачка и празноверна. Данас се, међугим, такво размишљаше може сагледати као оно што је у ствари било: етничка ароганција и један вид интелектуалног колонијализма. Има пуно сведочанства о томе да стари народи нису били ништа лаковернији или на-

ивнији од модерних. К томе, што је наука више тога откривала, то су се многе ствари испоставиле тајанственијим, а међу шима предњаче болести и за ших потребни лекови. Са порастом сазнаша о културама ван Запада, постало је јасно да је рационализам, са својим инсистирашем на „логичним“ објашњешима узрока и последице, заблуда, а не вероваше у духовни свет који је изнад онога што обично видимо и са чим се сусрећемо. Већина народа у свету, свих времена и на свим местима, никада није нимало оклевала да прихвати реалност тако нечег, али зато ће један превазиђени и дефанзивни облик интелектуалног и културолошког империјализма да га доводи у питање, што је и разлог зашто је успон „*њу еју*“ духовности, са својом универзалистичком платформом, тако лако начинио сигуран повратак чудесног и натприродног па дневни *Х*; Запада.



Исус исцелује узешога (Мк 2 1—5). Са једне деветнаестовековне Гравире.

Исто тако је одвећ једноставно да наше личне претпоставке користимо као изговор за неуспех да озбиљно сагледамо природу стварних доказа за ове јединствене догађаје. На питања која произлазе из Исусових чуда тешко да се може одговорити на прави начин једноставним позивашем на наш лични став да у тако нешто не верујемо. Разуме се да се, настојећи да схватимо шта се заиста збивало, не можемо ни вратити на начин мишљења људи 1. века, јер верници не могу ништа болје доказати истинитост чуда једноставно се позивајући на своје претпоставке него што неверници могу да их оспоре позивајући се на своја прилично другачија предубеђења. Од суштинске је важности да у потпуности размотримо сва расположива сведочанства.

Исто тако је важно да у прихватљивој мери јасно схватимо шта ми то подразумевамо под „чудом“. Неко из једног удаљеног племена могао би угледати неки модерни изум попут телевизора и сматрати га чудом. Неко други знаће како телевизор ради и описаће га другачије. Мајка која је дуги низ година имала побачаје и рађала мртворођенчад може родити здраву бебу и сматрати то чудом — док ће неко други упрти прст у статистику и рећи да се то морало десити пре или касније. Људи могу посматрати исти догађај и, у зависности од свог становишта, сасвим различито оценити оно што се догодило. Примера ради, сада се зна да постоји уска повезаност између ума и тела и да чак и болести које су сасвим физичке могу, понекад, имати психолошко порекло. Било би право изненађење кад неке од болести које је Исус излечио не би биле психосоматске, како бисмо ми то данас рекли. Неке од еванђелских прича наговештавају бар толико - на пример, прича о томе како је Исус исцелио неку жену од хеморагије само тиме што се она дотакла шегове одеће (Мк 5 25-34) — или када је исцелио слепог човека умуљавши иловачу и ставивши му је на очи (Јн 9 1-11).

Сама еванђеља стављају чуда у сасвим особен контекст од самог почетка. У својој беседи у синагоги у Назарету Исус се позива на место из Исаије које прославља чињеницу да ће месијанско доба донети „добру вест сиромашнима... слободу заробљенима и вид слепима“ (Лк 4 18). Речи су биле важан део Исусове поруке, али оне нису биле шен једини део, а његова дела (укључујући и чуда) одиграла су значајну улогу, како у његовој популарности тако и у стварању опозиције на коју је на-

ишао. Није тешко пронаћи разлоге за ово. Наиме, део особености Исусових чуда није се толико огледао у томе шта је он учинио, колико у тренуцима када је то чинио — и коме. Упада у очи да се она врста људи коју је Исус исцељивао — глуви, неми, хроми — уопште не појављују у оновременим причама о јеврејским исцелитељима, премда код Ис 35 5-6 (место на које се раширено гледало као на месијанско пророштво) управо су то ствари издвојене као знаци да наступа Царство Божије. Та подударност није промакла онима који су били сумњичави у погледу Исусових намера, нити им је остало непажено да су се околности под којима је исцељивао људе често косиле са традиционалним законима. Не само да је Исус исцељивао народ суботом него ни они које је исцељивао нису били људи према уобичајеним дефиницијама обредно чисти — већ људи неприхватљиве националне припадности (попут нејеврејке у Мк 7 24-30), или они који су живели на неприкладним местима (као човек са иноверног гробља у Мк 5 1-20), или други који су по било ком пропису били обредно нечисти (попут жене са непрестаним менструалним одливима, Мк 5 25-34).

Како би се иједан добронамеран човек могао успротивити исцељењима патника? Ово здраворазумско питање поставио је Исус када је у синагоги излечио човека парализоване руке (Мк 3 4). Кад би се ствари овако поставиле, свако противљење деловало би изопачено. Но, Исус није исцељивао људе превасходно стога што би се на њих сажалио. Он је у сваком недостатку видео знак Сатаниног дела, па се тако, на пример, „испунио гневом" пред призором човека унакаженог лепром (Мк 1 40-45). Међутим, он није поистовећивао патњу са личном огреховљеношћу, нити говорио да су патници на неки начин одговорни за сопствену несрећу. Напротив, када су му фарисеји предложили тако нешто, он је то категорично одбио (Јн 9 1-5). Али, ако је Царство Божије требало да смени „царство овога света", онда је оно требало озбиљно да схвати проблем болести. Тако да је, према томе, постојала врло јака теолошка подлога за Исусова чуда и управо је то Исусове противнике љутило. Наиме, ако приче о чудима детаљно испитамо, открићемо у њима исте теме које, како смо приметили, прожимају и Исусов начин живота. Бог је представљен као родитељ пун љубави који се стара о свим људима без разлике.

Где у еванђел>кша наћи Исусова чуда

	Мт	Мк	Лк	Јп
Исцел>ење лепрозног	8 2-4	1 40-42	5 12 14	
Исцел>ење центурионовог слуге	8 5-13		7 1-1)	
Исцел>ење Петрове таште	8 14-13	1 24-31		4
Човек запоседнут демонима	8 16-17	1 32-34	4 40-41	
СТИШАВАЊЕ БУРЕ	8 23-27	4 35-41	8 22-27)	
Опседнути човек из Герасине	8 28-54	5 1 20	8 26 39	
Исцел>ење парализованог човека	9 2 8	2 3 12	5 18 26	
Исцел>ење Јајрове кћери	9 18 19, 23 25	5 22 24, 35-43	8 41 42, 49 56	
Исцел>ење хеморагичне жене	9 20-22	5 25-34	8 43-48	
Исцел>ење двојице слепих	9 27-31			
Исцел>ење немог и бесомучног	9 32-34		11 14-15	
Исцел>ење човека са сувом руком	12 10-13	3 1-5	6 6-10	
Исцел>ење слепог, глувог и бесомучног човека	12 22-23			
Храњење 5.000 људи	14 13-21	6 30-44	9 10-17	6
Ходање по води	14 22-33	6 45-51		6
Исцел>ење Хананејкине кћери	15 21-28	7 24 30		
Храњење 4.000 људи	15 32-38	8 1-9		
Исцел>ење епилептичног дечака	17 14-21	9 14-29	9 38-43	
Новчић у устима рибе	17 24 27			
Исцел>ење слепог Вартимеја	20 29-34	10 46 52	18 3 43	
Осушено смоквино дрво	21 18-22		11 12-14, 20 25	
Исцел>ење бесомучнога		1 23-26	4 33-35	
Исцел>ење глувонемога		7 32-37		
Исцел>ење слепога у Витезди		8 22-26		
Чудесни улов рибе			5 1-11	
Васкрсавање удовичиног сина			7 11-17	
Исцел>ење згрчене жене			13 11-13	
Исцел>ење човека од водене болести			14 1 4	
Исцел>ење десеторице лепрозних		17 11-19		
Исцел>ење Малховог уха		22 50-51		
Претварање воде у вино				2 1-11
Исцел>ење чиновничковог сина у Капернауму				4 46-54
Исцел>ење болеснога у бањи Витезди				5 1-15
Исцел>ење слепога од рођења				9 1-41
Васкрсавање Лазара из мртвих				11 1-44
Још један улов рибе				21 111

Баш као што је Исус поучавао и речима и примером свог понашања да Бог све људе подједнако воли, тако су и његова чуда редовно обухватала и оне које је друштво одбацило — показујући да његове објаве о Божијој бризи и старању нису само празна прича већ захтевају и да се дела (Мт 8 1-4; Лк 17 11-19; Мк 5 21-43). Исцељивање и опраштање ишли су једно с другим руку под руку (Мк 2 1-12), док се од оних који ће бити исцељени тражила вера (Мк 5 32-34; 9 14-29), а бар једна прича имплира да би недостатак вере био препрека чину исцељења (Мк 6~5-6).

Чуда и сведочанства о њима

Очигледно је колико је важно да критички сагледамо све наше изворе обавештења пре него што уопште и почнемо да разматрамо општије проблеме везане за схватање ових прича о „чудима“. Јер, ако би се могло показати да не постоје валидна сведочанства за увереност у то да је Исус заиста учинио сва та дела, могли бисмо заборавити на сва друга питања која се намећу у вези са причама о чудима.

Кад копамо по историји старог света, упада нам у очи да њена сведочанства недвосмислено иду у прилог уверењу да је било врло раширено мишљење како Исус јесте извео јединствену дела која помињу еванђеља. Ова сведочанства не потичу само из еванђеља него и из нехришћанских историјских извора.

Јеврејска историја

Јосиф о Исусу каже: „Отприлике у ово време појавио се Исус, човек мудар, ако је уопште право називати га човеком. Он је, наиме, чинио чудесна дела и био учитељ онима који су радо примали истину. Привукао је себи многе и међу Јеврејима и међу иновернима. Он је био Христос; а када га је Пилат, на основу пресуде наших поглавара, осудио на крст, они који су га волели од почетка нису престали да га воле, јер им се он трећега дана поново јавио, жив, као што су божански пророци предвидели то и још десет хиљада чудесних ствари о њему. Па чак и до данас народ хришћана, који су добили име

по њему, није изумро“ (Јудејске старине 18.3.3).

Овај одломак и сам садржи неке проблеме и научници заступају различита мишљења о томе да ли је ово написао сам Јосиф. Проблем је у томе што се у овом одломку за Исуса изричито каже да је „био Христос“. Јосиф, наравно, није био хришћанин, и био би то јединствен случај да један Јеврејин — уз то и отпадник — изнесе једну тако недвосмислену тврдњу. Можда је ову реченицу у Јосифово дело унео неки каснији хришћански приређивач, или је Јосиф могао првобитно написати да је Исус „био зван Христосом“, а текст је касније измењен како би његову примедбу прецизирао. Но, упркос овоме, већина научника не сумња у аутентичност остатка Јосифовог описа Исуса, који садржи и изјаву да је он „чинио чудесна дела“.

Опширније сведочанство из неког јеврејског извора садржи *Вавилонски Талмуд (Синедрион 43а)* који извештава да је Исус погубљен зато што је практиковао „врадбине“ и заводио народ. Ово је занимљива паралела сведочанствима из еванђеља, која наговештавају да се верске вође нису спориле са Исусом око његових чудесних исцелитељских моћи, већ једино око њиховог порекла. Није реч о томе да су људи сматрали како су ова чуда подвала, већ о томе да она нису сматрана показатељима тога да је Бог деловао кроз Исуса за његова живота. Било је пророка и лажних пророка, а Исус је припадао овим другим. У Мк 3 извесни књижевници изнели су мишљење да је Исуса надахњивао „главни од демона“, што је и био разлог зашто их је он тако лако изгонио (3 22), а ово је изгледа било распрострањено мишљење бар међу религиозним људима. Нзегови противници веровали су да је он делао под утицајем „Велзеува“ (једно од имена за ђавола) - али они очигледно нису имали разлога да сумњају и у стварност онога што је он чинио (Мт 12 22-28 ; Лк 11 14-23).



*Јосиф (око 31 - 100).
јеврејски аутор који је
писао историје свог
народа како би га
препоручио Римљанима.*

Секундарни извор су сведочанства која пружају *кери-ме* ране Цркве. Један од доследних елемената овог раног сажетог излагања хришћанског веровања јесте и то да су се обећања јеврејског *Светог писма* обистинила кроз живот, смрт и васкрсење Исусово, а на неколико места се Исусова служба изричито описује као чињење чуда. На дан Педесетнице, на пример, Петар је, како се каже, говорио о „моћним делима и чудима и знацима које је Бог учинио кроз Исуса" (Дап 2 22). И опет се, у обраћању Корнелију и његовом дому, помиње како је Исус

Приче о чудима у еванђељима

Сама еванђеља покрећу нека важна питања о Исусовим чудима.

• Неке врсте критичких студија баве се испитивањем начина на који су еванђеља написана, сугеришу да еванђелске приче о чудима по својој литерарној форми често наликују причама из хеленистичке књижевности. Оне су посебно скренуле пажњу на очигледне паралеле између еванђелских описа и прича о једном од кападокијских врачева и чудотвораца из 1. века, које налазимо у *Аполонијевој житију*, које је написао Филострат, аутор из 3. века. То посебно не изненађује јер су приче о Исусовим чудима првобитно записали људи који су говорили грчким језиком и који би се природно послужили литерарним формама и обичајима који су им били наблискији, а од аутора који пишу о истој врсти догађаја у истом културном контексту може се очекивати да се служе и сличним језиком.

„Паралеле" повучене између Аполонија и Исуса иду у прилог оригиналности еванђелског предања. Не само да су ове хеленистичке приче много каснијег датума од *Новог завета* већ су и објављене са изричитом намером да оспоре хришћанске тврдње о Исусу. Ако постоји питање „зависности" једних извештаја од других, много лакше се може претпоставити да су каснији аутори свесно обликовали своје приче по узору на еванђеља, него да је било обрнуто. У сваком случају, сличност по литерарној форми не може нам баш ништа рећи о историјским чињеницама. (Види потпунију расправу о овоме у десетом поглављу.)

• Добро документована чињеница јесте да постоји тежња да се с проласком времена изузетна дела приписују људима високо цењеним из других разлога. На ову тежњу можемо наићи у легендама изниклим око живота тако много средњовековних светитеља, а не може се порећи да се исто догодило и са причама о Исусу. Многа од

„Испао свуда чинећи добра дела и исцељујући све који су били под влашћу ђавола, јер Бог беше с њим" (Дап 10 38).

Не морамо овде покретати сложено питање аутентичности ових излагања која се приписују Петру јер, без обзира на то да ли она потичу непосредно од њега или су творевина Лукина, Који је аутор *Дела апостолских*, она и даље пружају доказ да су па једном раном ступњу хришћани веровали да је Исус чинио чуда, а да су очекивали да то остави утисак и на нехришћане такође ис треба одбацити. Ако се ови показатељи размотре заједно са доказима из јеврејских извора, делује очигледно да је већина љу-

такозваних „апокрифних еванђеља" која су написана у 2. веку сличне су природе и приповедају о сваковрсним необичним чудесима у вези са 1 ђусом. С времена на време извесне приче о чудима из *Матејевог еванђеља*, као и *Јовановог*, бивале су упоређиване са причама из ових апокрифних еванђеља али, у целини гледано, не постоје убедљиви докази да то представља порекло чудесног елемента у новозаветним гн, и ^ђељима.

Датум записивања еванђеља много је ближи догађајима које описују него што се обично сматра периодом неопходним за развој таквог митолошког прираштаја. Најстарија предања о Исусовом животу изградила су се до неког утврђеног облика већ касних четрдесетих година, што је само петнаест година после његове смрти, док су сама еванђеља своју коначну форму добила око 65-70. године 1. века, што је опет само тридесет пет година после Исусовог живота. Процесу свесне митологизације би свакако било потребно више времена да се развије, а у време када су еванђеља попримала свој облик морало је бити још доста живих сведока оних догађаја које она описују, који су без сумње могли исправити било коју причу нетипичну за Исуса, онаквог какав је упамћен.

Ту је и упадљива разлика између прича о чудима из новозаветних еванђеља и прича о хеленистичким „божанским људима" или средњовековним светитељима, или чак прича о самом Исусу, али у апокрифним еванђељима. У *Новом завету*, на пример, нема ничега са чиме би се могла упоредити гротескна прича испричана у *Еванђељу о детињству у Арабији*, према којој је Исус створио три дстета од неких јарића које је пронашао у пећници. Чак је и прича из *Еванђеља о детињству по Томи* о Исусу који претвара дванаест глинепих птица у праве врашце у суботу сасвим другачија у односу на приче из *Новог завета*. Легендарне приче о чудима готово увек се старају да раскошно прикажу посебне моћи. У четири еванђеља *Новог завета* нема ни трага

ди, који су ишта знали у вези са Исусовом службом, веровала да он беше чинио ова јединствена дела - а веровање у то нимало није зависило од тога јесу ли они сами били хришћани или не.

Чуда и њихово значење

Да бисмо у потпуности разумели шта чуда значе, треба да их поставимо у шири контекст целокупне Исусове службе. Еванђеља сагледавају Исусов живот и службу у односу

томе. Она чак јасно показују да чуда која је Исус чинио нису била учињена са циљем да задовоље доконе приче о његовим натприродним моћима. Када су му фарисеји затражили да задовољи њихову радозналост, он им је одговорио врло јасно да су такви призори страни његовом раду (Мт 12 38-42; Мк 8 11-12; Лк 11 29-32).

Значајно је и то да је Исус приказан као чудотворац чак и у најранијим слојевима еванђелског предања које можемо пратити. Еванђелски извор (3 (види десето поглавље) начелно се сматра раном збирком Исусових изрека, али и та грађа извештава о једном од чуда, исцељењу слуге римског центуриона (Мт 8 5-13; Лк 7 1-10), и такође наводи да је Исус имао обичај да чини чуда. У С? извору је Јовановим ученицима речено да извести о чудима која су видели (Мт 11 1 19; Лк 7 18-35), а градови Галилеје се осуђују јер се нису покајали и поред бројних чуда која су у њима почињена (Мт 11 20-24; Лк 10 13-15).

Често се истиче да је приликом бар два своја искушења Исус одлучно одбио да учини чуда (Мт 4 1-11; Лк 4 1-13). Био је стављен пред искушење да претвори камење у хлебове и да се баца са зида Храма оставши неповређен, а он је одбио да учини ишта од тога. Да ли је онда вероватно да је током своје службе чинио чуда као што су храњење пет хиљада људи, које се очигледно завршило тиме што је окупљена гомила покушала да га прогласи својим царем (Јн 6 1-15)?

Ово није толико важно питање као што се на први поглед може учинити. Оно се заиста поставља само ако Исуса сагледавамо прво и пре свега као чудотворца. Стари свет био је препун чаробњака који су практиковали своје умеће као вид испол>авања својих нарочитих моћи и свог значаја. Но, свеукупан тон еванђелских прича доста се разликује од овога, а Исусов рад оцењен је не као поход за влашћу већ као смерно служење Богу и као дела почињена из љубави међу другим људима. Чуда су, као и његове поуке и проповеди, била позив на веру и послушност, упућен онима који су их доживели или их посведочили.

на старозаветна очекивања, са циљем да покажу како су се ова обећања обистинила у Исусу и како је кроз њега приспело и дуго ишчекивано Царство. Да бисмо разумели бројне нијансе чуда, неопходно је да их поставимо у такав оквир. Као што би и то што је Исус називао себе Сином човечијим било тешко, ако не и немогуће, разумети без упућивања на старозаветну залеђину, тако би тешко без тога било схватити и његова чуда.

У *Јеврејској библији* чуда су по правилу увек нешто значила. Оно што би Бог рекао често је повезивано са оним што је Бог учинио. И заиста у хебрејском, једна једина реч, *давар*

Немогуће је избећи јасну усаглашеност свих и сваковрсних (исдочанстава о Исусовим чудима. И јеврејски и хришћански извори тврде да Исус јесте чинио јединствена дела и, премда ово очигледно оставља простора за доношење различитих судова о појединачним ричама о чудима, било би неразумно уклонити елеменат чудесног из еванђелског предања. Истовремено, еванђеља нам никада не допуштају да чуда сагледавамо као самодоволна у погледу циља: као што је случај и са толико других елемената Исусовог служења, и њихов прави аначај налази се у начину на који она помажу да се саопшти његова (\штинска порука о Царству Божијем, јер су чуда сама по себи Прии^ри коли Бог поступа.



Чудо са хлебовима (Мк 6 30-43) представљено на једном саркофагу из 3. века из Via della ^индага у Риму.

може да означи и реч и неки поступак, а то двоје су били врло уско повезани у мисли Јевреја. Божији поступци могли су се схватити као продужетак Божијих речи. Оно што Бог учини у суштини је истоветно са оним што Бог каже. Тако, на пример, у време *изласка*, јединствена дела која је Мојсеј учинио пред фараоном нису била само чуда изведена да би оставила утисак, већ су она, сама по себи, била сматрана изразом Божије поруке, живим доказом истинитости Божијих речи (Изл 10 1-2).

Ову идеју преузели су и нарочито развили пророци, који су често и миметичке радње чинили као део својих порука. Исаија је, на пример, ходао улицама Јерусалима го и бос како би објавио своју увереност да ће Јудине савезнике ускоро уништити ноихови непријатељи (Ис 4 1-3). Језекил је на плочици исцртао слику града под опсадом да би показао шта ће задесити његов град, Јерусалим (Јез 4 1-3). Поступци попут ових сматрани су за нешто више од симбола или илустрација: они су и сами били део Божије поруке објављене преко пророка и уско повезани са смислом Божије делатности у историји народа Израила.

Када је *Јованово еванђеље* назвало Исусова чуда „знацима”, вероватно се мислило на ову врсту „динамичне илустрације”. Енглеска реч „знак” подразумева најпросто симптом или показатељ, што би могло да подразумева да чуда, баш као ни „знаци”, нису била ништа друго до показатељи вештачки аранжирани да докажу да је Исус био Месија, или да је Царство Божије наступило. Но она су била више од тога, јер су, попут „знакова” које су давали пророци, и чуда била саставни део Исусове поруке. Они су били делатни додатак учења изношеног у параболама, и попут тог учења, и она описују Царство Божије и износе свој изазов пред оне који су их посведочили.

Када се разматрају у овом светлу, лако се може запамтити да чуда скрећу пажњу на три вида Царства Божијег.

Долазак Царства

Када је Исус отпочео своју учитељску службу, главни садржај његове поруке чинила је објава да се „Царство Божије приближило” (Мк 1 13). Тачно значење које ће се приписати изразу „приближило” зависиће од тога како схватимо Исусову

есхатологију. Но, већина научника се слаже да бар једна импликација ове изјаве јесте то да је Царство већ настало долазком самог Исуса. То сасвим јасно објављују и Исусова чуда, којима се долазак Царства Божијег и објављује и објашњава.

Једном приликом послао је Јован Крститељ неке своје ученике да питају Исуса да ли је заиста Месија који је дошао да установи Царство Божије. Исус је дао следећи одговор: „Идите и кажите Јовану оно што видите и чујете: слепима се враћа вид и хроми ходају, губави бивају очишћени, а глуви чују и мртви устају из гроба, а сиромашнима се проповеда блага вест (Мт 11 4-5; Лк 7 22). Ове речи које је Исус упутио Јовану преузете су из Ис 35 5-6 и начелно се верује да су оне најаву будућег месијанског доба. Исус је говорио Јовану да су његова чуда била знак да су стара обећања почела да се обистинјују.

Јованово еванђеље каже да чуда не само да најављују наступање Царства Божијег, већ су и показала да ће Исус узимати средишње место у њему. Првим чудом које се описује код Јована (претварање воде у вино) Исус је „открио своју славу, а његови ученици поверовали су у њега” (2 11). Касније, Лазарево васкрсавање јесте „начин на који ће Син човечији примити славу” (11 4). Међутим, Исус се није служио чудима зарад личне добити, а пролог *Јовановог еванђеља* истиче да Исусова слава није била слава њега самог, већ слава Божија, у којој је он учествовао као Божији Син (1 14). У чудима се Божија моћ показала на начин на који су је они који су чуда посведочили могли да на основу ње схвате да је Царство наступило Исусовим долазком.

Дело круг Царства

Чуда не само да најављују долазак Царства у начелном смислу: њихова порука се такође подудару у многим појединостима са Исусовим изреченим учењем. Није тешко увидети како су различити типови чуда која је Исус чинио били намењени да на упадљив начин истакну разне ствари о којима је говорио у параболама о Царству Божијем. Чуда се могу груписати у три целине, од којих свака изражава другачији аспект Исусовог учења. Она објављују значај Царства за појединца, за свет у целини, и његове будуће последице и врхунац.

Царство и иојединаи,

У једном од искушења ђаво је тврдио да он господари светским царствима и много људи Исусовог времена би се сложило са тим (Мт 4 8-10; Лк 4 5-7). Када би погледали на своје животе и на животе других људи, виђали би патњу, болести и смрт као знаке да су њихови животи под утицајем дејства злих сила овог света. Уобичајено је било веровање да болести изазивају демони, припадници једног злог духовног света који је дејствовао кроз природни, физички свет. Грех и зло били су узрочници болести — не у личном смислу како су то схватили они фарисеји који су рекли да то што је човек био слеп мора значити да су он и његова породица били велики грешници (Јн 9 1-12), већ у космичком смислу, тако да су људске болести сагледаване као део свеукупног пада Божије творевине.



Велики крчаг за воду по типу припада онима који су коришћени у обредима очишћења.

Један важан део Исусовог учења било је и то да се људи могу ослободити од власти греха над сопственим животима, не само греха у смислу злочињења које би појединци могли починити већ и греха који се могао изразити кроз њихово искуство да се неко огрешио о њих или да су се саме околности огрешиле о њих. Истеривањем демона и другим чудима исцељивања Исус је ово најавио на најдраматичнији могући начин. Тиме је, такође, истакао још један део свог учења, јер су чудима — много чешће него што нису — били обухваћени они које је друштво одбацило - лепрозни, којих се нико није желео дотицати страхујући за своју обредну чистоту (Мт 8 1-4; Лк 17 11-19), један римски центурион, кога је сигурно мрзела већина Јевреја (Мт 8 5-13; Лк 7 1-10), они који одавно нису могли помоћи себи (Мк 5 21-43). То су били људи за које су Исусова порука и Исусова чуда имали највећу вредност.

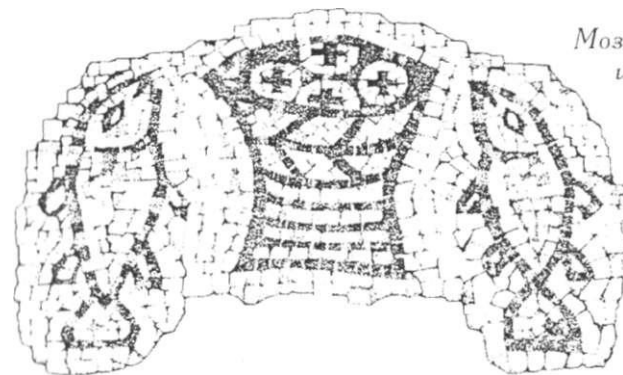
Царство и свеи

Ако чуда исцељења приказују Исуса како ослобађа појединце од власти греха, „природна чуда“ приказују Исуса како то исто чини за целокупну творевину. Сила зла није утицала само на животе појединаца већ и на живот природе. Постојао је стварни начин на који је Сатана владао светом и Исус беше дошао да га изагна из сваког кутка његовог царства (Јн 12 31). Тако је „укротио“ ветар и таласе на исти начин на који је „укротио“ демоне који су тако погубно утицали на људске животе (Мк 1 25; 4 39).

То да је дошао да спасе људе у њиховој целокупној животној средини представљало је битан део Исусове поруке, а чуда усмерена на природу требало је да буду јасна објава Исусове активности у целини.

Царство у будућности

Занимљиво је да се димензија будућности Исусовог учења о Царству Божијем такође одражава у чудима. У мисли Јевреја будуће царство често је представљано као обед, а сам Исус описао га је као гозбу (Мт 8 11; Лк 14 15-24; 22 30). Чудесно храњење пет хиљада и четири хиљаде људи су израз ове прдставе којом се Исус приказао као Божији Месија који храни Божији народ (Мт 14 13-21; 15 32-39; Мк 6 30-44; 8 1-10; Лк 9 10-17). Према једном опису храњења пет хиљада људи, присутни народ био је толико задивљен оним што се догодило да су поми-



Мозаик са хлебовима и рибом из Цркве умножења у Табги, Галилеја.

слили како их Исус позива да са оружјем крену на Римљане. Хтели су да га прогласе за свог цара ту у тада (Јн 6 14-15).

Ту су и три прилике у којима је Исус оживео људе који су умрли. Ова чуда су делатни израз његовог учења које су његови ученици назвали „вечним животом“ којим су у садашњости предвиђали будућа блаженства месијанског Царства (Мк 5 21-43; Лк 7 11-17; Јн 11 1-44).

Изазов Царства

Разматрајући параболе уочили смо да су оне биле вид позива људима да поразмисле о свеукупним последицама које би Царство Божије могло да има по њихове личне животе, а речено је и то да ће, не покажу ли воље да се заинтересују за поруку парабола под условима које оне износе као приче, право значење многих од њих остати скривено. Изазов прихватања Божијих вредности и мерила представљен је на сличан начин и у причама о чудима.

Вера се редовно јавља као важан чинилац у Исусовим исцељењима. У трима приликама он каже „Вера твоја помогла ти је“ (Мк 5 34; 10 52; Лк 17 19). Према Марку, одсуство вере препрека је чињењу чуда (6 5). Заиста, без вере није ни било могуће схватити да су чуда била знак да је ту Бог на делу, а неверовање је одвело неке до закључка да је Исус сарађивао са Сатаном (Мт 12 24).

У сложеном међусобном односу духа и тела „вера“ је често битан део излечења и нема суштинског разлога да претпоставимо како Исус, који је „знао шта је у коме било“ (Јн 2 23-25), није ово разумео. Али, вера о којој еванђеља говоре превазилазила је једноставан захтев да се има поверења у исцелитеља. Оно што је Исус тражио није била предиспозиција за излечење, већ безусловно прихватање потребе за личном променом и воља да се прихвати Божији начин поступања. Замолити Исуса за исцељење било је знак овакве вере, чије се даље последице јасније изричу у параболама. У том смислу се сврха чуда није много разликовала од сврхе парабола: онима који су били вољни да верују Богу могли су постати израз откривења, док су они чији су умови били затворени за такву могућност лако могли одбацити чуда као тривијалности.

9 ЦАРСТВО БОЖИЈЕ НА ДЕЛУ

Друштвима су одувек била потребна правила и прописи да регулишу понашање својих чланова. Та правила често су напросто резултат искуства о томе како се то најбоље може учинити. Понекад, као у неколико законика древног Средњег истока, она произлазе из система религијских веровања. Другде, као у *Старом завету*, имамо мешавину једног и другог. Однос између наслеђених образаца понашања и стварних људских потреба лако може постати сложен и проблематичан. До Исусовог времена многи специфични закони *Јеврејских светих списа*, ако не и сви, сматрани су застарелим услед промена које су задесиле културу палестинског друштва. *Тора* је предвиђала из основа другачији облик организовања друштва у односу на онај који је начелно дозвољавало Римско царство, које се и само морало прилагођавати и изнова тумачити не би ли одговорило на измењене прилике. Осавремењивањем *Закона* почели су се са великим заносом бавити фарисеји, који су учили потребу за променама како би људи, суочени са новим изазовима усмереним против њиховог начина живота у целини наставили да поштују традицију. У начелу, они су добро обавили посао, а на основу свих расположивих доказа чини се да су их људи високо ценили, чак иако је њихове строге захтеве понекад било тешко испоштовати.

Исус се сукобљава са јудаизмом

Фарисеји су били људи са којима се Исус најчешће сукобљавао. Данашњим читаоцима еванђелских прича може се

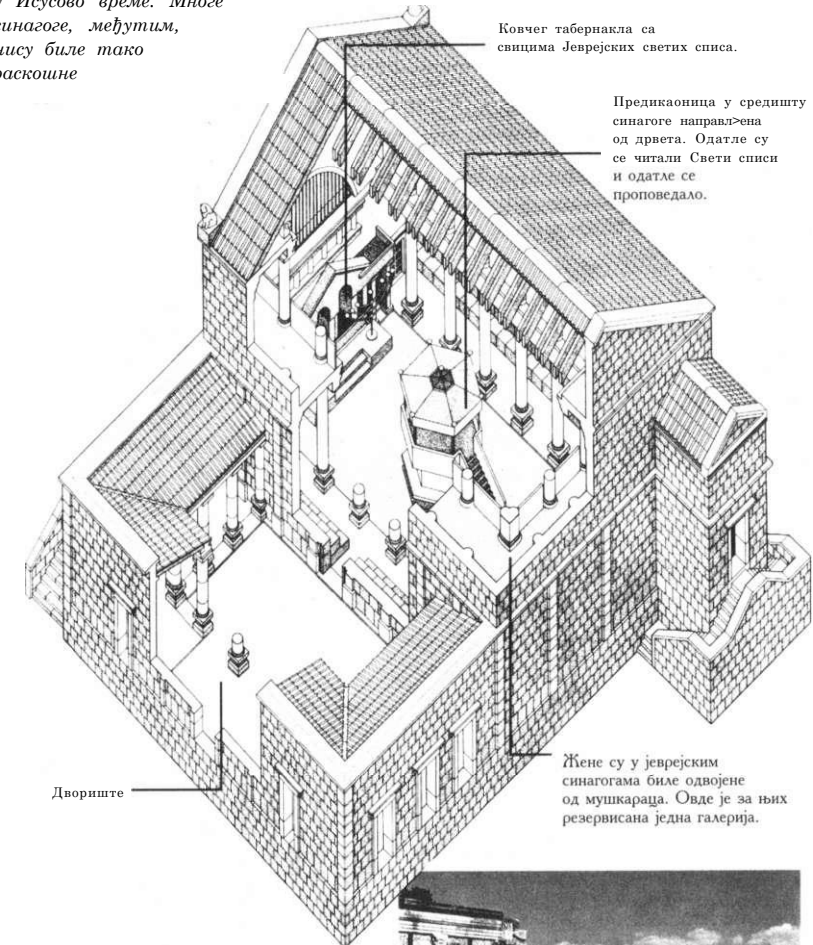
опростити претпоставка да су управо ови људи лично одговорни за све што се у јеврејском друштву искварило и да се јудаизам толико удаљио од првобитних смерница старозаветне вере да је Исус нужно морао доћи у сукоб са тим. Тако то понекад изгледа хришћанима за које су еванђеља и написана крајем 1. века, јер су се јеврејске заједнице у градовима попут Рима и Ефеса често посебно трудиле да отежају живот Цркви. Није тешко разумети историјске и социолошке разлоге за овакав антагонизам. Теолошки, међутим, није све тако једноставно. Већина религиозних Јевреја имала је искрену и снажну веру у Бога и одавно се трудила да поштује *Тору* као део свог одговора на оно што је Бог учинио у животу њихове нације. Они нису били легалисти који су покушавали да уцењују Бога сопственом моралном добротом, већ искрени и отворени људи веома посвећени.

Сам Исус је, изгледа, задовољно учествовао у богослужењу локалних синагога, и то редовно, што вероватно не би чинио да се из основа разочарао оним што се у њима одвијало. Можда зато и изненађује што је он тако брзо ушао у жесток сукоб са овим људима за које се могло очекивати да му буду природни савезници. Тобоже су расправе о вери и *Закону* биле у корену свега. Но, неслагања у вези са верским питањима постала су тако спорна само стога што су наглашавала проблем друштвеног раслојавања унутар заједнице. Степен до ког је неко могао испоштовати разне верске прописе постао је мерило његове унутарње вредности, па они који су са пуно обзира поштовали сва правила нису хтели да имају било шта са људима неревноним у придржавању *Закона*. Поштоваоци *Закона* с презиром су гледали на друге као на „народ ове земље“, који су у ствари били грађани другог реда. Између ових двеју група било је мало непосредних контаката, а религиознији људи су начелно презирали ове које су сматрали духовно исквареним и нижим.

У свему овоме удела су, захваљујући ранијој јеврејској историји, имале и разне затегнутости, на националној и привредној основи, а Галилејци и Самарјани били су међу њиховим главним узрочницима у том погледу. Самарјани и Јевреји могли су вековима раније имати неког заједничког претка у националном погледу, али до овог времена они су постали неумољиви противници једни другима. Што се тиче ортодоксних јеврејских верника, Самарјани нису у њиховим очима били ништа бољи од

Синагога

Синагоге су биле месна средишта јеврејског богослужења, а многе су уједно биле и школе. Овај цртеж представља утисак једног уметника о томе како је једна таква Грађевина изгледала у Исусово време. Многе синагоге, међутим, нису биле тако раскошне



Рушевине синагоге у Капернауму. Грађевина вероватно датира с краја 2. века, али је Готово извесно подигнута на истом месту где се налазила она у којој је Исус поучавао.



осталих иноверних народа, јер су тврдили да је храм који су подигли за себе на Гори Геризим једнак по статусу са Храмом у Јерусалиму. У понечему су сматрани и горима од иноверних народа, будући да су имали прилику да прихвате ортодоксни јудаизам и одбили су то. Исто тако су и Галилејци били презрени као најобичнији опортунисти, вољни да шурују са сваким док од тога имају користи. Социолошки гледано, религиозни људи који су се највише супротстављали Исусу били су из редова средње грађанске класе, који су били склони томе да све остале људе сматрају нижима од себе. Када је Исус укрстио сабље са културним естаблишментом у Јерусалиму, извесни фарисеји одбацили су његове следбенике уз коментар: „Ова гомила не познаје Закон Мојсејев и проклета је од Бога!" (Јн 7 49.52). Списи каснијих рабина садрже сличне изјаве које, примера ради, објављују да прави верник „не може бити гост код некога од људи ове земље нити такве сме примати као госте" (*Оезси* 2.8-10). Кад имамо посла с таквим далекосежним забранама и њима обухваћеном осудом, тешко је разграничити чисто верска разматрања од социјалних и националистичких предрасуда.

Ако је ово начин на који су се према људима са села опходили религиозни становници градова, онда не изненађује што их је Исус привукао. Њихово једино религиозно искуство познато одраније било је то да их је религија потцењивала. Њих су рутински онеспособљавали и злоупотребљавали људи на власти - али Исус је преокренуо ситуацију односећи се према њима као људима вредним пред Богом и другим људима. Други би

Фарисеји критикују ученике илто тргају житно класје у суботу (Мк 2 18—22). Са једне деветнаестовековне гравуре.

им нашли неко место у свом систему да су ови допузали до њих скрхрани, исповедајући своје грехе и тражећи опроштај (а понекад и јесу: чувени рабин Акиба отпочео је живот као један од „људи ове земље"), али Исус се активно упустио у контакте с таквим људима како би поделио с њима њихову угњетеност и током тога их отворио за нова схватања Бога. Можда су они били „погрешна" врста људи, али били су и људи које ће Бог дочекати добродошлицом. Кратком параболом о фарисеју и царинику све је речено: „Сви који се узносе биће унижени, а сви који себе унижавају биће узвишени" (Лк 18 14).

Никад није требало да буде тешко протумачити Исусов обичај да долази у додир са неприкладним светом, у смислу њиховог неуспеха у придржавању традиционалних прописа свог народа, али његово инсистирање на постављању изазова пред начин на који је естаблишмент поступао непосредније наглашава меру до које је он искрено изгубио разумевање за уобичајени приступ духовности. У једној од првих прича у *Јовановом еванђељу* Исус одлази у Храм у Јерусалиму, узима бич и истерује трговце и банкарне напоље (2 13-21). Они су имали право да буду онде, наравно, мада је то било с допуштењем новијег датума, не много пре времена првосвештеника Кајафе, а са циљем да се подрију остале тржнице постављене изван зидина Храма на Маслиновој гори. Највећи број Храмовних богослужења обухватао је и приношење жртве, што је значило да су верници из града морали купити животиње по приспећу у Храм, а пошто је свему што има неке везе с Римљанима био забрањен приступ унутар Храма - укључујући и њихов новац - морали су прибавити обредно допуштену монету пре него што приступе куповини. Тако су и људи који су продавали животиње и они који су мењали новац пружали корисне услуге. Исус их је, међутим, истерао, доводећи тиме у питање вид религиозности који веру претвара у робу која може да се купи, прода и буде под контролом самовољних експерата. Остала еванђеља описују га како ово чини пред крај свог службовања (Мт 21 12-13; Мк 11 13-18; Лк 19 45-48), али Јован то ставља на почетак, јер је тиме тако јасно истакнута природа сукоба између Исуса и верског естаблишмента. Исус је био убеђен да свако, ма колико обичан био, може имати непосредан приступ Богу, што значи да људи морају бити важнији од процедура, без обзира на то колико пошто-

вани и часни били. Чак и када је једна жена била ухваћена у прељуби, Исус је одбио да је осуди, изазивајући њене тужитеље речима: „Онај од вас који није починио ниједан грех нека баци на њу први камен” (Јн 8 1-11). За људе које је друштво изоловало и које религиозни људи нису сматрали ништа вреднијим од птица и животиња које су приносили на жртву, заиста то јесте била добра вест када им је речено „да вреде много више од многих врабаца” (Мт 10 31).

Исус не само да је оспоравао суштинске ставове о природи истинске духовности него је, исто тако, оспоравао и неке од централних одредби самог старозаветног *Закона*. Питање прослављања суботе избија на површину већ на прве две три странице *Марковог еванђеља* и никада у потпуности не нестаје из видокруга ни после тога. Исуса су верски поглавари оштро осудили када је инсистирао на исцељивању људи суботом или допустио својим ученицима да убирају класје усева док су ходали кроз житно поље (Мк 2 23-28; 3 1-6).

Ово је представљало више од расправе о једном друштвеном обичају. Поштовање суботе као дана одмора било је светиња и обухваћено једном од *Десет Божијих заповести*, што је значило да се заснива на самом стварању. Према *Старом завету*, седмог дана требало је да се људи одмарају, јер „Ја, Господ, створио сам земљу, небеса, море и све у њима, али седмог дана сам се одмарао” (Изл 20 11). У Исусово време неки од верских зналаца занимали су се, пре свега, управо дефинисањем тога шта се све смело радити суботом. Шта значи одмарати се, или, тачније, шта значи одмарати се тако да се испоштује субота? Како према схватању Јевреја дан није отпочињао у поноћ и трајао до поноћи наредног дана, већ је трајао од заласка до наредног заласка сунца, ко би могао да одреди када тачно почиње и завршава се било која субота? Расправа о овом другом питању довела је до стварања сваковрсних чудних припрема да би се осигурало како људе субота не би затекла у послу ако би сунце изненада зашло. У једном претходном поглављу поменули смо правило које одређује „суботњи дан хода” као 2.000 лаката, али и то је било мање прецизно него што се може учинити будући да су експерти о питањима *Закона* разрадили начин да се превали и даљи пут, а да се *Закон* заправо не прекрши. Чинили су то тако што би неку тачку уда-

љену 2.000 лаката од нечије праве куће означили „кућом” за ту суботу, можда тако што би претходних дана однели на то место нешто намирница. Пошто се сматрало да се „суботњи дан хода” мери почевши од куће, то је овакав потез с правног гледишта давао законско право да се те суботе прсвали бар 4.000 лаката, ако не и више!

Исти тип изопаченог домишљања могао се применити и на друге прописе, тако да је онима који су знали, било могуће да прекрше закон а да га се теоријски ипак придржавају. Имајући у виду праксу попут ове, Исус је имао ваљаних разлога да запита зашто се сматра грехом исцелити некога у суботу (Мк 3 4). Оно што је требало да буде дан одмора пречесто је постајао изговор људима из виших слојева друштва да га употребе као систем који је њима користио, а да то исто мереју другима чије се схватање разликовало од њиховог. Људе су гушили њихови сопствени прописи. Али, Исус је то преокренуо, инсистирајући на томе да Божије гледање на ствари људе ставља на прво место, а установе и обичаје на друго: „Субота је створена ради људи, а не људи суботе ради” (Мк 2 27).

Овако нешто није био усамљен пример. Исто се догодило и са обредима прања и једења хране. Вековима раније првосвештеник је морао да опере руке пре уласка у скинију⁴ ради богослужења (Изл 30 19; 40 12), али до Исусовог времена ову праксу су усвојили и многи побожни људи као део свог свакодневног живота, па су редовно прали руке чим ујутро устану, као и пре оброка. Ово нису радили из хигијенских разлога већ из религиозних побуда како би осигурали своју обредну чистоту. Старозаветни закони нису ништа од овога захтевали, али то је тим више простора оставило каснијим правилописцима који су разрадили чак и прописе са тачно утврђеним појединостима о томе који део руку треба да се опере како би се очувала обредна чистота. Када се све то искомбиновало са већ сложеним прописима о јеловнику из самог *Старог завета*, онда су и једноставне ствари попут исхране постале могући извор за дуготрајна верска спорења. Када су Исуса оптужили да се није придржавао свих ових прописа, он се није упустио у расправу о томе. Једноставно

* Шатор. - Прим. прев.

је одговорио (цитирајући *Књигу пророка Исаије*) да су, према његовом мишљењу, такви прописи само непотребни додаци *Светом писму*: „Ви сте оставили Божију заповест и држите се људског предања" (Мк 7 8). Како би додатно истакао своју равнодушност према таквим стварима, наставио је говорећи да, према његовом мишљењу, праве ствари које човека чине нечистим јесу ствари као „похлепа, обмана, недоличност, завист, клевета, гордост и безумље" (Мк 7 22). Неко може изгледати као савршен праведник зато што поштује различита ситничава пра-

Исус се сусреће са људима

У сва четири еванђеља Исус је представљен као неко ко се више занима за људе него за идеје. Он није имао стрпљења за теолошка цепидлачења верских зналаца, нити је марио да се много упушта у апстрактне расправе, а није га посебно занимало ни чисто интелектуално знање њега самог ради. Сав његов живот био је усредсређен на људе и њихове потребе.

Еванђеља сликају многе живописне а кратке описе Исусовог рада међу људима — како игра са њима, пије са њима, док је у необавезним разговорима са њима у пољима или на тржницама - али увек са изгледом да у њихове животе унесе исцељење или обнову, упућујући их на Бога и Царство. То што је Исус узимао учешћа у тако много „обичних" ствари сместа га је као другачијег издвојило од других верских учитеља. То, ипак, није било једино што је к њему привлачило људе за које се обично сматрало да су врло неприхватљивог понашања из верске перспективе. Било која од многих прича може се одабрати да покаже зашто је Исус пленио толику пажњу. Ипак, једна посебно добро обједињује и укршта толико много тема да пружа свеобухватнији модел од већине осталих. То је прича из Јн 4 о томе како се Исус сусрео са једном женом крај неког бунара, под околностима које су врло мало обећавале, и како ју је позвао да прихвати његово учење, а она не само да је овај изазов прихватила него је отишла да га подели и са другима из свог села.

Једна од особености овог сусрета која веома изненађује јесте једноставна чињеница да се Исус уопште нашао на том месту. Ако имамо у виду обичаје тог доба, ништа се овде није уклапало у њих. Обично се мислило да жене нису способне да буду поучаване од верског равија, па је и релативно просвећенији учитељ као рабин из 2. века, Јосе бен Јоханан, који је спремно дочекивао у свом дому бескућнике и сиромаше, ипак саветовао: „Не причај са женама... Онај

вила и прописе, док избегава основни старозаветни захтев: „Воли Господа Бога свога" и „Воли ближњег свога као што волиш себе самога" (Мк 12 30-31). Ако су неки од чланова Исусове породице били фарисеји, како смо нагостили у неком од ранијих поглавља, то би лако могло да објасни зашто је он тако добро познавао ту врсту неискреног понашања, мада то није била, бар колико се зна, и званична политика фарисеја.

Нема сумње да је Исус оспорио неке од најосновнијих идиова јеврејске праксе свога времена. *Тора* је свакако предви-

ко разговара са женама навлачи на себе зло и занемарује проучавање *Закона*. а на крају ће наследити Геену" (*Абот* 1.5). Било је врло необично да верски учитељ попут Исуса уопште схвати озбиљно неку жену. А, ова је била још и Самарјанка, припадница скупине коју су Јевреји мрзели више него било кога другог.

Постоји извесно неслагање о томе ко су заправо били (амарјани новозаветног доба. Могли су бити потомци полујеврејског парода који се успротивио увођењу строгих верских прописа када су се јеврејски прогнаници вратили у Јерусалим из Вавилона, још у 3. и 4. веку пре Хр. Вероватније је да су били нека нова секта настала у данима пред сам почетак хришћанске ере. У сваком случају, побожни Јсиреји нису високо ценили Самарјане. Ови су имали сопствене обичаје и верске и грађанске — и сопствена богослужбена места. ГБихова чемља налазила се између Галилеје и Јудеје, а да би дошли из једне у другу, строги поштоваоци *Закона* бирали су дугу обилазницу, источно од реке Јордана, радије него да се изложе ризику загађења ако би путовали кроз Самарију. Исус није имао оваквих инхибиција. Он није аахтевао да се људи састају са њим само на територији на којој се он • ам осећао безбедно, где је он имао контролу и могао да определи исход. Исус је одлазио на места где је заиста било људи и вољно се чинио slabим и рањивим како би ступио у разговор са њима.

Околности из ове приче показују колико далеко је Исус био спреман да оде у испољавању своје рањивости. Бунар се налазио на удаљеној падини брда, дан је био врућ, Исус је био очајно жедан - а та .л.на је била једина која је имала посуду којом се могла захватити вода! То је била жена која је имала доста искуства у односима са мушкарцима и, како се прича развија, испоставља се да се удавала пет пута, а да је сада живела са шестим мушкарцем. Много су је пута мушкарци алоупотребљивали и последње до чега јој је било стало, на овом удаљеном месту, јесте да јој се то догоди још једаниут. Исус је знао да разговара са двоструко неповољном особом. И одакле је почео? Од самог почетка

ђала смртну казну за прел>убу; свакако је подстицала на поштовање суботе и инсистирала је на томе да храну треба јести само у складу са прописаним ограничењима. Када је Исус, наводно, све ово занемарио, па и више од тога, природно је да су они који су покушавали да остану доследни старим традицијама у њему једноставно препознали јеретика. У погледу традиционалне верске праксе Исус и *јесте* био јеретик, јер се у позадини свих ових разликовања у мишљењу налазила и различита теологија са из основа другачијом представом о Богу. Исус ни-

Исус је *ишао* уз њу. Прво, открио јој је шта му је потребно: био је очајно жедан. И више од тога, било му је потребно нешто у чему му је могла помоћи, па ју је упитао да ли би му дала мало воде. Ово га је свакако ставило у положај слабијег, али поступивши тако, могао је да покаже овој жени да је она особа која вреди. Она је одмах приметила да се збива нешто необично: уместо придике коју је могла очекивати и оптужби због свега што с њом у вези није ваљало, разговор је постао двосмеран. Штавише, пред њом је стајао равни који је заиста хтео да је саслуша - њу, жену и Самарјанку - и који је био спреман да јој постави питања и пажљиво саслуша њене одговоре. Једна од *тајни* Исусове привлачности за *л>уде* у *неповољном* положају била је и *та* што је он умео и да саслуша: имао је времена да чује оно што су желели да кажу.

Не само то, него је Исус био спреман и да прати оно што је жена имала да каже. Он није настојао да јој изнесе мноштво апстрактних идеја, већ се усредсредно *на* питања која је сама жена поставила. Исус је увек одговарао људима у складу са њиховим потребама и полазио одатле где су се они налазили. Када се сусрео са рибарима на обали Галилејског језера, говорио је о риби. Са богаташем, предмет разговора био је новац. Са овом женом на бунару повод за разговор била је вода. Следио је стратегију прилагођавања. Исус није био превасходно усредсређен на поруку него на *л>уде*. Хришћани су често били у неприлици зато што Исусова порука није изречена истим речником за све. Може изненадити спознаја да је Исус само једном поменуо „поновно рођење“ (Јн 3 3), или затражио од некога да „прода све што има“ (Мк 10 21). Исус је знао да ће његова порука бити озбиљно схваћена једино ако је *битна* за особу којој је упућена и ситуацију у којој *је* изречена.

Испоставило се да жена није одмах Исусу изнела своје најдубље потребе. Можда се још осећала угроженом својим ранијим искуствима да би се толико ослободила. Исус је, међутим, необично добро то увиђао. Једно раније место код Јована наводи да *је* „познавао

је схватао Бога као неку апстрактну силу која је захтевала поштовање строгих прописа, већ као личносно биће са којим су *л>уди* могли имати однос испуњен љубављу и однос који их је снажио. Последице свега овога видели смо у параболама које је Исус причао и — стога што је Исус имао холистички приступ духовности - дотакли смо се већ и неких етичких последица његовог учења. Они који тврде да имају жив однос са Богом морају исто тако волети и своје ближње. Морају се старати и за *л>уде* одбачене од друштва и бринути о добробити једни

све људе и нико није морао да посведочи за другога; јер је сам знао шта се у свакоме налази“ (2 24-25). Остала еванђеља износе сличне тврдње. Лука често преноси не само Исусову отвореност према свим отпадницима од друштва (један Самарјанин је чак постао и јунак једне од Исусових парабала у Лк 10 25-37), већ и чињеницу да се Исус свесно ослањао на своје интуитивне увиде како би применио своју поруку на бриге својих слушаалаца. То се догодило и овде. Исус није одраније познавао породичне прилике ове жене, али када их јој је открио до таквих детаља, она је била сигурна да је он „пророк“ — можда чак и „онај пророк“ кога је најавио Мојсеј.

Продубивши женино схватање, Исус је сада био у положају јединственог поверења да постави пред њу изазов прихватања његовог учења. То је одувек био Исусов стил. Иако су воља за променама и прихватање Божијег опроштаја били основ његовог схватања Царства Божијег, он никада није људе изневерио. Као што је поступио са Петром на обалама Галилејског језера, тако ни са овом женом није проговорио о њеној грешности. Она је и сама била свесна своје неподобности, али управо зато што јој је Исус дао времена и простора да се са тим избори на свој начин, она се задовољна вратила у село да подели своје искуство са својим пријатељима. За такву особу - жену (можда чак проститутку) и Самарјанку - ово је заиста била добра вест. Исусов обичај да на овакав начин поступа са људима које су други верски учитељи презирали била је једна од ствари које су га напоследку довеле у озбиљан сукоб са властима. Не само да је његово учење представљало претњу за неке од негованих верских идеја, као када је укорио строгост у поштовању суботе или пренебрегао прописе о исхрани - већ је и његово понашање подривало прихваћене норме друштвеног подвајања, вреднујући отпаднике истим жаром којим се супротстављао верским учитељима. Обичним људима није било тешко да поверују да је неко такав, ко их је уздигао и дао им да се осете потврђенима и вреднима, морао имати посебно место у Божијим плановима.

других. У Исусовом учењу друштвена брига проистиче из личне духовности подједнако извесно и природно као што после дана долази ноћ.

Стил Исусовог етичког учења

Врло је једноставно увидети исход Исусове етике. Али, зашто би Божији људи требало овако да се понашају? Шта је основа Исусовог етичког учења и како се она може најбоље разумети? Наравно да није сасвим лако говорити о Исусовој етици изоловано од остатка његовог учења. Свеукупно његово учење о Богу и Царству Божијем има у себи и етичку димензију, док је *Беседа на гори* (Мт 5-7), за коју се углавном мисли да је најсвеобухватнија збирка етичког учења унутар еванђеља, у исто време пуна и теологије. Ипак, ова такозвана „беседа“ заиста пружа добру слику о месту које етика заузима у новом друштву које је Исус дошао да установи.

Пре него што погледамо сам садржај *Беседе на гори*, морамо прво да размотримо који је најбољи начин да разумемо то што Исус у њој каже. Ово је важно питање јер је очигледно да се начин на који Исус излаже своје учење на овом месту разликује од начина на који би обични људи могли изразити исте замисли. Као добар учитељ, Исус се, разуме се, послужио оним језиком и формом израза који би најлакше могли надихнути људс који су први слушали како претвара своје учење у практичне поступке у свакодневном животу. Бар три различита средства се јављају у учењу које садржи *Беседа на гори*.

— Велики део беседе је поетичан, мада не представља ону врсту поезије која је већини данашњих читалаца еванђеља позната. Поезија писана на енглеском језику зависи, у погледу утицаја који оставља, од риме или акцента, док се јеврејска поезија заснивала на саобразности мисли. Према томе да ли се ова саобразност заснивала на сличности или разлици, могле су постојати две основне врсте поезије. Узмимо, на пример, следећу изјаву из Мт 7 б, која се поетски може уобличити на следећи начин:

Не дајте светиње псима;
и не бацајте бисере своје пред свиње.

Ово је права јеврејска поезија у којој други стих понаила мисао из првог служећи се другачијим представама. Упраи овакав облик поезије назива се „синонимни паралелизам и **ИМа** много примера за њега у *Псалмима* и другим поетским де-мшима *Старог завета*.

Други тип јеврејске поезије познат је као „антитетички паралелизам“, а и за њега имамо пример у Мт 7 17:

Свако здраво дрво даје добар плод,
а рђаво дрво даје зао плод.

Слична поука даје се у оба стиха, али иста мисао бива изражена употребом два потпуно супротна концепта. И ова техника се често сусреће у *Старом завету*.

Чак се и *Молитва Господња* (Мт 6 9-13) може поетски уредити на следећи начин:

Оче наш на небесима	нека се свети име твоје
нека дође Царство твоје	нека буде воља твоја
на земљи	као што је на небу.
Дај нам данас	хлеб наш свакодневни
и опрости нам дугове наше,	као што и ми опраштамо
	дужницима нашим;
И не уведи нас у искушење	но избави нас од злога.

— Још једна уобичајена одлика Исусовог учења јесте и стална употреба сликовитих представа. Понекад то може имати облик приче, као у параболама; другде може бити реч о појединачним, живописним примерима одабраним из свакодневног живота. То се доста разликује од уобичајеног начина изношења стичких ставова каквом су склони људи у културама у којима као израз за то преовлађује тврдња и у којима би се о етици разговарало на апстрактан начин. Насупрот томе, Исус се увек бавио конкретним стварима. Уместо да каже: „Материјализам може бити препрека духовном развоју“, он је рекао: „Нико не може служити два господара... Не можете служити и Богу и новцу (Мт 6 24).“

- Исус је, исто тако, тежио преувеличавањима у изражавању, служећи се хиперболама да истакне поенту. Примера ради, рекао је да би његовим ученицима боље било да ископају себи око него да почине прељубу, или да би им било боље да

одсеку себи руку него да не угоде Богу (Мт 5 29). Очигледно да није мислио да ико треба буквално да учини било шта од тога, већ се послужи овим необичним језиком да остави дубок утисак на своје слушаоце колико је озбиљна његова порука.

Важно је да, док разматрамо Исусово етичко учење, уочимо ове различите технике, јер ће нам препознавање ових различитих облика често помоћи да осветлимо тачно оно што је Исус намеравао да каже.

БОГ и морални императив

Исусово етичко учење не може се одвојити од његовог учења о Царству Божијем и захтева и прилика које се нуде онима који желе да се поистовете са начином на који Бог поступа. Врло је тешко схватити *Беседу на гори* ако не разумемо њену заснованост на односима с Богом која прожима све њене савете.

Сви етички системи имају основну претпоставку из које се развија све остало. Исусово етичко учење заснива се на објави да се Бог, који је све створио и који је деловао у историји и искуству Израила, може спознати на личан начин, и да понашање оних који се посвете том спознавању онда постаје природни резултат њихове упознатости са начином на који Бог поступа.

У суштини, ово није било ништа ново као што би се могло учинити, јер је јеврејско *Свето писмо* већ промовисало две једноставне моралне поставке које су основ и Исусовом учењу у *Новом завету*.

Људска доброта преузима
своје особине од Бога

Средишње место у кодексу светости у *Старом завету* заузима изјава „Бићете свети јер сам ја Господ Бог ваш свет” (Лев 19 2). Етичка мерила за која се очекивало да ће им Божији људи тежити била су, у ствари, одраз Божијег карактера. Библијски морал преузима своје узор из божанског владања: људи треба да се понашају онако како се понаша Бог.

Једно од најособенијих Божијих делања у искуству Израила био је израз његове незаслужене и безусловне љубави према њима. Прича из народног предања каже како је Авраам био призван из Месопотамије и како му је дата нова домовина, јер због некакве моралне или духовне надмоћи коју је он могао поседовати, већ једноставно стога што се Божија љубав усредосредила на њега. Затим је настао Израил, из ломних искустава *Изласка* и онога што му је уследило, не зарад њиховог моралног савршенства већ напросто из старања брижног Бога, и на основу тих незаслужених чинова Божије доброте пред људе су постављени и извесни захтеви.

Ово постаје јасно већ у уводној реченици *Десет Божијих заповести*: „Ја сам Господ Бог твој, који те је извео из египатске земље, из куће ропства” (Изл 20 2). Ово је било темељно начело на коме су засноване све остале заповести: људи су њиме подстакнути да узврате љубављу и послушношћу на оно што Бог већ беше учинио за њих. Исти предлогак можемо пронаћи и на другим местима у *Тори*: „Памтићеш да си био роб у земљи египатској и да те је Господ Бог твој избавио; стога ти данас заповедам ово” (Пнз 15 15).

То „стога” било је од средишње важности и исковало јасну везу између веровања о Божијем карактеру и очекивања о понашању људи. Етика новог Савеза наставила је по истом обрасцу као основи моралног делања. Упада у очи, на пример, да када се Павле, хотећи да заустави препирке у цркви у Филиппима, позвао не на обичан здрав разум којим би разрешио проблем, него на исту ову замисао да Божије понашање представља узор људском (Фил 2 111). Том приликом је скренуо пажњу на начин на који је Исусово рођење у телу представљао вид жртве Божије, који се родио у овом свету у личности Исуса из Назарета. Затим је наставио и изнео ово као основу моралне поруке упућене својим читаоцима: зато што се Исус беше одрекао свега ради њих, они треба да буду вољни да жртвију своју егоцентричност како би му угодили.

То што Божији карактер као светог Бога и брижног родитеља прожима све учње о понашању у *Библији*, има неколико важних практичних последица на понашање хришћана.

— Подарило је хришћанима велики степен осетљивости на озбиљност греха. Када су људи суочени са светим Бо-

гом који је вољан да да изрази својој безусловној љубави на добробит оних који нити су марили за Божија мерила нити су их поштовали, они онда схватају колико се личности њих самих разликују од Божије. У историји хришћанског предања ова свест о неуспеху човека да живи у складу са Божијим начином поступања повремено је постајала средство за гомилање кривице код људи. Но, за Исуса препознавање греха није било ограничено само на лично злочињење. Управо је најтипичније да оно уопште и није отпочињало злочињењем једне личности, већ неприликама оних о које се огрешило неправичним ситуацијама у којима су се нашли. Стално се Исус сусретао са људима чији су животи били упропашћени последицама греха и, уместо да захтева да се они сматрају одговорнима за своју осуду, он би се на њих сажалио — признајући да су се људи често сусретали са злим кога има у свету не само онда када они сами учине нешто лоше већ и када се неко други огрешо о њих. За Исуса је грех био већи проблем од злих поступака једне личности. Следећи увиде традиционалне јеврејске приче о паду, он је на грех гледао као на нешто што је имало утицаја на читав космос и захтевало подједнако свеобухватан приступ у обрачунавању са њим. То не значи да је Исус одбацивао појединачну одговорност људи. Усмеравајући људе у другом правцу, његова порука је чешће представљала уверавање да они, уз Божију помоћ, могу бити овлашћени да преузму одговорност за сопствене животе, радије него да преузму осуду зато што су њихови животи били оштећени грехом и његовим последицама.

- Следствено овоме, хришћанска доброта има нуминозна својства која надилазе квалитет овог света и редовно надвисују захтеве здравог разума. Она врста давања себе коју је Исус сагледавао као Божију особеност препоручивана је за основу практичног деловања увек изнова. Неком богатом човеку могло се рећи „иди и распродај све што имаш и раздај сиромасима" (Мк 10 21), док су ученици подстицани да ходају и две миље ако би их римске трупе приморале да носе свој терет једну миљу и да „окрену и други образ" и добрим узврате на зло (Мт 5 38-42). Овако нешто било би прилично неразумно, чак апсурдно, са становишта већине уобичајених погледа на моралну одговорност. Но, када се сагледа у светлу Божије ве-

ликодушности, поприма другачији изглед и постаје једини могући одговор на такву љубав.

— Коначно, према томе, етика коју препоручује Исус заснована је на теологији. Ова на изглед смешна морална мерила треба усвојити „да бисте били истинска деца Оца вашег на небесима... јер ако волите оне који вас воле... шта чините више од онога што и други чине?" (Мт 5 45.46.47). Бити налик Богу онда постаје примарни мотив за ученике да послушају Исусов савет.

Хришћанска доброта и заједница

Средишња тема *Старог завета* било је веровање да је Бог одлучно наступио у Израиловој историји и успоставио близак однос са њим склапањем Савеза. То је значило да Израилац као јединка никада није био само појединац већ припадник народа Божијег. Резултат тога било је то што је доброту коју је Бог тражио требало испољавати не само на нивоу побожних појединаца већ и кроз установе националног живота.

Исус је подједнако нагласио значај заједнице и све његово учење о Царству има и појединачну и заједничку димензију. Одговарајући на питање о духовности послужио се *Поновљеним законима* да потврди како се старао и за самоостварење и за служење другима, и ниједном од ова два није давао предност (Мк 12 28-34). У *Јовановом еванђељу*, које с разлогом ставља већи нагласак од осталих на лични аспект учеништва, он својим следбеницима даје „нову заповест" која је требало да постане основ постојања хришћанске заједнице: „Волите један другог; онако као што сам вас ја волео, тако и ви волите један другог. Тако ће сви знати да сте моји ученици, ако имате љубави један за другог" (13 34-35).

Понашање и учеништво

Исусово учење било је замишљено као начин живота само оних који су подредили своје животе Божијој власти. Управо ово је тачка у којој је Исусово учење најчешће погре-

шно схватано. Они који тврде да могу прихватити *Беседу на гори*, али не и друге тврдње о Исусу изнете у *Новом завету*, нису успели да препознају суштински карактер Исусовог учења. Немогућс је изоловати његову теологију од његове етике, а учинити тако нешто уништило би интегритет и једне и друге.

У свом уводу *Беседи на гори* Матеј обавештава своје читаоце да су ученици били слушаоци беседе и да су њени разни елементи били упућени извесним посвећеним људима, а не свима до једног. Први хришћани су ово добро разумевали. Управо као што ћемо и видети у једном од наредних поглавља ове књиге, ова беседа састављена у том облику сада има сврху да подучи нове обраћенике по црквама са којима је Матеј био повезан у 1. веку. И у контексту Исусовог живота, као и у контексту ранс Цркве, етичком учењу *Беседе* претходило је разумевање и прихватање хришћанске поруке.

К. Х. Дод је показао да се у *Новом завешу* могу уочити две струје ранохришћанског учења, а поучно је приметити да обе одговарају свеукупном моделу који смо запазили на нивоу библијске етике у начелу. У основи свега постоји она вр-

ста учења коју је он назвао *керигмом*, и која је у суштини била ВИД објаве о ономе што је Бог постигао кроз живот, смрт и васкрсење Исусово. У погледу њене улоге у етици новог Савеза, она би се могла упоредити са причањем приче о позивању Лнраама и његових потомака у *Јеврејској библији*. Сада, кроз Исуса, Бог није деловао због некакве моралне вредности коју су поседовали они људи који постадоше његови ученици, већ из чина незаслужене љубави — коју су хришћани назвали „благодатају”. На исти начин на који је Израил позван да буде послушан *Закоњу* на основу Божијих дела из љубави учињених, раним хришћанима могли су бити упућени морални и духовни подстицаји због онога што је Исус постигао њих ради за свога живота, својом смрћу и васкрсењем.

Овај морални савет прозван је *дидахи*, или „учење”, и всза између њега и *керигме* нарочито се јасно види у неким од Г лавлових посланица, које се често прво баве теолошким питањима, а затим упућују практичне позиве хришћанима на основу тих теолошких аргумената. Но, исти предложак — по коме етика следи учењу — налазимо и у раним изрекама *Беседе на гори*. Када Исус каже својим ученицима „праштајте другима оно што су вам згрешили”, то је зато што су и сами они примали опроштај од Бога (Мт 6 14-15). Када их позива да воле непријатеље своје, читалац се природно присећа снаге саме Божије љубави коју примаоци никада нису заслуживали (Мт 5 44), па чак је и мисионарско дело ученика требало да се спроводи на истој основи, јер Исус им беше рекао: „Примили сте не плативши, тако и раздајте не наплаћујући” (Мт 10 8).

Слобода и етика Исусова

Једно од највећих искушења за читаоце *Беседе на Гори* одувек је било да покушају да је протумаче као низ правила и прописа — нови закон за хришћане, који ће сменити стари закон старога Савеза. Ова тежња јавила се у веома раној историји Цркве и неки научници верују да је и сам Матеј ово сматрао „новим законом” који је Исус изнео на некој гори у Галилеји, а који се може поредити са „старим законом” који је Мојсеј објавио на Синајској гори.

Исусово етичко учење, међутим, никада није било замислено као „закон“ у било ком смислу.

Начин на који је Исус изражавао своје учење доста се разликовао од стила којим би се формулисао неки закон. Законни треба да се заснивају на прорачуну о томе како се од већине људи може на основу здравог разума очекивати да се понаша. Закон кога није лако придржавати се је лош закон и нема сврхе проглашавати закон који ће људе присиљавати да буду оно што нису. Па ипак ово, разуме се, управо и јесте оно што Исусово учење чини: оно позива људе да буду другачији него што би природно били. Стога је неподесно сагледавати га као неки „нови закон“, јер његови захтеви нису такви да би их се било ко лако могао придржавати само се „потрудивши“.

Током читавог свог службовања Исус је био у сукобу са фарисејима, чуварима старих традиција свог народа. Они су се бринули за поступке којима се може управљати на основу закона. У томе и нема ничег лошег: не само да је то био веран одраз захтева старог Савеза, већ је то био и опробан и проверен начин да се организује друштво, како у старом Израилу

Да ли је Исус укинуо старозаветни Закон?

С обзиром на многе начине на које је Исус јасно не само оспорио него и занемарио неке од основних захтева старозаветног Закона, једна изјава која се налази у *Беседи на Гори* ствара нам извесне потешкоће. То је изјава у Мт 5 17-18: „Немојте мислити да сам дошао да укинем Закон или Пророке; нисам дошао да их укинем него да их испуним. Јер, заиста, кажем вам, док небо и земља не прођу, ни јота, ни тачка неће нестати из Закона, док се све не изврши.“

Предлагано је неколико тумачења ове изјаве.

• Најједноставније представља тврдњу да ова изрека, заправо, не потиче од самог Исуса, већ је у *Беседу* убачена касније и одражава ситуацију у јеврејским хришћанским црквама за које је Матеј писао своје еванђеље. Матеј је могао имати на уму хаос који је у неким црквама изазвало неразумевање Павловог учења о слободи од стеча Закона и можда је хтео да преухитри неки сличан покрет међу хришћанима које је познавао. Ово може деловати као драстично решење, но ове су речи толико некарактеристичне за остатак Исусовог учења да многи научници мисле да је ово најбоље решење тог проблема.

тако и многим другим друштвеним околностима. Но Исус је имао сасвим другачији приступ људском понашању. Његова прва брига била је за људе, а тајна доброте, за њега, није се налазила у покоравању законима већ у спонтаној делатности преобразене личности: „Здраво дрво не може донети рђав род, нити лоше дрво рађа добар плод“ (Мт 7 18).

Исусово учење није било закон већ етика слободе. Следствено томе, Исус није оптеретио своје следбенике теретом правила и прописа, већ им је дао начела и смернице према којима треба да уреде своје животе. Ова начела су се више односила на то шта људи јесу, него на оно шта чине, не стога што поступци Исусу нису били важни, већ зато што је схватао да начин на који се људи понашају зависи од њихове унутрашње мотивације и схватања себе самих. Начела су била сасвим јасна и заснивала су се на представама о Богу и Царству, а изношена су како у параболама тако и кроз чуда. Она пружају легитимичан увид у „начин на који Бог поступа“, за који смо ми предложили да јесте оно до чега заправо досеже концепт „Царства“. Исусов начин општења кроз приче, који отвара простор

• Било је предлагано такође и то да је Исус, када је говорио о „испуњавању Закона“, можда имао на уму нешто посве различито од онога што ми под тим подразумевамо. Царство Божије о коме Исус говори обично се описује као испуњење јеврејских светих списа и, премда је старозаветна духовност била преоптерећена легализмом, нарочито непосредно по повратку из вавилонског ропства, срж јудаизма јесте наглашавала место Закона у њему не као превелики терет него као извор одушевљења и радости. Да ли је, према томе, Исус могао упућивати не на оно што је Закон постао за многе људе његовог времена (нарочито за друштвене отпаднике и „људе ове земље“), већ на његову првобитну сврху, која је позивала људе да праведно живе пред Богом: „Шта Бог захтева од вас до да чините правду и волите љубазност и да ходите смерно са вашим Богом? (Мих 6 8)?

• Исто тако, могуће је да оно што Исус каже о трајности Закона не треба схватити дословно. Ово би могао бити пример претеране хиперболе којом се често служио а, схваћена овако, ова изјава би могла једноставно да значи да је он своју мисију и своју поруку схватао као чврсто утемељене на старозаветном откривењу.

у који су људи позвани да зађу и размисле сами шта би тачно било најпогодније средство за „поступање на Божији начин“ у било којим датим околностима, учинило је да буде невероватно тешко претворити његове савете у детаљан низ моралних прописа. И овде, као и у многим другим видовима свог учења, Исус својим ученицима пружа компас на основу кога могу да добијају смернице за своје понашање, а не мапу која би им пружила детаљна упутства. За оне који воле да им се све исцрта до детаља, Исус ће остати фрустрирајућа загонетка, премда ће други редовно налазити да је овај приступ са отвореним завршетком надањујући и да даје већу слободу. Како било, његово одбијање да законски уреди људску духовност осигурало је то да су људи у њему проналазили извор бескрајног одушевљења за протекле две хиљаде година, а та склоност се, изгледа, продужава.

10 | КАКО РАЗУМЕТИ ЕВАНЂЕЉА

До сада смо доста рекли о Исусовом животу и његовом учењу, али врло мало о изворима обавештења преко којих се он може упознати. Природно, оно што смо рекли о Исусу углавном се заснива на оним деловима *Новог завета* који говоре о његовом животу и раду - на четири еванђеља, Матејевом, Марковом, Лукином и Јовановом. Служећи се њима, изнели смо неколико претпоставки о њиховим литерарним својствима, претпоставкама које су неминовно створиле слику о Исусу како је овде представљен. На пример, претпоставили смо да, премда она имају неке одлике биографских списа, нису исцрпне хронике о читавом његовом животу, већ пре одабране представе оних видова његовог живота и учења који су се људима што су их записали чинили најважнијим. Претпоставили смо при том да постоје и обимна подударана и понављања у разним њиховим извештајима, тако да се једно еванђеље с правом може употребити да разради или појасни учење садржано у неком другом. Затим смо, такође, као датост прихватили да је заиста могуће сазнати понешто о Исусу проучавајући еванђеља, да је - премда су еванђеља уистину производи ране Цркве те, према томе, одражавају бриге и интересе својих писаца - ипак могуће извући из њих језгро поузданих информација о Исусу какав је он заиста био. У овом поглављу, и у два наредна, неке од ових претпоставки биће детаљно преиспитане у настојању да разумемо разлоге због којих их се држимо и да истражимо оно што оне подразумевају.

Шта је еванђеље?

Дискусија о овом питању доминирала је науком кроз читав 20. век. Већи део века еванђеља су сматрана јединственим документима, посебном врстом литературе, које је створила рана Црква у одређену сврху да би своју веру у Исуса поделила са другима, а која су коришћена на хришћанским богослужењима, као и у мисионарским напорима призивања других да крену за њим. До краја века, међутим, изнет је снажан разлог да еванђеља треба схватити у контексту других књижевних облика хеленистичког света и, посебно, видети их као вид грчко-римске биографске књижевности.

Очигледно је да еванђеља нису „биографије“ у модерном смислу те речи. Једна савремена биографија обично отпочиње описом детињства личности о којој говори и наставља непрекинуто да приповеда о њеној младости и одраслом добу, како би приказала како се дотична личност развила у зрелу, реагујући на разне утицаје с почетка живота и из околине. Насупрот томе, основни акценат у еванђељима не ставља се на ток Исусовог живота, већ на догађаје из, отприлике, последње седмице његовог живота. Томе претходи увод сачињен од извештаја о Исусовом учењу и описи неколико догађаја из три године које су непосредно претходиле његовој смрти, практично без икаквог помена његовог детињства и младости.

Еванђеља и грчко-римске биографије

Примењивати данашње стандарде на еванђеља неће довести до неког нарочитог просветљења, јер питања о стилу или жанру једног дела треба постављати у односу на контекст у ком је састављено и у односу на то који су могући узорци могли бити актуелни у то време и на том месту. При процењивању жанра одређеног списка, између осталог, треба у обзир узети и његову структуру и стил којим је писан, изречене намере о томе како га треба користити, као и његов садржај. Ако знамо каква је врста списка у питању - чак и у најгрубљим цртама - то може утицати на начин на који ћемо га читати.

Можда ће један пример узет из света који нам је блискији помоћи да илуструјемо ово. Телевизија је данас за велики

број људи главни извор информација. То средство информисања исту тему може обрађивати на неколико програма који припадају различитим жанровима. Питање светског дуга, на пример, може се разматрати у кратком извештају у вестима, у оквиру документарног истраживања, или у драмском комаду. У зависности од тога ком од жанрова гледаоци верују да одређени програм припада, различито ће на њега гледати. Жанр кратког извештаја у вестима побуђује очекивања да ће реч бити о чињеничном опису предмета разговора, док, ако неки програм сматрају документарним, гледаоци ће очекивати да буде далекосежнији у разматрањима проблема, истражујући га из разних углова, и да изнесе доказ који ће од гледалаца захтевати да оформе некакав суд о ономе што се тврди. Много чешће него што одсуствује, присутно је и пропатно очекивање да ће аутори програма, ма колико се трудили да буду непристрасни, имати сопствени угао гледања и мање или више водити крсташки рат у настрјању да наиђу на шире прихватање њихових закључака и препорука. Један драмски комад, који би можда приказивао утицај задужености на сиромашне земље причајући контрастне приче о животу једне типичне породице на Западу и друге у некој од земаља света у развоју, лако би могао комбиновати у себи карактеристике кратке вести и документарца, али гледаоци би инстинктивно на њега гледали са трећом врстом очекивања, а његова главна сврха би се лако могла сагледати као забавна, иако обрађује врло озбиљне проблеме. У сваком од ових случајева очекивања гледалаца у погледу одређеног жанра обликоваће начин на који ће они разумети и тумачити оно што гледају. Ствари нису увек тако јасно разграничене, наравно, будући да аутори програма могу унети танане измене унутар основног жанра, збуњујући тиме публику у погледу онога што гледа. У неким ТВ програмима тешко је разликовати стварне чињенице од измишљених, јер се једне с другима намерно комбинују (као у драмским документарцима) или (као у случају научнофантастичних филмова) визуелни ефекти доприносе да и најневероватније могућности делују као чињенице. Но, начелна поента остаје: жанр утиче на то како прилазимо неком програму и на ком нивоу настојимо да разумемо и реагујемо на њега.

Исто важи и за литературу. Жанр у који сврстамо новозаветна еванђеља у знатној мери ће одредити начин на који ће читалац разматрати и разумети оно што у њима пише. Још

1915, К. В. Вотан је предложио да се у свету Римског царства еванђеља најбоље могу разумети као дела која припадају жанру популарне биографије. Са појавом критике облика, међутим, расправа је скренула у другом правцу, а два увида критике облика посебно су подрила могућност да еванђеља треба разумети на овај начин.

- Критичари облика су, у начелу, еванђеља сагледавали као збирке предања о Исусовом животу и учењу, које су настале као део живота најранијих хришћанских заједница, а не као креативна остварења одређених аутора.

- Критичари облика сагледавали су еванђеља и као „керигматичке“ документе, написане са циљем да обнародују првобитну хришћанску поруку (*кегу^та*), а ако су при том пружила и било какву врсту портрета Исуса, какав је он могао бити, то је био неочекивани додатак а не и њихова главна сврха.

Даља проучавања - посебно појава критике редакција (о чему се детаљније говори у наредном поглављу) - довела су ове претпоставке у питање. Нарочито су писце еванђеља („еванђелисте“) почели да сматрају креативним писцима, а не само сакупљачима предатих им предања, људима који су заиста уобличио та предања и представили их на начин на који су веровали да ће бити најподеснији за њихову читалачку публику. У том светлу, потреба да се дефинише коју врсту литературе су они сами сматрали да стварају још једном се јавила као кључно питање. После неколико погрешних почетака, којима су еванђеља повремено поређена са нечим што се испоставило као непостојећи жанр књижевности римског света, сада се чини да је популарна биографија она категорија у коју се еванђеља најлакше могу уклопити. Није тешко пронаћи сличности између еванђеља и оваквих дела.

- У неким случајевима еванђеља имају одређене стилске карактеристике популарних грчко-римских биографија. Лукин увод (Лк 1 1-4), на пример, следи уобичајени литерарни поступак старих списа, док и Матеј и Лука доносе родослове свог јунака, а Лука уноси и неке временске одреднице, смештајући Исуса у збивања на ширем плану хеленистичког света (2 1-2; 3 1-2).

— Непрекинуто приповедање у еванђељима, иако начелно обухвата само кратак временски период, смешта их међу биографије, за разлику од такозваних апокрифних еванђеља 2. века, која садрже неповезане изреке или приче без икаквог свеобухватног оквира.

— Иако су хришћани желели да кажу много више о Исусовој смрти, начин на који је еванђеља описују, у виду херојског мучеништва, још једна је од редовних карактеристика традиционалних биографија тог времена.

— Еванђеља се редовно служе неким књижевним средствима која су била популарна међу биографима: на пример, смештање кључних збивања или значајних поука у контекст обедовања, или описи приватних разговора и расправа између Исуса учитеља и његових ученика.

— Премда има изузетака, и еванђеља и старе биографије начелно не показују занимање за лични психолошки развој и сазревање личности коју описују (карактеристика на основу које се лако могу разликовати од модерне биографије).

У исто време, неке од карактеристика еванђеља довољне су да их раздвоје од грчко-римских биографија.

— Сва четири еванђеља била су анонимни списи (имена Матеја, Марка, Луке и Јована везана су за њих тек касније, вероватно да би се могла разликовати једна од других када су у једном тренутку почела кружити у исто време). Ово је било сасвим неуобичајено међу традиционалним грчким и римским ауторима.

— Лука једини преузима нека од значајних стилских обележја класичних аутора, мада његово еванђеље, исто тако, отвара и друга питања с обзиром на чињеницу да је оно тек први део двотомног дела које обухвата још и *Дела апостолска*. Док није немогуће сагледавати *Дела апостолска* као наставак у виду биографије, то није ни најочигледнији нити најубедљивији од жанрова који би им се могли приписати. Може бити и да *Лукино еванђеље* (а у нешто мањој мери и *Матејево*) представља фазу у писању еванђеља у којој су хришћани постали свеснији могућности препоручивања Исуса ученим Римљанима и свесно усвајали литерарна правила свог времена.

— Сва еванђеља у великој мери упућују на *Стари завет* као средство да појасне своју тему. То их углавном не би препоручило књижевној елити њиховог времена, а можда је и спречило да буду признати у тим круговима, у којима би примери из грчких и римских класика били сматрани много прикладнијим, а и много познатијим. Истовремено, то можда указује на то да је боље тражити литерарне претходнике еванђеља унутар јеврејске традиције, ако не и у самом *Старом завету*.

— Док би традиционални биографи приказивали своје јунаке као примере појединих врлина којима се друштво у целини дивило, писци еванђеља кажу врло мало о Исусовим личним особинама, а када то и чине, то није у служби потврђивања неких постојећих претпоставки него да би представили Исуса као источника потпуно нових врлина.

— Изгледа да еванђеља нису писана да би у начелу задовољила књижевно тржиште, већ на корист скупинама хришћана да се њима служе у својим богослужењима и мисионарењу.

— Још један проблематичан чинилац у овом покушају да сместимо еванђеља унутар литерарног контекста хеленистичког света јесте вечито неслагање стручњака за грчко-римску књижевност о тачној мери до које су аутори следили наводно типичне карактеристике неког одређеног жанра. Постоје нека сведочанства да није нужно постојала нека оштра гранична линија међу различитим жанровима и да је било који аутор, у ствари, могао да комбинује разноврсне стилове у једном одређеном спису, укључујући, примера ради, у једно биографско дело елементе који би више пристајали роману, нарочито када је реч о разради до појединости приватних разговора или о описима догађаја који су се збили иза затворених врата.

Узимајући све поменуто у обзир, и даље нам се чини да је најбољи закључак да еванђеља, премда испољавају много већу сродност са уобичајеним правилима старе књижевности него што се то некада мислило — посебно када је у питању категорија популарне биографије - поседују и сувише особених својстава да би се убедљиво закључило да су њихови аутори свесно састављали књижевна дела која би заузела место уз списе класичних аутора. Вероватније је да су еванђелисти били

свесни стила којим су други писали о својим херојима у то време и да су били под утицајем правила тог доба само у општем (мислу свести да су и сами припадали хеленистичкој култури, КВО и то да су начелно били упознати са начином књижевног сгнаралаштва. Иако њихова дела без сумње испољавају неке од елемената својствених биографији, она су укорењена у особеном низу намера, који је ближе повезан са потребама еванђелиста и хришћанских заједница за које су писали.

Писци еванђеља о еванђељима

На крају смо опет дошли до тога да треба неминовно да се окренемо самим еванђељима како бисмо утврдили њихову природу. Шта су њихови аутори мислили да чине док су их пишали? Очигледно је да треба почети од *Марковог еванђеља*, за које се обично сматра да је најстарије, и које је стога у великој мери понудило узор осталима, нарочито *Матејевом* и *Лукијом*, која на разне начине могу бити сматрана ревидираним верзијама *Марковог*. Мк 1 1 описује то дело као „почетак еванђеља Исуса Христа“, што је изјава која стоји као врста некаквог наслова или заглавља ономе што следи. Две речи су овде важне за разумевање сврхе овог еванђеља: речи „почетак“ и „еванђеља“. (*εὐαγγέλιον* је једноставно еквивалент грчке речи *εὐαγγέλιον* код Марка и првобитно је одабрана зато што су ове две речи имале исто значење — „добра вест“. Марко је, према томе, писао о „почетку добре вести“, што није било нешто далеко или далеко Марку и његовим читаоцима, већ је заправо могло представљати начин упућивања на њихову личну духовност.

Марко и остали писци еванђеља беху чули „добра вест“ о Исусу и животи њих самих усмерили су се у потпуно другачијем правцу зато што су прихватили то ново усмерење и одлучили да следе Исуса. За њих је један од битних делова ученичког позива била и потреба да се и другима објави порука да је Исус променио њихове животе. Њихово учење и проповеди садржале су, разуме се, и когнитивни елемент, у стилу оних основних израза вере које је означио К. Х. Дод као најранију *керигму* (поглавље 5). Но, за Марка и његове савременике ова порука значила је много више од пуког изрицања утврђених истина о веровању хришћана: била је то и важна „добра вест“

њихове вере, која је нашла свој израз у њиховим животима када су се отворили према могућности мењања вредности и мерила и искусили овлашћења која су им дата током њиховог настојања да следе Исуса и претворе у дело Божији начин поступања.

Када је Марко описао своје еванђел>е као „почетак добре вести“, он је тиме рекао да је његова намера да опише почетак развоја поруке на коју су он и други одговорили. Прича коју је испричао није била историјски куриозитет, већ саставни и важан део њихове личне приче и њиховог личног искуства као хришћана. Сличну намеру имао је и Лука, те у свом уводу он обавештава читаоце да је његов спис осмишљен тако да им омогући да сазнају све што подразумева хришћанска порука коју су тако често имали прилике да чују (Лк 14). Лука је заправо осетио још већи порив од Марка да нагласи повезаност која постоји између живота Цркве и живота Исусовог када је написао и други том (*Дела апостолска*) како би причу употпунио и осавременио.

Када, према томе, писце еванђеља називамо „еванђелистима“, то представља и врло прецизну дефиницију њихових намера, јер су се они превасходно старали да својим савременицима објаве поруку о Исусу, а уобичајено занимање једног биографа за њих је имало другоразредни значај. Ово запажање има бар три важне последице за наше разумевање еванђеља која су они написали.

- Еванђеља се морају сматрати *селективним извештајима* о Исусовом животу и учењу. Догађаји из Исусовог живота и поучавања могли су повремено послужити као илустрације које би појасниле апстрактније теолошке поуке, мада можемо бити сигурни у то да су ове приче биле испричане и њих самих ради, као заокружене представе хришћанске поруке којима није потребно никакво додатно објашњење. И заиста је Папија, поглавар цркве у Хијерапољу, с почетка 2. века, тврдио да се *Марково еванђеље* састоји из резимеа оних прича које није испричао нико други до сам Петар (Папија, како га цитира Евсевије, *Црквена историја* III. 39. 15).

Чињеница да су информације које садрже еванђеља испрва представљене на овај начин приближава се објашњењу очевидне непотпуности еванђелских извештаја. Кад би се сва

Четири саставила, једва да би садржала довољно обавештења да документују три године било чијег живота, а камоли нечијег КО је био тако активан као Исус. Но, када схватимо да су се обавештења која она садрже сачувала због њихове важности за живот првих цркава, одмах нам постаје јасно зашто је изостан>ено толико тога што бисмо ми желели да знамо. Ово вероватно објашњава зашто у *Новом завету* нема помена о раном дстињству Исусовом, чак ни било каквог описа његовог изгледа или његових карактерних особина. Да су еванђелисти писали само да би задовољили људску радозналост о Исусовој личности, можда би унели и овакве податке. Али, то није била њихова намера. Они су се превасходно старали да негују веру својих хришћанских заједница и да позову и друге људе да следе Исуса, а за такве циљеве појединости попут поменутих биле су потпуно неважне.

— Ако су еванђеља илустрације апостолских проповеди, значи да се њихов садржај не може сматрати обичним причницама о Исусу. Она морају бити уско повезана са веровањима самих еванђелиста. Једно време је било модерно претпостављати да је могуће да се из еванђеља поврати слика једноставног галилејског учитеља коју су касније Павле и други преобратили у гсолошку поруку о Сину Божијем. Но, данас се увелико пришаје да еванђеља сама по себи заузимају место међу најважнијим теолошким документима ране Цркве, а да ми заправо никада нећемо моћи да откријемо слику Исуса као једноставног | .1 \плејског учитеља. Колико год је могуће да се у том процесу прати натраг, Исус кога откривамо на страницама *Новог завета* увек је личност у средишту важних тврдњи о његовом значају и која изговара коначне објаве о односу људи према Богу. I 1)стово целокупно учење и сваки догађај забележен у еванђељима има и посебну теолошку димензију.

-- Ако су аутори еванђеља, како ми предлажемо, одабирали своју грађу тако да послужи њиховим намерама у писању, то значи да ми вероватно можемо открити нешто о њима и њиховим читаоцима поредећи њихов избор и употребу обавештења о Исусу. У случају прва три еванђеља ово се може врло \ако учинити, јер она приповедају, грубо гледано, исту причу истим редом, а свако од њих понаЕља велике делове грађе која

се налази и код осталих. Поредећи различите начине на које су Матеј, Марко и Лука користили Исусова дела и учење у својим списима, могуће је сазнати понешто о њима и приликама у којима су живели и радили.

Према томе, разумети еванђеља у потпуности прилично је сложен задатак. Морамо знати зашто су еванђелисти писали и када су писали. Затим морамо покушати да разумемо начин на који су сакупили своју грађу и зашто су је користили баш на тако посебан начин, а не на неки други. Поред тога, морамо увек имати на уму да су еванђеља била замишљена да послуже текућим циљевима Цркве, што значи да, када се ствари рашчлане до краја, она нису била писана као биографије, историја, романи, па ни теолошка дела у уобичајеном смислу.

Проповедање и писање

Одакле су еванђелисти црпили своја обавештења и како су их користили? Ово питање је у великој мери заокупљало пажњу научника отприлике од половине 19. века. Понекад би истраживаче, након много труда, доводило до слепих улица, па ипак овоме не треба дозволити да прикрије његову корисност и важност за развијање једног на разматрањима заснованог разумевања природе еванђеља. Начин на који се њихови аутори служе својим изворима може пружити корисне смернице у погледу сврхе њиховог писања, а знати шта неки аутор ради може бити суштински чинилац сагледавања његове или њене поруке. Метод и порука су далеко уже повезани него што је тога велики део читалаца свестан.

Пошто су еванђеља настала у контексту мисионарења и богослужења ране Цркве, можемо очекивати да наговештаје о њиховом пореклу пронађемо испитујући поруку Цркве, која се нарочито усредсређивала на три основне теме: обећања из *Старог завета*, обавештења о Исусу и његовом значају и на лични позив онима који су о овоме слушали и, одговоре одабравши, и сами кренули за Исусом.

Старозаветни текстови

Једна од главних свепрожимајућих претпоставки веровања ране Цркве била је да су Исусовим животом испуњена обећања дата у *Старом завету*. У сажетим верзијама поруке Цркве у *Новом завету* ова изјава често се износи на врло уопштен начин, али у стварном животу морала је то бити одређенија објава, било у преовлађујуће јеврејском или преовлађујуће грчком контексту. Свако ко је већ био упознат са *Старим заветом* не би био задовољен само сазнањем да је, на неки начелни начин, Исус био испуњење обећања старих списа: сигурно би захтевали јасно објашњење која су то пророштва која је требало да је Исус испунио и на основу којих доказа се то тврдило. У то време је једна од омиљених преокупација неколицине група унутар јудаизма било пописивање старозаветних обећања које ће Месија испунити када буде дошао. Неколико таквих спискова пронађено је у Кумрану, али они нису били једини који су се за то занимали. Научници ове спискове обично зову (*езнота*, с обзиром на њихову улогу у обезбеђивању сведочанстава из *Светог писма* о долазећем Христу.

Нови завет садржи неколико показатеља који наговештавају да су овакви писани спискови вероватно били у редовној употреби и међу хришћанима од најранијих времена. И Матеј и Јован упућују на знатан број текстова из *Старог завета*, указујући на то да су се они обистинили неким посебним догађајем из Исусовог живота. Одломци које цитирају често су прилично нејасни, а упадљиво је да их Матеј и Јован једва икад и помињу - можда зато што су се служили различитим збиркама (*езИтота*).

Неке од Павлових посланица такође спајају старозаветне текстове у повезане одељке на начин који често делује произвољно, па се и у овом случају чини да је Павле њих проналазио заједно груписане под истим насловом у збиркама текстова из *Старог завета* које су му биле доступне. Може се испоставити да је сабирање ових текстова из *Старог завета* било најранији облик литерарног рада унутар хришћанске Цркве. Они су сабирани како би их људи који су проносили хришћанску поруку лакше могли користити и давати одређене примере да подрже њихову тврдњу да је Исус испунио традиционална очекивања у вези са Месијом.

Средишњи чинилац *кертме* чинио је низ изјава о самом Исусу. Нема сумње да је у првим данима постојања Цркве било могуће обзнанити поруку само уз овлашне упуте на Исусов живот и учење, нарочито у Палестини, у годинама непосредно после смрти самог Исуса, јер се могло претпоставити да многи знају понешто о Исусу и његовом учењу иако га нису лично доживели. Но, недуго после тог времена, хришћански мисионари распршили су се далеко изван Палестине, носећи своје учење све до оних крајева Римског царства у којима је Исус био готово непознат. У овом другачијем окружењу било је од суштинске важности за хришћанску поруку да она обухвати у себи и неку врсту обавештења о самом Исусу, макар само ко-стур најважнијих догађаја попут његове смрти и васкрсења.

Када би људи једном постали хришћани, тражили би и даља упутства и поуке о својој новој вери, која би вероватно укључивала ону врсту информација о хришћанским веровањима и понашању какве се налазе и у многим новозаветним посланицама. Један очигледан и значајан извор оваквог учења морале су бити уиамћене изјаве самог Исуса. Нзих не треба нужно засебно издвојити, поистовећујући их са обавештењима о Исусу, већ су оне биле унете у предање цркава које се развијало. Примера ради, у Рим 12 — 14 Павле саветује, на начин који толико подсећа на Исусово учење из *Беседе на гори*, да је најприродније претпоставити да и једно и друго потиче из истог извора,

Павлово предање о Исусу ?	Марко М? ЛР	Павлово служење само малим деловима Исусовог учења познатог на основу еванђеља отвара много питања. Међутим, овај дијаграм истиче чињеницу да је утврдити тачан извор одређеног одломака могуће једино када се тај одломак јавља у више текстова. На другим местима се Павле такође могао служити Исусовим предањем, али ми немамо начин да то предање препознамо као такво.
---------------------------------	-------------------	--

цако Павле никада заправо не каже да он то наводи однекуда имп алудира на Исусово учење. Други делови Павлових списа такође показују да су предања везана за Исусов живот и његово учење била позната првим нејеврејским црквама (1Кор 7 10-11; II 23 26; 15 3-11).

Стога је сасвим вероватно да су Исусове изреке биле сабране још много пре него што су еванђеља била написана у • ВОМ данашњем облику, како би пружиле основу за поучавање помих преобраћеника у првој Цркви. Нема сумње да је постојало мноштво таквих збирки Исусовог учења (које се генерално чону /о«7а, што је грчка реч и значи „изреке“), састављених у различите сврхе и за разне прилике.

Уз ова главна разматрања, и други показатељи такође ИДУ у прилог веровању да је ово био један од најранијих типова хришћанских списа о Исусу.

- Свакако су постојале позније збирке ове врсте, чак и дуго после писања новозаветних еванђеља. Низ фрагмената сачуваних на папирусима који датирају из 3. века, пронађених у ()ксириху у Египту, садрже Исусове изреке, од којих се неке разликују од оних на које наилазимо у еванђељима, док се разна гпостичка еванђеља такође, у начелу, састоје од изрека а не из Повезаног приповедања. Све ове збирке састављене су с различитим намерама у поређењу са новозаветним еванђељима и садрже Исусове изреке којих у еванђељима нема, а које могу а не морају бити аутентичне. Али, независно од расправа о њиховој продостојности, само постојање таквих докумената врло јасно показује да је сабирање Исусових изрека било свагда присутна делатност у хришћанским круговима.

- Организација грађе у еванђељима често наговештава да су Исусове изреке биле груписане и пре него што су постављене у свој садашњи контекст. Постоји много скупина изрека које су врло лабаво повезане и не сачињавају никакву врсту поступног доказа. На пример, изреке о соли у Мк 9 49-50 као да пишу међу собом суштински повезане по теми осим што се у свима њима помиње со: можда су већ биле сабране на једно место само на основу тога, пре него што их је Марко унео у своје еванђеље. Вероватно се исто то може рећи и за доста дуже од-

ломке попут *Беседе на гори*. Ни овде нема сасвим очигледне поступности у изношењу доказа, кроз читава два поглавља (Мт 5—7), и делује извесно да је беседу у овом облику сабрао Матеј, будући да се исте изреке у *Лукином еванђељу* сусрећу у сасвим различитом контексту. Нема сумње да је чињеница да се управо ове све Исусове поуке баве проблемима хришћанског понашања пресудно утицала на то да оне буду овако сабране како би начиниле приручник етичког учења које би било лако доступно новообраћенима.

— Јак разлог за претпоставку да су постојале збирке Исусових изрека још у најранијој историји Цркве је чињеница да код Матеја и Луке постоји обимна грађа која је заједничка њиховим еванђељима, а које уопште нема у *Марковом еванђељу*. Ова грађа се углавном састоји од Исусових поука, али обухвата и причу о његовом рођењу и искушењима (Мт 3 13—4 11; Лк 3 21-22; 4 1-13) и причу о једном од чуда — о исцељењу центурионовог слуге (Мт 8 5-13; Лк 7 1-10). Општеприхваћено објашњење о овој заједничкој грађи јесте да су се и Матеј и Лука служили истом збирком Исусових изрека и унели је сваки у своје еванђеље.

		Ова збирка изрека обично се означава словом „С>“, згодном скраћеницом немачке речи <i>ОцеИе</i> , која значи „извор“. Раширено је уверење да је то био писани документ, чији је првобитни распоред у начелу сачувао Лука уносећи његову грађу у своје еванђеље. Из овог разлога постало је уобичајено да се он означава као С> грађа тако што за словом
Марко		следи број поглавља и стиха код Луке. Тако се, на пример, на првобитну причу о исцељењу центурионовог слуге (за разлику од њених издатих верзија које садрже еванђеља <i>Матејево</i> и <i>Луки-</i>
Матеј	Лука	
	О	
М	Л	
		Синоптичка еванђеља
		<i>Синоптичка еванђеља и њихови извори</i>

но) може позвати као на С> 7 1-10. Неколико научника тврди да О није постојао у писаном облику већ да је представљао не сасвим дефинисану збирку предања у усменој форми. У то да је постојао у мање-више утврђеном писаном облику може се веровати највише зато што је његов наводни садржај по свом распореду сасвим сличан збиркама пророштава на које наилазимо у *Старом завету*. Књиге пророка у начелу су садржале углавном изговорене поруке пророка, које су сабрали и приредили њихови ученици, али уз које је ишао и опис пророковог призива и само једног или два догађаја из његовог живота. Предање означено као <3 изгледа да је усвојило исти литерарни модел: ту су опис Исусовог крштења и његовог кушања (који се прихватљиво могу изједначити са његовим призивом) и један пример његове најтипичније активности (чудо исцељења), али са основним нагласком па његовом учењу.

На основу до сада прикупљених сведочанстава може се накључити да је од најранијих времена главно занимање Цркве било усмерено на два типа књижевности: на (*езИтота* и на Исусова *IoϕIa*). Они су, можда, постигли и договор о основном току Исусовог живота и учења, мада је то мање извесно. У сваком случају, није протекло много времена пре него што је постало неопходно сабрати сав овај материјал у виду нечег трајнијег, можда испрва преправљањем *Ioϕza* у светлу (*езИтоти*, уз један оквирни текст који ће их сјединити и дати облик том предузећу. Тешко је бити сигуран у то колико је овај процес потрајао, али његов коначни производ била су четири документа која су нам данас позната као *Матејево*, *Марково*, *Лукино* и *Јованово еванђеље*.

Састављање еванђеља

Прва три еванђеља се обично називају синоптичким зато што су међусобно веома слична: када се ставе напоре, колоне до колоне, постаје очигледно да је велики део њихове грађе варијација на исту тему која им је заједничка, али, свако од њих је и сувише особено по ономе што истиче да би се њихов међусобни однос схватио као да су у питању само различита издања исте информације. То како се тачно она међу собом односе налази се у центру пажње „синоптичког проблема“.

Многе сличности међу овим еванђељима могле би се објаснити претпоставком да су се њихови аутори служили истим збиркама изрека, које су кружиле у тек нешто другачијим облицима међу различитим скупинама хришћана, али њихово помно испитивање показује да би ово било сувише поједностављено решење. Има толико много примера у којима се сва три синоптичка еванђеља служе потпуно истим језиком, речником и граматичким конструкцијама у истоветним контекстима, тако да је једини разуман закључак да су морала користити исте писане изворе.

Још у 4. веку Августин је говорио да је *Матејево еванђеље* морало настати прво, а затим је Марко сажео Матејево дело, да би, на крају, дошао Лука и написао своје еванђеље на основу *Матејевог* и *Марковог*. Ово гледиште било је широко прихваћено све до под крај 19. века, иако су с времена на време неки предлагали и неке друге варијације - нарочито Ј. Ј. Грисбах (1745-1812), који је прихватио Августиново гледиште о Матејевом првенству, али је тврдио да је затим ишао Лука, а Марко је на крају скратио обе верзије како би написао своје еванђеље.

Уз само неколико изузетака, данас нико више не прихвата ишта од тога. Претпоставке да је прво написано еванђеље било *Матејево* или *Лукино* отварају више питања него што има оних на које дају одговор.

- Зашто би ико желео да скрати *Матејево* и *Лукино еванђеље* како би саставио еванђеље попут *Марковог*? У поређењу са два дужа еванђеља, Маркова кратка повест тешко да се може сматрати свеобухватном. У њој уопште нема помена о Исусовом рођењу или детињству, сразмерно мало се каже о неким најособенијим његовим учењима, а ту је и врло скраћен извештај о васкрсењу. Пошто су писци еванђеља одабирали своју грађу сходно интересима и проблемима својих читалаца, морамо дозволити да у начелу не би могло бити разлога да не настане и једна скраћена верзија *Матејиног* и *Лукиног еванђеља*. Али, с обзиром на апсолутно централно место које заузимају управо побројани елементи, а којих код Марка или нема или им је умањен значај, практично је немогуће замислити иједну скупину хришћана која би се задовољила Марковим извештајем о Исусу а да су већ имали прилике

да виде и Матејев и Лукин. Заиста не би прошло много, а хришћани би занемарили *Марково еванђеље* радије бирајући *Матејево* или *Лукино* управо из тог разлога. Да је *Марково еванђеље* написано последње, било би тешко објаснити зашто је уопште и писано.

— Марков језик по много чему наводи на исти закључак. Ако се Марко служио изглачаним описима Матејевим и Лукиним, зашто је тако често писао грчким који је практично неразумљив? Парабола о горушичином семену је добар пример за то: *Матејево* и *Лукино еванђеље* овде наликују једно другом и оба су писана речитим грчким језиком и префињеним стилем (Мт 13 31-32; Лк 13 18-19). *Марково* 4 30-32, насупрот томе, доноси врло сложену грчку реченицу без иједног глагола и која, таква каква јесте, нема много смисла. Ако је Марко подражавао Матејев или Лукин опис, онда изгледа да је скренуо с пута како би избегао њихове граматички исправне речи, замењујући конструкцију која је све сем бесмислена. Јако је тешко домислити добар разлог да се тако учини.

— Скоро да је подједнако тешко поверовати и у то да је Лука читао и послужио се *Матејевим еванђељем*. Ако би то било тако, онда се и овде чини да су усвојени неки неочекивани књижевни поступци. Са становишта књижевности, *Матејево еванђеље* садржи једно од највећих ремек-дела узевши у обзир сва четири еванђеља - *Беседу на Гори*. Ако ју је Лука имао пред собом док је писао, зашто ју је распарчао, користећи део грађе за своју *Беседу у равници*, а остатак разасувши у виду малих одељака по читавом еванђељу?

Има много сличних проблема и на другим местима у ова три еванђеља, због чега многи научници дају предност другачијим објашњењима њихових међусобних односа. Општије прихваћено тумачење међусобне сличности синоптичких еванђеља јесте то да су се и Матеј и Лука служили са два изворна документа пишући своје приказе Исусовог живота и учења. То су извори који су нам познати као *Марково еванђеље* и хипотетички документ О. Наравно, извесно је да се бар Лука служио разноврсним документима састављајући своје еванђеље, јер он изричито каже да је испитао и дела других људи, одабирају-

ћи оне делове њихових извештаја који су одговарали шеговим намерама у писању, а с обзиром на уску повезаност *Матејевог еванђеља* са *Марковим* и *Лукиним*, делује врло могуће да се и његов аутор морао послужити истим методом при раду.

Пет основних разматрања наводе на закључак да су се Матеј и Лука служили *Марковим еванђељем*.

Речник

Поређењем речи употребљених у различитим текстовима лако се утврђује њихова литерарна повезаност. Више од половине Марковог речника проналазимо код Матеја и Луке, а обојица садрже и истоветне одељке каквих код Марка нема. Стога изгледа да је постојао неки изворни документ који им је свима био познат, а и други извор који су користили само Матеј и Лука.

Редослед

Ако редослед догађаја у једној причи коју садржи више од једног еванђеља исто тако одговара и оним деловима у којима проналазимо исте изразе, разумно је отићи корак даље и претпоставити да потичу из заједничког извора, чији редослед, као и изразе, у великој мери репродукују сва тројица еванђелиста. И за ово, опет, имамо пуно доказа. Еванђеља по Матеју, Марку и Луки сва следе начелно исти редослед догађаја, отпочињући са пророчком службом Јована Крститеља, за чим следи време када је Исус поучавао у Галилеји, све време изазивајући све већи отпор међу верским властима. Током овог периода Исус је приказан како путује у удаљене крајеве на северу како би приватно подучавао своје ученике, пре него што коначно дођу у Јерусалим, а затим следе Исусови последњи дани, суђења, распеће и васкрсење. Није у питању само то што се исти начелни наративни оквир јавља у сва три синоптичка еванђеља, већ су и унутар овог оквира поједини догађаји такође често бележени истим редоследом.

Ову особину синоптичких еванђеља најлакше је објаснити ако су се Матеј и Лука послужили *Марковим еванђељем*, а не обрнуто. Наиме, упада у очи да онда када Матеј одступи од Марковог редоследа, Лука доноси исти редослед као и

Марко; а када од Марковог редоследа одступи Лука, Марка следи Матеј (као посебне примере упоредити Мк 3 13-19 са Мт 10 1-4 и Лк 6 12-16). Постоји само један догађај који обојица смештају различито од Марка, а то је наименоваше дванаесторице апостола. Понекад Матеј и Лука напуштају модел Марковог приповедача како би додали нешто ново, али пошто то учине, обично се враћају оном месту код Марка код ког су направили прекид. Ово је један од најјачих аргумената који одржавају закључак да су Матеј и Лука сигурно подражавали Марка, а не обратно.

Садржај

Анализа садржаја ових повести такође открива употребу различитих извора. Ако један аутор бележи исту причу истим речима и редом као и неки други, онда је разумно претпоставити или да су се обојица служили истим извором, или да се један од њих служио делом оног другог. То се догађало у случају синоптичких еванђеља: од 661 стиха *Марковог еванђеља*, на 606 наилазимо у *Матејевом* у практично истоветном облику, а око половину њих садржи и *Лукино еванђеље*.

Стил

Ово је врло сложен критеријум да би се употребио на задовољавајући начин, јер стил једног аутора може зависити и од ситуације у којој он или она пишу, читалаца које имају на уму, од тога да ли раде са секретаром или не, и тако даље.

Свакако да има неких приметних стилских разлика између *Марковог еванђеља* и друга два синоптичка а, у целини гледано, *Марково еванђеље* написано је мање лепим грчким језиком од осталих. На пример, он врло често описује догађаје служећи се историјским презентом (користећи презент да опише нешто што се десило у прошлости). У истим тим одломцима Матеј и Лука увек користе неко прошло време, што је, наравно, исправније. Овај аргумент за зависност Матеја и Луке од Марка није тако снажан како се понекад мисли, јер се ослаша на претпоставку да би се еванђелисти нужно служили својим изворима на прилично крут начин, напосто копирајући реч за реч оно што су имали пред собом. У стварности, неће се вели-

ки број аутора служити извором толико подробно да би његов стил надвладао сопствени ауторов, а ако Марко није писао добрим грчким, онда и његова граматика тежи некоректности, без обзира на то да ли је копирао неки други извор или не. Но, сва друга разматрања указују на то да су се Матеј и Лука служили Марковим извештајем, а не да је било обрнуто. На пример, у осам случајева када Марко бележи Исусове изреке на арамејском, овоме нема трага код Луке, а само један такав пример постоји код Матеја. Свакако би било вероватније да су Матеј и Лука изоставили арамејске изреке, него да их је Марко касније прорачунато унео.

Идеје и теологија

Ако би се могло показати да једно од еванђеља садржи развијенију теологију од другог, можда би било разумно сматрати га познијим од тог другог. Свакако да постоје неке уочљиве разлике у томе шта које од еванђеља наглашава. На пример, чини се да су Матеј и Лука преиначили или изоставили извесне изјаве из *Марковог еванђеља* за које би се могло помислити да срамоте Исуса. Отворена изјава у Мк 6 5 да у Назарету Исус „није могао да учини ниједно чудо“ код Матеја 13 58 јавља се као „не учини онде много чуда“, док је Лука изоставља у потпуности. Слично томе, Исусово питање у Мк 10 18: „Зашто ме зовеш добрим?“, код Матеја 19 17 гласи: „Зашто ме питаш шта је добро?“

Свакако онда да што је изјава једноставнија мора бити и старија. Ово може деловати као једноставан тест, али није га тако једноставно применити у пракси. Није увек лако утврдити да ли је очигледна разлика у ставу права разлика, нити је сасвим и само по себи јасно како би се један поглед могао описати као „напредан“ насупрот другом који окарактеришемо као „примитиван“. Чак и ако претпоставимо да би могло бити могуће да установимо такву разлику са извесним степеном поузданости, зашто би једна „напредна“ теологија била сматрана хронолошки каснијом од једног „примитивнијег“ погледа на ствари? Кроз читаву историју Цркве - па и данас - једноставна веровања постојала су напоредо са истанчанијим и сложенијим, а да ли ће неко усвојити једно или друго јасно је да више

зависи од личног избора и темперамента него што има икакве везе са разматрањем везаним за време. Када је реч о 1. веку, Павлова је теологија (веома „напредна“ по свим мерилима) свакако постојала још много пре него што су еванђеља написана, а има и неких доказа који указују на то да је постојала знатна разноврсност у теолошком изразу по свим средиштима хришћанства у то време. Да је није било, већи део остатка *Новог завета* не би ни био написан! Питање теолошке разноврсности размотрићемо у једном од наредних поглавља, а овде је једноставно важно приметити да је изједначавање разлике у теологији са једним проширеним временским оквиром, у најбољем случају, врло субјективно виђење.

Нису свих пет побројаних чинилаца једнако важни, а није тешко ни прецизно одредити стварне или имагинарне потешкоће које имамо са неким од ших. Али, када се сагледају заједно, збирни учинак њихових сведочанстава најлакше је објаснити ако претпоставимо да су се Матеј и Лука служили Марковим списом, пре него да је прво написано еванђеље *Матејево*, а да га је Марко сажео, а Лука направио избор извода из њега.

Ново осветљавање старих проблема

У проучавањима *Новог завета* данас се акценат углавном премешта са једне механицистичке анализе еванђеља на свеукупно друштвено искуство ранохришћанских заједница. Премда је „теорија о два извора“ о пореклу еванђеља и даље широко прихваћена, стално се истражују нови углови гледаша, од којих неки могу имати одлучујући утицај на будуће разумевање начина на који је *Нови завет* написан.

Да ли је о заиста постојао?

И даље се поставља питање и о самој двоизворној хипотези. Расправе које су деловале начелно окончаним још пре сто година сада се поново покрећу, а многа сведочанства за двоизворну теорију поново се разматрају. Да ли је *Марково еванђеље* заиста написано прво? Да ли је (} икада постојао не-

зависно као још једно од „еванђеља“? Ако јесте, зашто је написано и у чему је била особеност шегове поруке? Да ли је заиста неопходно да претпоставимо да је СЈ утврђена збирка *Ioŕga*, а не само лабаво повезана збирка предања која познају и Матеј и Лука? Изнето је неколико разлога да се посумња у постојање С*.

— Нема чврстих доказа о његовом постојању. Упркос самопоуздашу са којим су научници реконструисали С, па чак тврдили и да могу да дају приказ његове литерарне историје и развоја, нико њега никада није видео. Не постоји чак ни фрагмент иједног старог рукописа документа С, нити постоји и један једини помен његовог постојања било где у старој књижевности. Научници су у 19. веку веровали да је Па-

Два извора или четири?

Оно што је до сада речено о начину на који су еванђеља написана широко је прихваћен договор међу проучаваоцима *Новог завета*. Иако се, можда, мишљења о неким појединостима разликују, ово решење синоптичког проблема су, у главним цртама, прихватили дословно сви.

Ипак, поред идеје да синоптичка еванђеља углавном зависе од два извора, *Марковог еванђеља* и документа <З, предлагано је и то да они нису и једини извори који се могу распознавати у позадини ових еванђеља. Можда класичну формулацију (бар за енглеско говорно подручје) овог решења синоптичког проблема дао је Б. Х. Стритер у књизи из 1924. године *Четири еванђеља*. Не само да је изнео теорију како су се Матеј и Лука служили *Марковим еванђељем* и документом <З већ је рекао да је могуће ући у траг још двома њиховим изворима, које је назвао М и С У ствари, М и т. су оно што преостане од *Матејевог* и *Лукиног* еванђеља када се из њих одстрани грађа из *Марковог* и <З. Стритерово препознавање тог остатка било је важно јер је он веровао да су и те две збирке грађе биле саме по себи посебни и свеобухватни извори независног порекла, те да се, према томе, могу користити напоредо с осталима када се говори о историчности и вредности њихових предања.

Стритер је своја разматрања отпочео чињеницом да су се Матеј и Лука *Марковим еванђељем* служили, изгледа, на различите начине. Матеј је доста верно следио Марков распоред и начелни оквир, мада је, истовремено, често прерађивао грађу из *Марковог еванђеља*, често је сажимајући како би створио више простора за

пија говорио о Сј у својој изјави да је Матеј „састављао *Ioŕga* на хебрејском језику и сваку од њих тумачио како је могао (наведено код Евсевија, *Црквена историја* 111.39). Папија се, међутим, служио том истом речју *Ioŕla* и да би описао целокупно *Марково еванђеље*, тако да нема разлога да мислимо да је овде упућивао на неку збирку Исусових изрека, а не на већ састављено *Матејево еванђеље* — а још мање да је Сј могла бити та нарочита збирка изрека коју је имао на уму.

- Нема старих докумената који изгледају као Сј. Иако би се нека гностичка еванђеља (нарочито *Томино еванђеље*) могла у извесном смислу поредити са шима по свом занимању за сабирање Исусових изрека - мада је то занимање нераздвојно везано за његове ученике — С? у ствари не налику-

додатна објашњења. Резултат је тај да *Матејево еванђеље* доста подсећа на неко проширено издање *Марковог*. *Лукино* се, међутим, разликује. Наиме, док се Матеј послужио готово целокупном грађом која постоји код Марка, *Лукино еванђеље* садржи само око половине те грађе. Штавише, Стритер је открио да, ако се сва грађа која потиче из *Марковог еванђеља* уклони из *Матејевог*, оно што остаје није повезано и књига се једноставно распада. Али, примени ли се исто на *Лукино еванђеље*, остатак представља прихватљиво доследну и континуирану причу. То се нарочито односи на приче о Исусовој смрти и васкрсењу из *Лукиног еванђеља*, које у основи, изгледа, имају другачији предлогак од истих прича код Матеја и Марка, и чини се да су пре допуњене обавештењима из *Марковог еванђеља* него што се на Марковој причи заснивају.

Имајући у виду ове примедбе, Стритер је изнео теорију да је Лука, још пре него што је *Марково еванђеље* написано, саставио концепт свог еванђеља, заснован на изрекама из збирке {} и грађи означеној као V., коју је прибавио из цркве у Кесарији у којој је боравио док је Павле био у затвору (Дап 23 23 - 27 2). Тај први концепт Стритер је назвао „*Прото-Лукиним*“ еванђељем. Затим се, према његовој теорији, када је нешто касније живео у Риму, Лука упознао са *Марковим еванђељем*, написаним у међувремену, па је одломке из њега уклопио у своје већ постојеће „*Прото-Лукино*“ еванђеље. У исто време могао је дописати и увод (Лк 1 1-4), као и приче о Исусовом рођењу из првог и другог поглавља.

Свакако да неколико ставки чини ову теорију донекле уверљивом. Примера ради, *Лукино еванђеље* често садржи верзије прича другачије од Маркових. Прича о томе како Исус није био

је на *Томино еванђеље* јер у извесној мери садржи и наративну грађу. Тешко је стога одредити посебан жанр коме би () могао припадати. Ова тврдња нема вредност закључка, јер су рани хришћани, изгледа, заиста били изузетно креативни у погледу начина на који су стварали своју књижевност. За људе који су, у ствари, изумели нови тип књиге (кодекс), повезујући појединачне странице по једној од ивица — заменивши тиме дугачке свитке, далеко кабастије за употребу — то што би се удаљили од неких књижевних и стилских норми тешко да би био некакав смео потез. Па ипак и даље изненађује да постоји само један примерак писања Сј стилем, посебно када знамо да раној Цркви није сметало да сачува више разноврсних извештаја о Исусу, као, примера ради, кроз сама довршена еванђеља.

признат у Назарету добар је пример за то (Мк 6 1-6; Лк 4 16-30). Ту је јасно да обојица еванђелиста говоре о истом догађају, али Лукин извештај је толико потпунији да се чини да је морао имати неки други извор информација. Стритер је скренуо пажњу и на начин на који су, како изгледа, мањи одломци *Марковог еванђеља* (често дословне Маркове речи), убацивани усред друге грађе код Луке, чиме се ствара утисак да су то каснији додаци. Упадљиво је и то што је код Луке велики део обавештења које *Марково еванђеље* садржи једноставно изостављен, па је Стритер износио хипотезу да би Лука унео више грађе из *Марковог еванђеља* у своје да је са њим био упознат у време када је писао сопствено.

Још једно својство *Лукиног еванђеља* за које се чини да га Стритерова теорија објашњава јесу његова, наводно, два почетка. За предговором 1 1-4 следе приче о Исусовом рођењу, али онда се ток приче у 3 1 прекида, те звучи као нов почетак, са својим обазривим датовањем почетка Исусове службе, после чега у 3 23-38 следи списак његових предака. Ако је 3 1 био првобитни почетак *Прото-Луке*, коме је Лука касније додао предговор у виду два сада прва поглавља, онда би ово било уверљиво објашњење тог необичног својства.

Значај Стритерове теорије о начину на који је Лука написао своје еванђеље налази се у чињеници да би *Прото-Лукино еванђеље*, ако је икада постојало, представљало још један рани и независан извор података о Исусовом животу и учењу. Она, међутим, никада није изазвала неко опште сагласје о том питању, мада и данас има оних који је заступају. Једна од главних слабости ове теорије јесте Стритерова претпоставка у вези са природом еванђелског предања у раној Цркви. Стритер је претпоставио да су еванђеља написана на

— У знатном броју одломака Матејеви и Лукини текстови подударују се, разликујући се при том од Марковог, било изразом или у редоследу. Ово се начелно може објаснити претпоставком да се у неким тачкама *Марково еванђеље* и С? преклапају, а да је Матеји и Луки више одговарала потпунија верзија за коју се генерално сматра да ју је садржао Сј. Међутим, нека од тих усаглашености код Матеја и Луке, а супротно ономе што налазимо код Марка, проналазимо у причи о Исусовој смрти (упореди, на пример, Мт 26 67-68 / Лк 22 63-64 са Мк 14 65), а пошто се у сваком извештају о обиму хипотетичког документа СЈ дошло до закључка да он није садржао и причу о страдању, неки научници желе да докажу како би се ова појава лакше објаснила претпоставком да се Лука служио Матејем,

јасно разграничен линеарни начин и био склон томе да еванђелисте замишља као некакве новинске уреднике који седе пред извештајима из неколико извора и издавају разне одломке из различитих писаних докумената. Овај концепт био је популаран почетком 20. века и широко примењиван у студијама *Старог* и *Новог завета*, често у комбинацији са еволутивним погледом на литерарни развој, који је претпостављао да се предање развија од мање-више примитивног облика ка сложенијима. Потоња истраживања показала су да је ово у знатној мери поједностављено тумачење, и то на више различитих нивоа. Лако се могло десити да је Лука био упознат са Марковом грађом, али не и кроз само *Марково еванђеље* у његовом данашњем облику.

Ово је слабост и других хипотеза које је Стритер изнео. Не само да је тврдио да се у позадини синоптичких еванђеља могу распознати четири различита извора већ и то да је сваки од њих заступао предања о Исусовом животу и његовом учењу, каква су очувана у четири најважнија средишта раног хришћанства: *Марково еванђеље* је написано у Риму, <3 у Антиохији, М у Јерусалиму, а 1^ у Кесарији. То би, када би могло да се докаже, био добар начин да се схвате не само еванђелска предања већ и неки видови живота ранохришћанских заједница. Међутим, засновано је на мањкавим претпоставкама, највише захваљујући идеји да оно што је Стритер назвао М и I. јесу кохерентни документи. У ствари, тешко да је то тачно: када се из *Матејевог еванђеља* одстране Маркова и 0 грађа, оно што преостане уопште није кохерентна збирка, што, истовремено, мање-више важи и за Ц који представља разлику *Лукиног еванђеља* и (Ј и Маркове грађе.

него упућивањем на традиционални поглед да су се обојица служила документом СЈ.

— Постојање документа {} довођено је у питање и на основу разматрања везаних за начин на који су стари аутори радили. Тврдило се да би неки аутор служећи се једним извором почетком дана можда и поправљао и преобликовао његова обавештења, но како би га све више савлађивао умор, то је све видљивије тежио томе да се врати основном моделу извора којим год да се служио — а у случају такозване СЈ грађе, сведочанства увек указују на то да се Лука окретао Матејевом облику израза. Примера ради, у параболи о талантима (Мт 25 14-30; Лк 19 11-27) код Матеја постоје тројица слугу, а код Луке десеторица, но како прича тече даље, Лука помиње „првог“, „другог“ и „преосталог“ слугу (19 16.18.20), што се да лакше разумети ако је Лука познавао Матејев текст, пре него да су обојица користили хипотетички Сј. Они који желе да се реше документа Сј такође тврде и да сама помисао да се писци еванђеља на овај начин служе изворима представља заоставштину претходне генерације која је усвојила приступ „исеци па укрој“ у књижевности, а који се више не може одржати — па ако би трсбало одбацити посебне писане изворе М и Ц онда би требало одбацити и С.

Упркос свему овоме, и даље постоји већа сагласност о хипотези о два извора, према којој је прво написано *Марково еванђеље*, а С имао маше или више утврђену форму у којој су се шиме послужили Матеј и Лука, независано један од другог. Главни разлог за овакав став је да, иако неке од тврдњи које оспоравају постојање Сј имају извесну тежину, традиционално гледиште и даље делује као способније да, уопштено гледано, одговори на више питања него становиште да се Лука служио *Матејевим еванђељем*. С обзиром на природу овог аргумента, увек ће бити простора за неслагање у појединостима, али, бар за сада, већина научника је и даље спремна да верује да се тежиште вероватноће налази у веровању да је 0 био стваран еванђелски извор, чије постојање проблеме више решава него што их ствара.

Коме су еванђеља била намењена?

Од како је настала критика облика почетком 20. века научници су изнели важну претпоставку да су четири еванђеља била написана свако за посебну читалачку публику и да су настала унутар појединих хришћанских заједница. Постојаше четири еванђеља, а не само једног, објашњавано је у светлу различитости проблема са којима су се сусретали хришћани у другачијим друштвеним и верским околностима и потребом да се на ова разноврсна питања одговори служећи се Исусовим причама и поукама. Као што су Павле и други предводници хришћана писали посланице како би своје читаоце обавештавали, надахњивали шихову веру и одговорили на њихова питања о начину живота и веровањима, тако су и еванђелисти, грубо гледано, из истих разлога написали своја еванђеља. Према томе, ако њихова главна намера можда и није била да документују искуства различитих заједница којима су припадали, ипак је могуће, имајући у виду постојеће нијансе у сваком од еванђеља, разлучити особене интересе цркава за које су написана. Ове претпоставке произашле су из убеђености критике облика да се друштвена функција може ишчитати из књижевног облика једног списка, што је за узврат подстакло развој критике редакција као дисциплине која ће покушати да пружи кохерентан извештај о заједницама које су створиле еванђеља у шиховом коначном облику.

Овакав начин разумевања еванђеља био је довођен у питање из више разлога.

- Тврдило се да су еванђеља другачија књижевна врста од новозаветних посланица, те да применити на њих исту методологију да би се разумела наводи на погрешан закључак. Несумњиво је да је за разумевање посланица неопходно поседовати бар неко знање о разним заједницама којима су биле упућиване, чак и ако би се саме посланице могле затим употребити за развијање још детаљнијих увида о бригама тих истих заједница. Али, у случају еванђеља, такво предзнање се не чини потребним.

- Замисао према којој су еванђелисти писали само за друге хришћане приписује се пароксијском менталитету, што не потврђују други докази. Римско друштво у целини било је изузетно покретљиво, а хришћанске вође су врло много путовале,

*Фрагменти Егершон папируса (прва половина 2. века), који садржи
делиће текста једног неканонског еванђеља.*

сагледавајући Цркву као светски покрет и подстичући разне хришћанске заједнице не да остану изоловане, већ да редовно међусобно опште како би што делотворније снажиле веру једне других.

- Исто тако, тврдило се да је једини разлог што су научници пожелели да еванђеља тако блиско повежу са одређеним заједницама био везан за губитак поуздања у њихову вредност као историјских извора за живот и учење самог Исуса. Ова тема ће бити разматрана у једном од наредних поглавља. Тврдило се, ипак, да ако нам еванђеља кажу тако мало или ништа о Исусу, она морају садржати обавештења о нечему — а то нешто мора, према томе, бити живот њихових заједница, представљен у квазиалегоричној форми кроз приче о Исусу. Кад би се такве сумње одбациле, не би било разлога за претпоставку да су еванђеља написана за друге хришћане, и то са одређених места: уместо тога, она се могу схватити као књижевност општег типа написана из истих разлога из којих би било ко могао написати књигу, да би саопштио неку поруку што већем броју људи.

Тврдше попут ових изазвале су узнемиреност у свету испитивача *Новог завета*, премда и замисао да су еванђелисти

видели себе као књижевне уметнике који пишу за ма кога ко би читао њихове књиге и сама поставља нека питања.

— Предлог да су еванђелисти видели себе као творце књижевности за широки круг људи заснива се, у извесној мери, на идеји да се њихова еванђеља сасвим добро уклапају у категорију грчко-римске биографије — која је обично писана за ширу публику. Но, као што смо већ приметили, еванђеља не представљају чист облик овог жанра. Она се најтачније могу описати као религиозна дела написана донекле биографским стилем, али не и као биографије писане поводом неке религиозне теме. Једина двојица еванђелиста који изричито наводе сврху свог писања сасвим одређено кажу да су писали како би ободрили и образовали хришћане у њиховој већ постојећој вери (Лк 1 1-4; Јн 20 31).

— Већим делом језик еванђеља није такав да би аутоматски био приступачан било ком читаоцу који би на њих наишао. Она претпостављају постојање једне заједнице која има заједничка схватања и чији се начин изражавања по много чему разликује од шире посматраног хеленистичког света. На пример, обилато служење *Јеврејском библијом*, не само у општим цртама већ и кроз посебне цитате, претпоставља неко предзнање читалаца. Многе нијансе у описима Исуса, у којима се он пореди са старозаветним личностима, да не помињемо употребљавање техничких термина, упућују на неку првобитну читалачку публику која је поседовала знања о свему овоме. Када се, као у *Јовановом еванђељу*, јеврејско порекло објашњава, то се чини свесно, указујући како то и није било потребно - и, заиста, у случају *Јованово? еванђеља* то је вероватно и учињено онда када је еванђеље поново издавано за нешто ширу публику од првобитне.

— Иако је имала мрежу разгранату по свету, чији су многи вођи редовно путовали по црквама и морали, према томе, знати једни за друге, рана Црква била је у исто време и мањина којој се претило. У таквим околностима је очување приче о њеном пореклу ради подршке изнутра морало бити нешто сасвим природно. Вероватно, са изузетком *Лукиног еванђеља*, бар једна од сврха еванђеља била је и та да умире и подрже скупине које су трпеле прогоне или се, на неки начин, осећале угроженима од других. Оне би цениле тај посебан вид подршке који им је могао бити упућен писањем еванђеља за њих, које би показало

на који начин су управо њихове неприлике укорене у постанку њихове скупине, на шта се могло одговорити подацима из искуства њиховог оснивача, самог Исуса.

Без сумње, еванђеља, попут друге хришћанске литературе, кружила су и међу заједницама ван оних којима су првобитно била намењена. Постоје докази о дописивању, премда само на локалном нивоу (Кол 4 16), а тек пред крај 1. века настале су веће збирке хришћанских списа. Наравно, ако је теорија о два извора о пореклу синоптичких еванђеља тачна, то такође подразумева да су еванђелистима били доступни и списи других људи. Но, важно је запамтити, иако је путовати по Римском царству било углавном лако, да су се ипак само припадници виших класа лако кретали, а то је само по себи довољно да објасни како су Матеј и Лука могли доћи до Марковог дела и хипотетичког документа СЈ. Већина хришћана вероватно није била писмена, а за еванђелске приче су дознавали када би их чули да се читају у њиховој заједници. Ако би људи ван црква чули за ове приче, већином би то било тако што би им за њих и њихова читања испричали хришћани које су имали међу својим пријатељима тамо где су живели, што само собом истиче вероватноћу да су, како су се приче развијале, биле причане на начин који би имао локални значај.

У проучавању еванђеља никада нема дугих прекида. Поуздане резултате које да једна генерација непрестано проверавају и преиспитују, ако и не одбацују, они који дођу после њих. Да ли ће питања данашњице и даље бити важна онолико колико се то сада чини, остаје да се види. Без сумње ће се појавити нека нова питања, од којих ће многа бити различита од оних која су постављале раније генерације. Једна од најкрупнијих промена 20. века било је признавање да, где год да су еванђелисти дошли до својих обавештења, сваки од њих је написао у суштини оригиналан састав, по својим важним својствима особен у односу на радове преостале тројице. Сада се доста пажње усмерава на то шта су еванђелисти урадили, а не толико на откривање механизма по којима су то урадили. Као резултат тога биће потребно употребити теолошке увиде да се надопуне ранији проналасци књижевне критике.

Критика облика

Пошто је теорија о два извора наишла на општи пријем као највероватније објашњење „механике“ писања еванђеља, почео је искривати читав низ нових питања. Наиме, издавање разних извора којима су се еванђелисти служили састављајући своје извештаје о Исусовом животу и учењу одговорило је само на питање одакле су еванђеља потекла, али не и на питање одакле потичу њихови извори. Шта се збивало са предањима о Исусу у времену између његове смрти и васкрсења и њиховог очувања у виду записаних еванђеља?

Ова питања поставило је више научника у Немачкој још пре него што је Б. Х. Стритер објавио своје класично дело о пореклу еванђеља - *Четири еванђеља* - 1924. године. У покушају да на њих одговоре, осмислили су нов метод анализирања библијске књижевности. То је углавном била творевина Хермана Гункела (1862-1932), који је своју академску каријеру започео као професор *Новог завета*, мада је трајни углед стекао као изучавалац *Старог завета*. Међутим, његова интересовања обухватала су и проучавање других традиционалних књижевности, као и психологије и других друштвених дисциплина које су тада настајале. Схватио је да Библија није била написана у културном вакууму и закључио да би вредело труда упоредити начин на који су њени аутори радили са оним што се зна о начину на који су настали други слични списи. Посебно је приметио да се књижевност разних нација и покрета увек развија не на самосвестан литерарни начин, већ као природни део свакодневног живота. То значи да животни стил (да не помињемо темперамент и нарави) оних који ту књижевност читају и пишу има пресудну улогу у њеном стварању. Гункел је проучавао књижевне облике у нади да ће моћи да досегне и оно изван текста да би видео како су се те књиге користиле у стварном животу, и да током тога на нов начин осветли и историју самог текста. Овај поступак изражен је термином којим се он сам послужио да опише свој рад, *Рогм^езсШсШе*, што дословно значи не „критика облика“ него „историја облика“.

Гункелова примена овог метода на књигу *Псалама* учинила је први корак на још нетакнутом терену, па су испитивачи *Новог завета* убрзо отпочели да га примењују на еванђеља, а нарочито К. Л. Шмит, Мартин Дибелијус и Рудолф Бултман. Два изузетно цењена закључка о писању еванђеља учинила су истраживање ове нове методологије потпуно природним.

• Пре настанка критичких студија, еванђеља су схватана једноставно као Исусови животописи, написани да сачувају историјски приказ његових дела и речи. Такво становиште напуштено је још

почетком критичких студија, а сменило га је гледиште да су еванђелисти писали из у суштини прагматичних побуда, како би задовољили потребе ранохришћанских заједница. Те потребе углавном су се односиле на евангелизацију (објављивање хришћанске поруке другима), литургију (редовно богослужење), катихезу и паранезу (поуке које су хришћани давали другима о својој вери) и разрешења сукоба (око ствари као што су хришћански ставови о поштовању јеврејског Закона). С овог становишта еванђела нису свеобухватни извештаји Исусових дела или његових речи, већ избор из сећања на њега направљен на основу далеко обимнијег расположивог материјала — а једини основ по коме су те приче о Исусу изабране и сачуване била је њихова важност за значајна питања и расправе из живота ранохришћанских заједница. Двојица еванђелиста су то и рекли (Лк 1 1-4; Јн 20 30-31; 21 25), али до тада све последице тога нису биле опажане.

• У овом контексту писање свеобухватне приче о Исусовом животу, од почетка до краја, није било неопходно нити прикладно. У том се смислу може рећи да се рани хришћани нису посебно занимали за „историјског Исуса“. Тврдити, као што су неки то чинили, да за њихову веру није ни било важно да ли је Исус икада постојао или није, то је бесмислено. Еванђелисте је, међутим, мање занимало реконструисање „Исусовог житија“ од саопштавања нечега што ће показати његов значај за свакодневна искуства његових следбеника. Поново су Лука и Јован то јасно и казали, а нема разлога за претпоставку да су Матеј и Марко радили на неки други начин. Та практична намена одразила се на начин на који су еванђелисти (нарочито синоптици) распоредили своју грађу по кратким пасусима или одломцима (перикопама), без уочљивог континуитета самог текста или аргумента који тече од једног до другог одломка. Привидно одсуство везе једне перикопе са следећом толико је приметно да је К. Л. Шмит ове појединачне одломке назвао „бисерима на ниски“. Чак и тамо где се чини да су приче груписане у блокове пре уношења у еванђеља, основа таквог сабирања била је по правилу тематска, а не него историјска или биографска. Тако се, на пример, грађа из Мк 2 1 — 3 6 у потпуности састоји из прича о контроверзи, док Мк 4 35 — 5 43 представља збирку прича о чудима, а Мт 5 — 7 блок поука (*Беседа на Гори*). Једини могућ изузетак могла би бити прича о Исусовој смрти, која поседује унутрашњу расправу и организацију која би могла указивати на то да је одувек и била чувана као целовита прича — мада је и она вероватно имала апологетску сврху, односно настала из потребе да објасни како је један тако цењени учитељ могао доживети тако неочекивани крај.

Облици

Полазећи од ових проверених резултата науке, критика облика разматрала је како би појединачне приче могле бити очуване у различитим „облицима“ у зависности од њиховог контекста и сврхе. Ова „животна ситуација“ (немачки *Lebenslage*) би затим одредила начин на који се изражавало. Термин „облик“ односи се на својства попут дужине појединих перикопа, њихове структуре, начина организовања грађе и тако даље. Ова методологија већ је била опробана у вези са традиционалном народном књижевношћу северне Европе, али облик је у овом смислу и данас познати састојак модерног живота. Размислите, на пример, о разлици између ТВ документарца и квица. Они се лако могу бавити истом темом (рецимо, спортом), али њихов приступ је потпуно другачији. Заправо, пуким посматрањем структуре сваког од тих програма, гледаоци сместа могу направити разлику међу њима, без потребе да ишта знају о самом спорту. На исти начин је критика облика изнела теорију да је могуће, само на основу њиховог облика, препознати контекст у коме су се одређени делови еванђеља користили у животу ране Цркве.

Ако би се ово могло поуздано учинити, то би свакако било од непронењиве помоћи за разумевање еванђеља, јер ако би било могуће знати за шта су различита предања унутар ране Цркве коришћена, то би за узврат осветлило њихов значај за живот Цркве и можда открило нове димензије њиховог суштинског смисла. Нажалост, критика облика није успела да се усагласи око ове суштинске ствари и премда је Мартин Дибелијус дао 1919. године, како је касније оцењено, класичну анализу еванђелског облика, његових пет облика нипошто нису наишли на опште прихватање.

Међутим, вреди их овде приказати, јер илуструју управо оно за чиме критика облика трага.

Парадигме

Разни научници дали су овим причама различите пазиве. Рудолф Бултман назвао их је „апофтегмама“, а Винсент Тејлор, далеко прозаичније, „причама прогласима“. Како год да их зовемо, оне свакако чине особену скупину прича, коју издваја начин на који све оне кулминирају поентом. Неке од њих садрже наративни увод, али кључна за њих јесте језгровита изјава која долази на крају, док све остале појединости имају другостепену важност. Неколико примера налазимо у првим поглављима *Марковог еванђеља* (види 2 1-3 6). Овај литерарни облик био је својствен и грчкој и јеврејској књижевности тог доба и опскрбио је хришћане незаборавним слоганима који описују значајне аспекте њихових веровања. Дибелијус је веровао

да овај облик води порекло од најраније хришћанске проповеди у којој су такве приче коришћене као примери и илустрације. Поред маркантних изрека коришћених за врхунац ових прича, њих је одликовала и склоност ка минималним сликовитим описима, како би се пажња усредредила на најбитнији чинилац - Исусову изреку. Када се прича преноси усменим путем, обично јој се могу догодити две ствари. Или се може излизати честим понављањем, тако да од ње мало шта остане сем најбитнијих чињеница изражених на што језгровитији и упадљивији могући начин — или се може догодити супротно, па им се додају појединости како би их начиниле стварнијим и занимљивијим. Већина критичара облика сматрала је парадигме причама истрошеним до најоголењенијих чињеница, пре него причама које су предајом развијане.

Приче

Дибелијус их је дефинисао као приче испрчане ради добре приче, и у ту скупину укључио је многе приче о чудима (иако не све). Винсент Тејлор је и заиста ову групу назвао „причама о чудима“. Књижевни облици слични њима постојали су и другде у свету 1. века, па није тешко замислити хришћане како се њима служе да истакну моћи самога Исуса, користећи их као средство да његову поруку учине истинитијом. У овим причама Исусова дела су много битнија од његових речи. Дибелијус је веровао да су оне дело професионалних приповедача из крила ране Цркве, чији је посао био да искују приче о Исусу у исти облик који су имале оне о грчким боговима, како би се њима придобили преобраћеници у хришћанску веру тако што би оне показале да је Исус био надмоћнији од осталих божанстава. *Нови завет* нигде изричито не помиње приповедача унутар ранохришћанских заједница — можда зато што је овај начин ширења вере био толико распрострањен да се његово постојање подразумевало. Свакако да би, с обзиром на велику популарност приповедања у старом свету, да не помињемо да је и Исусу најсвојственији метод општења био приповедање, било изненађујуће да се његови следбеници нису свесно послужили истим приступом. Претпоставити да су Исусове приче брижљиво обликовали професионални приповедачи не значи тиме навестити и неко посебно становиште у погледу поузданости њихове слике о Исусу. С обзиром на чињеницу да су сама еванђеља записана за мање од једне генерације пошто су се догађаји које описују десили, ту није могло бити толико простора за слободно стварање измишљених појединости о њему. Но, подједнако се не може сумњати ни у то да су еванђелске приче већином биле брижљиво састављане како би заокупиле машту људи спремних да их читају или чују.

Легенде

Дибелијус је овај термин одабрао због његове (у његово време) уобичајене употребе да се њиме опишу традиционалне приче о животима светих, чији је главни смисао обично био да пруже морални пример који би други следили. Служећи се овом терминологијом он није намеравао да донесе било какав вредносни суд о историјској поузданости или нечем другом у вези са овим причама, мада је сматрао да су оне често биле измишљене. Њихова основна функција била је да величају личност коју описују, више него да саопште било какву чињеничну информацију о њој. Примери за овај „облик“ у еванђељима били би Мт 14 28-33; 16 13-23; 27 3-8; Лк 2 41-49.

Митови

За Дибелијуса овај термин означава приче у којима неко људско биће долази у додир са неким другим, духовним или натприродним светом. У њих је убројао само три еванђелске приче: Исусово крштење (Мк 1 9-11 и њене паралеле), искушавања Исуса (Мт 4 1-11 и паралеле код Луке) и причу о преображењу (Мк 9 2-8 и њене паралеле).

Подстицају

Под подстицајима је Дибелијус подразумевао учење. У еванђељима, наравно, има много учења и врло много његових различитих облика. Но, пошто је веровао да се оно у животу Цркве увек употребљавало у истом контексту (тј. у поучавању преобраћеника), Дибелијус га је сакупио на гомилу. Очигледно је да би овде спадале и параболе, заједно са изрекама.

Критика критике облика

Током читавог 20. века методологија и закључци критике облика подвргавани су подробном процењивању, током чега је метод критике усавршен како би одговорио на неке од замерки. Навешћемо главне тачке те расправе.

- Неки су довели у питање прикладност читавог метода. Истицали су да је почетни развој критике облика много дуговао теоријама о састављању северноевропског фолклора, који је не само временски и просторно удаљен од библијских списа већ је и потекао из врло различитог културног контекста који је, с правом се може рећи, стран семитском менталном склопу. Од какве важности може бити издвајање начела и теорија из једне културе и њихово примењивање на другу из другог историјског раздобља? Рудолф Бултман одговорио је на то скрећући пажњу на оно што је сматрао паралелама „облицима из *Ново? завета* у делима јеврејских рабина - али дословно су сви

његови примери патили од исте слабости будући из времена много каснијег од *Новог завета*. Међутим, потоња истраживања показала су да је концепт књижевних облика заиста био познат у хеленистичком списатељству и пре и после 1. века и, мада су неке раније тврдње могле бити претеране, начелни узор који је понудила критика облика и даље су ваљани, под условом да се имају у виду њихова ограничења.

- Ако и претпоставимо да су облици били уобичајено средство, није ли критика облика понекад била и претерано ентузијастички настројена у својој претпоставци да су библијски писци били под тако доследним и искључивим утицајем конвенција и обичаја у начину на који су писали и говорили да би одређени жанр (или *Ca/Шno*, немачки термин) увек имао исту терминологију, стил и *5Ш Гm Лекен*? Иако је ово углавном безбедно претпоставити, критика облика није увек довољно допуштала особености и посебности. У стварности, одломци који очигледно имају исти начелан облик често се и знатно разликују у појединостима, па је наглашавањем заједничких елемената одвећ лако превидети особену намеру одређеног говорника или писца. Једна од врло мало ствари, које, изгледа, сви извори могу посведочити, јесте Исусово разликовање од осталих учитеља, а не његова сличност са њима.

- Облик и садржина не могу се тако лако раздвојити, како су то неки критичари облика претпостављали, а усредсређивање само на облик могло би одвести на странпутицу. У теорији, када се „чиста“ верзија облика једном издвоји (примера ради, упоредним проучавањем грчке, римске и јеврејске књижевности), тада би требало да буде могуће проверити до које мере сваки поједини пример из *Новог завета* од ње одступа и на тај начин распознати неке од особених видова новозаветне поруке. У пракси уопште није лако издвојити те чисте облике. Дибелијус и Бултман су снажно заговарали коришћење чистих облика као полазиште, али у пракси њихове категорије често уопште нису биле засноване на облику већ на садржају. Дибелијусове легенде, митови и подстицаји разврстани су по садржају, а не по облику, а може се тврдити да је то случај и са причама (све су то приче о чудима, мада је у овом контексту садржај заиста праћен особеним обликом). Једина категорија која је недвосмислено заснована на књижевном облику јесте парадигма. Да би узели у обзир очигледну разноврсност облика пронађених у *Новом завету*, научници данас баратају далеко еластичнијим дефиницијама облика од оних Дибелијусових или Бултманових. Но, ово покреће другачији низ проблема, јер што је више прилагодљивости, то је свеукупна анализа облика све мање корисна.

- Критика облика почињала је на моменте да се претвара у самовреднујуће проучавање које се креће округ. Претходно схватање

једног научника о томе како се облици развијају утиче на егзегетске судове о појединим одломцима. Дибелијус и Бултман веровали су да облици временом постају све сложенији, док је Тејлор тврдио супротно - да се приче и учења многобројним понављањем троше, тако да оно што од њих преостане представља њихов огољени минимум. Да бисмо увидели разлике до којих ове различите претпоставке могу довести, могли бисмо се подсетити изучавања парабола. Углавном се претпостављало да све параболе следе исти образац и да увек истичу само једну поенту. Ако је тако, очигледна ствар је да било каква додатна поента или објашњење смисла неке параболе морају представљати накнадни додаток тексту. Но, када би постојала разноликост облика, или када би еванђелисти били креативни писци а не само сакупљачи предања, онда би ово схватање било бар доведено у питање, а можда и сасвим подривено. Самовреднујући закључци попут овог нису суштински лишени вредности. Формулисање и провера хипотезе је доказани поступак на многим пољима истраживања. Непрестано преиспитивање хипотезе је важно, а управо то је често недостајало новозаветним студијама. У својој првобитној верзији критика облика зависила је од тачности Шмитове замисли да су еванђелисти само низали бисере. Критика редакција сада је показала да је и та ниска на коју су низали значајна бар колико и сами бисери, и то овај метод мора преобликовати.

- Критици облика замерали су и то што обраћа премало пажње на друге врсте доказа, нарочито на историјски коментар. Примера ради, било је сувише лако доћи, од примедбе да су се опомене сачувале у катихетском контексту у раној Цркви, до закључка да су велики део Исусовог учења измислили рани хришћани како би одговорили на сопствена етичка или теолошка питања. Ернст Кеземан отишао је тако далеко да прокоментарише како је критика облика „осмишљена да покаже да Исусова порука, какву нам је преносе синоптици, већим делом није веродостојна, већ ју је исковала вера првих хришћанских заједница кроз разне ступњеве свог постојања . Штавише, није тако лако, како то изгледа, идентификовати поједине облике са специфичним животним контекстима. Клаус Бергер се питао да ли животни услови заиста рађају књижевне облике и инсистирао на томе да је ретко могуће довести у везу појединачне перикопе са одређеним животним ситуацијама. Ако бисмо и пружили гаранције да је такав подухват могућ, како можемо бити сигурни да смо идентификовали најкорисније паралеле? На пример, на основу чега бисмо били сигурни да су приче о Исусовим чудима имале исту функцију као хеленистичке приче о божанским чудотворцима које имају исти књижевни облик? Како знамо да су облици из јеврејског света функционисали на исти начин - посебно имајући у виду традиционално

јеврејско старање о тачности у очувању учења рабина? У рукама Биргера Герадсона, та јеврејска брига за тачношћу у очувању учења рабина постала је снажан разлог за потпуно одбапивање критике облика. Он је очигледно претерао у формулисању своје тезе: сама чињеница да је Црква сачувала четири различита еванђеља показује да су могли задовољно да живе уз нешто различитости у традицијама о Исусу. Потрагу критике облика и даље је вредно водити, али са већом осетљивошћу на нијансе културног контекста него што је то некада био случај.

Вредност критике облика

- Током њеног развоја критику облика су кориговали проналасци и ставови историјске и литерарне критике. Било је неких питања на која ови методи нису могли да одговоре. Нису могли конструисати књижевну историју *новог завета*, нити да на одговарајући начин схвате све различите обресе новозаветне вере. Слика коју су насликале историјска и књижевна критика испоставила се превише поједностављеном и праволинијском, делом и зато што су рану Цркву проучавале изоловано од ширег културног и верског контекста, а делом и стога што су тежиле да наметну крут еволутивни оквир у коме су се теолошке идеје могле развијати само у једном правцу, од једноставних ка сложенијим. Критика облика је бар издвојила права питања која ће омогућити приступ прекњижевном периоду еванђеља, иако се сада чини да је то време било много краће него што се некада мислило.

- Критика облика истакла је чињеницу да озбиљне студије морају започети схватањем врсте литературе коју читају, литерарне категорије којој она припада и њених особених својстава. Ово је нарочито важно када се подсетимо да је Исус радио у културном окружењу које је имало своју дугу књижевну традицију.

- Критика облика дала се на посао да открије функције књижевних жанрова у животу заједнице или појединца, како и када су се користили и са којом наменом. Ово је једно од оних њених својстава које је чини и слабом и снажном. Свакако да ће увек бити места за легитимно неслагање о овом питању, јер је, употребимо ли наша садашња схватања о облицима да утврдимо потребе које су постојале у раним црквама и онда те потребе узмемо као начин да се схвате и протумаче облици, посредни расправа која се неминовно креће у круг. Но, докле год имамо на уму да су такви закључци несигурни, све је у најбољем реду. У сваком случају, остатак *Новог завета* пружа бар лети.мичан увид у оно што се у раној Цркви догађало, па се може користити ради провере.

Они који желе да одбаце критику облика сувише су екстремни. С друге стране, ако би се критика облика применила као да је једини могући начин да се схвате еванђеља, онда би водила пепоузданом — чак апсурдним — закључцима. Прошле генерације су пекада правиле ту грешку и није без разлога то што су новији научници критику облика допунили критиком редакција, реторском критиком и другим ка читаоцу усмереним методама разумевања текстова. Ниједан метод не може сам по себи одговорити на сва наша питања у вези са писањем еванђеља. Ипак, то није разлог да га сасвим одбацимо. Критика облика је важан део слагалице — али, свеукупна слика је оно што је, у крајњем случају, важно, а не само њени засебни делови. Када се комбинују са другим методама испитивања, позитивни резултати критике облика далеко су претежнији од свих слабости које она можда има. Разумети како је један облик био коришћен и преобликован даје важне смернице о намери коју је писац имао — али, задовољавајућа анализа и процена тих смерница настаће тек из свеобухватније истраге, у којој је критика облика само један од могућих метода који се морају користити.

ЧЕТИРИ ИСУСОВА ПОРТРЕТА

Марко

Марково еванђеље сматра се првим зато што се данас признаје за основни извор друта два синоптичка еванђеља. Међутим, тек недавно је *Марковом еванђељу* посвећена потребна пажња. Црква га је у ранијим вековима углавном занемаривала, дајући предност дужим извештајима Матеја и Луке. Ово једва да изненађује, јер она садрже већину обавештења која даје Марко, и више од тога, тако да се на *Марково еванђеље* убрзо почело гледати као на скраћену верзију *Матејевог*. Но, сада је то измењено, јер је, са сазнањем да је *Марково еванђеље* готово сигурно прво које је написано, оно постало значајније него што вероватно још од времена свог састављања никада није било.

Стара сведочанства

Постоје, међутим, нека сведочанства о томе да је оно било вредновано у извесним хришћанским круговима готово непосредно пошто је састављено. Папија (око 60-130) је у Марку препознао „Петровог тумача“ и саопштио да је „он тачно записао, али не и по реду, колико год је могао да се сети од онога што је Христос рекао и учинио“ (наведено код Евсевија, *Црквена историја* III.39.15). Иринеј (*Против јереси* 1.1.1) и Климент Александријски (код Евсевија, *Црквена историја* VI.14.6 и даље) такође су иовезали *Марково еванђеље* са Петровом проповеди, а у скорије време се често сматрало да садржај овог еванђеља упућује на то да су Петрове проповеди извор већине онога што се у њему налази.

Низ прича је испричан са тако живописним детаљима да је природно видети у њима извештаје из прве руке о догађајима које описују. Прича о позивашу Петра (1 14-20) и о Исусовој првој суботи у Капернауму, када је исцелио Петрову тапшту (1 29-34), добри су примери за то. При том су неки од помена апостола, а Петра нарочито, врло неповољни. Апостоли се доследно приказују као незналице и приглупи, који никако не успевају да схвате оно чему је Исус покушавао да их подучи (4 35-41; 5 25-34; 6 37-38; 8 14-21, 31-33; 9 2-6.32; 10 35-45). У *Марковом еванђељу* апостоли уопште нису она врста људи каквима је Црква касније волела да их види, а мало је вероватно да би били описани у тако неповољном светлу да Марко није био добро обавештен, можда од Петра лично, како би поткрепио такву представу.

Аутор

Марко или Маркус је било врло често име и могао је то бити било ко. У разматрању питања ауторства наше полазиште мора бити чишеница да ниједно од еванђеља, у ствари, не именује свог аутора. *Јованово еванђеље* је томе најближе, али и ту је реч само о загонетном упућивању на једног од сведока распећа (Јн 19 35), и мада се ова личност често поистовећује са „вољеним учеником“, далеко је од тога да јасно говори ко је то могао бити. У том погледу еванђеља се доста разликују од остатка *Новог завета*, јер представљају анонимне списс. Традиционално приписивање Матеју, Марку, Луки и Јовану учињено је, наравно, већ врло рано, али оно представља мишљења ране Цркве о ауторима еванђеља, а не некакву тврдњу аутора лично.

Јасно је, на основу сведочанстава, да је аутора другог еванђеља рана Црква начелно везивала за личност по имену Јован Марко, познату из других делова *Новог завета* (Дап 12 12). Према *Делима*, група хришћана редовно се састајала у кући његове мајке у Јерусалиму, а сам Јован Марко именује се као сапутник Павла и Варнаве на њиховим најранијим мисионарским путовањима (Дап 12 25; 15 37-41). Премда их је Марко напустио, Павле га помиње у повољном светлу у две своје касније посланице (Кол 4 10; Флм 24), тако да мора бити да су изгладили несугласице које су имали. О њему се такође говори

с љубављу и у 1Пт 5 13, и то место се (у зависности од тога како ко гледа на ауторство *Прве Петрове посланице*) може узети као доказ Маркове повезаности са Петром, али и са Павлом.

Теже је бити сигуран да је управо тај Марко био заиста и аутор *Марковог еванђеља*, иако се, у светлу тежње хришћана 2. века да књиге *Новога завета* доводе у везу са кључним личностима ране Цркве, лако може десити да предање које повезује Марка са другим еванђељем није сасвим непоуздано. Јован Марко је био углавном безначајна личност, а не такав појединац коме би се приписало ауторство еванђеља, осим ако није било доброг разлога да се верује да је он то заиста учинио.

Читаоци

Углавном се мисли да је *Марково еванђеље* написано у Риму за потребе тамошње цркве. Иринеј и Климент Александријски не слажу се сасвим око околности под којима је састављено, али обојица се слажу да је написано у Риму. Ако је аутор овог еванђеља заиста био Јован Марко, онда би га помени о њему у *Новом завету* сместили и у Рим.

Еванђеље је свакако било написано за нејеврејске читаоце. Арамејски изрази као *иШћа*, *коит* или *ерћрћа(ћа)* преведени су на грчки за добробит Маркових читалаца (5 41; 7 34). Јеврејски обичаји се такође објашњавају на начин који указује на то да нису били познати (7 3-4). Ту је и више техничких термина из латинског, који упућују на то да је еванђеље потекло из оног дела Римског царства где се говорило латински (4 21; 12 42; 14 65; 15 19). С обзиром на све ове доказе, Рим свакако делује као уверљиво место настанка.

Датум

Датовање еванђеља, међутим, није једноставно из више разлога.

— Докази црквених отаца међусобно су противречни. Климент Александријски каже да је Марко написао еванђеље тако што му је Петар диктирао у перо, и да је Петар лично одобрио и његову коначну верзију. Али, Иринеј писање еванђеља смешта у време после смрти и Петра и Павла. То значи

*Петар диктира еванђеље Марку.
Са једног италијанског рељефа у
словоачи из 11. века.*

да треба да покушамо да, на основу доказа из самог еванђеља, разлучимо када је могло бити написано, што није лак задатак.

- Често се мисли да бројна упућивања на суђења и прогоне код Марка указују на то да су његови читаоци трпели муке због своје вере у Христа (8 34-38; 10 33-34; 45; 13 8-13). Ако је тако, то би еванђеље могло датovati негде између 60. и 70. године, у време када је Нерон покушао да оптужи хришћане за проблеме у граду Риму. Но, прогони су, разуме се, били уобичајени у животу Цркве у 1. веку, те није од суштинског значаја повезивање *Марковог еванђеља* са једним од познатијих прогона. Сигурно је морало бити много локалних прогона који готово да нису оставили трага у литерарним изворима, мада су за оне који су их морали поднети били веома стварни.

- Ту је затим и питање да ли апокалиптички одељак у Мк 13 1-37 претпоставља да је Јерусалим већ пао под римску власт када је ово писано. Пошто се то догодило 70. године, бар један одговор на ово питање би датовао еванђеље пре или после овог догађаја. И овде су мишљења подељена, иако већина научника смешта састављање еванђеља између 60. и 70. године, или чак и мало касније.

Цил> Марковог писања

Маркове намере у писању откривају се кроз кључне теме које се јављају у његовом еванђељу.

- Ако је еванђеље, као што рана предања наговештавају, имало неке везе са Петром, један од разлога за шегово састављање лако је могла бити жеља да се за Цркву сачувају Петрова сећања у виду трајног сведочанства. Ово би посебно лако било разумети ако је Марко писао у време непосредно пре, или одмах после, Петрове смрти. У тој мери Марко је вероватно имао на уму некакву биографску намеру. Тема прогона јавља се такође у неколико одломака који се односе на природу ученичке службе. Ученици и њихова вера, или недостатак ње, значајан су књижевни мотив у структури Маркове нарације. Приче о њима користе се да уведу нове аспекте Исусове службе у главном делу еванђеља (1 16-20; 3 13-19; 6 7-13), а у другој половини дела ученици су стално у средишту пажње и имају кључну улогу, чак и у завршном загонетном пасусу читавог еванђеља (16 7-8).

- Несхваташе ученика да следити Исуса подразумева и страдање везано је за начин на који Марко представља Исуса као Месију. Уводна реченица потврђује важност месијанства за Маркову представу Исуса (1 1), а ова тема се разрађује на различите начине у читавом делу, понекад у вези са титулом „Син Божији“ (1 1; 1 11; 3 11; 5 7; 15 39), док у другим приликама истакнутије место заузима терминологија везана за назив „Син Човечији“ (и јавља се на мање од тринаест места између 8 31 и 14 62). Марково схватање Исусовог божанског значаја („христологија“) увек је везано за тему страдања и тему крста: на крају, управо је преко крста Исусова права природа Месије и откривена.

- У з узвишене описе Исуса као Месије, Сина Божијег и Сина човечијег, Марко представља Исуса и као стварно људско биће: он се понекад може разљутити (1 43; 3 5; 8 12; 8 33; 10 14); не може да учини чудо ако није испуњен услов постојања одговарајуће вере (6 1-6) и физички страда на начин који би се могао сматрати неспојивим са његовим положајем Сина Божијег (8 31-33; 9 31). Неко време је ово сматрано знацима Маркове „примитивне“ теологије, иако то није једино могуће објашњење. Можда боље од њега било би поставити ово у контекст расправа 1. века о томе шта је значило сматрати Исуса и људским и

божанским бићем. Под утицајем метафизичког дуализма наслеђеног из грчке филозофије, многи хришћани су се с муком упињали да схвате како је Бог (једно духовно биће) могао имати икакав додир са овим материјалним светом и решавали свој проблем претпоставком да је само божански Христос-дух сишао у тело човека Исуса на шеговом крштешу и напустио га пре распећа. Лзуди који су тако мислили постали су познати под именом докетисти, зато што су сматрали да се само чинило да је Исус човек (од грчког глагола *Локео* „чинити се“). Писац *Прве Јованове посланице* свакако се старао да исправи ове људе, а можда је то покушало и *Јованово еванђеље*. Но, и *Марково еванђеље* је можда било замишљено као исправка овакве идеје: одговарајући онима који су тврдили да је Исусова људскост била илузорна, Марко је истицао њену реалност описујући га као божанског Месију чије су порекло и значај били и прикривени и откривени кроз живот једне истински људске личности.

Завршетак Марковог еванђеља

У најбољим међу старим рукописима *Марково еванђеље* завршава се стихом који се сада означава као 16 8, и који изгледа као део реченице, па према томе и као чудан начин да се заврши књига. Нема доказа да је Марков текст првобитно био дужи, мада се претпостављало да је последња страница била истргнута још у неко рано време и изгубљена, што би објаснило труд каснијих писаца да надоместе оно што недостаје, додајући било оно што нам је познато као „дужи завршетак“, односно 16 9-20, или један нешто краћи означен у фуснотама већине верзија *Библије*. Мк 16 8 је свакако један драматичан и неочекиван завршетак, посебно што означава да код Марка нема прича о васкрсењу - васкрсење се само наговештава на најуопштенији могући начин. То свакако није могло бити зато што Марко није веровао или очекивао коначно прослављаше распетог Исуса, будући да постоји неколико одломака на другим местима која указују на тачно такав исход његове службе (9 2-8; 13 26-37; 14 62). Може бити да се објашњеше налази у мотиву тајанствености који прожима Марков текст, напоре са многим причама које показују како ученици не успевају да схвате потпуни смисао свега што је Исус говорио, мада су неки тврдили да



Да ли је Марко био под утицајем структуре класичне грчке трагедије док је писао своје еванђеље? Сцена приказана на овој вази је из Есхилове трагедије „Хоефоре“.

је на Марка утицала класична структура грчке трагедије, а овај закључак је намерно осмишљен као изузетно упечатљив облик *расплета* којим се редовно завршавао тај вид књижевности, пошто би јунака задесила катастрофа.

Лука

Предаша која везују треће еванђеље за личност по имену Лука датирају још из 2. века. Мураторијев канон, анти-маркионски Пролог *Лукином еванђељу*, као и Иринеј, Климент Александријски, Ориген и Тертулијан, сви идентификују Луку као шеговог аутора. Међутим, права вредност ових предаша није извесна, пошто се већина онога што садрже лако могла извести и на основу самог *Новог завета*, па они нису нужно вредни као независна сведочанства. Сведочанства *Новог завета* су заправо далеко кориснија за утврђивање шеговог аутора.

- Особеност *Лукиног еванђеља* је то што оно није целина за себе: то је први том двотомне историје раног хришћанства који се наставља *Делима апостолским*. Stil и језик ових двеју књига су тако слични да нема места сумњи да су дело истог писца. Оба су упућена истој личности, чије име се наводи као Теофил (Лк 1 1-4; Дап 1 1).

— У *Делима* постоје одређени одломци познати као „ми одломци“. Названи су овако зато што се на тим местима уместо „они“ или „он“ користи заменица „ми“ (Дап 16 10-17;



Део збирке инструмената којом се служио један римски лекар.

20 5-15; 21 1-18; 27 1 - 28 16). Мада се ниједном не наводи јасно ко су то „ми“, употреба ове заменице јасно упућује на то да је писац ових одломака присуствовао догађајима које описује и, према томе, био Павлов сапутник. Пошто је стил ових одломака исти као стил књиге у целини, делује вероватно да се аутор служио сопственим дневником са путовања као извором обавештења, а брижљиво и детаљно испитивање текста показује да је Лука личност која се најбоље уклапа у доказе.

— Овог Луку Павле идентификује као лекара, а повремено се и указивало на то да аутор *Лукиног еванђеља* и *Дела* показује посебно занимање за дијагностиковање болести — мада је ограничена лекарска терминологија којом се служи вероватно била позната било којој интелигентној особи римског света. Но, постоје једно или два места у овом еванђељу на којима Лука као да испољава већу наклоност од Марка према лекарима. Ово се нарочито приметно истиче у причи о томе како је Исус излечио жену са неизлечивим крволиптањем. Мк 5 26 бележи да су је лечили многи доктори и затим коментарише, помало цинично, „Потрошила је сав свој новац на лекаре, али уместо да јој буде боље, шој је бивало све горе и горе“, док Лк 8 43 даје само једноставан коментар да „нико није могао да је излечи“.

Лука се у *Новом завету* помиње три пута. Сваки пут се каже да је био Павлов сапутник, а у Кол 4 14 Павле каже

да није био Јеврејин (види и Флм 24; 2Тим 4 11). То би значило и да је био једини нејеврејски аутор *Новог завета*. Грчки стил Лукиних *Дела* свакако упућује на то да је њихов аутор могао бити човек коме је грчки био матерњи језик.

Према Евсевију (*Црквена историја* II.4.6), Лука је пореклом био из Антиохије у Сирији, а један стари рукопис Дап 11 28 указује на то да је он у Антиохији био у тренутку када је тамошња црква примила вести о глади која је претила. Но, општеприхваћени текст *Дела* каже да се Лука придружио Павлу када је овај први пут ступио на тле Европе. Он је пратио Павла и на његовом последњем путу у Јерусалим, а затим и до самог Рима. Према Стритеру и другима, Лука је део грађе за своје еванђеље прикупио можда током овог периода из цркве у Кесарији - мада је коначну верзију могао написати и у Риму.

Датум

Није могуће бити сигуран у погледу тачног датума када је Лука завршио писање свог еванђеља. Пошто је унео у свој текст и део грађе из *Марковог еванђеља*, мора бити да је коначну верзију своје књиге написао пошто је *Марково еванђеље* већ било написано и кружило, тако да ће датум који будемо одредили за *Аукино еванђеље* зависити, у извесној мери, од датума који се приписује настанку *Марковог еванђеља*. Указивано је на то да Лк 21 5-24 показује обавештеност о паду Јерусалима у римске руке 70. године, па, ако је тако, коначну верзију еванђеља би требало датовати у време после тога.

Цил> Лукиног писања

Зашто је Лука написао еванђеље? О овоме је вођена исцрпна расправа, посебно када је Лука у питању, тако да се могу издвојити неке кључне теме.

— Своју намеру Лука изражава у прологу еванђеља (1 1-4), где указује на то да је писао личности по имену Теофил, „тако да сазнаш целу истину о свему чему си био поучаван“. Штавише, наводи да се тог посла подухватио свестан начина на који се тако нешто пише, проучио је дела која су о томе написали други људи, а затим, на основу тога, саставио своје, које описује

као један „извештај по реду“. Иако интересоваша једног биографа нису била једини Лукин мотив, своје настојање да да историјски извештај он истиче јасније од било ког другог еванђелисте.

- Делимично из овог разлога. Лука непрестано наглашава да су догађаји које описује део много крупнијег божанског плана који обухвата сву историју. Замисао да Бог има план понавља се више пута (1 14-17, 31-35, 46-55, 68-79; 2 9-14, 30-35; 4 16-30; 13 31-35; 24 44-49, и на многим другим местима).

Своју причу о Исусу Лука изричито доводи у везу са историјом јудаизма и посебно се труди да укаже на континуитет између хришћанства и старог Савеза, док исто тако инсистира на томе да је Исус био испушење свих Божијих обећања, те је старо њиме било превазиђено. Од самог почетка јасно говори да они који следе Исуса не морају прво постати Јевреји да би били хришћани, већ да је Исус дошао да буде „светлост... иновернима“ (2 32). У време када је Лука писао било је много више хришћана нејевреја него хришћана Јевреја, а однос између хришћанства и јудаизма постао је значајно питање. Лука приказује и једно и друго као делове много веће слике: у његовом тексту прича о спасењу (која се често назива немачким термином *Heilsgeschichte*) обухвата све време, иако су Исусов живот, његова смрт и његово васкрсење представљени као средишња тачка свеукупног времена — догађај на који је указивао *Стари завет* и из ког ће сви потоњи људски животи црпсти свој смисао (2 11; 4 21; 5 26; 13 32-33; 23 42-43).

Лука се послужио овим запажањем да премости јаз између догађаја из Исусовог живота и брига које су заокупљале хришћане за које је писао. Посебно је истакао ту повезаност, нагласивши улогу Светог Духа као кључног учесника у свеукупној драми спасења. Дух Свети јавља се у значајним деловима приче (1 35; 3 15-18, 21-22; 4 1, 14, 16-18), а наглашавајући начин на који је Дух делао, како у Исусовом животу тако и надаље, у животу хришћанске заједнице (24 49), Лука је повезао два тома својих списа и тиме своје читаоце уверио иако се чини да је Исус Месија мртав, те тако и одсутан са сцене да је он и те како присутан кроз непрестано дејство Духа. Може бити да је Лука наглашавао непрестано Исусово присуство међу његовим следбеницима као неку врсту исправке неких од његових савременика који су постајали нестрпљиви зато што се други долазак

Исусов, *ραγοι\$1α*, још не беше догодио. Подсетио их је на то да је Исус, иако је шегово коначно појављивање у слави још део будућности, био са својим људима на стваран начин посредством присуства Светог Духа у шиховим животима.

- Још једно приметно својство *Лукиног еванђеља* јесте његово истицање природе заједнице коју је Исус установио, а која је наставила да постоји и у шегово време. Посебно наглашава свеобухватност природе те заједнице ученика: хришћанска порука намењена је свима. Препричавајући причу о детету Исусу, Лука је унео у њу изјаву да је Исус имао постати „светлост за откривење Божије воље иновернима“ (2 32). Идући у старину за Исусовим прецима, Лк 3 23-38 стиже до Адама, заједничког претка свих људи, насупрот Мт 1 1-17, који претке Исусове прати само до Авраама, праоца јеврејског народа. У Лукином опису беседе у синагоги у Назарету Исусова порука тиче се иноверних (4 16-30), а исто тако Лука приповеда и о Исусовом посебном занимању за Самарјане, које су Јевреји мрзели више и од Римљана. Кроз читаво ово еванђеље Исус се карактеристично описује као пријатељ изопштених из друштва (9 51-56; 10 25-37; 17 11-19). То су људи које ће Бог радо примити, а такав се став често препоручује и Исусовим ученицима. Увек изнова истиче се срећа једног хришћанина због онога што тиме јесте. Лукин извештај отпочише тако што анђели казују „благу вест о великој радости“ (2 10), а завршава се повратком апостола у Јерусалим, после вазнесеша, „са великом радошћу“ (24 52). Између ова два догађаја, ту су и многе од најпривлачнијих Исусових парабола са завршетком који садржи исту ноту радости. Параболе о изгубљеним стварима (15 1-32), и многе друге, истичу радост подарену Исусовим ученицима, истовремено их и подстичући на то да исту такву отвореност, какву је Бог показао према шима док су били изван Царства, испоље и они према другима.

Матеј

Матејево еванђеље доста се разликује и од *Марковог* и од *Лукиног*, и има више посебних обележја која треба размотрити пре него што кажемо било шта о његовом пореклу, датуму или аутору.

Структура еванђеља

Одмах се примећује да је *Матејево еванђеље*, у односу на друга два синоптичка еванђеља, много брижљивије начињено књижевно дело. Негова структура пример је добро организованог распореда грађе, која се углавном излаже по темама. У томе се слажу сви његови тумачи. Међутим, ни изблиза нема усаглашености о томе шта би оваква структура могла бити, нити о самој природи тема којима се послужило да је обликују. Изнето је неколико предлога.

Један посебно популаран начин да се схвати структура *Матејевог еванђеља* предложио је почетком 20. века Б. В. Бејкон, који је издвојио пет блокова или „књига“ грађе, распоређених између пролога - прича о рођењу и епилога - прича о страдању. Свака од ових еванђелских прича завршава се речима „када је Исус то завршио...“, а својствена им је добро уравнотежена комбинација приче и поука, за шта Бејкон каже да је требало да представи Исуса као новог Мојсеја, при чему пет средишњих делова одговара броју од пет књига *Закона* у *Старом завету* (који се по јеврејском предању приписују Мојсеју). Према овом схватању, структура *Матејевог еванђеља* изгледала би на следећи начин.

Увол	1 1 - 2 23
Прва књига - Нови закон: следити Исуса	3 1 - 7 29
Прича (служба у Галилеји)	3 1 - 4 23
Поуке (<i>Беседа на гори</i>)	5 1 - 7 29
Друга књига - Ученици и вродводници хришћана	8 1 - 11 1
Прича	8 1 - 9 34
Поуке	9 33 - 11 1
Трећа књига - Откривење Царства	11 2 - 13 53
Прича	11 2 - 12 30
Поуке (параболе)	13 1-52
Четврта књига - Црква и њена управа	13 54 - 19 1 а
Прича	13 33 - 17 27
Поуке (ред, дисциплина, богослужење)	18 1 - 19 1 а
Пета књига — Суд	19 1 п - 26 2
Прича (расправе у Јерусалиму)	19 1 б - 22 46
Поуке (осуда фарисеја, апокалиптичко учење)	23 1 - 26 2
Закључак	26 3 - 28 20

Основна слабост овог предлога је што прича о Исусовој смрти и шеговом васкрсењу није средишњи део еванђелске поруке, већ само закључни постскриптим, како произлази, главном делу књиге. Идеја није успела ни да увери друге, иако одговара ономе што делује као природна подела Матејевог дела, и зато што нема убедљивог разлога да буде усвојена, изузев чињенице да је, на основу ње, могуће доћи до једног уверљивог схватања овог еванђеља. Нигде Матеј не каже да је Исус „други Мојсеј“, нити појединачни делови његовог еванђеља на ма како прецизан начин одговарају сваки по једној од пет књига *Петокњижја*: заиста им је заједничко једино број пет.

Други су износили различите предлоге, истичући да се може доћи до различитих закључака ако се еванђеље анализира не на основу литерарног стила, већ на основу садржаја. Служећи се изјавама у Мт 4 17 и 16 21 („Од тог времена је Исус отпочео да...“) као структуралним реперима, предлагано је да *Матејево еванђеље* нема пет делова, већ само три. Ц. Д. Кингзбери, у складу са овим, предлаже да је Матејева главна брига била да покаже да је Исус Син Божији и Месија, и да је еванђеље уређено тематски према овој теми, на следећи начин:

- Исусова личност као Месије и Сина Божијег (1 1 - 4 16)
- Објава Исусовог месијанства (4 17 - 16 20)
- Страдање, смрт и васкрсење Месије и Сина Божијег (16 21 - 28 20).

Предност овога је у схватању прича о страдању као средишњег чиниоца *Матејевог еванђеља*, мада остаје отворено питање да ли су изјаве у 4 17 и 16 21 биле замишљене као носиоци структуралне тежине која им се овим намеће, док је ту и чињеница да оне нису посебно својствене *Матејевом еванђељу*, јер су обе преузете из Марковог извештаја. У одсуству других доказа за то да им је Матеј придао посебан значај не производи нужно да оне одражавају нека посебна матејевска тежишта и да нису, на супрот томе, само део предања које је Матеј наследио.

Начињен је низ још спекулативнијих покушаја да се објасни структура овог еванђеља, и то уз помоћ јеврејских зборника чтења из *Светог писма*, или разноразних језичких и математичких формула. Тачно је, разуме се, да се учеше у овом еванђељу

често групише у скупине од по три или седам чланова, али ово је пре могло бити замишљено као помоћно средство намењено хришћанима који су желели да напамет науче Исусове изреке него што би представљало некакав тајни кључ распореда његове грађе.

Циљ> Матејевог писања

Док тачне нијансе Матејевог поступка у обликовању свог списка можда и јесу неухватљиве, постоји неколико јасних и недвосмислених нагласака који су својствени овом еванђељу.

— Када се упореди са осталим еванђељима, *Матејево* показује јасну окренутост ка *Старом завету* и његовом односу према хришћанској поруци. Ово, наравно, у општим цртама важи за *Нови завет* у целини, али *Матејево еванђеље* представља Исусов живот и његово учење као испуњење старих обећања датих Израилу, не само у начелном смислу, где је Исус „син Давидов“, већ и исцрпно и посебно се позивајући на старозаветне текстове. Чини се да је Матеј желео да устврди да је Исус испунио својим искуством све што се догодило народу Израила, а да то докаже он често цитира места из *Светог писма* на начин који, изгледа, и превише уверава у то. На пример, када Матеј извештава о повратку новорођенчета Исуса из Египта у своју домовину, он цитира Осигину изјаву о *Изласку Израила из Египта*: „Из Египта позвах сина свога“ (2 15; види Ос 11 1). Методологија употребе *Старог завета* на овај начин може деловати нејасно (а заправо одражава типичну јеврејску сгзегетску праксу тог времена), но порука је јасна: све што је било у средишту Божијег односа са народом Израила нашло је сада своје испуњење и коначни израз у Исусовом животу.

- Стога доста изненађује откриће да напоредо са овим израженим занимањем постоји и велики акценат на универзалности хришћанске поруке. Преко недостатака јудаизма не прелази се ћутке. Напротив, *Матејево еванђеље*, у односу на остала еванђеља, садржи најнемилосрднију критику фарисеја (23 1-36), а има и других места која указују на то да је Израилово време као Божијег народа сада прошло (8 10-12; 21 43). Међутим, све је ово уравнотежено упадљивим нагласком на мисионарској делатности Цркве. Најизричитије се то каже у Исусовим мисионарским наредбама својим ученицима у 28 16-20,

али подразумева се и од самог почетка, у причи о томе како владари са истока долазе да одају поштоваше новорођеном Исусу (2 1-12).

— Постоји овде и једно особено занимаше за есхатологију, те је учеше поводом тога у Мт 24 и 25 знатно потпуније у односу на одговарајућа места у друга два синоптичка еванђеља. *Матејево еванђеље* садржи низ парабола о Другом доласку и Последњем суду, које другде не налазимо, а од којих већина настоји да подстакне хришћане да живе у стању непрестане приправности за Исусов повратак, јер „не знате ни дана ни часа“ (25 13). Можда су неки од Матејевих читалаца почињали да сумњају да ће се Исус вратити, па им је параболама, као што је она о десет девојака, наглашено да такав став може чак и оне који мисле да су ученици довести до тога да неочекивано буду искључени из Царства.

— Још једна упадљива карактеристика *Матејевог еванђеља* јесте брига за хришћанску заједницу и ученике. Ово је једино еванђеље где се јавља управо реч за Цркву (грчки *ἐκκλησία*) (16 18; 18 17), па можда већ само ова чишеница садржи кључ за разумевање сврхе свеукупног еванђеља.

Матеј је сабрао Исусово учење у облику који се могао непосредно користити у животу Цркве. Био је то приручник са ауторитативним саветима намењен и новообраћенима и старијим верницима који су покушавали да своју хришћанску веру примене у свакодневном животу. У овом последњем циљу оно је несумњиво успело, јер је врло брзо *Матејево еванђеље* постало највише коришћено и веома поштовано. Оно је садржавало Исусово учење у облику лако разумљивом за новообраћене, који је могао да пружи основу њиховом поучавању у хришћанској вери. Исто тако, приказивало је континуитет између Исуса и *Старог завета* на начин врло непосредан, те је лако могло послужити и као приручник за одговарање на питања многих радозналих Јевреја, али и као помоћ хришћанима јеврејског порекла да своју нову веру уклопе у своје наслеђе. Иако није и најдуже од еванђеља, имало је и додатну предност јер је било најсвеобухватније од синоптичких еванђеља — садржи, наиме, готово цело *Марково*, доста тога од *Лукиног*, па је тако његова позиција као најважнијег еванђеља ране Цркве била врло брзо осигурана.

Аутор

Нема широко прихваћене сагласности о томе ко је написао ово еванђеље и када. Многи научници данас немају никаквих проблема да прихвате ранохришћанска предања која у Марку и Ауки препознају друга два синоптичара, али када је Матеј у питању, ствари су сасвим другачије. Наиме, Матеј, за чије име је рана Црква везала ово еванђеље, био је Исусов ученик, па према томе и очевидац описаних догађаја. Није једноставно увидети зашто би се један од дванаесторице ученика тако много ослањао на *Марково еванђеље*, које је написао неко ко није био сведок догађаја из Исусовог живота, посебно што се позиваше самог Матеја да се прими апостолства препричава у 9 9-13 на начин који умногоме подражава место из Мк 2 13-17. Други разлози против Матејевог ауторства су мање битни. На пример, тврдило се да Матеј није могао довољно добро знати грчки да састави једно тако импресивно дело на том језику. Али, он је био сакупљач пореза и, према томе, близак сарадник Римљана — а у сваком случају је много више људи и знало и говорило грчки, чак и у Палестини, него што се то некада чинило вероватним. Други су говорили да је *Матејево еванђеље* сигурно саставио неки нејеврејин, због шеговог универзализма и прегршти очигледног неразумеваша јеврејских обичаја. Међутим, притужбе на традиционално јеврејске ставове сасвим су у складу са изјавама старозаветних пророка, док врсте погрешака на које се овде наводно наилази (погрешно схваташе природе јеврејске поезије у 21 5-7, идеја из 18 34 да је мучење било јеврејска пракса, што није било, и друго слично томе) тешко да представљају доказе да је неки нејеврејски аутор у питању.

Иако неки водећи научници и даље верују да је апостол Матеј аутор овог еванђеља, вреди истаћи да, као и у случају свих осталих еванђеља, познаваше тачног идентитета аутора није пресудно за разумевање текста. Књига је, сама по себи, анонимна и не изриче никакву тврдњу о свом аутору. Можемо бити прилично сигурни да је био мушкарац, али да ли је био повезан са апостолом Матејем и у ком тренутку, или на који начин, то је немогуће рећи са сигурношћу.

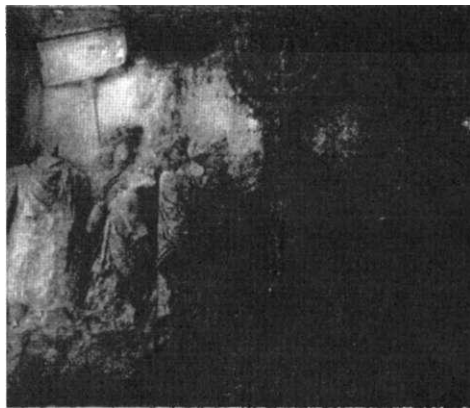
Датум

Датум настанка овог еванђеља такође је неизвесан и зависи од одговора на многа друга питања.

- Ако је хипотеза о два извора синоптичких еванђеља тачна, онда је *Матејево еванђеље* морало бити написано после *Марковог* и након настанка збирке изрека познате као С).

- Раширено је увереше да је *Матејево еванђеље* написано после *Лукиног*, зато што се чини да 22 7 и 24 3-28 садрже директне упуте на пад Јерусалима 70. године. Ова претпоставка, наравно, зависи од увереша да не постоји право предсказујуће пророковање, па ако се и чини да је Исус прорекао неки догађај из будућности, то онда значи да је рана Црква предање преправила у светлу каснијих догађања. Ако се и допусти могућност таквог предвиђања, Матеј ипак јасно остаје свестан књижевни стилиста приличног умећа, те је лако могао дату фразеологију формулисати тако да појединости онога што се збило при разарању Храма изрази као испушење једног ранијег предсказања.

- Тврдило се и да је тип црквене организације који предвиђа *Матејево еванђеље* већ прилично развијен те да, према томе, одражава стадијум с краја 1. века. Као и све аргументе засноване на „развоју“, и овај је лакше изнети него поткрепити



Драматични догађаји из 70. Г., када су римске војске разориле Јерусалим и олјачкале Храм, приказани на тријумфалном луку Тита у Риму.

доказима. Када се појединости учеша о Цркви у овом еванђељу унореди са, рецимо, Павловим посланицама цркви у Коринту из средине педесетих година 1. века, врло је тешко уочити неку суштинску разлику међу шима.

Већина ипак сматра да, када се узму у обзир сви ови чиниоци, *Матејево еванђеље* треба датовати негде између 80. и 100. године.

Јован

Јованово еванђеље се доста разликује од преостала три еванђеља. Стил којим је написано мисаонији је у поређењу са непосредношћу осталих, а представа Исуса је особена. Уместо да проводи већи део свог живота у релативној опскурности 1 алилеје, Исус је редовни посетилац празничних свечаности у јерусалимском Храму где непрестано води расправе и дискутује са верским поглаварима о врло деликатним темама тумачења јеврејског *Светог писма* и јеврејске духовности (2 13; 6 4; 7 2; 10 22; 11 55). Уместо да говори о свом могућем идентитету Месије оклевајући, он износи отворене месијанске претензије од самог почетка; у серији од седам изрека које уводи речима „Ја сам“ изгледа да узима на себе традиционални ауторитет који је у *Старом завету* био резервисан само за Бога (где се лично име Бога *Јахве* дефинише значењем „Ја сам који јесам“). Уместо да говори у параболома о Царству Божијем, он говори у исцрпним излагањима о „вечном животу“ — излагањима у којима је (будући да старогрчки није имао еквивалент модерних знакова навода) невероватно тешко разлучити где се Исусов говор завршава, а одакле би могла отпочети размишљања самог еванђелисте. Неке познате епизоде из синоптичких еванђеља, попут истеривања мењача новца из Храма, постављају се у другачији контекст, а неке друге се ни не помињу, иако се чини да се упућује на њихов смисао.

Тако, на пример, Последњом вечером доминира то што Исус пере ноге апостолима (13 1-20), док се идеја да су хлеб и вино тело и крв Христа проширује у излагање које следи за храњењем пет хиљада људи (6 25-58). Преостала три

еванђеља, свако у различитој мери, страдање на крсту представљају као трагичан, иако неизбежан, догађај, а у *Јовановом еванђељу* оно се описује као коначно прослављање, нешто што је више од свега приказало његово јединство са Богом и његово место у Божијим плановима за космос — универзални аспект његовог значаја који је толико наглашен у уводним пасусима, где се Исус поистовећује са универзалним *логосом* (реч или разум) грчке филозофске мисли (1 И 4).

Структура

Све ово излаже се у виду брижљиво изграђене нарације, са три лако препознатљива одељка уметнута између пролога и епилога на следећи начин.

Пролог (1 1-18)

Нзиме се поставља сцена, можда са упутима на неку ранохришћанску химну или исповедну формулу, али свакако са алузијама на причу о стварању из *Књиге постања*, на старозаветну представу Мудрости као посредника Божијег присуства на земљи и довођењем у везу ових тема са концептима грчке филозофије — а при том је све замишљено тако да нагласи универзални значај Исусове личности.

Књига знакова (1 19 — 12 50)

Унутар ње кључни догађаји Исусове службе организовани су по темама, нарочито наглашавајући његове све веће сукобе са верским естаблишментом у Јерусалиму, и потврђујући током тога да је он као Син Божији био испуњење свих очекивања из *Старог завета*.

Књига славе (13 1 — 20 31)

У њој Исус кроз низ приватних сусрета, који обухватају опширна излагаша, припрема своје ученике да буду предводници новорођене Цркве, хранећи шихову веру и поверавајући им смернице за будући живот хришћанске заједнице. Као врхунац свега овога, приче о Исусовом страдању и васкрсењу окупљају остале теме овог еванђеља и док су у синоптичким

еванђељима присутни призваци жртвовања на крсту, овде он постаје још једна објава Исусове божанске природе.

Епилог (21 1- 25)

Карактер четвртог еванђеља

Упадљива природа разлика између овог еванђеља и осталих довела је, нимало изненађујуће, до жучних расправа о вредности описа Исусовог живота и учеша у сваком од њих. У својој монументалној студији о пореклу еванђеља, Б. Х. Стри-тер је за *Јованово еванђеље* рекао да потиче „не од првобитних ауторитета, већ из живе слике... реконструисане [ауторовом] маштом на основу оновремене апологетике". За шага то води једном једином могућем закључку: *Јованово еванђеље* мора бити једно од теолошких тумачења Исусовог живота насталих у 2. веку — нека врста проширене маштовите беседе, засноване на једном збрканом неразумевању синоптичких еванђеља, и које, према томе, уопште нема вредност једног поузданог извештаја о томе како је заправо Исус могао живети и поучавати.

Овај закључак данас треба сматрати једном од најмашкавијих процена овог дела, и то из неколико разлога.

Стварно и измишљено у предањским причама

Претпоставити да — ако синоптичка еванђеља дају „истиниту“ слику о Исусу, онда Јованова слика мора бити „лажна — значи успоставити међу њима једну вештачку поделу која би, ако је икада и била основана, више одговарала механицистичком погледу у науци, који је популарисала рационалистичко-материјалистичка филозофија европског просветитељства, него разумевању књижевних састава. Већ смо видели да се новозаветна еванђеља не могу тек тако сврстати у категорију старих биографија — иако *Јованово*, без сумње, поседује више својстава ове књижевне врсте од преостала три — али, она су свакако брижљиво осмишљени текстови са циљем да испричају причу о Исусовом животу и шеговом учешу. Будући да су таква, о шима треба судити не по мерилима научног истраживања, већ у складу са приповедачком праксом код које „истини-

тост" испричаног треба проценити у односу на дело у целини и под условима који важе само за њу, а не у односу на схватања о истинитом и лажном преузета из неке друге сфере људског прегнућа. Ранохришћанске заједнице очито нису имале потешкоћа у прихватању тога да унутар еванђелског предања може бити и танане испреплетености чињеничних са измишљеним елементима. Да јесу, свакако да не би толерисали постојање четири еванђеља која се, упркос свим својим сличностима, једно од другог разликују довољно да онемогуће сваки покушај да се на основу њих створи једна усаглашена, „чињенична“ верзија Исусовог живота и учења. Они су знали оно што тумачи новијих времена често заборављају, а то је да и уметници и историчари стварају под сличним ограничењима, будући да настоје да уравнотеже голе чињенице са измишљеним елаборираним њих самих, као и да то да ли ће се испричати добра прича, која има шта да каже и срцима и умовима својих слушалаца или читалаца, зависи од кохерентности комбинације оба ова елемента. Иако сва четири еванђеља садрже и чињенице и фиктивни елемент, четвртим, изгледа више преовлађује ово друго. Можда би се могло рећи да је и то један од разлога зашто је од свих еванђеља ово, изгледа, имало моћ да остави најдубљи утисак на људе различитих времена и из различитих места — јер своју тему сагледава из више углова у односу на синоптичка еванђеља. Овој се теми враћамо у наредном поглављу, где расправљамо опширније о поузданости еванђелског предања.

Јованово и синоптичка еванђеља

Извесно време било је распрострањено мишљење да је аутор *Јовановог еванђеља* познавао синоптичка еванђеља, због многих прича које су им заједничке, као што је прича о томе како је Исус нахранио пет хиљада људи (6 1-15; види Мк 6 30-44 и паралеле) или прича о његовом помазању у Витанији (12 1-8; види Мк 14 3-9 и паралеле). У првим вековима се због овога чак претпостављало да је Јован писао неку врсту „теолошког“ тумачеша „чињеничних“ прича синоптичких еванђеља. Климент Александријски, на пример, окарактерисао је *Јованово еванђеље* као „духовно еванђеље“ у поређењу са „душевним“ или „телесним“ приказима синоптичких (наведено код Евсевија, *Цр-*

Неки од великих учених људи ране Цркве који су писали о еванђељима:



Иринеј, епископ Лиона (од 175. до 195), познат по својим списима против Гностицизма.



Ориген (185-254), један од отаца Грчке уркее.



Тертулијан Картагински (око 160—215), чији су списи снажно утицали на Цркву у Западној Европи.

квена историја VI.14.7). Ово је неминовно наводило на закључак да четврто еванђеље мора бити познијег датума и мање вредности од синоптичких еванђеља.

Ова претпоставка је, међутим, преиспитивана у два тачкама. Јасно је, с обзиром на новија проучавања, да је одвећ поједностављено наредити „историју“ синоптичких еванђеља „теологији“ *Јовановог*, будући да су и сами синоптичари били теолози и нису своја еванђеља саставили из чисто биографских разлога, него зато што су хтели да саопште поруку својим читаоцима. Исто тако, данас је распрострањено (мада не и општеприхваћено) вероваше да четврто еванђеље није зависно од остала три и да је сасвим могуће да је написано без икаквог сазнаша о њима.

Помније испитивање прича које се налазе у сва четири еванђеља показује да, премда има сличности, постоје и многе разлике, које се не могу лако објаснити на теолошкој или идеолошкој основи. Јованове варијације је много лакше разумети под

претпоставком да су му били доступни другачији извештаји о догађајима које познају и синоптици. Када се ова хипотеза провери на појединостима, не само да се може увидети да Јованов извештај потиче из другог извора него и то да у *Јовановом еванђељу* постоје обавештења која могу допунити информације из осталих еванђеља на такав начин да свеукупна прича о Исусовом животу и његовој служби постане разумљивија.

На пример, Јн 1 35-42 каже да су неки Исусови ученици пре тога следили Јована Крститеља, а то је примедба која помаже да се објасни права природа Крститељевог сведочења о Исусу у синоптичким еванђељима, а нарочито нагласак који се ставља на његову улогу у „припремању пута за Господа“. Јованов извештај такође помаже да се одговори на питање (чији одговор код синоптика није очигледан) о томе шта је Исус радио у време од свог крштења до хапшења Јована Крститеља. Синоптичари преносе да је Исус отпочео да поучава у Галилеји после Јовановог хапшења (Мк 1 14; Мт 4 12; Лк 4 14-15). Ово је једина служба коју бележе синоптичка еванђеља, мада је током своје последње посете Јерусалиму, како бележе Матеј и Лука (С"), Исус за његове становнике рекао: „Колико често бих сабирао твоју децу..." (Мт 23 37; Лк 13 34). То наговештава да је Исус већ одлазио у Јерусалим више пута. Јн 2 13 -4 3 говори о једној таквој посети, у време почетка Исусове службе, када је радио уз Јована Крститеља у Јудеји, пре повратка у Галилеју када је Јован ухапшен.

Јн 7 1 – 10 42 употпуњује синоптичку грађу у једном каснијем делу, када бележи још једну Исусову посету Јерусалиму, неких шест месеци пре његовог уласка у Јерусалим на Цвети. Јован бележи како је Исус напустио Галилеју и отишао у Јерусалим за празник Сеница (септембар) и остао онде све до празника Посвећеша (децембар) после чега се, због све веће нетрпељивости, вратио у област у којој је Јован Крститељ некада делао (10 40), само на кратко свраћајући у Витанију када је чуо да је Лазар умро (11 1-54). Мало касније, шест дана пре Пасхе (април) вратио се да последњи пут посети Јерусалим (12 1.12). Ово је једина посета коју иоле детаљније бележи Марко, иако се друге можда подразумевају на основу Маркове сумарне изјаве: „Отишао је [из Галилеје] и запутио се у област Јудеје и преко Јордана" (Мк 10 1).

Јованово еванђеље даје и више ситнијих појединости које помажу да се објасне и разјасне нека места из синоптичких текстова. На крају епизоде о храњењу пет хиљада људи Мк 6 45 бележи да је Исус натерао своје ученике да побегну бродом, док је он сам остао да отпусти народ, а Јн 6 14-15 додаје још понеки детаљ, објашњавајући да је Исус морао тако да поступи јер је гомила била расположена за то да га отме и прогласи за свог цара. Већ смо приметили у једном од претходних поглавља како се приче о Последњој вечери и суђењима Исусу у потпуности могу разумети само у светлу обавештења које садржи *Јованово еванђеље*.

Имајући у виду доказе ове врсте, сада постаје јасно да је *Јованово еванђеље* извор само по себи. Обавештења која садржи независна су од синоптичких еванђеља, али у многим кључним моментима *Јованово еванђеље* надопуњује преостала три.

Порекло Јовановог еванђеља у јудаизму

Сада се такође признаје да много тога у *Јовановом еванђељу* има јеврејско порекло, а не искључиво грчко. Рана предања место настанка овог еванђеља смештају у Ефес, што је псминовно проузроковало да научници у шему траже искључиво хеленистичку позадину, посебно с обзиром на његов пролог (1 1-18) који рођење у телу објашњава полазећи од *Речи* или *Логоса*. Поред чињенице да се сада зна да је хеленизам прожео све поре Римског царства, чак и Палестину, занимљиво је приметити да, ако би се из *Јовановог еванђеља* уклонио пролог, у његовом остатку нема готово ничег што указује на грчко порекло. Не само да се кроз читаво еванђеље наглашава испуњење *Старог завета* него еванђелиста наводи и своју намеру у изразито јеврејском облику: „Ово је написано да верујете да Исус јесте Христос [Месија], Син Божији" (20 31).

Овај утисак потврђује и помнија анализа самог језика еванђеља, јер у многим тачкама грчки, којим је написано, показује тесну повезаност са арамејским изворима. Писац се често служи арамејским речима - на пример, *Сепћаз* (1 42), *СадћаШа* (19 13), или *КаЊом* (20 16), а затим их, због грчких читалаца,

* У нашем читању: Кифа, Гавата, Равуни. - *Прим. ирев.*

објашшава. Чак се и за значеше речи Месија даје брижљиво објашњење у 1 41. Има и места на којима се грчки језик еванђеља руководи правилима арамејског израза. Иако се у модерним преводима ова разлика углавном не прави, такви случајеви јављају се када Јован Крститељ каже за Исуса: „Ја нисам достојан да бих ја одрешо ремење на његовим сандалама" (1 27; а остала еванђеља на овом месту имају правилан грчки израз „да одрешим").

Исусове изреке у *Јовановом еванђељу* такође су повремено изражене у паралелизму типичном за семитску поезију (12 25; 13 16.20), док се други одломци његовог учења могу обрнутим преводом вратити у арамејски тако да дају сасвим реалистичан вид арамејске поезије (на пример, 3 29-30). Није вероватно да је *Јованово еванђеље* непосредан превод неког арамејског документа, мада су неки то предлагали. Но, ове чињенице заиста указују на то да учење из *Јовановог еванђеља* има исто палестинско порекло као и грађа синоптичких еванђеља, док би необична употреба арамејске граматике у грчком тексту лако могла указати на то да је арамејски био пишчев матерњи језик.

Нова открића

Сада постоји знатан и важан корпус доказа, откривених захваљујући археологији, који су показали да је представа о *Јовановом еванђељу* као позно хеленистичком документу неодржива.

— *Кумрански рукописи* су показали да је наводно чудна комбинација грчких и јеврејских идеја на коју наилазимо у *Јовановом еванђељу* била свакодневна појава не само у грчким градовима попут Ефеса 2. века него и у самој Палестини, у изричито јеврејским круговима, у прехришћанској ери. Многи изрази познати на основу *Јовановог еванђеља* налазе се и у *Кумранским рукописима*, као што су, на пример, „чинећи истину" (3 21), „ходећи у тами" (12 35), „деца светлости" (12 36), или „Дух истине" (14 17). Ијтавише, контрасти који се у *Јовановом еванђељу* повлаче између светлости и таме, истине и грешке, исто су тако типични и за *Кумранске рукописе* — и у оба контекста ова подвојеност светлости и таме, истине и грешке, представља *етички* дуализам, насупрот метафизичком акценту својственом већини грчких и гностичких филозофија.

За аутора Јовановог еванђеља се зна да је лично познавао град Јерусалим из времена Исусовог живота. Неки су ово налазиште у близини цркве Св. Ане поистоветили са местом бање Витезде (или Ве1к-2а(ка) која се помиње у Јн 5 1-18.

• Откриће гностичких еванђеља извршило је другачији утицај на проучаваше *Јовановог еванђеља*. Пре открића коптске гностичке библиотеке у Наг Хамадију, у горњем Египту, касних

четрдесетих година 20. века, знаша о гностицизму умногоне су се заснивала на обавештењима многих црквених историчара и теолога који су писали књиге да побију шегово учеше, а из шихових изјава није било тешко замислити да је *Јованово еванђеље* могло бити написано у 2. веку као прилог бици између гностичара и „православних“ хришћана. Но, знаше стечено на основу списа самих учитеља гностицизма показало је сасвим јасно да је постојала велика разлика између света *Јовановог еванђеља* и света класичног гностицизма.

- Археолошка ископаваша у Јерусалиму такође су пружила доказе који расветљавају предаше *Јовановог еванђеља*. Једно од необичних својстава овог еванђеља је и умножавање имена и описа места, па се једно време раширило мишљење да су ова имена била уведена или као теолошки инструменти (као симболи), или да одају утисак аутентичности о једном иначе измишљеном извештају. Сада је, међутим, јасно да већина ових географских обавештења почива на стварном познавању града какав је био пре 70. године. Пошто су Римљани у то време сасвим разорили Јерусалим, неки каснији посетилац не би могао да замисли како је раније изгледао само посматрајући рушевине. Ископаваша у Јерусалиму су сада показала да су описи бање Витезде (Јн 5 1-15), примера ради, или „Плочника“ на коме се Исус сусрео са Пилатом (Јн 19 13), заснована на детаљном познавању града из Исусовог времена.

Циљ Јовановог писања

На неки начин ово је питање на које се лако може одговорити јер 20 31 детаљно објашњава тај циљ: „да верујете да Исус јесте Христос, Син Божији, и да верујући имате живот у његово име“. Мада се ово може схватити као изјава са неком еванђелском намером, што би значило да је ово еванђеље написано за људе изван Цркве, први део реченице може се превести и као „да наставите да верујете“, а и други чиниоци, изгледа, такође указују на то да је било написано имајући у виду потребе хришћана.

- Постоје опширни упуту на бриге и интересоваша хришћана друге генерације, који нису били сведоци описаних догађаја (20 26-31), уз нарочито помишаше прогона (15 18-25;

16 1-0, мисије (14 12-14; 15 26-27; 17 15-19), потребе да се остане веран (15 1-11; 17 11-12), јединства и љубави унутар заједнице (15 12-17; 17 20-23), као и опширно учеше које прожима поглавља 14-16 о улози Светог Духа у животу Цркве.

- Постоји и јак нагласак на разлици између „Јевреја“ и хришћана, који не представља толико етничку колико верску различитост („Јевреји“ се не супротстављају другим народима). С обзиром на то да нема националистичких призива нити инсистирања на верским разликама, **ОТЈНПЛО** би се предалеко ако би се ово описало као антисемитизам, иако је јеткост одељка попут 8 42-47 препознатљива, док 9 22, 12 42 и 16 2 јасно указују на потпуни раскид јудаизма и хришћанства, па неки верују да ова места одражавају ситуацију око 85-90. године када су хришћани били истерани из синагога због молитве против јеретика коју је уобличио рабин Гамалиел II. Ако је тако, ово искуство је очигледно било прошлост за време када је еванђеље писано, иако су његови читаоци (међу којима је, изгледа, било и других народа поред Јевреја) и даље живели са болним сећањима на такав догађај.

Аутор и датум

Питање ауторства одувек је било прилично нејасно. Рана предања Цркве помињу двојицу Јована у вези са овим еванђељем: апостола и Јована кога називају „старијим“. У самом еванђељу, „вољени ученик“ се изгледа описује као изворнских обавештења, мада се нигде јасно не каже ко је била та личност. Иринеј је вољеног ученика поистоветио са апостолом Јованом (*Против јереси* 1.1.1), мада неки тумачи верују да је то могла бити нека идеална личност, симбол истинског Христовог следбеника, док су други указивали на Лазара као на особу за коју се посебно и доследно говори да га је Исус волео (Јн 11 5.36). Уз то, 21 24 изгледа прави разлику између коначног приређивача еванђеља и „вољеног ученика“, указујући при том да је овај други био извор већине обавештења.

Један од начина да се ово објасни јесте да претпоставимо да је *Јованово еванђеље* доживело два издања. Изузевнролога, оно се-заиста усредсређује на питања у вези са јеврејским пореклом и наслеђем хришћанства, док са прологом оно

поприма изглед књиге подесније за шири грчки свет. Да није можда пролог додат после завршетка првобитног дела како би препоручио еванђеље новој читалачкој публици суоченој са питањима односа према синагогама, али далеко ван првобитног контекста Палестине?

Ова могућност могла би се поткрепити старом везом 20. и 21. поглавља. Последњи стих 20. поглавља делује као логичан завршетак књиге, али за њим онда следе упутства која Исус даје Петру после васкрсења у поглављу 21. Ово последње поглавље је можда додато у време када је књига прилагођавана потребама нове групе људи, иако су његов стил и језик тако блиски језику и стилу остатка еванђеља да их је морала дописати иста личност, или исте личности. Најзад, чини се могућим да је еванђеље прво написано у Палестини, да покаже да „Исус јесте Христос“ (20:31), можда као одговор на ставове секташких Јевреја на које су утицале идеје попут оних карактеристичних за кумранску заједницу, а затим се увидело да је исто то учеше значајно и за људе из других крајева Римског царства, те је прерађено, тако да су јеврејски обичаји и изрази објашњени, а пролог и епилог додати. Савет црквеним поглаварима из 21. поглавља указује на то да је коначни облик еванђеља можда био упућен хришћанском сабрању које су сачињавали и Јевреји и некада иновјерни, негде у хеленистичком свету, можда у Ефесу.

Датум еванђеља није лако утврдити, делом зато што (за разлику од *Матејевог* и *Лукиног еванђеља*) овде нема других доказа на основу којих би се одредило. Предања од 2. нека наовамо сугеришу да га је написао апостол Јован при крају дугог живота, и већина научника и даље га датира негде између 85. и 100. године, мада се мишљења разликују с обзиром на могућу повезаност са апостолом Јованом. Он није могао бити његов коначни аутор, јер је то била група људи који себе иден-

тификовали као кумранску заједницу, а затим се увидело да је исто то учеше значајно и за људе из других крајева Римског царства, те је прерађено, тако да су јеврејски обичаји и изрази објашњени, а пролог и епилог додати. Савет црквеним поглаварима из 21. поглавља указује на то да је коначни облик еванђеља можда био упућен хришћанском сабрању које су сачињавали и Јевреји и некада иновјерни, негде у хеленистичком свету, можда у Ефесу.

Критика редакција

Док критика извора и критика облика настоје да разоткрију најраније зачетке прича о Исусу и прате историју грађе пре њеног уношења у сама еванђеља, критика редакција покушава да разлучи како су заправо поједини аутори користили грађу која им је била предата и на основу које су саставили своја еванђеља. Све тврдње о циљевима, сврси и посебним интересовањима *Матејевог*, *Марковог*, *Лукиног* и *Јовановог еванђеља* које смо у овом поглављу скицирали заснивају се на закључцима критике редакција.

Критика редакција полази од претпоставке да је могуће разликовати предања којима су се еванђелисти служили и начине на који су сами уобличавали и записивали та предања у процесу састављања својих особенних извештаја о Исусовом животу и његовом учењу. Он, затим, претпоставља и да начин на који су се поједини еванђелисти служили својом грађом може открити понешто и о њиховим бригама, увидима и теолошким перспективама.

Вештина да се упореде начини на које су различити еванђелисти користили исту грађу очигледно је важан део овог поступка, због чега је много лакше разазнати редакцијска начела *Матејевог* и *Лукиног еванђеља* него *Марковог* или *Јовановог*, јер знамо да су Матеј и Лука користили исте изворе (*Марково еванђеље* и 0). Препознавајући промене у речнику и анализирајући грађу коју је

један еванђелиста унео у своје дело а коју је изоставио, као и уредничке делове који све то повезују, можемо да разлучимо предлошке, а затим и да закључимо да су ти предлошци морали одговарати неком посебном циљу аутора. На пример, *Лукино еванђеље* не само да садржи више грађе која говори о молитви у односу на остала него су код њега уметнути помени молитве и на оним местима на којима је *Марково еванђеље* не помиње (упореди, примера ради, Mk 3:7-19 са Lk 6:12-19). Када се тако нешто стално јавља, има смисла претпоставити да одражава одређену тему коју је тај еванђелиста желео да нагласи (као Лука молитву).

Очевидно је у неке закључке лакше бити сигурнији него у друге. На пример, увидети како су Матеј и Лука користили *Марково еванђеље* увек ће бити једноставније него учинити то исто када је реч о њиховом односу према **(3)**, будући да документу 0, онаквом како је могао изгледати, ми не можемо независно да приступимо, као што можемо *Марковом еванђељу*. Међутим, то не треба да доведе у питање сам метод, који је, разумно примењиван, често доводио до значајних и креативних сазнања о личностима еванђелиста и њиховим циљевима. Далеко од тога да буду приређивачи који су радили по крутом „исечи па украјај“ принципу, како их је Стритер замишљао, еванђелисти су, сва четворица, очигледно били креативни књижевни уметници, који су брбљиво градили своју нарацију тако да остави најјачи утисак на читаоце.

тификују као бар другу генерацију хришћана (21-24). Нема ни било каквих других посебних показатеља да је управо он био „вољени ученик“, иако се од тога може изградити уверљив случај. Међутим, нема широко прихваћеног мишљења о идентитету аутора, а сагласност се у овом тренутку може најбоље описати као отворен за предлоге агностицизам, будући да је велики број научника вољан да допусти неку непосредну везу између апостола Јована и четвртог еванђеља, мада мало ко жели да у томе буде одређенији.

12 МОЖЕМО ЛИ БЕРОВАТИ ЕВАНЂЕЉИМА?

У нашем проучавању Исусовог живота и његовог учења прихватили смо као датост да на основу еванђеља *Новог завета* ми заиста можемо сазнати понешто о Исусу. Указали смо на то да, иако еванђеља поседују нека од сврјстава старих Исусових биографија, њихова коначна сврха није била да дају свеобухватан приказ свега што би се о шему могло знати већ да, пре свега, пруже селективну представу аспеката његових речи и дела, која би помогла хришћанима да решавају главне проблеме унутар својих заједница, док би, истовремено, обезбедила и изворе који би их припремили за широк мисију широм света. Ту чињеницу нисмо узели као разлог да доведемо у питање свеукупну поузданост њихових приказа Исусовог живота и учења, него смо радије претпоставили да се може веровати да традиционалне приче и изреке, које су биле предате еванђелистима и на основу којих су они саставили своје текстове, пружају веродостојну слику о Исусу, онаквом какав је заиста био, уместо да их сматрамо домишљатим творевинама које су измаштали људи који су први писали о Исусу.

Мора се, међутим, отворено признати да је ова претпоставка довођена у питање из више различитих праваца. Писце који повремено тврде да Исус није никада ни постојао није потребно озбиљно схватити, јер постоји мноштво томе опречних доказа у јеврејским, латинским и исламским изворима. Но, када људи који су целог живота проучавали *Нови завет* изнесу тврдњу да еванђеља не откривају ништа битно о Исусу, онда морамо те њихове тврдње озбиљно узети у обзир. Један од најрадикалнијих израза оваквог становишта везује се за име Рудолфа Бултмана, који је у књизи, први пут објављеној 1934.

године, дао јединствену изјаву: „Ја заиста мислим да ми сада не можемо знати готово ништа у вези са Исусовим животом и шеговом личношћу". Ни шегови ученици углавном нису били тако одречни, па се ова изјава заиста мора супротставити чињеници да је Бултман, у ствари, на неким другим местима тврдио да су знатни делови учења какве проналазимо у еванђељима заиста изворно Исусови. Но, од средине ка крају 20. века читаве генерације научника усвојиле су углавном сумњичав став према могућности и вредности сазнања о „историјском Исусу", и то до те мере да су у појединим случајевима сама еванђеља посматрана на готово алегоријски начин, као да су одиста била замишљена као слике из живота ранохришћанских заједница, оденуте тако да личе на приказе Исусовог живота.

Наша сазнања о Исусу очигледно ће се разликовати од наших сазнања о Павлу, јер њега можемо упознати кроз писма која је сам написао и која се могу поредити, по сличности и разликама, са текстовима из *Новог завета* у којима се говори о његовом животу и његовом начину размишљања. Исус, међутим, није написао никакву књигу и провео је свој кратки живот као путујући учитељ, делајући у мање-више забаченом кутку Римског царства, међу људима које вероватно није посебно занимала књижевност и све што је у вези са шом. Из тог и сличних разлога Исусове речи и дела највероватније никада и није записао неко од оних људи који су га чули када је говорио.

Знамо, даље, да је Исус живео у друштву чији је језик свакодневице вероватно био арамејски, док наша знања о његовом учењу потичу из докумената написаних на грчком. Иако је грчки, сасвим извесно, био познат становништву Галилеје, нема убедљивог разлога за претпоставку да је Исус обично подучавао на том језику, што значи да су еванђеља, у најбољем случају, један од превода Исусових речи са арамејског на грчки. Једна од последица тог преношења Исусових изрека на грчки јесте и то што постоје разлике у приказима у основи истог предања. Сличности међу синоптичким еванђељима су тако велике да се не може посумњати у то да су то варијације на исте теме, иако су разлике сувише упадљиве да би се објасниле варијантама у преводу са арамејског на грчки. Ово су основна разматрања из којих су настале критика извора, кри-

тика облика и критика редакција. Без обзира на то које се објашњење међусобних односа еванђеља усвоји, очигледно је да се предањима о Исусовим поукама и делима у процесу њиховог преношења од једне скупине људи другој нешто догодило.

Важно је не преувеличати проблеме који могу произаћи из свега овога. Генерацијама, људи, који су читали еванђеља и који никада ни чули нису за синоптички проблем, нису имали никаквих потешкоћа при суочавању са тако нечим. Упркос свој различитости разних прича о Исусу и извештаја о његовом учењу, у сванђељима као целини јасно постоји једна унутрашња кохерентност. Није тешко сабрати у један приказ све што еванђеља, заједно, представљају као „Исусово учење", а темељни чиниоци тог учења исти су у сва четири еванђеља. Међутим, то не треба да нас ослободи дужности да овом питању поклонимо пажњу.

Усмена култура и писана култура

Модерни читаоци еванђеља често се изненаде када сазнају да нема пресудних доказа за то да је иједно од четири новозаветна еванђеља написао неки непосредни Исусов ученик, а за два (*Марково* и *Лукино*) то је и сигурно. Ово, заједно са чињеницом да је најраније написано еванђеље написано неких тридесет-четрдесет година после Исусове смрти, може деловати као дефинитивна слабост људима који живе у времену тренутних електронских комуникација, али, изговорена реч је и данас још главни начин општења за већину људи у свету, док се, чак и на Западу, поново придаје вредност трајној важности усмене историје за правилно разумевање прошлости. Широм западног света покренути су пројекти за очување, у трајнијем облику, незаписаних сећања старијих људи пре него што их памћеше изда, а задивљујуће је како једна старија особа, у културама где је овај вид меморисања подстрекиван и генерацијама заговаран, може имати тако свеобухватно сећање, чак и када су у питању догађаји из далеке и замагљене прошлости. Усмена сећања могу омогућити и један крајње беспрекоран вид бележења историје, и оне људе, чија је историја била намерно прекинута догађајима попут насилног поробљавања Африканаца у Америци или нацистичког холокауста, редовно је изненађивало како се лако може

склопити прича о њиховим прецима на основу традиционалних прича преносених у оквиру шихових породица, понекад (као што је случај са Афроамериканцима) током читавих векова. На супрот томе, период усменог предаша новозаветних прича о Исусу није дужи од педесет година, а делимично је и много краћи. Примера ради, Павле помиње нека сведочанства очевидаца о Исусовом васкрсешу (1Кор 15 1-5). Иако је он то записао око 55. године, каже да му је то било познато откад је постао хришћанин, што се збило не касније од годину или две дана после Исусове смрти.

Добро је потврђена чишеница да су се рабини веома трудили да осигурају да шихови следбеници заиста науче њихове изреке и усвоје их од речи до речи. С времена на време, научници су износили да се истим овим методом служио и Исус, те да је своје учење формулисао имајући у виду то да ће га његови ученици учити напамет, како би га могли пренети сопственим следбеницима у истом том, за памћење лаком, облику, а да су еванђеља, према томе, записи беспрекорно предате традиције која потиче од самог Исуса. Апсолутно нема ни једног јединог доказа у прилог овој претпоставци: не само да еванђеља истичу колико се Исус разликовао од других верских учитеља (Мк 1 22), него не постоји ништа што би наговестило да су рани хришћани себе икада сматрали преносиоцима предања пре него тумачима Исусове поруке за потребе свог народа. У исто време, ова врста теорија скренула је пажњу на чињеницу да Исусово учење јесте потекло из културног контекста у коме је учење једног ауторитативног вође уживало велико поштовање, па ако први ученици и нису учили Исусове изреке напамет, свакако су их тако високо ценили да их не би лако искварили или изменили.

И у ширем контексту хеленистичког света постоји обиље доказа о поузданости усменог предања и очувања прича. *Живот Аполонија из Тијане* често је сагледаван као могућ књижевни узор жанру еванђеља. Аполоније је био Исусов савременик, мада је доживео дубоку старост и умро крајем 1. века. Међутим, опис његовог живота написан је тек почетком 3. века. Аутор тог описа сакупио је приче о његовом животу из мноштва различитих извора и свакако није био непристрасан и равнодушан биограф, али се не може озбиљно сумњати у поу-

зданост главног тока његовог излагања. У поређењу са овим и другим писаним извештајима о личностима и догађајима римског света, новозаветна еванђеља састављена су у врло кратком временском року у одибу на догађаје које описују, а још и за живота шихових очевидаца.

Претпоставке

Још једно битно разматрање тиче се ставова које читаоци сами уносе у еванђеља. Шта ми очекујемо да пронађемо у њима? Историју? Биографију? Хронолошки структуриран дневник Исусовог живота? Од речи до речи прецизно пренет извештај онога што је рекао? Или, нешто друго? Оваква терминологија самим еванђелистима била је страна. Они су се служили потпуно другачијим језиком описујући своје књиге. Једино што сви доследно тврде јесте да су писали „добру вест“. Но, било шта описати као „добру“ вест значи изрећи о томе један вредносни суд — препоручити га и навестити да ће онима који то буду читали бити драго то што јесу. Већ смо изнели исцрпна разматрања о начину на који су писци еванђеља брижљиво одабирали грађу коју су уносили како би остварили своју основну намеру. Ово схватало се тиче се само литерарног стила и порекла еванђеља. Оно има последице и на вредновање природе „истине“ о Исусу каквом су је еванђелисти представили.

У светлу јасно наведених намера код Лк 1 1-4 и Јн 20 31 (које се подразумевају и у осталим еванђељима), не може се сумњати у то да су писци еванђеља били пристрасни. Сви су они веровали у Исуса. Кроз његово учење открили су нову сврху свог свакодневног постојања и желели су да поделе то и са другим људима. Били су убеђени да Исус није мртав већ жив и да је наставио да дела у свом народу кроз натприродну силу Светог Духа. Еванђелисти су били сигурни да се апсолутна истина о смислу живота налази у Исусу — а да нису били сигурни у то, никада се не би ни потрудили да ишта о шему напишу.

Без сумње ће неки читаоци помислити да ово доказује нешто у шта су дуго сумњали: како, наиме, људи толико пристрасни могу дати објективну слику? Но, мисао да само наводно „непристрасни“ људи могу говорити истину припада једном

начину сагледавања стварности који више не одолева критичкој контроли. На ту филозофску замисао, која се развила захваљујући европском просветитељству, према којој је самим људским разумом могуће искорачити из нашег животног искуства и судити о стварима на неки „објективан“ начин, у потпуности одвојен од наших личних гледишта, сада се гледа као напусту жељу оних тврдоглавих белих западњака који су желели да оправдају своје идеје насупрот ономе што су сматрали „ирационалним“ схватањима људи других места и времена. Сада знамо да чак и на исход научног експеримента присуство или одсуство испитивача у лабораторији има утицаја, а не морамо размишљати дуже од једног тренутка о томе како сви ми у свакодневном животу примамо информације, па да доведемо у питање не само постојање већ и вредност истински „непристрасне“ личности.

Да бисмо ишта сазнали о догађајима којима нисмо били сведоци, морамо зависити од извештаја оних који то јесу били, а ти извештаји су по правилу „пристрасни“. Штавише, када имамо посла са нечим попут извештавања о вестима, ми заправо и очекујемо да нам људи објасне значеше свог извештаја. По томе се извештаји о вестима и „права историја“ и разликују од огољених података. Сами подаци могу садржати „чињенице“, али на један апстрактан и неповезан начин, па их зато треба тумачити да би и издалека постале занимљиве. То значи да им треба поставити одговарајућа питања, препознавајући могућа мишљења и представити неку врсту размотреног вредносног суда, који ће по правилу бити повезан са личним опажањима оних који су те информације обрадили.

Све се ово у свакодневном животу несвесно подразумева, па већина људи углавном више вреднује извештаје о догађајима оних људи који износе и своје утиске о њима, те мишљења о њиховим могућим значењима, него што би вредновали пуко извештавање о „голим чињеницама“. Наравно, то значи да се понекад треба одлучити између два различита извештаја о истом догађају. Адвокати и судије то стално чине, јер се сећања различитих појединаца о томе шта су видели природно разликују. Ако би се описивао саобраћајни удес, на пример, могло би се јавити мноштво разлика у појединостима описа које би дали сведоци. Од судија очекујемо да пресуду донесу узевши свете описе у

обзир. Мало је вероватно да би један судија, на основу тога што је неки судар био различито описиван, закључио како се он вероватно никада није ни десио, или како чак ни ти аутомобили и путевци - па ни сам град у коме се инцидент наводно догодио - не пострје. А тај који би тако закључио не би још дуго остао у том послу, јер би ово били бесмислени закључци. Па ипак је управо то та сулуда логика коју су иначе интелигентни људи спремни, изгледа, да примене када говоре о *Новом завету*. Негова четири еванђеља нису истоветна, њихови писци били су пристрасни и износе вредносне судове о ономе о чему извештавају — тако да једини сигуран закључак мора бити да се ништа од овога никада није ни догодило, а можда Исус није ни постојао!

Интелектуални империјализам

Један од разлога што овакав след тврдњи може зазвучати смислено јесте и тај што су западни мислиоци често замишљали да једино људи попут њих самих могу рационално да процене овакве ствари. Многи модерни теолози (мада не и тако много историчара) говоре са толико омаловажавања о историчарима римског света да је лако стећи утисак како ови уопште нису били упознати са концептом акрибичног писања историје. Уопште не треба да нас изненади појава овог облика интелектуалног империјализма спрема старих аутора, јер је то само још једна верзија етничке ароганције каква је у протеклим вековима мотивисала беле западне народе да себе сматрају надмоћнијима у односу на све остале народе света. Свакако да је истина да историчари старог века нису имали на располагању сву помоћ која би им могла бити доступна данас, али стари народи били су исто толико свесни потребе за ваљаним истраживањем колико и њихови данашњи парњаци. Они су се служили различитим средствима и поступцима да провере и потврде своја обавештења, али нису измишљали ствари. Латински и грчки историчари поставили су себи висока мерила у проверавању и оцењивању својих информација и развили сопствене сложене поступке којима су то чинили. Начела која су изнели аутори попут Лукијана и Тукидида јасно стављају до знања да су они стварали по правилима која ни данас не би би-



Лукијан (117–180), родом из Сирије,
али се настанио у Атини. У својим
Истинитим причама ругао се
измишљеним причама
других аутора.

ла неумесна. Лука и Јован указују на то да су сматрали да се и сами служе истим поступком, а имамо све разлоге да мислимо да је то случај и са другом двојцом.

Добар пример њихове литерарне префињености може се пронаћи у Лукином делу. Нзегово еванђеље било је први део двотомног списка који је обухватао и књигу *Дела светих апостола*, повезујући причу о Исусу са причом о његовим првим ученицима. Једна од упадљивијих одлика књиге *Дела светих апостола* јесте и то што се у њој приповеда прича о Павловом драматичном преобраћењу, и то три пута: у Дап 9 3-19 , 22 6-16 и 26 9-23. Све три верзије се разликују. Да ли је то зато што Лука није имао представу о томе шта се заиста збило или зато што је све то измислио? Да је то учинио, вероватно би саставио само један опис, а не би сачувао три различите верзије. Како ствари стоје, најочигледније објашњеште јесте да је Лука прилагодио исту причу у различитим моментима свог излагања како би представио разне видове смисла онога о чему је извештавао. Ако један писац може то да учини унутар једне једине књиге и да не осети у томе никакву недоследност, онда нема основа за притужбу зато што опажамо да су се различити писци служили истим причама о Исусу на разне начине како би одговорили на своје и потребе своје читалачке публике. Рана Црква није имала никакав проблем да ово прихвати, јер видимо да су, сасвим задовољни тиме, сачували сва четири канонска еванђеља једно наредо са другима и све до 2. века није било

ниједног покушаја да се створи један усаглашен приказ на основу свих њих.

Ако је модерним читаоцима тешко да ово прихвате, то је зато што робују сопственим предубеђењима о томе како је еванђеља требало да буду написана. Еванђелисте није занимало да Исусове речи сачувају као пуке сувенире прошлости: они нису били превасходно аналити, већ весници добре вести и пастири. За њих је Исусово учење била жива порука која је имала моћ да унесе нову светлост у животе оних који су је читали и о њој размишљали. То је било нешто чиме се требало користити, а не само забележити га. Чак и нешто толико важно, као што је молитва Господња, коришћено је у различитим облицима када би се хришћани састали ради богослужеша - па тако Матејева верзија (Мт 6 9-13) није у потпуности истоветна Лукиној (Лк 11 2-4), а њена стална употреба у временима пошто су оба шихова еванђеља била написана променила ју је још мало, придодавући „Славу“, чиме се данас све модерне верзије завршавају. Они који доводе у питање поузданост еванђелских извештаја на основу шихове разноврсности намећу неправична мерила логичке доследности која се никада не би могла применити ни на једно књижевно дело.

Врло повезан са овим јесте и општији филозофски скептицизам усмерен ка сваком документу, било старом или модерном, који делује као да указује поверење могућности јављања је-



Сер Исак Њутн (1642-1727)
поставио је темеље великом делу
европске науке.

динствених или очигледно чудесних догађаја. Академске студије *Библије* и даље се углавном крећу у оквирима механицистичког погледа на свет, према коме се свемир схвата као затворен систем који функционише у складу са круто уобличеним „законима природе“, онаквим какве их је формулисала шутновска наука. Физика, наравно, не функционише више по том обрасцу, па је рад новијих теоретичара довео до појаве далеко флексибилнијег схватања о томе шта би могло бити могуће у оквиру физичког свемира. Филозофи и теолози често имају много тога да кажу о настанку такозване постмодерне, али у целини они тек треба да прихвате њене последице, највише зато што би то поставило њихов рад у шири контекст, као тек један од могућих међу многим другим начинима да се схвати природа стварности. Ово није место за исцрпније бављење овим ускогрудим филозофским ставом, само треба приметити да је он легат западног империјализма и колонијализма, кога је већ превазишла најновија наука и који ће морати да одбаце и теолози ако желе да буду способни да се креативно позабаве ширим искуством људског рода. Рећи да се јединствени догађаји не могу збити, или да натприродно не постоји, када је већина народа већине етничких скупина, у већини историјских тренутака тврдила супротно, представља пуко понављање интелектуалне ароганције претходних генерација западних мислилаца и, далеко од тога да одговори на питања која поставља историја, само избегава још крупнија и важнија питања о природи западне интелектуалне културе.

Позитивни докази

Уз ове опште чињенице, добри разлози за свеукупну аутентичност еванђеља могу се дати и с обзиром на мноштво специфичних позитивних чињилаца.

Натписи и ископине

Еванђелске приче показују непосредно и специфично познавање живота у Палестини Исусовог времена и дају углавном истиниту слику из живота те културе, иако неки од

њихових писаца сигурно нису били ближе упознати са Палестином, а један (Лука) уопште није ни био Јеврејин. Сви су они писали после догађаја које описују, већина у време када је изглед ове земље био неповратно измењен разарањима великог рата између Рима и герилских ратника (66—70. г.), и своје књиге су саставили на местима географски веома удаљеним од позорнице Исусовог делања. Морали су се ослањати на обавештења која су потицала из дубље прошлости и била заснована на стварном познавању места и људи који се помињу, будући да су археолошки налази редовно показивали како су писци еванђеља у праву, чак и у оним случајевима за које се извесно време мислило да су у томе погрешили.

Језик

Ту је и чињеница да је у позадини Исусовог учења (у еванђељима забележеног на грчком) могуће уочити јасне трагове језика руралне Палестине — арамејског. Чак и еванђеља, писана грчким језиком, повремено задржавају арамејске изразе — попут речи изговорених на крсту (Мт 27 46), позива упућеног Јаировој кћери (Мк 5 41), или назива за „Плочник“ у Јерусалиму (Јн 19 13). На неким другим местима, нарочито у *Беседи на гори* (Мт 5-7), када се Исусове изреке преведу уназад тако да се врате на арамејски, оне очитују стилска средства која би само на том језику имала смисла. Велики део Исусовог учења сачувао се у облику арамејске поезије, препознатљиве као такве чак и у преводу на енглески, која се с времена на време служи алитерацијом и асонанцом какве су могле имати одређени смисао само у арамејском. Чињенице те врсте не доказују, наравно, да је Исус изговорио те речи. Строго узевши, највише што оне могу да докажу јесте то да потичу од облика у ком су их сачували палестински хришћани који су говорили арамејски језик. Но, из тог разлога, оне доприносе веродостојности еванђелских извештаја о Исусовом учењу, јер их повезују са временом које је уследило непосредно после догађаја Исусовог живота, његове смрти и његовог васкрсења, када су многи очевици тих догађаја морали бити још живи и спремни да оповргну сваки опис који није пружао истиниту слику о шему.

Особеност

Још једна упадљива чињеница јесте и то да се еванђеља у сваком погледу разликују од остатка *Новог завета*. Она, наравно, припадају различитом књижевном жанру, будући да се преостали део већином састоји из писама која су писали разни хришћански поглавари својим пријатељима. Но, и њихове основне намере се такође веома разликују од онога што се зна о животу и приликама у првим црквама хришћана нејеврејског порекла. Погрешно је замишљати да су еванђеља, зато што су написана да послуже циљевима црква, тек нешто више од огледала које одсликава живот тих првих заједница, јер остатак *Новог завета* показује да је Црква имала многе потребе које еванђеља ни изблиза не задовољавају.

У њима нема, примера ради, правог учења о самој Цркви, што је тако озбиљан пропуст да смо сматрали неопходним да се у једном од претходних поглавља запитамо да ли је Исуса уопште занимало оснивање Цркве. Чак и крштеше, које је од самог почетка представљало обред приступања хришћанској заједници, Исус никада не помиње, осим у једном једином случају (Мт 28 19). Сам Исус није крштавао, нити је крштење ставио у средиште свог учења, ипак је оно било веома важно раној Цркви, па ако они заиста јесу установили као редовну праксу издавање „Исусових изрека“, да би задовољили своје потребе, тешко је разумети зашто то не би урадили и кад је у питању једна тако значајна тема.

На исти недостатак посебних упутстава наилазимо и када су у питању друге суштинске теме. Врло брзо након Исусове смрти настала је далекосежна полемика о односу између Јевреја и нејевреја унутар хришћанске заједнице. Ово је било изузетно важно практично питање, јер су ове две скупине морале да се усагласе унутар Цркве, а шихове навике и обичаји су се често веома разликовали. То је, такође, и теолошко питање, јер ако је Исус био Месија, како се онда то што је неко био шегов следбеник односило према оном делу људи који су припадали народу Божијем по предању вере коју сведочи *Стари завет*. Црквени поглавари борили су се с тим питањем дуго времена, и да им је само Исус рекао нешто о томе, нема сумње да се много преиспитиваша срца и горчине могло избе-

ћи. Мора да је било великог притиска на понеке људе да измисле „Исусову изреку“ која би дала коначан одговор на то, па ипак нема ни трага о томе да се нешто тако десило.

И у Другим погледима еванђеља такође чувају своје особене теме у поређењу са остатком *Новог завета*. Док је израз „Син човечији“ најчешће употребљаван назив за Исуса у еванђељима, другде се он готово нигде не јавља, а исто важи и за „Царство Божије“, које представља срж Исусовог учења, али се дословно нигде не јавља у остатку *Новог завета*. Чињеница је да када бисмо покушали да на основу еванђеља реконструиремо животну ситуацију Цркве, никада не бисмо створили ту врсту представе каква је осликана у новозаветним посланицама, јер има тако много садржаја у еванђелским причама о Исусу који се доста разликују у односу на живот и бриге ране Цркве.

Све у свему, чини се да чињенице попут ових у најмање у РУ*У сугеришу да доказе морају изнети они који желе да порекну тачност еванђелских извештаја о Исусу, а не они који желе да прихвате како еванђеља чувају углавном истиниту слику Исуса какав је заиста и био. То не значи да она садрже нешто налик фотографском запису његовог живота, али, с друге стране, она нигде ни не тврде да је тако; нити се захтева да се верује како еванђеља садрже дослован извештај о Исусовом учењу - али она ни на то ничим не претендују. Еванђелисти нису били само пуки записивачи предања, већ и тумачи чињеница које су им предате. Еванђеља више наликују портретима него фотографијама, јер представљају Исуса очима оних који су познавали његово учење и дивили се његовом примеру. Далеко од тога да обезвређује њихове приче, ова чињеница то што су написали чини још ближим животу и приступачнијим њиховим читаоцима, јер омогућава овим текстовима да говоре језиком заједничким целом човечанству, решавајући проблеме који су мучили људе у потрази за смислом живота у свим временима и на сваком месту. Управо то својство обезбедило је прилагодљивост еванђеља многим различитим културама и представља јемство и за то да ће будући нараштаји наставити да се одушевљавају личношћу која је њихов главни лик.

Потрага за историјским Исусом

Један од великих покрета у проучавању *Новог завета*, који траје дуже од једног века, било је трагање за прецизним начином да се опише Исус какав је заиста био („историјски Исус“), на начин који би у обзир узео све новонастале увиде у природу еванђеља и еванђелских представа његове личности и учења.

Потрага отпочиње

Трагање за „историјским Исусом“ води порекло из европског просветитељства 17. и 18. века. Све до тог тренутка *Библија* је традиционално сматрана натприродним даром Бога и, према томе, била ван домаћаја помног испитивања од стране људског разума. Исто тако, Исус је сматран Сином Божијим; према томе, по дефиницији, није могао бити до краја откривен или схваћен као људска личност, јер то није ни био. Но, како су начела на разуму заснованог испитивања отпочела да се примењују на све видове људског живота и искуства, у настојању да се пруже коначна, објективна сазнања о смислу свега тога, световни историчари запитали су се и следеће: шта би се догодило ако би се еванђеља подвргла истом детаљном испитивању које су почињали да примењују на класике старе Грчке и Рима, или на приче о средњовековним свецима?

Прва особа која је дала један одговор на ово питање био је Херман Самуел Раимарус (1694-1768), мада он своје ставове није објавио, а после његове смрти штампао их је његов пријатељ Готхолд Лесинг. Раимарус је пошао од тога да се прави Исус веома разликовао од Исуса описаног у еванђељима. Наиме, иако је Исус био обичан јеврејски учитељ, његови ученици написали су еванђеља како би промовисали сопствену нову религију, коју су сами свесно утемељили на подвали, јер су украли Исусово тело и затим тврдили како је он и даље жив. Ово становиште, а нарочито елемент свесне обмане коју су спровели ученици, нипошто није доживело опште прихватање, али сама чињеница да се то уопште могло изрећи улила је самопоуздање другима да наставе са постављањем чисто историјских питања о Исусу. До 1836. и Давид Фридрих Штраус (1808-1874) објавио је своје монументално дело *Исусов живот критички истражен*, у коме је натприродне елементе еванђеља одбацио као невероватне и тврдио да би се еванђеља, посматрана у целини, најбоље разумела ако би се сагледала као митолошке приче које садрже веровања раних хришћана, пре него историјске податке о Исусовом животу.

Ако Исус није био онакав каквим га еванђеља приказују, какав је онда био? У наредним деценијама објављене су многе књиге којима се покушало одговорити на ово питање. Већина „Исусових

живота“ публикованих у овом периоду описивала га је као реформатора морала и учитеља етике, мада је било и неких који су се томе противили, међу којима су се највише истицали Јоханес Вајс (1863-1914), који је веровао да је Исус био апокалиптичарски пророк и ишчекивао крај света, и Алфред Едерсхаим, који у свом делу *Живот и време Исуса Месије* из 1896. тврди да еванђеља дају поуздану слику о Исусу какав је уистину и био.

До почетка 20. века ова потрага за историјским Исусом побудила је толико интересовања да је Алберт Швајцер (1875-1965) написао свој класични приказ њеног развоја - *Потрага за историјским Исусом* (1906). Како се испоставило, Швајцерово књига не само да је каталогизовала достигнућа ове потраге већ је и уздрмала њену веродостојност, јер је он убедљиво показао да су разни портрети Исуса, који су у том процесу настали, заправо много више договали оптимистичном либерализму људи који су их створили него било каквој представи Исуса каквим се могао замишљати. Научници који су са тако пуно самопоуздања писали о „историјском Исусу“ описивали су заправо сами себе. У мери у којој је Швајцер имао одређено мишљење о овом проблему, он се слагао са Вајсом да је Исус био апокалиптичарски пророк, који се очигледно преварио. Но, тврдио је и то да ова потрага заправо није ни могућа, не само услед недостатка објективности оних научника који су се у њу упустили већ и стога што је веровао да еванђеља једноставно не садрже довољно биографских података на којима би се засновао било какав ваљани суд.

Потрага се обуставља

Поводећи се за Швајцеровом исцрпном анализом, више се није чинило вредним труда наставити са тражењем те варљиве слике историјског Исуса. Швајцерово дело, међутим, није било и једини разлог да се потрага обустави. У исто време док су неки људи, пуни самопоуздања, писали своје животе Исуса, други су помно испитивали природу еванђеља као књижевних дела. Године 1863. Хајрих Холцман (1832-1910) први пут је детаљно образложио темељна начела хипотезе о два документа од којих воде порекло синоптичка еванђеља, па су и он и други отпочели рад на задатку да се установи релативна историјска вредност разних раних извештаја о Исусовом животу и учењу, које је ова теорија разоткрила. Током овог периода *Марковом еванђељу* враћен је углед извора неочекивано велике вредности, док је *Јованово еванђеље* одбачено као релативно безвредан извор података о Исусу, а документ <3 је такође препознат као извор независних (према томе и поузданих) обавештења о Исусу. Овакви налази подстакли су за узврат оне који су покушавали да опишу историјског Исуса да помисле како сада располажу мање-више

Рудолф Булман
(1884—1976).



објективним критеријумима на основу којих могу распознати правог Исуса и издвојити га из уобразиља Цркве о њему: све што стоји у *Марковом еванђељу* и документу <3 вероватно је чињенично, док је остатак еванђелског предања подложнији довођењу под сумњу. Вилијам Вред (1859—1906) је, међутим, ставио тачку на ту идеју својом књигом штампаном 1901. године, *Месијанска тајна*, у којој је тврдио да је чак и *Марково еванђеље* нераскидиво везано за напоре ране Цркве да пројектује своју веру у Исуса као Месију на предања из времена Исусовог живота. Пошто је један од главних извора за историју Исусовог живота на овај начин одбачен, потрага се даље није могла наставити.

За наредних четрдесет година, грубо гледано до пред крај Другог светског рата, преовлађивало је мишљење да је немогуће раздвојити Исуса у ког је веровала Црква (односно каквог приказују еванђеља) од историјског Исуса из Назарета. Чинило се и да су открића критике облика из тог периода ову историјску реконструкцију учинила још проблематичнијом, јер, ако су еванђеља била у основи састављена од иначе неповезаних делова предања, а оквир у који су ти делови уклопљени представља креацију еванђелиста, онда је то значило да чак ни *Марково еванђеље* не пружа никакав поуздан хронолошки или географски — а камоли биографски — контекст унутар кога би се могло замислити какав је историјски Исус заиста могао бити. Штавише, истовремено је и Рудолф Булман (1884—1976) тврдио да је ова потрага, методолошки гледано, била немогућа, не само због потешкоћа да се проникне испод теолошких представа које су

наметнули еванђелисти већ и стога што је у теолошком погледу она била бесплодна, с обзиром на то да се хришћанство заснива на вери у Христа, а не на вери у историјску личност Исуса из Назарета. Укључујући у своје становиште схватање хришћанства изведено из егзистенцијалистичке филозофије Хајдегера, он је тврдио да то какав је историјски Исус могао бити нема никаквог значаја, јер оно што је заправо заиста важно јесте не то шта је Исус из Назарета могао рећи или учинити за свог живота, већ оно што је Бог учинио његовом смрћу на крсту и његовим васкрсењем.

Потрага се наставља

Иронично, потрагу је наставила управо скупина ученика самога Бултмана, међу којима нарочито Ернст Кеземан (1906—1998) својим предавањем одржаним у Марбургу 1953. Њихов циљ био је једноставан. Служећи се оруђем критике облика и дисциплине која је тада настајала — критике редакција, намеравали су да истраже еванђеља како би увидели има ли у њима неког даље несводљивог минимума поуздане традиције о Исусу, који је могао подстаћи настанак развијенијег облика веровања о њему какав је усвојила рана Црква. Претпоставка која се налазила у основи овог приступа била је то да су веровања ране Цркве тешко могла настати из вакуума, дакле ни из чега: према томе, морало је бити неких видова учења историјског Исуса који су, иако не тако сложени попут каснијих веровања Цркве, могли представљати полазиште каснијој мисли. То је био контекст у коме су се развили разни критеријуми за распознавање традиције о истинитом Исусу. Пре свих, био је ту критеријум несличности, или особености — претпоставка да се учење које је потекло од самог Исуса могло препознати једино ако није било изведено из веровања ране Цркве или из веровања јудаизма.

О овим критеријумима расправљамо понаособ и детаљније, а овде треба рећи да напор да се Исус удаљи од јудаизма није увек био мотивисан старањем око непристрасне објективности, нити је случајност то што се идеја о томе да најаутентичнији Исус није Јеврејин родила у време када је Европа — посебно Немачка — била обухваћена стиском антисемитске идеологије коју су инспирисали нацисти. Још један чинилац који је обликовао обновљену потрагу за историјским Исусом било је једно, такође дубоко уврежено, мишљење да је све у *Новом завету* за шта се сматрало да одражава веровања Римокатоличке цркве накнадно унесена измена у чисто апостолску веру, коју је, радикално лутеранским речником изражено, заступао Павле. Ови аспекти учене истраге детаљније се разматрају у каснијим поглављима ове књиге, а овде их помињемо због очигледног идеолошког програма који је био кључни разлог да се управо ова фаза

потраге за историјским Исусом замени једним сасвим другачијим акцентом, који нас доводи до нашег времена.

Трећа потрага

Овај период, који је отпочео седамдесетих година 20. века, углавном се сматра и назива трећом потрагом, како би се разликовао од прве (у 19. веку) и друге, или нове, коју смо управо поменули. За разлику од оних које су јој претходиле, ова потрага није водила порекло из Немачке, већ је потекла из света енглеског говорног подручја, из Британије и Северне Америке. За сада је одликују три основна интересовања.

Интердисциплинарност

Иако свака генерација мисли да су њени методи не само најновија него и коначна реч о било чему, свакако јесте чињеница да данашњи научници имају пред собом већу и разноврснију понуду методологија и приступа него што је то био случај са претходним генерацијама. Коришћење социолошких и антрополошких увида у свет 1. века, у коме је Исус живео и у коме су еванђеља написана, додало је нове и важне димензије потрази за историјским Исусом. Покушаји да се Исус постави у контекст свог времена и испитивања онога што се о његовом животу зна како би се увидело до које мере дати текстови одражавају веродостојан приказ онога што се збивало у палестинском друштву, омогућили су да се Исус упореди са харизматичним проповедницима унутар јудаизма и да се установи уверљив друштвени контекст унутар кога је он делао, а који је такође утицао и на стил његових следбеника из ране Цркве.

Исус и јудаизам

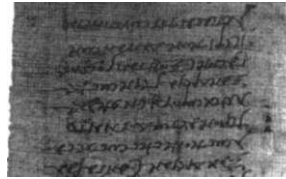
Исус је враћен јудаизму и потпуним обртом приступа друге потраге успостављен је један од основних критеријума аутентичности, који сада зависи од мере до које би његов начин живота и његово учење имали смисла у контексту јеврејства, а не (као раније) од мере до које се он разликовао од својих јеврејских сународника. Имајући у виду то да се *Нови завет* испрпно служи представама *Јеврејске библије* да би изразио значај Исусовог живота и његовог учења, може се учинити чудним то што се овакво поређење сматра вредним пажње, јер би деловало очигледно да еванђелске представе Исуса треба проверити на основу контраста спрам оваквог порекла. Но, жеља претходних генерација хришћанских (и то углавном западних) научника да Исуса удаље од јудаизма била је толика да ово заиста представља ново полазиште - и то полазиште које, својом применом, потврђује еванђелске извештаје као, начелно гледано, веродостојне портрете Исуса.

Друга еванђеља

Трећу потрагу одликује и признање да је рано хришћанство било по саставу разноврстан покрет и да је, у настојању да се слика о историјском Исусу учини што свеобухватнијом, потребно послужити се целокупним предањем еванђелског типа које се може препознати као такво. Вероватно је најпрофилисанији пример оваквог приступа дао Исусов Семинар, који је 1985. године основао Роберт Фанк, и који заступа становиште да су и неканонска еванђеља, попут гностичког *Томиног еванђеља*, један рани и независтан поглед на Исусово учење и да су, према томе, подједнако вредна као синоптичка и *Јованово еванђеље*. У њих се често убраја и документ 0_ као доказ о постојању другачијег схватања Исуса унутар матичног хришћанства, које очигледно није осећало потребу да укључи у себе и његову смрт и васкрсење. На основу овога, предлагано је да је историјски Исус био учитељ „мудрости“, нека врста јеврејског киничара, под утицајем сличних тежњи унутар хеленистичке културе - и да то објашњава његово постепено одвајање од јудаизма. Међутим, ово се заснива на посебном схватању начина на који је 0_ написан, па други сматрају да је уверљивије у Исусу видети апокалиптичарског учитеља унутар традиционалнијег јеврејског контекста. Резултат тренутне фазе истраживања о „историјском Исусу“ није тако јасно дефинисан као што су то биле претходне фазе потраге, мада је (упркос одржавању углавном сумњичавог става, нарочито кроз Исусов Семинар) вероватно ово ипак довело до позитивнијег вредновања канонских еванђеља, нарочито међу онима који су их поредили са јеврејском духовношћу. Чињеница да су јеврејски научници имали главну улогу у овој „трећој потрази“ представља додатни бонус који је нагласио још много више веза између Исуса и јудаизма него што су то ранији (великим делом немачки) научници били спремни да дозволе.

Препознавање веродостојних Исусових речи

Како можемо бити сигурни да еванђеља садрже Исусово учење, а не само утиске ране Цркве о њему? Ово је било једно од средишњих питања свих фаза потраге за историјским Исусом, а неке од техника развијених у покушају да се на њега одговори довољно су значајне да на овом месту засебно проговоримо о њима. Посебно у периоду такозване друге или нове потраге (грубо гледано од 1950. до 1970) осмишљено је мноштво критеријума за које се и данас често тврди да су поуздана средства распознавања аутентичног Исусовог учења у еванђељима. Ове критеријуме изложио је Норман Перин, и то на врло свеобухватан начин, у књизи *Поново откривање Исусовог учења*, из 1967, у којој су скицирана три засебна теста, или критеријума, на основу којих се дошло до закључка да се у случају бар три области Исусовог учења у еванђељима може показати да је оно аутентично, а реч је о: параболама, учењу о Царству Божијем и темама које се помињу у *Молитви Господњој*.



Исус је говорио арамејским језиком. а неке арамејске речи сачуване су и у еванђељима. Но, еванђеља су углавном написана на Грчком. Ово писмо из 1. века, написано на Грчком, отпочиње речима „Проклије поздравља свог доброг пријатеља Пекиса“.

Критеријум несличности или особености

Овај критеријум препоручио је још Рудолф Бултман у књизи *Историја синоптичког предања* (1921) и заснива се на претпоставци да било који елемент Исусовог учења за који би се могла пронаћи паралела у јудаизму или у теологији ране Цркве мора бити сумњив у погледу своје веродостојности, јер је у еванђеља могао доспети из ма којег од та два извора, па можда ни не представља аутентично сећање

на Исуса. Према томе, места у погледу којих једино можемо бити сигурни да нас доводе у непосредан додир са самим Исусом јесу она на којима је Исусово учење потпуно јединствено и особено. Типични примери за ово могли би бити Исусова употреба речи *ава* у обраћању Богу или њему својствен начин отпочињања важних изјава речју *амин**, што су, колико нам је познато, средства којима се не служе ни јеврејски рабини нити рана Црква.

Тешко да се може порећи да би обавештења добијена из еванђеља на овај начин представљала, према Периновим речима, „даље несводљиви минимум историјског знања“ о Исусу. Али, ако се ствар помније испита, постаје сумњиво може ли се чак и овако скромна тврдња сасвим оправдати на основу управо овог метода. Наиме, успех његове примене у потпуности зависи од наредне претпоставке да су знања која тренутно поседујемо о јудаизму и раној Цркви мање-више потпуна. Чињеница је, међутим, да се о облику јудаизма Исусовог времена зна врло мало, а сам *Нови завет* један је из врло малог броја њему савремених описа јеврејске верске праксе са почетка 1. века. Нови подаци непрестано се откривају и процењују, те је сигурно да ће се упоредо са тим повући и нове паралеле са Исусовим учењем. Према томе, критеријум особености, у својству метода, представља савет очајника: само је питање времена када ће, ако се примени, наметнути као исход логичан закључак да се о Исусу ништа поуздано не може знати. Управо то, у комбинацији са суштинском неуверљивошћу замисли да се Исус може изоловати из свог окружења, и јесте довело до треће потраге. Некакав Исус који је јединствен, у смислу да је његово учење потпуно одвојено од јудаизма и Цркве, вероватно никада не би могао бити прави Исус.

Поред тога, постоје и велики и важни делови еванђеља код којих од овог метода нема никакве користи, чак ни под самим његовим претпоставкама. Све што је могло да се закључи на основу анализе главних титула приписиваних Исусу („Месија“, „Син Божији“, „Син човечији“), анализи при којој се послужило њиме, јесте то да Исус није дао никакву поуку о сопственој судбини и личности, јер се свим тим титулама послужило неко из редова ране Цркве. Исти исход био би и када је у питању Исусова есхатологија, јер се и за њу могу пронаћи паралеле у јеврејским и ранохришћанским изворима. Чак и особено учење *Беседе на Гори* требало би из истих разлога одбацити, пошто Павле у Рим 12—14 јасно показује да је упознат са њиме, управо као и *Посланица апостола Јакова*. Према томе, у основи овог приступа одувек је постојала и једна мана: и теоријски и практично он је

У преводима *Ново? живеша* на српски језик *амин* се у оваквим случајевима преводи речју *заиста*. - Прим. Прев.

неизбежно водио тврдњи да се на основу еванђеља о Исусу ништа корисно не може сазнати.

Критеријум „кохерентности“

Они који се и даље служе овим критеријумима врло су свесни проблема скопчаних са начелом несличности. Перин је због тога изнео још један критеријум који би се могао користити заједно са њиме - критеријум кохерентности. Он је заснован на претпоставци да се сва грађа еванђеља, сагласна са учењем које је положило тест несличности, такође може убројити у веродостојне изјаве о ономе што је Исус рекао и учинио.

На изглед, овај критеријум делује обећавајуће, али, наравно, он изузетно много зависи од успеха у примени првог. Већ смо видели потешкоће с тим у вези, па ако примена првог критеријума не доведе до поузданих резултата, онда је и овај други тест такође бескористан. У сваком случају, врло је тешко просудити шта је „кохерентно“ а шта није: оно што нама изгледа кохерентно није самим тим морало деловати тако и раној Цркви.

Критеријум многоструке потврђености

Овај критеријум потиче из најранијих фаза потраге за историјским Исусом и њиме су се обилато служили научници врло различитих убеђења, а не само они који су усвојили методологију критике облика. У складу са овим критеријумом, учење које помињу еванђеља заиста потиче од Исуса тек ако га садржи више еванђелских извора. Што се тога тиче, ово је корисна провера, јер ако *Марково еванђеље* и документ 0 одају исти утисак о садржају Исусовог учења, онда је разумно веровати да је такав утисак аутентичан. Но, овај критеријум је суочен и са многим потешкоћама, иако оне нису тако велике као проблеми везани за примену претходна два.

• Овим се начином ништа не може рећи о посебним изјавама које се приписују Исусу, а врло мало прича или изрека налази се у више еванђелских извора. Та чињеница и јесте један од темеља приступу еванђељима заснованом на критици извора. Да се исто учење налази у свима, не би било потребе ни за каквим објашњавањем међусобних односа различитих еванђеља. То значи да је највише што се овим методом може открити начелни тон Исусовог учења, а не и детаљни извештај о њему.

• Он има још једно унутарње ограничење, будући да би, као неверодостојне, вероватно одбацио оне делове Исусовог учења који се налазе у само једном еванђелском извору. Међутим, управо је то случај са неким од најособенијих места Исусовог учења. Служећи се овом провером, сасвим бисмо искључили из једног описа Исусовог живота и

учења приче попут оне о добром Самарјанину (Лк 10 25-37) или изгубљеном сину (Лк 15 11-32), јер се налазе једино у *Лукином еванђељу*.

• Да би се убедљиво применио, овај критеријум би требало да претпостави како међу разним еванђелским изворима постоји прилично крута разлика, што је и предложио Барнет Хилман Стритер (1874-1937) у свом класичном представљању хипотезе о четири документа из 1924. године. Но, скорија изучавања показала су да је питање односа између еванђеља и њихових извора далеко сложеније и да су предања која се налазе у основи еванђеља у њиховом данашњем облику морала бити различита и променљива.

Један од основних пропуста

Проблеми скопчани са применом ових критеријума ради препознавања аутентичних Исусових речи у еванђељима истичу у први план једну још темељнију ману целокупног метода који ови критеријуми заступају. Наиме, сви они полазе од за њих основне претпоставке да еванђеља углавном садрже убеђења ране Цркве, а сасвим мало, ако уопште, и понешто од онога што потиче непосредно од Исуса. Сам Перин изнео је два главна разлога не би ли оправдао тај њихов суштински песимизам.

• „Рана Црква није покушала да успостави разлику између речи које је изговорио земаљски Исус и оних које је изговорио васкрсли Господ кроз неког од пророка унутар црквене заједнице, нити између оригиналног Исусовог учења и новог схватања и преформулације тог учења до које се дошло... у Цркви под вођством Господа Цркве.“ Један наводни модел за то може се пронаћи у прва три поглавља књиге *Откривења*, где хришћански пророк Јован објављује поруку небеског Христа за седам цркава у Малој Азији. Исто тако, и Павле помиње пророке који делају унутар Цркве (1 Кор 12 27-31), па се често тврди да је њихова основна улога била да издају „Исусове изреке“ како би одговорили на неке од специфичних потреба живота у Цркви. Иако је ова тврдња била прилично широко прихваћена, против ње се може изнети мноштво значајних приговора.

Прво, она почива на врло несигурним доказима. Премда се често с пуно поуздања наводи како је улога једног хришћанског пророка била да измисли Исусове изреке, у стварности постоји изузетно мало чврстих доказа који би показали да су пророци ране Цркве управо то и чинили. Поруке за седам цркава из књиге *Откривења* сасвим су безначајне у овом погледу, јер је направљена јасна разлика између искуства и речи писца поменуте књиге и онога што се наводи као порука васкрслог Христа. Једина епизода у којој се пророци приказују на делу јесте у Дап 13 1-3, где они издају упутства

Павлу и Варнави за њихов мисионарски рад. Међутим, ни за та упутства се не каже да су била изречена у Исусово име, већ по овлашћењу Светога Духа. Сведочанства ове врсте толико су танана да могу пружити тек врло магловиту натукницу о ономе што су пророци углавном чинили у контексту Цркве.

Друго, претпоставка да су пророци могли слободно измишљати „Исусове изреке“ претпоставља и то да први хришћани нису правили јасну разлику између Исусовог учења и сопственог. Још једном, ни за ово нема необоривих доказа. Парадоксално, докази какви за то постоје углавном потичу од Павла, који је уједно и најчетше оптуживани новозаветни писац за испољавање оглушивања о Исусово учење и који је више пута тврдио да има више благодатних способности од већине својих савременика (1Кор 14 18-19; 2Кор 12 1-10). Само ове две чињенице су довољне да од њега направе идеалног кандидата за смишљање „Исусових изрека“, па би се могло очекивати и да његове посланице врве од таквих изрека које је сам сковао под дејством Светог Духа, а у сврху саветовања својих читалаца. Истина је, у ствари, супротна од овога, па у 1Кор 7, на пример, он иде дотле да раздваја своје мишљење од Исусовог учења.

Треће, још један проблем који ствара претпоставка да су Исусове изреке слободно смишљане у раној Цркви јесте то да је она аргумент који има самооправдавајућу природу. Једини „доказ“ да су пророци редовно уобличавали такве изреке јесте идеја према којој је еванђелско предање потекло из ране Цркве а не из Исусове службе: хипотетичко окружење у коме је живео осмишљено је ради еванђеља, а оно се затим користило да та еванђеља протумачи. Не изненађује што се на основу овога може показати да су еванђеља производи побожне маште ране Цркве, јер, као што су и деветнаестовековни „животи Исусови“ њега приказивали као слику својих аутора, тако се и овде докази стављају у еванђеља уместо да из њих произлазе као резултат истраживања.

• Перинов други разлог за сумњу чвршће је заснован. Он тврди, доста исправно, да основни циљ еванђеља није био да дају историјска или биографска обавештења о Исусу, већ да поуче читаоце. Све што постоји у еванђељима ту је стога што је послужило одређеној сврси везаној за живот Цркве - и на тој основи се каже да еванђеља вероватно не садрже сећања на Исуса какав је заиста био. Ово је једна од тврдњи које се често износи, али ретко поткрепљује доказима. Нема никаквог разлога да прича или поука која излаже практичну или теолошку поруку нужно мора бити историјски нетачна. То би било бесмислено. Теорија по којој - стога што су еванђеља и њихов садржај били важни за живот средине 1. века, они не могу одражавати историјски контекст из времена самог Исуса - једноставно није ваљан историјски доказ.

Исусове изреке изван Новог завета

На разним местима помињали смо предања о Исусовом животу и учењу која се не налазе у *Новом завету*. Осим код Јосифа и рабина, Исус се помиње и у делима аутора који су писали на латинском језику, Светонија и Тацита, као и у *Курану*. Код неких црквених поглавара из првих векова сачували су се малобројни фрагменти учења за које кажу да је потекло од Исуса, а у другим деловима самог *Новог завета* повремено се позива на Исусове изреке којих у еванђељима нема (види, на пример, Дап 20 35). Но, пажња се овде углавном усредсређује на један број такозваних „еванђеља о детињству“ написаних у 2. веку с намером да испричају причу о Исусовом раном детињству, као и на разна гностичка еванђеља оличена у *Томином еванђељу*.

Грађа сачувана у овим изворима из 2. века изузетно је разноврсна по својим обележјима. Њен велики део, нарочито у причама о детињству, очигледно је легендаран и написан да би испунио празнине које су оставила новозаветна еванђеља. Многе приче из ових апокрифних еванђеља о детињству толико су нестварне и бесмислене да се одмах може уочити да се по свом обележју разликују од извештаја о Исусу из *Новог завета*.

Међутим, другачија питања отварају збирке Исусових изрека пронађене у документима попут *Филиповог* или *Томиног еванђеља*, или у разним папирусима откривеним у Оксириху, у горњем Египту. Већина ових докумената написана је из секташких побуда и много њих потиче из кругова разних гностичких скупова какве су биле распрострањене у 2. веку и касније. *Томино еванђеље*, у свом данашњем облику, датира, изгледа, из, отприлике, 4. века и било је састављено да би подржало опстанак у животу једне скупине езотерика унутар Цркве, готово сигурно гностичара. У потпуности се састоји од Исусових изрека, а не и прича о њему. Иако велики део његовог садржаја очигледно потиче из *Новог завета*, представљен је из гностичког угла гледања, док други делови вероватно воде непосредно порекло из неког другог гностичког извора.

Поред ових, постоје и неки други извори који су, изгледа, по пореклу независни. Примера ради, осамдесет други логион *Томиног еванђеља* гласи: „Исус је рекао: 'Онај ко је близу мене, близу је ватре, а ко је далеко од мене, далеко је од Царства'." Управо ову изреку познавао је и Ориген (185—254), а могуће је да алузија на њу има и код других ранохришћанских аутора. Она свакако има обележја новозаветних изрека које се приписују Исусу, а при том има и облик арамејске поезије, што је, опет, још једно од својстава Исусовог учења из четири канонска еванђеља. Постоји мноштво таквих изрека расутих



Фрагмент Томиног еванђеља
у једној коптској верзији.
пронађен у Наг Хамадију.

по књижевности ране Цркве. Када не поучавају некаквом секташком учењу и када се у начелу слажу са Исусовим учењем какво је у *Новом завету*, тада се чини да нема правог разлога да се посумња у то како би и оне могле потицати из веродостојног предања о Исусу. Ако, као у примеру који смо навели, имају још и облик семитске поезије, то онда додатно упућује на њихов првобитни карактер.

То што су таква обавештења сачувана изван *Новог завета* сагласно је свему што је о писању еванђеља познато. Аутор *Јованово? еванђеља*, примера ради, помиње многе описе Исусовог живота и учења за које је знао, али је одлучио да их у писању сопственог еванђеља не користи (Јн 20 30-31). Та учења су негде морала постојати, и можда су нека од њих записана у разним документима управо овде поменутих, али важно је приметити да, у поређењу са огромним бројем ванканонских предања о Исусу, само мали део тога може полагати танушно право на своју веродостојност. Огромна већина те грађе је као историјски извор за упознавање са Исусом бескорисна, па је њена права вредност више у томе што истиче квалитет обавештења сачуваних у самим канонским еванђељима.

4 n | УКЛАПАЊЕ У 1J I СВЕТСКЕ ТОКОВЕ

После Исусовог васкрсења његови следбеници су се суочили са тешким избором. Претходне две или три године биле су најузбудљивији период њиховог живота. Његово учење их је освојило и они су са све већим очекивањем посматрали како Исусови поступци јасно објављују да Царство Божије јесте стварно и одиста наступило. Онда се збило распеће, а њиме су, чинило се, све њихове наде биле осуђене на пропаст. Чак их је и васкрсење оставило уплашене и разочаране, па када су схватили да Исус више неће бити физички присутан међу њима, морали су се наћи под снажним притиском да га напросто забораве, или бар да те три године доживе као пролазну паузу после које ће се вратити кућама и покупити нити својих радничких живота на месту на коме су их оставили пошто су се придружили Исусу. Тако учинивши, и даље би били у могућности да говоре о својим успоменама на њега, а можда и да понешто од његовог учења примене у пракси локалних синагога руралне Палестине - но, он не би више заузимао средишње место у њиховим животима на начин на који је то раније чинио.

И што су више о томе размишљали, увиђали су све јасније да би таква реакција била немогућа. Исус је, када су га први пут сусрели, затражио њихово потпуно и свесрдно послушање, а последња порука коју им је упутио није била ништа мање изазовна или бескомпромисна: „Идите, онда, свим народима и начините их мојим ученицима... бићете ми сведоци у Јерусалиму, по свој Јудеји и Самарији и све до краја земље..." (Мт 28 19; Дап 1 8).

Поврашак Исусу

Исус никада није припадао елити. Л>уди који су га сретали често су у шему препознавали „равнија“ и том титулом га и ословљавали (нпр. Мт 26 25; Мк 9 5; 10 51; Јн 1 49; 4 31), али од самог почетка сви су знали да је другачији, а његова порука особена. У свој први извештај о Исусовој јавној поуци, Марко умеће следећи коментар: „Лзуде који су га чули задивно је начин на који је поучавао, јер није био као други учитељи *Закона*; уместо тога, он је поучавао као неко ко има власт“ (1 22).

Тиме се не жели рећи да је шегово учење било потпуно ново и јединствено. С правом је истакнуто да готово све у Исусовом учењу већ беху изrekli и јеврејски рабини. Како је и он, као и они, настојао да објасни значење *Јеврејских светих списа*, свако својој генерацији, тешко да нас може изненадити што су расправљали о истим питањима, а повремено долазили и до сличних закључака. Но, оно што је Исуса учинило толико различитим — и што ће шегове следбенике коренито одвојити од јудаизма — био је оквир унутар кога је он излагао своје учење. Наиме, у погледу два кључна питања Исус је усвојио став из основа другачији од ставова других верских учитеља свога времена.

Придржавање *Закона*

Закон, или *Тора* (првих пет књига *Старог завета*), имао је средишњи значај за јудаизам, а придржавање *Закона* до најситнијих појединости био је начин на који су одани верници могли исказати своју послушност Богу и преданост његовом Савезу са Израилом. Једном нејеврејину данашњице често је тешко да схвати безмало мистично значење *Закона* за једног јеврејског верника Исусовог доба, па нема сумње да је, бар делимично, и то разлог што су неки од најутицајнијих протестантских библиста тако олако и погрешно тумачили јеврејску духовност, свдећи је на један груб и немилосрдан легалистички систем. Јеврејски верници Исусовог времена сигурно су имали далеко позитивнији став према вери од те врсте слепог покораваша коју им приписују неки хришћански писци новијег времена. Но, без обзира на мотив, придржавати се *Закона* и

свих његових прописа одувек је било главно начело јудаизма, па је било немислииво да би ико могао угодити Богу не придржавајући се при том многобројних и детаљних захтева *Торе*.

Наравно, одувек је постојало више схватања о томе шта би све придржавање *Закона* обухватило. Пророк Амос, седам стотина година пре Исусовог времена, осудио је своје савременике због њихове спремности да се до најситничавијих детаља придржавају ритуала и обредних правила, занемарујући истовремено централне моралне постулате који су такође изложени у *Тори* (Ам 5 21-24). Исту тежњу можемо опазити и у Исусово доба, а његова осуда фарисеја, пуна тешких речи, не разликује се тако много од Амосових притужби: „Лицемери! Дајете Богу десетак у зачинима попут менте, мирођије и кима, а не марите за послушност истински важним поукама *Закона*, као што су оне о правди, милосрђу и поштењу“ (Мт 23 23). Вероватно да такво понашаше није било неуобичајено, јер, када су једном упитали Исуса зашто се шегови ученици не придржавају сваког слова *Закона*, својим запиткивачима он је указао на личну недоследност њих самих, оличену у избегавању моралних обавеза према родитељима, а све служећи се „рупом“ у закону која им је допуштала да својим богатством располажу у „религиозније“ сврхе (Мк 7 1-13).

Усвајање двоструких аршина, попут овога, нипошто, разуме се, није искључиво јеврејски проблем. Ако бисмо га етикетирали као таквог, у Исусово учење бисмо унели етничку димензију које ту никада није било. Исус, у ствари, никада није довео у питање исправност *Закона*, нити порекао то да је он био дат од Бога, иако је наговештавао да доласком њега лично овај више није био важан (Лк 16 16). И више од тога. Низом јединствених изјава он је супротставио своје учење учењу *Торе* и уздигао сопствени ауторитет на виши ранг од Мојсејевог, који је био традиционални јеврејски творац *Закона*: „Чули сте да је људима некада давно казано [од стране Мојсеја], али ја вам сада кажем...“ (Мт 5 21-22, 27-28, 31[^]*7). Важно је и то да је Исус, према Марковом опису шеговог суђења пред верским властима, најпре био оптужен да хули на Храм (Мк 14 57-59). Та оптужба је одбачена, али са становишта верских власти није била и неоснована, као што се може видети из његове изјаве забележене у Мт 12 6: „Ја вам кажем да постоји овде нешто веће од Храма“.

Стога не изненађује што су верски великодостојници врло брзо ставили Исуса ван закона, иако је деловао као обичан рави. ГБегово радикално учење о *Закону* и Храму било је ударац на саме темеље шихових најчвршће држаних убеђења. И други рабини су раније постављали непријатна питања, али углавном у склопу углађених расправа о тумачењу одређених места у *Закону*. Да се Исус задовољио истим, можда би га систем лакше прихватио, јер систем није био потпуно неприлагодљив. Систем је претрпео многе промене пре овога, а многим другим подлегао је после Исусовог времена. Међутим, Исус је изнад свега био активиста. Непристрасне учене расправе нису биле његов стил.

Начин на који се понашао био је, ако ништа друго, још саблажњивији од његовог учења. Мк 2 23-28 каже како су он и његови ученици тргали класје идући кроз поља. То је било забрањено јер су стручњаци за *Закон* тог времена то посматрали као жетву, па самим тим и као кршеше закона о томе да суботом не треба радити. Исусов одговор на њихове критике оваквог поступка требало је да оправда његово оглушење о *Закон* објавом да је „субота створена за људски род, а не људски род за суботу“. Другом приликом, када су га упитали зашто његови ученици занемарују обичај обредног праша пре јела, он је и ту критику одбацио, позивајући се на узвишеније начело: „Ништа што у човека улази споља не може га упрљати... прља оно што излази из човека... изнутра, из људског срца, долазе зле намере које нагоне људе на чињење неморалних ствари, на -Р-ћ/У> убиство, прељубу, грамзивост..." (Мк 7 18-22).

Не само да је Исус, на овај начин, оспоравао прописе *Закона* већ је, исто тако, инсистирао и на преношењу своје поруке свим оним људима који су сматрани нечистима. Лепрозни, проститутке, сакупљачи пореза (сарадници Римљана) и други, редовно се јављају и заузимају истакнуто место у еванђељима, а сам Исус описан је као „изелица и пијаница, пријатељ сакупљача пореза и других отпадника" (Мт 11 19). Уместо да пријатеље стиче међу конвенционално религиозним људима, Исус је одабрао оне презрене због њихове неспособности да се придржавају *Закона*. То је и искористио, подсећајући једном приликом своје запиткиваче: „Ја нисам дошао да позовем људе које поштују, већ оне одбачене" (Мк 2 17).

Више прича у еванђељима објашњавају зашто се Исус тако осећао, али вероватно ниједна не сажима тај шегов став је-згровитије од параболе о фарисеју и сакупљачу пореза који су у исто време дошли у Храм да се помолу. Фарисеј се дичио својим моралним и верским достигнућима - и то је рекао и Богу. Сакупљач пореза, с друге стране, био је до те мере свестан своје недостојности да се Богу уопште и обрати, па је једино успео завапити: „Боже, смилуј се мени, грешнику". „Али", рекао је Исус, „сакупљач пореза, а не фарисеј, отиде кући оправдан пред Богом", јер је признао своју грешност и дошао Богу без икаквих духовних претензија (Лк 18 9-14). Фарисеји су истицали важност исказиваша преданости Савезу кроз одано придржавање *Закона*, а Исус је веровао да је могуће поштовати све што у *Закону* пише - па и више од тога - и опет не угодити Богу. И док су се верски поглавари старали о поступцима које је било могуће вредновати и регулисати на основу прописа (као што то увек и јесте случај са верским поглаварима), Исуса је много више занимало шта нека личност јесте од онога што он или она чине. Парадоксално можда, он није отишао тако далеко да понашање прогласи неважним, али нагласио је да то како се људи понашају зависи од шихове унутрашње природе, па је за њега, према томе, тајну доброте требало тражити, не у покорности правилима већ у спонтаним поступцима преображеног карактера: „Здраво дрво не може донети лоше плодове, нити лоше дрво доноси добар плод" (Мт 7 18).

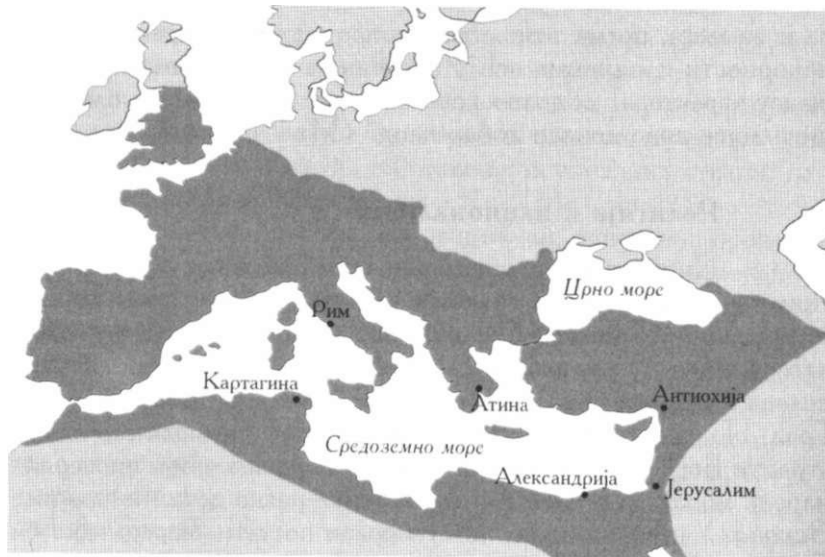
Религија и националност

Постојао је још један чинилац Исусових сукоба са верским поглаварима. Многи људи у Римском царству дивили су се моралним прописима *Старог завета*, а начела која су чувана као светиња под капом *Десет Божијих заповести* и других делова *Торе* изазивала су поштовање многих часних Римљана и Грка. Но, дивити се *Закону* није било баш сасвим исто што и угодити Богу. Јудаизам је захтевао да се припадници иноверних народа морају обрезивати и прихватити разне детаљне прописе *Закона*. У ствари, иноверни су морали постати Јевреји како би Бог могао да их прихвати: изван јеврејске нације није било спасења. Ови строги захтеви постављени пред преобраћенике нису

спречили ни фарисеје ни друге да се упусте у мисионарење међу нејеврејима, па их је и сам Исус похвалио због ентузијазма с којим су то чинили (Мт 23 15). Но, он очигледно није одобравао и њихово упорно настојање на томе да ти људи треба да прихвате све детаљне прописе *Торе* како би угодили Богу.

Није сасвим јасно до које се мере Исус тачно укључио у мисионарење међу иновернима. Сигурно је да није уложио већи напор да би им проповедао о доброј вести, иако га сва четири еванђеља приказују како прихвата и поштује веру таквих људи, где год да их сусретне. Није био невољан ни да помогне једном римском официру, примећујући при том: „Нисам наишао ни на кога у Израилу ко има овакву веру“ (Мт 8 5-13). Низ догађаја показује како је прихватао и разне нејеврејске групе унутар палестинског друштва (Мк 5 1-20; 7 24-30), а једна од најпознатијих његових парабла слави врлине једног Самарјанина, припадника нације коју су религиозни Јевреји презирали можда и више од ма које друге (Лк 10 25-37).

У светлу свега овога, неки од читалаца еванђеља учили су да је Исусова поука, коју даје својим ученицима и коју бе-



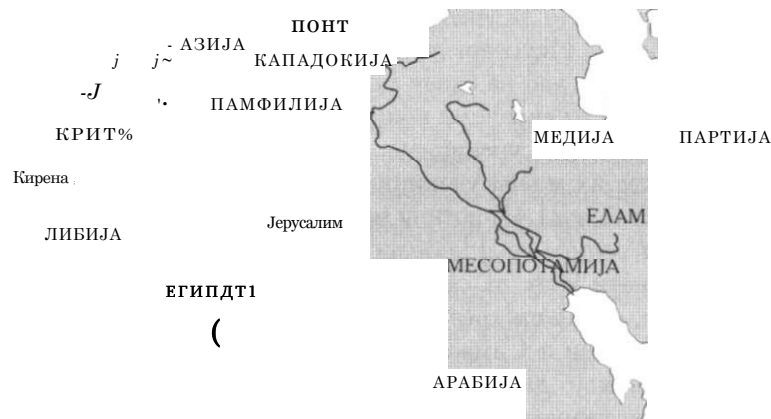
Римско царство у Исусово време.

лежи Мт 10 5-6, противречна овоме: „Не идите на територију иноверних, нити у било који самарјански град. Уместо тога ви треба да одете изгубљеним овцама, народу Израила.“ Међутим, овај савет дат је пред један обимом ограничен мисионарски поход, који је требало да ученици предузму у кратком временском периоду, још за Исусовог живота, и сигурно да ни сам Матеј није гледао на то као на савет са широком применом, будући да је он једини писац еванђеља који је забележио и велику Исусову заповест и подстрек ученицима: „Идите... свим народима, свуда, и учините их мојим ученицима...“ (28 19). Други одломци, као Мт 8 10-12 и 21 43, истичу исту поенту, као и многи одломци *Лукиног еванђеља*. Најбољи начин да се савет забележен у Мт 10 5 схвати јесте да се постави уз још једну заповест дату, према Луки, после васкрсења: „...бићете ми сведоци у Јерусалиму, по свој Јудеји и Самарији и све до краја земље“ (Дап 1 8). Природно је било да први Исусови следбеници пренесу његову поруку најпре јеврејској заједници, јер су и сами били палестински Јевреји, и да тој јеврејској заједници потпуно регуларно пруже прилику да на поруку одговори пре него што је пренесу и иновернима. У Рим 11 13-24 инсистира се на томе да за овај приоритет постоји и теолошка основа повезана са старом историјом Израила, као народа који је примио *Закон* и народа који има Савез са Богом.

Црква је рођена

Док су се састајали иза затворених врата у Јерусалиму, у тим првим данима после Исусовог васкрсења, ученици су знали да је о мењању света лакше говорити него изићи и то и учинити. Па ипак није протекло много и догодило се нешто што не само да је изменило њихов начин размишљања него их је и охрабрило и осмелило да своју веру, која ће запрепастити читав римски свет, поделе са другима.

Само педесет дана после Исусове смрти Петар се нашао пред великом гомилом људи на улицама Јерусалима и неустрашиво објавио да је Царство Божије дошло, а да је Исус шегов цар и Месија. Јерусалим је тада био испуњен ходочасницима пристиглим из свих крајева Царства због празника Педесетнице.



Петрова публика, која га је чула на дан Педесетнице, допутовала је из далеких крајева широм Царства, што указује на то колики је био обим јеврејског расејања по старом свету.

сетнице - и док је Петар говорио, не само да су сви они разумели његову поруку већ се три хиљаде међу њима, када их је Петар позвао да и сами постану Исусови ученици, том изазову одазвало и објавило своју вољу да живе у складу са вредностима и мерилима Царства Божијег (Дап 2 14-47).

Шта се то догодило да изазове такав преображај у животима Исусових следбеника? Одговор на ово питање садржан је у уводном делу Петровог обраћања. Наиме, чим је стао пред гомилу и почео да говори, подсетио је окупљене на један одломак из *Старог завета* који ново доба описује као време када ће Дух Божији, на нов и узбудљив начин, ступити на дело у животима мушкараца и жена. Када су се јеврејски пророци загледали у будућност, неки од њих схватили су да људским неприликама неће доћи крај све док се између људи и Бога не загнује нови однос, у коме Бог неће само тражити послушност већ ће, заправо, дати људима нову моралну снагу која ће им омогу-

ћити да буду оно за шта су назначени (Јер 31 31-34). У Јл 2 28-32 ова нова животна снага доведена је у везу са даром Духа Божијег, и Петар је баш тај одломак навео у свом говору и утврдио да се он управо обистињује у искуству Исусових ученика. Посредством Исусове смрти и његовог васкрсења обични људи могли су се уздићи на нов ниво личног односа са Богом. Петар је био спреман да посведочи то и сопственим искуством.

За Петра и остале тај дан отпочео је као и сваки други. Но, суочени са величином и привидном неизводљивошћу задатка који им је Исус оставио, изненадили су се када се нова животодавна сила излила у њихове животе. Била је то морална и духовна сила, која их је опремила за сведочење нове вере — сила која ће их учинити подобним Исусу. Није било лако речима описати то што су доживели, али оно што су они сами у томе препознали јесте сила Светог Духа. Исход тога што им се догодило било је и то што је шихова оклевајућа и несигурна вера у Исуса и његова обећања изузетно очврсла, па од тог тренутка надаље нису више сумшали да се Божија обећања ранијим генерацијама заиста обистињују у њиховим животима. Црква се поступно рађала. И више од тога, они сами доживљавали су поновно рођење јер, поред Петрове новооткривене способности да се на моћан начин обрати масама окупљеним у Јерусалиму, он и остали открили су да су сада оспособљени и за то да изврше јединствена дела у Исусово име. Ако су икада гајили некакву заосталу сумшу, сила која их је осенила била је тако неодољиво снажна да није било потребе ни за каквим додатним доказом да се увере у то да је Исус жив и делује у шиховим животима на јединствен начин.

Резултат свега овога јесте љубав према живом Исусу, која је у потпуности овладава апостолима и људима које су они преобратили, као и жеља да му служе, а на заморне бриге свакодневног живота, захваљујући њој, и заборавили су. Уместо тога, хришћани су „проводили своје време учећи од апостола, учествујући у заједници, на заједничким оброцима и у молитвама" (Дап 2 42). Као први корак ка отпочињању живота о каквом је Исус говорио распродали су своја добра и здружили остварени приход. Зарађивање новца није им више било најважније у животу: једино што је заиста било важно било је служење Богу и проношеше ове животопреображавајуће поруке другим људима.

Црква се шири

Отворено пријатељство и једноставан начин живота у раној Цркви из ових првих дана у Јерусалиму заиста су морали деловати као обзорје новог доба. Али није протекло много пре него што су друга сложенија питања подсетила Петра и остале да Царство Божије још није наступило у својој пуноћи. гБихова новооснована заједница, заснована на узајамном прихватању и дељењу, била је сама по себи доказ да је ново друштво отпочело свој живот, али како је време пролазило, напетост између садашњости и будућности, која је била од тако темељног значаја за Исусово учење, имаће узнемирујуће последице на даљи живот заметка хришћанске Цркве. За Исусова живота нови месијански покрет који је он основао већином је био локална секта унутар палестинског јудаизма. Сви ученици били су Јевреји и, иако су и логика Исусове поруке и примери из његове

Једна шипична улица у сшаром Јерусалиму.

Дан Педесетнице

О тачној природи искуства које су ученици доживели на дан Педесетнице доста се расправљало. Повремено је изношено као предлог мишљење да се то никада није ни збило и да је целу причу из Дап 2 Лука осмислио у намери да саопшти неку теолошку поуку, а не извештај о стварном догађају. Једно типично објашњење у овом стилу било би потражити позадину ове приче у чињеници да је празник Педесетнице традиционално везиван за предавање старозаветног *Закона* на Синајској гори. Према рабину Јоханану, с краја 2. века, један глас Божији разделио се приликом предаје *Закона* на седам гласова, који су затим проговорили на седамдесет различитих језика. То, заједно са чињеницом да су ветар и огањ били присутни и на Синају као и у догађају који се збио о Педесетници, заговорано је као довољно аргумената да објасне Лукин сликовит језик.

Овакво објашњење делује далеко мање уверљиво данас него што је деловало у 19. или 20. веку, када је још преовлађивао рационалистичко-материјалистички поглед на свет просветитеља, са својом темељном претпоставком да не постоји религиозни доживљај, па се, према томе, појаве попут проговарања језицима, виђења или друге мистичне манифестације могу објаснити само свођењем на категорије психологије или антропологије. Но, идеја да је поменута прича из *Дела апостолских* само тумачење традиционалних јеврејских веровања може

се оспорити чак и под њеним сопственим условима. Нема никаквих доказа за то да су рабини доводили Синај у везу са Педесетницом пре 2. века, што је много касније у односу на време када је Лука живео. Ова прича је реалистичан опис онога што се од ученика могло очекивати да учине у датим околностима и савршено је могуће веровати у то да су се они, после неочекиваних догађаја минуле Пасхе, могли окупити на начин какав Лука описује, забринуте у погледу онога што би могло да уследи. Можда није вероватно да су њихова очекивања обухватала и управо то што се потом заиста догодило, и можда су наивно мислили да се након Исусове смрти и његовог васкрсења више нема шта очекивати осим краја света. Ако је било тако, онда их је чекало изненађење. Наиме, ново доба о коме је Исус говорио заиста је освануло, али, можда, не и на начин на који су они то замишљали, без обзира што је Петар касније то довео у везу са очекивањима пророка Јоила у погледу —„последњих дана" (Дап 2 17-21).

Као и сваки мистични доживљај, њихово искуство опире се једноставној класификацији. Свакако да има нека од својстава заједничких свим визијама, будући да су ученици видели нешто „што је изгледало као пламени језици" (али нису били од ватре), и зачули „хук са неба који је звучео као када дува јак ветар" (али није био ветар). Но, резултат овог искуства био је јасно видљив и другима: „Сви се испунише Светим Духом и отпочеше да говоре другим језицима, јер им је Дух омогућио да говоре" (Дап 2 2-4). Најприродније схватање овога

праксе јасно показали да иноверне не треба искључивати, то питање једноставно није шире покретано. Иноверни са којима се Исус сусретао били су изоловани појединци, сасвим малобројни, а, у сваком случају, вероватно их је доста било из редова богобојажљивих или стварних преобраћеника у јудаизам — па према томе не и сасвим ван оквира традиционалне јеврејске духовности (Мк 7 24-30; Лк 7 1-10).

Међутим, убрзо је дошао час када је Црква била приморана да посвети већу пажњу свеукупном питању односа између Јевреја и нејеврејских следбеника Исусових. Иако то у првом тренутку нису схватили, догађаји о Педесетници, забележени с почетка књиге *Дела апостолских*, постаће вододелница на више начина. Наиме, када је Петар иступио како би масама окупљених у Јерусалиму објаснио хришћанску поруку, суочио се са изражено космополитском публиком „религиозних људи придошлих из свих земаља света" (Дап 2 5). Наравно,

јесте да су они проговорили језицима („глосолалија" како се то понекад назива). Ова појава помиње се и другде у *Новом завету* као један од дарова Духа (1Кор 12 10; 14 5-25), а добро је позната и практикује се и данас у црквама многих традиција. Углавном се сви слажу да овакво говорење језицима не представља говор на страним језицима које говорник иначе не познаје, већ неку врсту екстатичног говора, која се по форми и садржају прилично разликује од правих језика. Павле је свакако уочио ту разлику, јер је говорење обичним језицима супротставио говору *језицима*, које је назвао „језиком анђела" (1Кор 13 1).

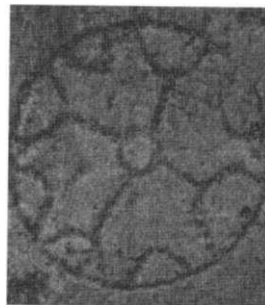
Неки и даље тврде да искуство на дан Педесетнице није било говор језицима, већ обраћање на страним језицима. Али, ако је то стварно било тако, тешко је увидети зашто би неки од оних који су то зачули помислили да су ученици пијани (Дап 2 13), а други чули како им се Бог обраћа сасвим јасно, изразима које су могли разумети. Нема сумње да се објашњење за ово налази у чињеници да је Лука пренео оно што је чуо од других који су онде били, а чији су се животи изменили захваљујући томе што су тада чули. Каква год да је врста надахнутог говора којим су се апостоли послужили била посреди, обузела је онде присутне оним што су ученици назвали силом Духа, а порука коју су чули постала им је јасна управо као да је била изречена језиком којим су се свакодневно служили.

сви су се морали занимати за јудаизам, јер иначе не би ни допутовали у Јерусалим ради верског празника. Ипак, ни сви нејевреји међу њима нису били потпуни преобраћеници, нити су у потпуности прихватили **Закон**, док су, с друге стране, и неки од чланова јеврејских породица из разних крајева Римског царства сигурно били другачијег одгоја и погледа на свет у поређењу са Јеврејима рођеним и однегованим у самој Палестини. Већина оних који су чули Петрово обраћање били су, вероватно, Јевреји који су говорили грчки језик, а у Јерусалим дошли као ходочасници да присуствују прослави великог празника. Многи од њих Јерусалим су тада посетили први пут. Иако су њихови домови били далеко одатле, Јевреји из расејања одувек су гајили усрдна осећања према Јерусалиму и његовом Храму. То је било главно светилиште њихове вере, управо као и за њихове сународнике који су живели много ближе њему. Петар и остали ученици нису сумњали у то да добру вест о Исусу треба пренети и овим људима, а имали су и много тога заједничког. Наиме, и сами ученици били су редовни на службама синагога. Празновали су велике празнике, а повремено су затицани како поучавају у Храму (Дап 3 126). Овако нешто Исус није смео да уради без бојазни од последица, и мада су Петра и Јована касније ухапсили и оптужили пред верским властима, ипак су брзо били ослобођени, а једино им је било наређено да „ни под којим условом не смеју говорити нити поучавати у име Исусово" (Дап 4 18). Ако изузмемо необичну веру у Исуса, шихово понашање било је сасвим прихватљиво за јеврејске власти.

Почетак сукоба

Убрзо се све то променило пошто је дошло до спора између неких Јевреја који су говорили грчки језик („јелиниста") и оних чији је први језик био хебрејски или арамејски („хебреиста"). И једни и други постали су хришћани можда баш на сам дан Педесетнице, а неки од тих „јелиниста" хришћана вероватно су били само у посети Јерусалиму, дошавши из других крајева Римског царства (Дап 6 1) - мада су и многи Јевреји у Палестини говорили грчки, при чему су понеки од њих ту би-

Хришћански симбол урезан у ступениште хеленистичког храма посвећеног Аполону, у Дидими у данашњој Турској.



ли, можда, и одувек настањени. У сваком случају, они чији је први језик био грчки сматрали су да се расподела средстава у Цркви вршила на њихову штету. На основу њихове жалбе наменована су седморица људи да надгледају расподеле помоћи у име ових јелиниста хришћана, уз саме апостоле који су се старали о конзервативнијим јеврејским хришћанима. Према је

Стефанов говор

Стефаново обраћање Синедриону (Дап 7 1-53) један је од најдужих говора које преноси *Нови завет* и на први поглед једва да делује као одговор на оптужбе подигнуте против њега. Због тога су износили хипотезе да је то што се налази у Дап 7 заправо слободан састав аутора *Дела*, осмишљен како би пружио пригодно теолошко објашњење разлога због којих су хришћани хеленистичке оријентације отпочели да се иселјавају из Јерусалима и слабе своју приврженост јудаизму. Наравно да ово питање није сведено само на причу о Стефану: оно важи и за говоре које су, наводно, изrekli Петар, Павле и други, у каснијим одломцима *Дела*. Да ли су ови говори засновани на дословним извештајима који су у виду предања дошли до аутора *Дела*? Или је он следио пример писаца попут Јосифа, који је по својој вољи уметао говоре, приписујући их људима чије је подвиге описивао? О томе се може изнети више мишљења.

• Очигледно је да ниједан од говора пренесених у *Делима* не може бити дослован извештај. Прекратки су за то, а с друге стране, људи старог света нису били нимало опседнути жељом за тачним цитирањем које је данас толико важно. То се јасно да видети из начина на који се неки од новозаветних писаца позивају на списе *Старог завета*. Иако су ти списи за њих били врховни ауторитет, они их често цитирају не ослањајући се заправо ни на једну писану верзију

већина именованих иначе непозната, један од ших - Стефан - убрзо је показао да је и теолошким расправама био вичан бар онолико колико и расподели помоћи (Дап 6 2-6).

Према *Делима*, све је започело расправом у „ослобођеничкој синагоги“ у Јерусалиму. Није извесно ко су били ти „ослобођеници“, али можемо претпоставити да је реч о Јеврејима придошлим из других крајева Римског царства после ослобођења из неког вида ропства и који су затим оформили сопствену синагогалну заједницу у Јерусалиму. *Дела* кажу да су у овој синагогалној заједници „били и Јевреји из Кирине и Александрије“ и да су се, у спору са Стефаном, ови ставили на страну других „из провинција Киликије и Азије“. Стефан је вероватно и сам био члан ове синагоге и без сумње је претпостављао да ће, буде ли поделио са другима своје нове увиде у *Свето писмо*, утицати на њих да у Исусу препознају обећаног Месију. Али, то се није догодило. Не само да није убедио своје пријатеље јели-

текста, већ само по сећању, те редовно због тога уносе нетачности. У случају суђења Стефану, мало је вероватно да је ико водио исцрпне белешке о ономе што је он заиста изрекао. Сам текст одаје утисак да се читава епизода збила у великој журби.

• Истовремено, треба имати на уму да ни сви стари историчари нису били попут Јосифа. Грчку традицију писања историје боље би представио аутор попут Тукидида. И он је, наиме, осетио да би укључивање говора на одговарајућим местима у тексту помогло да се важна места посебно истакну, али није имао обичај да такве говоре једноставно измисли, као што и објашњава у почетку своје *Историје Пелопонеског рата* (1.22.1): . . . неке сам говоре лично чуо, друге сам добио из разних крајева; у сваком случају, било је тешко памтити их од речи до речи, па сам уобичајио да говорницима дам да кажу оно што се, према мом мишљењу, од њих у разним приликама захтевало, наравно, држећи се што је више било могуће основног смисла онога што јесу рекли“.

• Начелно гледано, *Дела* би се пре уклопила у тукидидовски образац него што следе традицију личности попут Јосифа. Иако је њихова прича о раном хришћанству несумњиво селективна, оно што се може проверити поређењем са сведочанствима из других извора углавном делује поуздано.

• Сви говори из *Дела* бар делују веродостојно. Разликују се јер су темом, језиком и стилем уприличени људима који су их изrekli.

нисте у истинитост хришћанских тврдњи, већ је једино успео да их убеди у то да је јеретик, за шта су га недуго потом и оптужили пред судом Синедриона.

Прича из *Дела* наговештава да су Стефанови тужитељи морали изрећи лажи како би га успешно оптужили: „Овај човек, рекли су, „непрестано говори против нашег светог Храма и Мојсејевог Закона. Чули смо га како каже да ће тај Исус из Назарета разрушити Храм и изменити све обичаје које нам је предао Мојсеј!" (Дап 6 13-14). Има нешто у овој оптужби што звучи познато, јер је то, према Мк 14 57-59, била једна од оптужби подигнутих и против Исуса када је њему суђено. Али, док тада сведоци нису успели да се сложе, па је требало изнаћи нове оптужбе, у Стефановом случају он је сам себе осудио сопственим речима.

Својим дугим говором пред Синедрионом Стефан не само да је признао истинитост неодређених оптужби које су про-



Тукидид (460–400. г.
пре Хр.).

Свакако да се, када је о Стефановом говору реч, његов садржај задивљујуће уклапа у описану пригоду. Кад год се дисиденти било које врсте нађу на суђењу од којег им зависи живот, често бирају да не бране себе већ идеале за које се залажу, а управо то је учинио и Стефан. Нема сумње да је овакву расправу излагао и много пута пре тога, у самој синагоги, и да су и други, вероватно, понављали исте аргументе и у многим следећим приликама. У том погледу његов говор био је исповедање вере. Није нереално замислити одлучност са којом би он приступио својој последњој прилици да стане пред врховни ауторитет за верска питања и осигура да се његова порука и тучује. Свакако да је то нешто што можемо замислити да се догодило, и у том смислу доста се разликује од речитих и често неважних говора које је Јосиф приписивао многим својим ликовима.

тив њега изнели сведоци већ је отишао и корак даље, дајући сасвим специфичне изјаве у вези са спорним темама (Дап 7 1-53). Пошто је изнео историју Израила са брижљиво одабраним појединостима, изјавио је да Храм никада није ни требало да постоји. Илуструјући то мноштвом навода из *Јеврејских светих списа*.

Стефанова смрт

Начин на који је суђено Стефану и његова смрт покрећу нека од питања са којима смо се сусрели и приликом осуде и распећа Исуса. На основу тога како Лука описује ове две епизоде чини се да је он свесно намеравао да међу њима успостави неку везу, можда како би подсетио своје читаоце на то да су Исусови следбеници, без обзира на њихове несумњиве успехе, могли очекивати да наиђу на исто одбацивање од стране верских власти какво је претрпео и сам Исус. Но, какав год књижевни мотив био у позадини ове приче, она покреће исто суштинско историјско питање - да ли је Синедрион имао право да Стефана погуби на начин који Лука описује или није. У то време Јудеја је била римска провинција, а у римским провинцијама, у начелу, право да погуби, чак и оне злочинце који су већ осуђени, имао је само римски управитељ те провинције и нико други. То се јасно истиче у причама о суђењу и погубљењу Исусовом, које се налазе у еванђељима, а према *Јовану* 18 31, исте верске вође које су биле уплетене у Стефанову смрт биле су раније приморане да признају Пилату: „Нама није допуштено да икога погубимо“.

Ово, међутим, није цела прича. Изгледа да је постојала једна околност под којом је Синедриону било допуштено да изврши смртну казну без обраћања римским властима. То је био случај када би нека особа оскрнављала светост јерусалимског Храма, а Јосиф извештава да је свако, па и Римљанин који би ушао у Храм супротно јеврејском закону, могао због тога бити погубљен по наређењу Синедриона (*Јудејски рат* 6.2.4). Но, све ово делује као да је изречено како би нагласило нејаки статус овог верског суда, јер да је већ поседовао јурисдикцију у оваквим случајевима, не би захтевао овакав посебан уступак.

С обзиром на начин како је Стефан говорио, увек остаје могућност да се могло сматрати да је, на неки начин, оскрнавио Храм и његова права, мада се чини вероватнијим да његова смрт није била последица некакве званичне пресуде, већ линч који је спровела руља. Дап 7 54-60 не наговештава да је била донесена икаква правна пресуда, већ да су га његови разгневени тужитељи спонтано каменовали. Постоје докази за бар још један пример таквог понашања, а ради се о Јаковљевом погубљењу у Јерусалиму 62. године.

са, као и мноштвом алузија на ших, истакао је да је Мојсеј примио упутства за изградњу једноставног шатора као места богослужења у пустињи, који се користио и дуго после Мојсеја. До промена је дошло тек када је Соломон дошао на престо, када су га увећано богатство и новостечена моћ у међународној политици надахнули да подигне централно светилиште у Јерусалиму (1Цар 5 4-5). *Стари завет* упућује на то да је Соломон имао божанско одобрење за своје поступке, мада је наметнуо и строге верске и моралне услове да осигура вечитост Храма (1Цар 9 1-9). Цитирајући Ис 66 1-2, Стефан је изнео тврдњу да је Храм од почетка био грешка јер „Свевишши не обитава у кућама начињеним људском руком“ (Дап 7 48). Затим је оптужио верске вође за свеопшту непослушност самом *Закоњу*, за који су лажно тврдили да га се придржавају (Дап 7 53).

Није чудо што је ово за ших превршило меру, па када је Стефан изнео, како су је сматрали, коначну хулу, тврдећи да је могао да види „отворена небеса и Сина човечијег где стоји са десне стране Богу“, тешко да га је могло пренеразити то што су га извукли из собе за већаше и каменовали до смрти (Дап 7 56-60).

Стефанов говор готово је јединствен у целом *Новом завету*. Са изузетком *Посланице Јеврејима*, ниједна друга новозаветна личност или књига не говори много о Храму и његовим службама. Али, изван *Новог завета* постоје докази о другима који се нису слагали са тим што се онде одиграло. Доста касније, *Посланица Варнавина* усваја врло сличан радикалан став у вези са Храмом, а нека од њених изражених антијеврејских осећања лако су могла бити надахнута причом о Стефану (док о утицају у обрнутом смеру не може бити говора с обзиром на то да је *Посланица Варнавина* написана тек почетком 2. века).

Ипак, неки испитивачи претпоставили су да су на Стефанову мисао могле утицати две религиозне скупине из Палестине, које су постојале у то исто време и које су такође одбацивале Храм у Јерусалиму. То су били људи из Кумрана, аутори *Кумранских рукописа*, и Самарјани. Ни једни ни други нису учествовали у богослужењу Храма, мада је свака скупина имала своје разлоге за то, од којих се ниједан није подударало са убеђењима којих се Стефан очигледно држао.

Кумранска заједница наметнула је себи присилну изолацију од Јерусалима. Верујући да су Храм и његово свештенство искварени, они су се издвојили и основали сопствену монашку заједницу на обалама Мртвог мора. Но, ватрено су веровали и у то да је овакво стање само привремено и ишчекивали да се месијанско доба ускоро појави на обзору и веровали да ће, када се то буде десило, моћи да се врате у Јерусалим и поврате Храму и богослужењу у њему првобитну чистоту. За разлику од Стефана, они нису презирали Храм као институцију, већ су дубоко жалили због онога што су сагледавали као његову пролазну исквареност.

Самарјани такође нису могли учествовати у богослужењима у јерусалимском Храму, мада из доста другачијих разлога, а у вези са њиховим статусом отпадничке скупине унутар јеврејске културе, која је имала сопствено светилиште на гори Геризим и сопствену верзију *Светог писма*, знатно краћу од верзије којом су се служили сами Јевреји. Очигледно да постоје додирне тачке у размишљању Кумранске заједнице, Самарјана и Стефана, а начин на који је Стефан разложио стари Савез није противан начину на који су то обично чиниле и неке од ових других секти. Међутим, претпоставка да је Стефан икада припадао једној од тих група ствара велике проблеме. Да јесте био члан неке од њих, тешко би било разумети шта је уопште тражио у Јерусалиму. Вероватније је да се његово размишљање о Храму, изведено из *Старог завета*, спонтано развило као резултат збивања која су обележила дан Педесетнице и оно што је уследило после тога. Хришћански верници осећали су да силом и присуством Светог Духа у Цркви сада имају непосредан приступ Богу лично, и за њих је то био основни разлог да помишљају о сувишности Храма. У најбољем случају он је сада могао да представља средство за посредно прослављање Бога, а пошто су добили непосредан приступ, Храм и његови обреди постали су за Исусове следбенике само непотребно оптерећење.

У Лукином тексту прича о Стефановој смрти има значајну улогу као један од кључних догађаја из живота ране Цркве, који је на Цркву и њен развој оставио последице несводиве само на Јерусалим, или Палестину, већ утицајне и на простор читавог Римског царства.

Одлазак из Јерусалима..

Једна од тренутних последица Стефанове смрти био је прогон хришћана у Јерусалиму, и то великих размера. Нема доказа за то да су они већином усвојили исти радикалан став који је о Храму заузео Стефан, али, можда је било неминовно да ће људи претпоставити како већина хришћана, ако не и сви, мисли као и он. Сасвим се могло предвидети да ће се верске власти оваквом учешћу успротивити, јер је Стефан тиме ударио на само језгро њихове моћи. Међутим, прогон који је уследио био је контрапродуктиван с обзиром на то да је довео до расејавања хришћана из Јерусалима, и то нарочито оних који су били запажени као најлибералнији. Кесарија, Антиохија и Дамаск - да не помињемо друге удаљеније градове из којих су хришћани јелинисти испрва и дошли - посведочили су знатан прилив ових људи, који нису били само прве хришћанске избеглице већ су постали и први хришћански мисионари. Наравно да шихови противници нису имали намеру да доведу до тога, али притисак извршен на цркву у Јерусалиму само је подстакао да се њени чланови расеју по другим крајевима земље.

Међутим, нису сви хришћани осетили потребу да напусте Јерусалим. Текст *Дела* наговештава да су они који су наста-



Ширење ране Цркве.

вили да се држе традиционалне верске праксе могли остати, и поред суочавања са тако јаком опозицијом. Лука по имену помиње само апостоле, али сигурно су остали и други, сви којима је била својствена посвећеност јеврејској вери, у коју су сада уклоили и своју веру у Исуса као Месију. Ово је неизбежно допринело томе да црква у Јерусалиму постане конзервативнија и конвенционалније јеврејска, што је временом и довело до њеног нестанка и истребљења свих јудаистичких облика хришћанства.

У *Делима* се о цркви у Јерусалиму из овог периода каже врло мало. Уместо тога, пажња се преусмерава на подвиге разних хришћанских вођа другде у Палестини.

... у Јудеју и Самарију

Филип је један од хришћанских вођа, јелиниста, који се издваја посебним помињањем у *Делима*, а нема сумње да је био типичан представник многих њему сличних. О њему се зна релативно мало. Очигледно је био врло успешан у саопштавању хришћанске поруке, посебно по хеленистичким градовима попут Кесарије. Неколико година касније он и његове кћери били су водеће личности тамошње напредне хришћанске заједнице (Дап 21 8-9), али пре настањивања у Кесарији Филип је спровео успешну мисију и међу Самарјанима. Из тог периода Лука преноси причу о томе како је Филип сусрео и крстио једног Африканца, етиопљанског државног службеника, који је вероватно био присталица јудаизма, будући да се, када га је Филип сусрео у пустиши, враћао кући из посете јерусалимском Храму. После дугог разговора о смислу *Јеврејских светих списа*, овај човек исповедио је своју веру у Исуса као Месију и ту је тада и крштен (Дап 8 26-40).

Филип је, као и Стефан, припадао истој скупини наименованих да надзиру расподелу помоћи хришћанима јелинистима и можда је та његова блиска веза са Стефаном и била разлог да напусти Јерусалим. Међутим, ускоро су и неки од првих Исусових ученика кренули да обилазе палестинска села проносећи своју поруку. Људи попут Петра и Јована вероватно се у Јерусалиму ионако никада нису осећали као на своме, пошто су и сами били са села и урбана култура била им је страна. Штавише, иако је Исус' без сумње, посетио Јерусалим више пута за свог живота, главно средиште његовог делања није било међу тамо-

шњим конвенционално религиозним људима, већ међу маргинализованим „народом ове земље“, руралне Палестине, тако да је природно што су преостали ученици следили шегов пример.

Лука говори о Петру и Јовану како заједно обилазе Самарјане који су поверовали у Исуса захваљујући Филиповој мисији (Дап 8 14-17). Било да су испрва онамо отишли као званична делегација послата да провери резултате Филиповог рада или не, морали су јавно признати успех његовог делања. Не само да су у Самарјанима које је преобратио препознали праве ученике већ су се и сами ангажовали у даљем поучавању Самарјана (Дап 8 25). Недуго потом Петар креће у путујућу службу по палестинском залеђу и обилази Лиду, Јопу, па чак и Кесарију (Дап 9 32 - 10 48).

Ширење хоризоната

На оваквом путовању Петар се и уверио у значај нејеврејских народа за будућност хришћанске Цркве. Разуме се да вероватно никада није био религиозно конзервативан и традиционалан попут неких чланова Цркве који су остали у Јерусалиму. Но, чињеница да је био спреман да своју поруку пренесе хеленизованијим крајевима Палестине то и доказује. Важно је и да је током овог путовања „Петар остао више дана у Јопи код неког кожара по имену Симон“ (Дап 9 43) — на шта један строго ортодоксни Јеврејин никада не би био спреман, јер су кожари углавном сматрани обредно нечистима, пошто су непрестано били у додиру са кожом мртвих животиња (Мишна, *Келиа* 26.1—9). У овом случају, међутим, Петар је једноставно следио Исусов пример, а Исус се никада није бавио забранама те врсте нити пак плашио да дође у додир са било каквим отпадницима од јеврејског друштва (Лк 15 1-2).

Док је боравио код овог човека, Петар је доживео нешто што ће му изменити живот. Уснио је велико платно пуно „свих врста животиња, гмизаваца и дивљих птица“, од којих су многе биле обредно нечисте по мерилима старозаветних прописа о исхрани (Дап 10 1-23). Тада му неки глас рече да се послужи и поједе неко од ових створења, али сви његови религиозни инстинкти говорили су му да то не чини, да би га затим тај глас (који је сада препознао као Божији) укорио говорећи: „Не сма-

Јоиа, данашња Јафа, била је позорница радикалног обрша у Песпрвим ставовима према проповедању еванђеља нејеврејима.

трај нечистим оно што је Бог објавио као чисто“ (Дап 10 9-16). Ово је још једна од поука коју је Петар морао чути са Исусових усана (Мк 7 14-23), иако је у напетом атмосфери Јерусалима после Стефанове смрти усвојио умесније поштовање убичајене праксе традиционалне културе. Сада се, међутим, нашао надомак ситуације у којој ће се суочити са нечим далеко већим од расправа о храни. То што је уследило на крају је оставило далекосежне последице на цело његово животно дело.

Само што се Петар пренуо из сна, на вратима куће појавили су се гласници са поруком да пође са шима шиховоме господару Корнелију (Дап 10 17-22). Тај човек је био римски центурион у Кесарији, главном гарнизонском граду и седишту римских прокуратора. Петар је сигурно наслутио да ће одлазак тамо имати озбиљне последице, како политичке тако и верске. Но, после онакве визије, избора није имао, и не само да је отишао да види Корнелија већ је и у шегов дом ушао и прихватио римско гостопримство — што би за хришћане у Јерусалиму било незамисливо. Штавише, док је Петар разговарао са Корнели-

јем и члановима његовог домаћинства, није могао не учити озбиљност њиховог духовног трагања. Не само да су то што им је рекао чули већ су на шегову поруку и топло одговорили, па када су отпочели говорити језицима, управо као апостоли на дан Педесетнице, Петар је схватио да њихову посвећеност Христу не може порећи. Крстио их је и пожелео им добродошлицу у заједницу Цркве, те — да би нагласио колико их је и лично прихватио — остао у њиховом дому још неколико дана, несумњиво да их још поучи шиховој новој вери (Дап 10 24-28).

За Петра је ово била прекретница. По повратку у Јерусалим конзервативнији хришћани нису га дочекали посебно одушевљено и, мада их је његов лични извештај о догађају више убедио, остатак *Дела* показује да је тај непријатни догађај трајно и дубоко утицао на Петров однос са црквом у Јерусалиму (Дап 11 1-3). Петар никада неће постати поглавар јерусалимске цркве, а убрзо га је потиснуо неко ко никада није ни био међу првобитних дванаест ученика — Јаков, Исусов брат. Осим тога, недуго по Петровој посети Кесарији Ирод Агрипа I, тадашњи владар Палестине, отпочео је са званичним прогоном хришћана из Јерусалима. Последица тог прогона била је и мученичка смрт Јакова, брата Јовановог, а сам Петар је допао тамнице (Дап 12 1-5). Петрова спремност да изађе у сусрет иновернима доносиће им хришћанску поруку могла је Агрипи пружити прилику какву је и тражио да би стекао наклоност и присталице међу верским поглаварством због својих поступака против Цркве; ако је тако, био је то онда додатни разлог што је убрзо затим Петар изгубио истакнуто место међу оним хришћанима који су желели да очувају своје традиционално јеврејско наслеђе.

О тачној природи Петрових активности након ових догађаја зна се врло мало. Она сведочанства која постоје доводе га у везу не са јеврејским црквама у Палестини, већ са црквама нејевреја које ће ускоро настати широм Римског царства. Павле сведочи о једној прилици када је Петар посетио Антиохију у Сирији (Гал 2 11-14), а изгледа да је био у некаквој вези и са црквом у Коринту, у Грчкој (1Кор 1—4). Чини се да је доста путовао, често у пратњи своје жене (1Кор 9 5). Према добро потврђеном предању, имао је и јаке везе са црквом у Риму и управо тамо је и погубљен у време Нероновог прогона хришћана око 64. г. после Хр.

Црква у Галилеји

Ако изузмемо повремене посете Јерусалиму, Исус је готово сав свој живот провео у Галилеји. Већина његових следбеника живела је онде — много хиљада њих, према еванђељима — па ипак једва да се Галилеја игде помиње у остатку *Новог завета*. Прича у *Делима* бави се искључиво подвизима Исусових следбеника у Јерусалиму и по незнабожачким градовима Римског царства, док се новозаветне посланице углавном односе на те исте прилике и ниједна од њих не може се недвосмислено повезати са заједницама ученика које су и даље постојале у Галилеји.

Није тешко увидети разлоге за то. Аука је једини новозаветни писац који је написао нешто налик историји Цркве, а и сам је пореклом био незнабожац, што је и определило да његово главно интересовање (и главно интересовање његових читалаца) буду Павлова дела и дела људи попут него, који су послужили као оруђа у ширењу еванђеља по главним средиштима хеленистичког становништва. За те људе Палестина је била мало познат и далек кутак Царства, па су мале унутрашње разлике попут разлика између Галилеје и Јудеје морале бити сразмерно безначајне за незнабошце који једва да су знали где се оне уопште налазе. У свом еванђељу Лука није увек правио прецизну разлику између ове две области како су то остали еванђелисти учинили, а једина права разлика коју је успоставио у *Делима* јесте разлика између јеврејских и незнабожачких хришћана. Рођени Палестинац не би на то тако гледао. Јудеје нису занимали становници Галилеје. Она је била и сувише отворена према незнабожачким утицајима да би им се допала, а то што је Исус потекао из Галилеје за многе људе био је добар разлог да на њега не обрате пажњу (Јн 1 46).

Упркос чињеници да су незнабожачки хришћани били склони да занемарују Исусове следбенике у Галилеји, а они из Јерусалима да их презиру, разумно је претпоставити да су ови ипак морали и даље да се умножавају. Народни покрети попут оног који је основао Исус нису ишчезавали преко ноћи, нарочито не у сеоским областима. Али, шта се онда збило са хиљадама његових следбеника у Галилеји? Неки су износили хипотезе да су се они једноставно расули и, на крају, сасвим ишчезли. Бар неки од њих су свакако, праћећи Исуса, доспели у Јерусалим, до самог краја убеђени у то да ће он основати нову националну владу која ће збацити римску власт. Јуда Искариотски је, изгледа, управо тако мислио. Али, када је Исус умро, привидно поражен, ти људи су се вероватно вратили кућама да трагају за новим вођом. Међутим, нису и сви Исусови следбеници пошли са њим на његово последње путовање у Јерусалим, нити су сви његову поруку

сагледавали на искључиво политички начин. Ови други су вероватно наставили дело које је Исус започео у Галилеји, а могуће је да су и сами основали заједнице његових следбеника које су наставиле да постоје независно од онога што се збивало у Јерусалиму. Неки показатељи упућују на то.

- Галилеја се одувек доста разликовала од Јерусалима, имала сопствене обичаје и верску традицију, коју су верске вође у Јерусалиму углавном презирале. С обзиром на све то није посебно вероватно да је црква у Јерусалиму желела да се меша у прилике у Галилеји, а још је мање вероватно да су Исусови следбеници из Галилеје били спремни да аутоматски прихвате ауторитет јерусалимске цркве и њених поглавара.

- Сама природа ових вођа морала је доста утицати на развој цркве у Галилеји. Чини се да је, након протеривања јелиниста, црква у Јерусалиму усвојила врло конзервативан правац. Припадници неких скупина, управо оних које су се тако снажно успротивиле Исусу, уздигли су се до утицајних црквених положаја (Дап 6 7; 15 5), те постоје убедљиви разлози да се мисли да је Јаков, главни поглавар цркве у Јерусалиму, и сам био фарисеј. По свој прилици су, залажући се за хришћанске циљеве, они признали Исуса за Месију, мада се не чини да је то битно изменило њихова начелна гледишта и понашање. И даље су били непоколебљиво посвећени држању традиционалних обреда и обичаја, што се може видети из начина на који су примили Петра после његовог боравка у Корнелијевој кући (Дап 11 1-4). Није могло бити случајно што се Петар и остали први ученици нису дуго задржали у Јерусалиму. Прогони које је организовала власт и отпор њиховим либералнијим ставовима унутар Цркве брзо су их приморали да напусте град. Да ли се већина вратила кућама у Галилеју?

- Претпоставка да јесте одлично се уклапа у доказе у вези са Петром и пружа уверљиво објашњење о томе шта је он могао радити у периоду од када је напустио Јерусалим до нешто касније фазе када је, према сведочанствима која имамо, путовао Римским царством као проносилац еванђеља. Да ли је у познатом окружењу Галилеје разрадио свој приступ питањима, што је подстакло примање незнабожаца у Цркву? Ако има икакве истине у предањима која Петра доводе у везу са *Марковим еванђељем*, онда вреди приметити да је једна од основних тема *Марковог еванђеља* опис народа Галилеје који топло дочекује хришћанску поруку, док је становници Јерусалима доследно одбацују. Да ли би наглашавање овога могло да одражава Петрова размишљања о развоју цркве у Јерусалиму у овом периоду?

- И друге две књиге *Новог завета*, *Посланица апостола Јакова* и *Посланица Јеврејима*, довођене су с времена на време у везу са црквом у Галилеји. Обе су очигледно везане за Јевреје и обе је

тешко поистоветити са оним што се зна о веровањима цркве у Јерусалиму. *Јаковљева посланица* садржи врло једноставно схватање хришћанске поруке и доста је, и стилски и садржајно, повезана са поруком самог Исуса, онаквом какву је преносе еванђеља. *Посланица Јеврејима* не само да показује упознатост са предањима о Исусу, већ покушава да покаже колико су неважни Јерусалим и његов Храм. И једно и друго Галилејци би оберучке примили. О обема овим књигама детаљније расправљамо у 23. поглављу.

Нико никада неће поуздано знати шта се тачно збило са Исусовим следбеницима у Галилеји, јер прича о њима није никада записана. Међутим, чини се да има довољно доказа који наговештавају да покрет који је Исус онде засновао није изумро, већ се вероватно ширио и напредовао, бар за живота његових првих ученика.

Дела светих апостола

Књига *Дела* је наставак *Лукиног еванђеља*. Ове две књиге очигледно чине целину: обе су написане за истог човека, „Теофила“, с тим што је еванђеље замишљено тако да исприча причу о Исусовом животу и његовом учењу, а *Дела* ту причу настављају како би описала на који начин група његових ученика прераста у хришћански покрет светских размера.

Упркос свом наслову, *Дела* заправо не причају причу о апостолима. Само се неки од ших исцрпније помињу, а књига највише говори о Петру и Павлу, као и још неколико догађаја из живота ранохришћанских вођа попут Филипа, Јована, Исусовог брата Јакова и Стефана. Прича има два дела. Први се углавном бави догађајима у Јерусалиму и другде у Палестини, и овде је Петар главна личност (поглавља од 1. до 12). Други део књиге приповеда причу о Павлу (поглавља од 13. до 28), мада прича има и нека својства која је повезују у целину: Павле се први пут јавља приликом каменовања Стефана (Дап 7 58), док је Петар и даље један од главних актера Лукине приче о Јерусалимском сабору, који је у суштини део приче о Павлу (Дап 15 7-11).

Аутор

Ко је написао књигу *Дела*? Или, да питање поставимо на исправнији начин - ко је написао то двотомно дело, *Лукино еванђеље* и *Дела светих апостола*? Нема сумње у то да су оба написана за исту особу. Оба дела су упућена Теофилу, а и њихов језик и стил су истоветни. Остала разматрања већ смо изнели у претходној расправи о *Лукином еванђељу*, где се дошло до закључка да сви докази упућују на то да је аутор Лука незнабожачки лекар који је пратио Павла на неким од његових путовања.

Датум

Датум настанка *Дела* је сложеније питање и изнете су три главне хипотезе о томе.

Други век

Научници деветнаестовековне „Тибингеншке школе“ веровали су да су *Дела* морала бити написана негде око 100. године. Премда ово становиште нипошто не следи већина, оно ипак има и својих присталица. Обично се излажу две главне примедбе.

• Дап 5 36-37 помиње два појединца по имену Тевда и Јуда, а 21 38 помиње једног кавгацију Египћанина. Пошто изгледа да Јосифове *Јудејске старине* 20.5.1 описују исте догађаје, а како оне нису објављене пре 93. године, тврди се да су *Дела* морала бити

написана после тога. Међутим, нема текстуалних или стилских доказа који би поткрепили претпоставку да се Лука користио Јосифовим описом као извором за сопствени извештај, а његов опис ових личности се, заправо, и значајно разликује од онога што Јосиф каже, што значи да је повезати их могуће једино помоћу наредне претпоставке да је Лука погрешно схватио Јосифову причу када ју је читао.

• Исто тако, износи се и хипотеза да су *Дела* написана средином 2. века како би направила противтежу Маркионовом утицају. Маркион је, између осталог, мислио да су први Исусови ученици погрешно схватили Исусову поруку и да ју је једино Павле исправно тумачио. Свакако да је тачно да су се *Дела* у Маркионово време читала са новим интересовањем, јер њихова прича нема обележја неразумевања, на чему је Маркион инсистирао. Но, у Лукиним списима нема правих трагова некаквих 2. веку својствених брига, док, с друге стране, има пуно указатеља који их доводе у везу са периодом за који се издају да га описују.

62—70. година

Као друга крајност онемо што историјски делује уверљиво налази се мишљење неких научника да су *Дела* написана готово у исто време када су се збивали и догађаји које она описују - или одмах по Павловом доласку у Рим (62-64. г.), или мало после његове смрти (66—70. г.). У прилог таквом мишљењу износе се следећи аргументи.

• *Дела* се, по свим стандардима, завршавају нагло. Павле је стигао у Рим и последње што о њему сазнајемо јесте да он „поучава о Господу Исусу Христу сасвим отворено и неометано“ (Дап 28 31). То није толико чудно колико се може учинити, јер из другог угла гледања, то представља природни врхунац Лукине повести. Пролог *Дела* (1 8) указује на то да је Лукина намера била да објасни ширење хришћанске поруке од Јерусалима до Рима, а то он и чини завршавајући књигу у тренутку када је Павле стигао у Рим. Неминовно је било да неки читаоци буду знатичељни да сазнају шта се са Павлом на крају догодило: да ли се појавио пред царским судом и какав је био исход тога? Евсевије је допунио Лукину причу обавештењем да је „пошто се одбранио, апостол поново послат на своју проповедничку мисију, а пошто је по други пут дошао у овај исти град, мученички је пострадао под Нероном“ (*Црквена историја* II 22), док *Прва Климентова посланица* 5 (написана око 95. г.) наговештава да је Павле посетио Шпанију оком свог кратког боравка на слободи, што је неке убедило да је током овог периода Павле прибележио „пастирске посланице“, *Прву* и *Другу посланицу Тимотеју* и *Посланицу Титу*. Без обзира на то да ли је Павле био на тим додатним путовањима или није, сви докази указују на то да је погубљен за време Нероновог прогона око 64. године.

С обзиром на све то, тврди се, ако су *Дела* написана после Павлове смрти, онда је изјава о томе како он поучава слободно и неометано чудна напомена да се њоме заврши прича о његовом животу. Овакав аргумент може се поставити обрнуто, јер, пошто је Павле очигледно био Лукин јунак, сасвим је вероватно да је он желео да прикаже његов живот са тријумфалним завршетком, а не са привидним поразом мученичког краја.

• Много је јачи разлог што књига *Дела* усваја углавном повољан став према римским властима. Стално се наглашава да је Павле имао права римског грађанина, и то као да је реч о непроцењивој предности која му је подарила слободу да се по читавом Царству мирно креће. Када се сусретне са римским званичницима, они су увек на његовој страни: Сергије Павле, проконзул Кипра који је постао хришћанин (Дап 13 6-12), Галион, проконзул у Коринту који га је правично саслушао (Дап 18 12-17), чак и римски заповедник у



Јерусалиму који га је спасао од непријатељски расположене руље (Дап 21 31^10). Сви су они с наклоношћу гледали на Павлову мисију и *Дела* остављају утисак да, ако Царство и није баш подржавало Цркву, свакако није било ни њен заклето непријатељ. Све се то променило 64. године са прогоном који је отпочео Нерон, а званични прогон, у једном или неком другом виду, потрајао је, са прекидима, све до краја 1. века. На тој основи се тврди да су *Дела* морала бити написана пре 64. године. Као и други, и овај предлог, у крајњој линији, зависи од мање-више субјективне процене тога шта се од једног писца старог доба може очекивати да учини у таквим околностима. У стварности, нема начина да се утврди да ли, и до које мере, неки аутор може допустити да у свом сагледавању историјских догађаја потпадне под утицај онога што је потом уследило, а ако се *Дела* могу сматрати, у разумној мери, верном представом раздобља које описују, онда њихова наводна проримска пристрасност може напосто одражавати чињенице дате



Римски иаревии убирали су велике порезе, како од свог народа тако и из потчињених провинција. На овом рељефу из 3. века. из Немачке, сакупљач пореза седи са својом књигом евиденције и гомилама новчића.

ситуације. Исто тако, може бити и одраз Лукиног личног искуства као припадника виших слојева римског грађанства.

• Чини се да *Дела* не садрже никакав наговештај пада Јерусалима 70. године, па се тврди да бисмо могли очекивати да се та чињеница помене у овом делу, ако је Јерусалим разорен пре него што је оно написано, јер би то био упадљив доказ у корист Лукиног гледања на јудаизам, а посебно на јудаистичко хришћанство. Још једном, и овај аргумент зависи од претпоставке да је могуће знати шта је тачно било на уму једног старог писца и шта се од њега (или ње) може очекивати да у датим околностима напише.

• Још једна важна чињеница јесте то што *Дела* уопште не помињу посланице које је Павле написао својим црквама. То готово сигурно указује на то да су *Дела* написана пре него што су ове посланице сабране и отпочеле да круже у ширим размерама, што би свакако датовало *Дела* међу списе настале пре, примера ради, *Друге Петрове посланице*, која помиње Павлова писма као део хришћанских светих списа (2Пт 3 16).

80-85. година

Општеприхваћен став би гласио да треба одбацити како познји датум 2. века као датум настанка *Дела*, тако и врло рани датум из шездесетих година 1. века. Према овом схватању, *Дела* су вероватно написана негде између 80. и 90. године. Изнета су и два главна разлога за овакво мишљење.

• Дап 1 1 отпочиње речима „У својој првој књизи сам писао о ономе што је Исус чинио и учио“ - а ова „прва књига“ јесте *Аукино еванђеље*. Када је написао еванђеље, Лука је у њега унео Исусове приче и изреке из *Марковог еванђеља*, које је, изгледа, написано између 60. и 65. године. Према овом рачуну, Лукин први том тешко да може да се смести у време пре, отприлике, 65-70. године, што за узврат значи да *Дела*, други том, нису могла бити написана тако рано као што сугерише датовање у 62-64. годину. Ово је убедљив аргумент, иако не представља последњу реч, јер има бар две слабе тачке.

Прво, зависи од датовања које се припише *Марковом еванђељу*, а које је, до извесне мере, ствар ученог нагађања, мада се могу побројати добри разлози који иду у корист овом општеприхваћеном становишту.

Друго, могуће је, исто тако, да су пролози, како *Аукином еванђељу* тако и *Делима*, касније додати, када су ове две књиге добиле свој коначни облик. Ако је *Аукино еванђеље* постојало у неком другом облику пре него што је добило свој коначни облик (без обзира на то да ли се тај ранији облик може, или не може, поистоветити са Стритеровим *Прото-Лукиним еванђељем*), онда то можда одражава

Лукин начин рада, па су можда и *Дела* написана у неколико етапа. Делови у којима Лука радије користи „ми“ него „они“ могу бити тек једно од неколико издања Лукине приче о раној Цркви, првобитни извештај који је касније проширен тако да укључи приче о првој јерусалимској цркви, на коју је Лука можда обратио пажњу за време свог боравка у Кесарији док је Павле онде био затворен. Према томе, могуће је да је основно језгро *Дела* написано пре еванђеља, а да му је касније додат само пролог, како би било препоручено Теофилу.

Постоји, међутим, и много важнији разлог да се *Дела* датују у време после свршетка Павловог живота. Лукини списи, чини се, често показују обележја ставова и веровања који су били уобичајени у послеапостолском добу. И заиста су *Лукино еванђеље* и *Дела*, заједно, били сагледавани као манифест онога што научници називају „раним васељенством“. Ова тема се подробније разматра у 22. поглављу, где се тврди да је појава такозваног „католичанског хришћанства“ представљала природан, готово неприметан развој неких чинилаца учења самих апостола. Међутим, какав год исход ове расправе био, Лука заиста има особен поглед, који по много чему одговара оном облику црквеног живота који је преовлађивао с краја 1. века.

Примера ради, читајући само *Дела*, било би прилично лако стећи утисак да је живот ране Цркве био углавном беспротивречан, док Павлове посланице (које су све настале због контроверзних околности) дају другачију слику. Нема сумње да је део Лукине намере био да нагласи да је постојала суштинска усаглашеност међу свим огранцима ране Цркве, а до извесне мере је и сам Павле желео то да тврди, јер је хтео да нагласи и континуитет који је постојао између њега и првих ученика. Но, то је само један део слике, а Павлове посланице далеко типичније сликају њега као личност коју су делила дубока неслагања, не само од његових непријатеља него, повремено, и од његових пријатеља. Наравно, Павлове посланице приказују га и као врло импулсивну личност, па је врло могуће да су се нека од питања о којима је писао са толико страсти касније испоставила мање озбиљним него што је он у то време мислио, а Лука је, пишући касније, могао све то да сагледа са извесног одстојања и види у правом светлу, како у односу на Павлов живот тако и у односу на увек нова искуства Цркве.

То не умањује чињеницу да је Лука био Павлов пријатељ и ученик, јер добри учитељи не стварају ученике који су њихови клонови, већ их подстичу да развију сопствени и њима особен начин размишљања. У сваком случају, као што ћемо видети, позиција коју Лука усваја у *Делима* разликује се од Павлове више у појединостима него суштински.

Прави избор када је реч о датовању *Дела* јесте време између шездесетих и осамдесетих година 1. века. Докази за прво су једнако

проблематични као и за друго, али тежиште вероватноће, изгледа, нагиње ка датуму из осамдесетих година, можда негде око 85. године.

Вредност Дела

Коју врсту књиге представљају *Дела светих апостола*? Повремено смо се на њих позивали као на историју ране Цркве, али она свакако нису једна свеобухватна историја: има тако много ствари које она не укључују, да је сасвим јасно да она нису једна потпуна прича о раном хришћанству. Уместо тога, она представљају једну причу која доноси пробрану грађу, скрећући пажњу на оне људе и покрете за које је Лука веровао да су посебно значајни. Пишући своје еванђеље, Лука је усвојио управо исти поступак, одабирајући оне аспекте Исусовог живота и учења који би били најважнији за бриге његових читалаца, а *Делима* обухвата оне догађаје који су за њега били оличење тенденције збивања у време прве генерације хришћана. Желео је да покаже како се хришћанство проширило од Јерусалима до Рима, све што је у своју причу укључио имало је задатак да осветли процес тог преношења. Чинећи тако, изоставио је много тога што би данашњи читаоци можда желели да сазнају. Шта се догодило Петру? Како је било Јакову у цркви у Јерусалиму? Шта се догодило са осталим Исусовим ученицима? Лука једноставно занемарује ова питања, јер она нису била важна за његов циљ.

То значи да је његова прича, исто тако, и једно тумачење напредовања ране Цркве. Свака историја је, разуме се, једно тумачење прошлих догађаја, а књига *Дела*, према томе, поставља многа питања о којима смо већ расправљали у вези са еванђељима. Много тога што је речено у поглављима 10. и 12. може се применити и на схватање историјске природе *Дела*, па нема сврхе да о томе поново говоримо и на овом месту. Вреди, међутим, поновити да тиме што *Дела* означавамо као Лукино тумачење историје ране Цркве ништа не говоримо нити на било шта указујемо што не би важило и за било које знање из друге руке које поседујемо. Тиме, примера ради, не наговештавамо да је Лука измислио своје приче, јер да се заиста ништа није десило, он не би ни имао шта да тумачи. *Дела*, међутим, одражавају начин на који је Лука, имајући за полазиште сопствене претпоставке и порекло, сагледао историју прве Цркве.

Постоји, у ствари, мноштво разлога да се сматра како је слика коју је приказао у суштини веродостојна репродукција живота из времена које описује.

• У прологу свог еванђеља (Лк 1 1-4) Лука даје неке назнаке у вези са својим поступком: прочитао је све што је могао пронаћи, то проверио и затим написао сопствени промишљен приказ онога што се десило. Када је реч о његовом еванђељу, могуће је прилично јасно

видети како је то постигао, јер се крајњи производ може упоредити са *Марковим еванђељем*, које је било један од његових главних извора. Начин на који се служио *Марковим еванђељем* показује да је Лука био врло обазрив писац, свестан потребе да своје изворе репродукује тачно, не искривљујући их. Било којем од осталих извора којима се могао послужити пишући *Дела* немамо непосредан приступ упоредив са овим, мада је раширена претпоставка да се он ослањао на писана обавештења, бар када је реч о причама о раним догађајима у Јерусалиму и Самарији (поглавља 1-9). Природно је претпоставити да би био једнако обазрив састављајући и текст *Дела*, како је то пре тога учинио пишући еванђеље. Поред тога, и лично је присуствовао бар неким догађајима које у *Делима* описује („ми“ одломци).



Напис са једне од капија Солуна, који као управитеље града помиње „политархе“ - термин који је употребљен у опису Павлове посете овом Граду у Делима. Овај напис помогао је да се потврди аутентичност библијског извештаја.

• Слика коју Лука ствара о животу у првим палестинским црквама доследна је ономе што се може очекивати. Велики део теологије коју приписује најранијим хришћанским верницима има далеко мање сложен карактер од теологије, било Павлове или Цркве из познијег 1. века. На пример, Исус се назива „Месијом“ (Христом) у Дап 2 36; 3 20; 4 27, а може се назвати и „слугом Божијим“ (Дап 3 13.26; 4 25-30), или, једном приликом, чак и „Сином човечијим“ (титула коју је Исус сам за себе често користио, а која се не може пронаћи нигде другде у *Новом завету* осим у Дап 7 56). Хришћани се називају једноставно „ученицима“ (на пример, у Дап 6 1-7; 9 1.25-26), а сама

Црква „Путем“ (Дап 9 2; 19 9.23; 24 14.22). Норман Перин, чију смо сумњичавост у погледу поузданости еванђеља размотрили у 12. поглављу, описује све ово као „изванредно реалистично... текст *Дела* пун је чинилаца преузетих непосредно из живота и искуства Цркве“.

• Исти овај реализам може се видети у Лукином опису римског света и његових званичника. Увек се служио правом речју да опише римске администраторе, а понекад се служио и терминологијом која је била позната једино људима који су живели у одређеним градовима. Сергије Павле и Галион су тачно означени као „проконзули“ (Дап 13 7-8; 18 12). Филипи се тачно описују као римска колонија којом владају *§101* (претори), што је реч неуобичајена за књижевне изворе, али је откривена на натписима који показују да је то био колоквијални израз којим се служило у самим Филипима (Дап 16 12.20-22). Једно време се мислило да се Лука преварио када се послужио изразом „политарси“ да опише управитеље Солуна (Дап 17 8), јер се тај израз не налази нигде у остатку књижевности на грчком и латинском језику. Међутим, потоња археолошка истраживања су показала да је Лука у потпуности имао право да власти у Солуну опише на овај начин, мада је само неко ко је заиста био тамо могао то и учинити, јер је посредни локални назив који нигде другде није био уобичајен. Има и много других места на којима се може показати да Лукина прича зависи од непосредног и поузданог знања о римском свету какав је он заиста био у време које његова прича тежи да опише.

• Исто старање за веродостојност може се видети у Лукином представљању проблема ране Цркве. Једино право спорно питање које се јавља у *Делима* тиче се односа јеврејских и незнабожачких хришћана. Ова расправа је брзо изгубила на важности и после 70. године није више имала никаквог значаја, осим као теолошка тема о којој се могло расправљати. У време када је Лука писао у првом плану су биле друге теме - напори да се дефинишу правоверје и јерес и разне борбе око превласти између разних фракција унутар цркве - па ипак се ти каснији проблеми не уносе ни у један део приче из *Дела*.

• Постоји само једна црта која може, на први поглед, деловати као да подрива поверење у начелну поузданост Луке као историчара, а то је начин на који третира Павла. Заиста се чини као да Павлове посланице представљају поглед из нешто другачијег угла на Павлов живот и учење у односу на слику о њему коју налазимо у *Делима* - *Дела* уопште ни не помињу чињеницу да је Павле писао посланице! Више ствари је важно да би се објаснила ова привидна противречност.

Прво, Лукин пропуст у виду непомињања Павлових посланица уопште није тако озбиљан. Он их је, сасвим могуће, могао сматрати личним писмима, па самим тим и не од велике важности за

циљ његовог писања. Морамо имати на уму и то, иако ми с правом на Павлове посланице гледамо као на примарни извор за његову делатност, да су оне, у извесној мери, докази без икаквог контекста, па је, према томе, лако преценити како би се на њихов значај гледало у време када су писане.

Важније је, међутим, што се истиче да се врста проблема који су, према *Делима*, заокупљали Павла обично значајно разликује од његових уобичајених брига на које наилазимо у посланицама. Ни ово, опет, посебно не изненађује. Када је Павле писао посланице, писао их је хришћанима, а када се обраћа у *Делима*, обраћа се обично пехришћанима. Доста се размишљало о садржају Павлових првих проповеди Галатима, Коринћанима, Солуњанима и другима, но, немогуће је поуздано знати шта им је он обично говорио. У једно можемо бити сигурни - он је своју поруку представљао на један начин како би привукао пажњу још непреобраћених, а на други када би покушавао да исправи погрешке оних који су већ били хришћани. Вреди запазити да у једином случају, када *Дела* преносе једно Павлово обраћање хришћанима (Дап 17 22-31), суштина његове поруке се битно не разликује од типичног садржаја његових посланица. Чак ни његова порука Атињанима (Дап 17 22-31) није битно различита од онога што је о истој теми писао у Рим 1 18—2 16.

Трећа примедба, међутим, каже како се битне разлике јављају у односу на оно што је, према веровању многих, био средишњи чинилац Павлове мисли: „оправдање вером“. Но, ово није јак аргумент, јер зависи од претходне претпоставке да је „оправдање“, заправо, било средиште Павлове мисли. За научнике лутеранске традиције (нарочито за немачке лутеране) ова претпоставка се не доводи у питање. Мада, подједнако уверљиво се може тврдити и да је, далеко од тога да буде сама срж и језгро Павлове теологије, ова тема попримила тако велику важност у посланицама Галатима и Римљанима само зато што се, било стварно или потенцијално, у виду имала јудаизаторска опозиција. Како год било, тамо где се „оправдање“ стварно помиње у *Делима* (на пример, 13 39, беседа у синагоги у Антиохији у Писидији), начин на који је употребљено уопште није недоследан Павловом разлагању у посланицама Галатима или Римљанима, иако је можда мање свеобухватно разрађено. Лука се начелно мање занимао за теолошка питања од Павла, па иако је постало модерно говорити о Луки као о „теологу“, он није био професионалац, нити се старао око појединости на начин на који Павле несумњиво јесте. Врста теологије коју Лука приписује Павлу је управо онаква какву бисмо очекивали у оваквим околностима: он показује да познаје кључне фразе и идеје којима се Павле служио, Док истовремено испољава мање занимања за детаљне расправе које би се могле изнети да те идеје поткрепе.

Сврха Дела

Иако на њихове проблеме не даје непосредан одговор, Лука се сигурно надао да ће шегови читаоци научити понешто из његове приче, што ће им помоћи у њиховом личном размишљању као хришћана. Морао је, према томе, имати на уму бар три примарна циља.

- Можда је главна ствар која јасно произлази из *Дела* убеђење да је хришћанство вера која носи у себи могућност да измени свет. И заиста оно, посредством Павловим и осталих, и *јесте изменило* свет, а тајна његовог успеха била је у дару Светог Духа који је васкрсли Исус Христос обећао својим ученицима. Лука је настојао да охрабри своје читаоце да следе пример оних који су били хришћани пре њих и да за своје поколење ураде оно што је Павле постигао у своме.

- Лука се, изгледа, доста потрудио и да истакне како хришћанство може бити у добрим односима са Римским царством. С друге стране, и самом Риму је препоручио хришћане, истичући чињеницу да је њихова вера била истински наследник јудаизма, а јудаизам је, наравно, био једна од признатих религија у Царству. Но, он је и саме своје читаоце охрабрио да заузму позитиван став према Царству, наглашавајући да су његови званичници добри и поштени људи и тиме сугеришући да је манијак попут Нерона пре био изузетак него правило.



Нерон (37—68), римски цар од 54. г. до самоубиства.

- С обзиром на тврдњу коју је изнео на почетку свог еванђеља, морамо озбиљно схватити положај Луке као историчара хришћанства. Његове две књиге упућене су Теофилу како би се он могао обавестити о чињеницама хришћанске вере, а поступак који је Лука усвојио при састављању своје повести указује на то да је поседовао занимање једног историчара за откривање прошлости самог истраживања ради. Како се Црква развијала у важну заједницу унутар Римског царства, било је важно да њени чланови познају своје порекло и историју, а Лука је, можда, био прва личност која је нешто од тога изложила у систематичном облику.

Апостоли који недостају

Сва три синоптичка еванђеља, заједно са *Делима*, побрајају дванаесторицу посебних Исусових ученика. Ипак, нико од њих, сем 1 Петра, Јакова, Јована и Јуде Искариотског, не заузима истакнуто место у еванђељима, а у остатку *Новог завета* уопште се ни не помињу. Ми заправо не знамо шта се са овим људима догодило, али у ранохришћанским списима изван *Новог завета* о њима постоји мноштво прича.

Тома је, наводно, отишао у Индију, где је умро смрћу хришћанског мученика, али не пре него што је једног угледног индијског владара и његову породицу убедио да поверују у Исуса. Мар Томина црква у јужној Индији тврди да је он њен оснивач, мада је вероватније да су је основали други мисионари, из цркве у Едеси на обали реке Еуфрата. Евсевије каже да сам Тома јесте отишао у Индију, па га можда због тога хришћани у Индији сматрају својим светитељем заштитником (Евсевије, *Црквена историја* 111.1.1).

За *Андреја* се каже да је много путовао по Грчкој и Малој Азији, чак и да је прешао на северне обале Црног мора. Његов живот су, наводно, обележила чудесна дела, укључујући и васкрсавање тридесетдеветогодишњег преминулог морнара који је скончао после једног бродолома! Међутим, када је жена проконзула грчког града Патре постала хришћанка, њен муж се тако разгневио да је наредио да се Андреј распне на крсту у облику слова Х. Друге легенде тврде да је, негде између 4. и 9. века, Регул однео у Шкотску кост његове руке, те је Андреј постао њен светитељ заштитник, а његов крст национална застава.

Тадеја у *Новом завету* помињу само Матеј и Марко. Према Евсевију (*Црквена историја* 1.13), личност под тим именом се везује за оснивање цркве у Едеси. Прича каже како је Авгар, краљ Едесе, написао Исусу писмо са молбом да га исцели од неке болести, а Исус му је одговарајући рекао да ће му, после свог вазнесења, послати Тадеја да га исцели. Друга предања, међутим, Тадеја доводе у везу са Африком.

Филип и *Вартоломеј* јављају се у причама о њиховим путовањима по Малој Азији, у пратњи Филипове сестре Маријам. *Дела Филипова* причају о његовим сусретима са змајевима и зверима које су му се обраћале, да би, на крају, Филип мученички пострадао на Хијерапољу, иако Климент Александријски наговештава како је доживео дубоку старост. Вартоломеј се исто везивао за мисију у Индији.

Матеј је, каже се, проповедао у Јудеји током осам година после вазнесења, а пре него што је отишао у Етиопију и Арабију. Према Папију, он је имао неке везе са *Матејевим еванђељем*.

Јаков, син Алфејев, помиње се у шпанским предањима која кажу како је Теодор, епископ Ирије, 835. године открио његов гроб у Сантјагу, вођен, наводно, до тог места звездом.

Симон Зилот путовао је, према неким причама, до Енглеске, заједно са Лазаром и Јосифом из Ариматеје.

Не можемо веровати ниједном од ових предања о „непознатим“ апостолима. Нека од њих се вероватно заснивају на магловитим сећањима на њихове подвиге, али, гледано у целини, њихове приче осмишљене су само како би попуниле празнине у новозаветној причи и немају никакву независну историјску вредност.

4 Л УПОЗНАВЉЊЕ 1Ч* \ сл ПАВЛОМ

После уводних поглавља *Дела* пажња се са Петра и осталих Исусових ученика помера и усредсређује на још једну личност значајну за живот ране Цркве — Павла, фарисеја. Он није био једини фарисеј који је постао хришћанин (Дап 15 5), али је свакако најпознатији од њих. За разлику од хришћана прве генерације, Павле није рођен у Палестини, иако је био Јеврејин. Његов родитељски дом налазио се у граду Тарсу, у римској провинцији Киликији, те је он истовремено био и римски грађанин (Дап 22 3.27).

Павлово дечаштво и младост

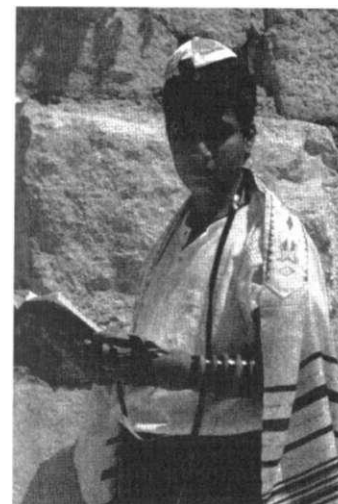
Постоје највероватније два јасно одвојена периода карактеристична за Павлов рани живот: његово детињство проведено у Тарсу и адолесцентни период и прве зреле године проведене у Јерусалиму. Речи преведене са „одгојен сам“ из Дап 22 3 могле би указивати на то да је Павле, када се из Тарса преселио у Јерусалим, био још беба, мада је вероватније да се те речи односе на период његовог формалног образовања, што би значило да је у Јерусалиму живео од својих дечачких година, или можда мало раније. Како се у Тарс вратио пошто је постао хришћанин, чини се да је ово најочигледније значење поменутог израза.

Пре свега, Павле је био Јеврејин и веома поносан на то — као и на углед Тарса, који је био значајан универзитетски град, седиште органа власти и трговачки центар. Иако су с времена на време улагани напори да се у позадини структуре неких његових посланица открије утицај формалне грчке рето-

рике, скоро да нема доказа да је имао икакво специјалистичко хеленистичко образовање, па је начелни културни етос градова овог типа вероватно довољан да објасни три упута на грчку књижевност која садрже Павлова писма и беседе: то су позивања на песнике Кипменидд (Дап 17 28), Арата (Тит 1 12) и Јулијана (1 Кор 15 33). {Пошто су Павлови родитељи били римски грађани, сигурно су били и прилично либералних ставова у погледу нејеврејске културе, те Павлове посланице откривају сличне назоре шегга лично/ Иако није нужно сматрао све облике животног стила хеленистичке културе подједнако привлачним, Павле је одлучно ценио живот у градским центрима Царства и са пуно саосећања разумевао притиске којима су излагани људи таквог порекла пошто постану хришћани.

Још док је био врло млад, Павлови родитељи одлучили су да он треба да изучи јеврејски *Закон*, а затим постане и учитељ *Закона*. Као мало дете, у Тарсу, са традицијом сарг народа упознавао се редовно слушајући поуке у локалној синагоги, иако је његова прва *Библија*, као Јеврејиналз-цресејања, вероватно била *Септуагинта*, а не *Јеврејска библија* Павле је изучио и занат прављења шатора, зато што се од свих студената *Торе* очекивало да стекну, напоредо са својим студијама, и умешност у неком практичном занату. Ова вештина одиграла је значајну улогу и у Павловој мисионарској стратегији, касније у животу, јер му је омогућила да живи финансијски независно од цркава које је оснивао, пруживши му прилику и да своју поруку објави на тржницама бавећи се својим занатом./

Као младића Павла су врло рано послали из Тарса у средиште јеврејског света, Јерусалим, где постаје ђак ученог рабина Гамалиела, унука и наследника Хилела, једног од највећих рабина свих времена. Хилел (60. г. пре Хр. - 20. г. после Хр.) је подучавао либералнијем и напреднијем облику јудаизма од свог супарника Шамаија, па многи тумачи верују да је оно што је Исус рекао о разводу могло бити изазвано расправом међу следбеницима ове двојице рабина (Мк 10 1-12). Хилел је, наиме, сматрао да се мушкарац може развести од жене ако би га она било чиме разљутила - чак и ако би јој загорело јело - док је Шамаи заузео став да је развод оправдан само у случају неког озбиљног моралног сагрешеша. Оно што је сам Павле касније написао о томе показује да је променио своје мишљење пошто је постао хришћанин.



Овај јеврејски дечак има делове *Закона* у мајушиној кожној „филактерији“ у знак дословне послушности ујудистиву из Пнз 6 8 да свеже зајовесити Господње „за своје руке и носи их на своме челу“.

Павле је стекао бар једну велику корист захваљујући свом образовању у Хилеловој традицији. Шамаи је одбијао да увиди да би иноверни народи могли имати икакво место у Божијим плановима, док их је шегов супарник радо прихватао, позитивно се ангажујући да их позове на разматраше јеврејске вере. Нема сумње да је Павле први пут посредством Гамалиела почео да увиђа огромни духовни потенцијал у упознавању иноверне популације Римског царства са Богом *Старих светих списа*.

Павле је добро напредовао на студијама у Јерусалиму и у сваком погледу био врло успешан студент (Гал 1 14). Иако се тачно нигде јасно не наводи до ког је положаја у јудаизму стигао, био је довољно утицајан да се на суђешима хришћанима због њихове вере нађе у позицији да „свој глас“ да против њих, било на скупу у синагоги или можда и у врховном верском већу, Синедриону (Дап 26 10).

Важни утицаји на Павлов живот

Као што бива са сваком младом личношћу, и Павлов карактер обликовало је мноштво разноврсних утицаја са почетка шеговог живота, па сложеност психовог узајамног односа са наслеђеном темпераментном природом и добијеним верским

одгојем садрже бројне путоказе ка личности у какву се развио, и као Јеврејин и као хришћанин.

Павле и јудаизам

Павле сам нигде изричито не помиње хеленистичке утицаје, али често говори о свом јеврејском пореклу и васпитању. Нарочито је остао поносан, све до краја живота, на чињеницу да је био добар фарисеј. Тако и многа његова писма откривају да ни као вођа хришћана никада није одбацио суштину погледа на свет и веровања својих учитеља. Различита мишљења фарисеја и садукеја о питањима вере јављају се на неколико места, како у *Делима* тако и у његовим посланицама. У сваком спорном питању где су се та мишљења разликовала, Павле је увек усвајао, а често и даље развијао, гледиште либералнијих фарисеја.

Кључно фарисејско веровање било је, изгледа, убеђење да историја има свој циљ и сврху. Фарисеји су веровали да Бог уређује догађаје у складу са посебним планом, чији ће врхунац означити долазак Месије за вођу народа. Павле је ово схватање одушевљено прихватио и послужио се њиме у Рим 9 - 11 да објасни једну од ствари које су га лично јако болеле — одбацивање Исуса као Месије од стране матице јеврејског света. Тврдио је да Бог управља током историје имајући у виду коначно спасење и иноверних и Јевреја, који ће бити сједињени у једну заједницу, народ Божији.

Фигурално су, исто тако, имали својеврсно веровање и у погледу будућег живота, и Павле га је истицао у сопствену корист када се нашао пред судом Синедриона (Дап 23 6-10), затим поново пред Иродом Агрипом II (Дап 26 6-8). Као хришћанин, Павле је отишао и корак даље у жељи да дода како нико не може гарантовати да ће васкрсења бити а да при том не призна да је Исус Христос васкрсао из мртвих.

Фарисеји су веровали у постојање анђела и демона, а садукеји нису. И опет Павле, и као хришћанин, задржава фарисејско веровање, али га преображава у светлу личног доживљаја Христа, доводећи га у везу са крстом на коме је, како је тврдио, Исус поразио силе зла. Због овога је хришћане и могао описати као „веће од победника кроз Онога који нас је заволео“ (Рим 8 37). Мада је Павле имао развијену анџелологију, анђеле је оду-

ПАВЛОВ ЖИВОТ	Павле поседује Јеруц	Прво мисионарско путовање	Треће мисионарско путовање	1 Јавле \ Рим	1 Јав Јерус
рођење	1 Јав Јеро прсобраЦње	Исусова смрт и васкрсење	Друго мисионарско путовање	Рим	
	ствлачање Цркве у Јеру алиму (Педес етница)	аор у Јерусалиму		1 Јав	
ПЛВЛОВЕ			Рим		
110СЛЛНИЦЕ			Галатима		1. Тимотеју ? Титу
		Прва Солуњанима			2. Тимотеју!
		Друга Солуњанима			
		? Филипцима		Колошанима	
		1 рва Коринцима		Ефесцима	
		Друга Коринцима		? Филипцима	
1 Х.					70 ПОСХ
РИМСКИ ЦАРЕВИ					Хр гонг^пт^
	Лвгуст	Гиберије	Калигула	Клауди с	Нс он
					Веспасијан

Павлов животи и посланице.

век схватао као небеска бића у служби Божијих гласника: они никада нису могли постати супарници живог Христа у коме се „сва пуноћа Божија благоизволела настанити“ (Кол 1 19).

Нису посредни само специфична веровања када је реч о начину на који је Павле наставио да поштује и прославља своје јеврејско наслеђе. Сам начин на који је писао и размишљао, служећи се *Јеврејским светим списима* да „докаже“ своје теолошке поставке, непосредно је преузет из његовог образовања као фарисеја. Нико ко чита његову *Посланицу Галатима* не може а да се не зачуди, а понекад и изненади, због начина на који Павле изводи, учинило би се, веома необична значења из на изглед сасвим јасних старозаветних одломака. На пример, када је устврдио да су се обећања дата Аврааму односила на једну једину личност, Исуса Христа, расправљао је у маниру јеврејског рабина; грчка реч за „потомство“ (као и енглеска) јесте збирна именица у једнини и без облика за множину (Гал 3 16). Попут рабина, Павле је расправљао на основу појединачних и издвојених текстова и могао да повеже текстове узете из сасвим различитих и неповезаних делова *Старог завеша*.

Ове посебне додирне тачке између Павловог одгоја као фарисеја и веровања којих је наставио да се држи и као хришћанин, међутим, релативно су тривијалне у поређењу са оним што је Павле, изгледа, сматрао главним преокретом у односу на своја првобитна уверења, а у поређењу са својим убеђењима као хришћанина. Последњих година водила се опширна расправа о природи Павловог односа према јудаизму, усредсређена на његов став према *Тори*. Једноставно речено, када је Павле поредио сличности и разлике између хришћанства и јудаизма — као што је то чинио посебно у посланицама *Галатима* и *Римљанима* — да ли се правично понео према јеврејским веровањима о *Закону* или је изнео погрешну карикатуру, коју је затим сасвим предвидљиво лако могао одбацити? Свеукупни утисак који Павле износи јесте да су Јевреји у начелу, а фарисеји посебно, били ускогрудни легалисти који су упорно настојали на ситничавом придржавању не само *Закона Јеврејских светих списа* већ и традиционалних закона и обичаја за које *Библија* није ауторитет. Штавише, могли бисмо протумачити Павла као да указује на то да се тврдило како нико од оних који се не придржавају свих ових прописа до последње појединости никада неће моћи да буде у потпуности спасен, те да је он сам себе умало уништио узалуд покушавајући да успе Ј' томе.'

Проблем је у томе што су јеврејски извори склони да прикажу доста другачију слику — не слику људи притиснутих теретом тешке борбе за то да до краја испоштују Закон који је био ван домаћаја њихових моралних способности, већ слику посвећених верника који се радосно држе Закона у склопу свог свеукупног одговора на Божију љубав какву су искусили. "Мало дуже ћемо се задржати на овоме у једном од наредних поглавља. Овде је пак важно направити три начелне примедбе.

- Непосредна и специфична обавештења о јудаизму 1. века врло су ограничена. Најсвеобухватнији приказ јеврејске теологије потиче из периода Мишне (од средине 2. века), чак и касније. После пада Јерусалима 70. г. после Хр. јудаизам је био приморан да преосмисли себе, овога пута без Храма, и прошао је кроз дуг период неизвесности и корених промена. Сва сведочанства у вези са јеврејском мишљу потичу из овог доба. Наравно, било би претерано замислити да су рабини 2. века своје погледе измислили ни из чега, па можемо бити сигурни да је, у

великој мери, структура вере која се потом појавила умногоме била систематична прерасподела традиционалних веровања која потичу из много ранијих времена. Ипак, недостатак поузданих доказа из времена савременог *Новом завету* требало би, у најмашу руку, да уведе ноту опреза у расправу о овој теми, јер Павлова сведочанства неоспорно јесу из прве руке.

— Када истражујемо Павлов свеукупни став према шеговом јеврејском наслеђу, слика која се помаља далеко је сложенија и брижљивије изнијансирана него што би се таквом могла начинити на основу само неких од текстова. Павле заправо нигде није изјавио да јудаизам као мисаони систем шему није одговарао; напротив, на више места је тврдио како је веома задовољан њиме (Гал 1 14; Фил 3 б). Штавише, он никада није напустио уверење да ће јеврејски народ, на неки начин, остати у средишту Божијих планова све до самог краја и, мада је испољио велики гнев због одбијања својих сународника да признају Исуса за Месију, то га није спречило да им остане веран (Дап 21 17-26) и предвиђа да ће на концу учествовати у благодетима Царства Божијег (Рим 9 — 11). Одвећ поједностављено би било приказати Павла као човека који је напустио јудаизам, а и више од тога замислити да би се он могао описати као антисемита. Оно што је заиста унело промену у његов живот, као што ћемо видети у следећем поглављу, био је шегов лични сусрет са живим Христом на путу за Дамаск. То је био врховни извор његове хришћанске вере, па је остатак свог живота провео борећи се да схвати како би се јудаизам, ако је заснован на откривешу Божије воље, могао помирити са оним што се њему тога дана догодило.

- Пошто је Павле имао и скривен лични интерес да јудаизам не види подривен него преображен новим увидима који су њему лично били поверени, самим тим није вероватно да би га он намерно погрешно тумачио. Без обзира на то шта су рабини мислили да јудаизам треба да буде, тешко је избећи закључак да је Павле лично познавао јеврејске вернике који су били морализаторски легалисти. У свакој религији заснованој на кшизи увек ће се јавити проблем ускогрудних и задртих људи који ће искривити духовну суштину вере како би створили сопствену базу моћи. И хришћанска Црква није одолела таквим људима: довољно је да се само присетимо крсташких ратова и

доброг дела онога што их је пратило, па да схватимо да то што кроз Исусово учење јасно изражена суштина хришћанске вере не допушта наметање „Царства Божијег“ војним путем, није одвратило људе, који су тврдили да следе Исуса, од покушаја да учине управо то. Ако је било Јевреја у 1. веку који су на сличан начин искварили неке од средишњих видова сопствене вере, то никако не би смело да нас изненади. Далеко необичније је то да су потоњи рабини могли зауставити то и изнова открити нешто од великодушнијег духа који је одувек прожимао шихове традиционалне *свете списе*.

Павле и филозофи

Међу многим филозофским школама тог времена стоицизам је вероватно Павлу био најближи. Један или двојица великих стоичара били су родом из Тарса, па се Павле могао сећати понечег од шиховог учења још из младости.

Неки научници су сматрали да је Павлово познавање стоичке филозофије било још подробније. Павлов стил расправљања и вођеша дискусија понекад наликује поступку стоичара: и он и они служе се реторичким питањима, кратким, неповезаним изјавама, замишљеним противником у заподенутим расправама и честим илустрацијама преузиманим из света атлетике, градитељства и урбаног живота у начелу. Могуће је чак у Павловом учешу пронаћи фразе које нису недоследне стоичком учењу, чак и ако га не подржавају. На пример, опис космичког Христа из Кол 1 16-17: „све је створено кроз њега и за њега. Он је пре свега и у њему се све држи заједно“. Поред осталог, у свом обраћању Атињанима, како Лука извештава, Павле је чак цитирао Арата, добро познатог стоичарског песника (Дап 17 28). У неким од Павлових посланица такође је честа стоичарска терминологија, као када описује морал у смислу онога што „приличи“ (Кол 3 18; Еф 5 3-4). Нема сумње да је Павле познавао и симпатисао многе идеале стоичара, али на једној дубљој равни постоје и истакнуте и готово суштинске разлике између Павловог погледа на свет и стоицизма.

— Стоицизам се заснивао на филозофском размишљању о природи света и људи. До мере у којој се радило о једно-

ме, стварни „бог“ стоичарске мисли био је апстрактни људски разум. Насупрот томе, Павлова вера чврсто је била заснована на идеји непосредног откривења Бога човечанству, најочљивије (мада не и искључиво) кроз живот, смрт и васкрсење Исуса Христа (1Кор 15 3-11).

— Стоичарски „бог“ био је једна недоречена апстракција, понекад довођена у везу са целином свемира, понекад са разумом, а понекад чак са елементом ватре: „Који бог не знамо, али неки бог ту пребива“ (Сенека, *Писма* 41.2, цитирајући Вергилија). Павле је, међутим, Бога одувек сматрао личносним бићем, дефинитивно — мада не и искључиво — откривеним у Христу.

— Стоичари су „спасење“ проналазили у самодовољности. Тежили су ка овладавању самих собом како би могли живети у складу са природом: „Циљ живота је поступати у складу са природом, то јест, као једно са природом која је у нама и са природом космоса... Према томе, живот у сагласју са природом јесте честит и благословен ток постојања, који може уживати само онај ко увек поступа тако да одржи склад између демона унутар појединца и воље Силе која управља космосом“ (Диоген Лаертије, *Животи грчких филозофа* VII.1.53). Павлово поимање спасења и личног испуњења било је потпуно другачије од овога, а пронаћи га је требало не у ослањању на самога себе, већ у мистичном поистовећивању са Исусом Христом: „Ја сам са Христом распет на крсту. Тако не живим више ја, него Христос живи у мени, а што сада живим у телу, живим вером у Сина Божијег, који ме је заволео и себе предао за мене“ (Гал 2 20).

— Стоицизам се није надао ни очекивао ишта у будућности. То је била филозофија безнађа која је већину људи сматрала неспособнима да досегну било који ниво моралне зрелости, и којима је суђено да буду уништени као један циклус историје света за којим ће уследити други, да би се опет родили, или реинкарнирали, да би се цео циклус опет поновио. Павлова теологија сасвим се разликовала. Наиме, он је веровао да ће свет какав је сада доћи своје одлучном крају у будућности, личном интервенцијом самога Христа, после које је очекивао да настане потпуно другачији светски поредак (1Кор 15 20-28).

Утицај стоичара на Павла мора се сматрати минималним. Нико не може избећи да се служи речима и изразима, па

чак и оим религијским, које су им познате из другог контекста. Ако се Павле повремено и послужио језиком стоичара, учинио је то стога што је тај језик имао већу проходност у хеленистичкој култури. Подарио му је свакако и нова значења, јер је његова порука о спасењу кроз Христа била веома удаљена од поруке стоичара о спасењу самодисциплиновањем.

Павле и мистеријски култови

Постоји неколико површинских сличности између мистеријских религија и хришћанске вере: и прве и друга доспеле су у Рим са истока, нудиле „спасење“ својим следбеницима, служиле се обредима иницијације (хришћанско крштење) и тајинским оброком (хришћанско причешће), и, и прве и друга, ословљавале свог спаситеља бога „господом“. Несумњиво су се често и преплитале, будући да су преобраћеници из мистеријских култова ступали у Цркву и, сасвим природно, служили се познатим категоријама својих мистеријских веровања као средством артикулације своје нове вере. [Вероватно је управо ова тенденција умногоме Оила узрок невољама ХЖ 1Ј^Ш] 1 ^ КгаР...У. о чему је Павле писао у својим посланицама Коринћанима.

Због ових сличности између хришћанства и мистеријских култова, неки научници с краја 19. и почетка 20. века износили су теорије о томе како је Павле претворио једноставно етичко Исусово учење у неку врсту мистеријске религије. Ово мишљење је одбацила научна заједница јер нема стварних доказа који би га поткрепили, мада и даље испливава повремено на површину кроз популарније приказе Павла. Докази који постоје показују сасвим супротно стање.

- Мистерије су одувек биле синкретистичке и спремне, па чак и жељне, да се искомбинују са другим религијама/Ово је пак нешто што су хришћани одувек одбијали, верујући да се само њима истина у потпуности открила кроз Христа.

- Сада се зна да је већина доказа за које се тврдило да показују како је Павле био присталица мистерија била лажна или обмањујућа. На пример, када се титула „господ“ почела користити за Исуса, свакако да није била преузета из мистеријских религија него из *Сларог завета*. Хришћанско исповедање вере, „нека Господ наш дође“ (забележено у 1 Кор

Трезарија или триклинијум у Митрином храму из 3. века. испод цркве Сан Клементе у Риму. На малом олтару у предњем плану исклесан је Митра како убија бика.

16 22 у свом арамејском језику, *Маги* у Цркви у Јерусалиму, једина у којој се говорило арамејски, можда и та када је Исусу доделила ту титулу још пре него што се Павле појавио.

- Оно што је одувек остављало утисак на грчко-римски свет није била сличност хришћанства и других религија, већ то што се оно разликовало од њих. Оптужба која је најчешће изрицана против хришћана односила се на атеизам, јер хришћани нису хтели да признају ни могућност да би могли постојати и други богови.

Нема сумње да је Павле знао за мистеријске религије и њихову сличност са хришћанством. Оне су говориле о божанствима која су долазила у овај свет прерушена у људе; о спасењу „умирањем“ за стари живот; о богу који даје бесмртан живот; и

о богу спаситељу називаном „господ“. Могуће да се Паг_ле_који је био спреман да бј;^„свима__ве“ (1Кор^9^2)\~r1o1^ намерно дохлужио њиховим језиком. Но, као и у случају стоицизма, вероватније се њиме служио несвесно, пошто је терминологија мистеријских религија била добро позната, па се њоме могло лако и необавезно служити као што би се данас л>уди могли служити језиком њу ејца. Павле не пој<азује никакву ближу упознатост са мистеријским религијама, нити се игде јасно позива на неки од њихових обреда.

Павлово порекло обухватало је три мисаона светамерејски, грчки и мистеријски. Сваки од њих може, до извесне мере, расветлити његову личност и учење. Али, Павле се не може посматрати само као природни производ свог културног окружења. Сам себе схватао је превасходно у светлу сврг односа са Исусом Христом, тако да је, шта год да је из ових других извора могао добити, свест о проналаску новог усмереша на путу за Дамаск заувек остала преовлађујућа његовом мишл>у.

Павле и најранија Црква

Шта је са Павловим односом према осталим вођама ране Цркве? Читајући *Нови завет* није тешко стећи утисак да су само двојица л>уди у раној Цркви била заиста значајна: сам Исус и Павле. Приче о Исусу у еванђељима и Павловим списима, заједно, чине отприлике три четвртине целог **НОВОГ завета** и, премда се на страницама Павлових посланица сусрећемо повремено и са Петром, Јаковом и другим мањим личностима попут Силе или Тимотеја, чак и у књизи *Дела* они уступају место самом Павлу. Разуме се да постоје разлози за ово, без сумње повезани са сврхом у коју су *Дела* уопште и написана. Она су, у сваком случају, једна селективна прича о почецима хришћанства. Примера ради, ако бисмо судили само по *Делима*, могли бисмо претпоставити да је Павле био први хришћанин који је донео еванђеље у Рим, иако лично његова посланица Цркви у овом граду показује да је онде већ постојала велика и напредна хришћанска заједница, много пре његове посете Италији (Рим 1 6-7). Павлово дело, иако од суштинског значаја, очигледно је само допуњавало рад многих других лично-

сти ране Цркве, чија имена и достигнућа уопште нису подробно забележена.

Но, да ли је „допуњавало“ прави израз да се њиме опише и Павлов однос са Петром и осталим ранохришћанским вођама — или је, уместо тога, он заснивао једну потпуно другачију врсту хришћанства, различиту од првобитне Цркве у Јерусалиму, и то не само по карактеру већ и по веровањима? Ову теорију први пут су, средином 19. века, изнели чланови Тибингенске школе у Немачкој, а у обради Фердинанда Кристијана Баура. Они су тврдили да постоји огромна разлика између Павловог типа хришћанства и хришћанства цркава које су основали самосвеснији јеврејски хришћани попут Петра или Јакова Јерусалимског. Целокупну прву генерацију хришћанства доживели су као сукоб између тих супарничких облика хришћанског веровања — сукоб који је разрешен тек појавом Саборне цркве у 2. веку. Ово није била нова замисао, па су, још у 2. веку, аутори *Климентових хомилија* и *Климентових признања* износили мишљење да су постојале непомирљиве разлике између Павла и првих апостола.

Да ли је ово права слика, било Павла или осталих? Да ли је он заиста био независан од првобитне базе цркве у Јерусалиму? Или је то постао јер је био погодан за доношење закључака за научнике 20. века јер се, гледано у целини, његово отвореније схватање еванђеља доживљавало као ближе, или — као што је било предлагано — зато што су њихове антисемитске предрасуде захтевале од њих да маргинализују јеврејски чинилац унутар ране Цркве, док их је њихова протестантска предрасуда природно чинила наклоњенијим одбацивању свега што би могло наликовати римокатолицизму? Има доста истине у овим предлозима као што ћемо и видети у каснијим поглављима када се будемо вратили овим темама. Овде је прикладно истаћи да, када се *Нови завет* подробније истражи, било списи самога Павла или приче из *Дела*, убрзо постаје јасно да је Павле био много свеснији свог јеврејског порекла и одгоја него што је већина испитивача 20. века била спремна да то прихвати. На многим местима Павле је себи поставио задатак да успостави неку врсту континуитета између сопствених нејеврејских цркава, с'једне стране, и првих јеврејских цркава — чак и самог јудаизма — с друге.

Хришћани и Стари завет

Значајно је да је Павле, кад год је дефинисао хришћанску веру, то доследно чинио у односу на јудаизам. У својој *Посланици Галатима*, на пример, чију расправу детаљно следи и *Посланица Римљанима*, тумачење *Старог завета* је кључни чинилац за оно што он говори. Ово је, на неки начин, и разумљиво, јер су у цркве Галатије ушли људи који су тврдили да незнабошци који поверују у Исуса, треба да постану Јевреји пре пријема у Цркву. Павлу се ово чинило неприхватљивим разлогом јер је, како је тврдио, живи однос са Богом посредством Исуса Христа зависио од једноставног поверења (Гал 2 15-21). Па ипак, уместо да ово напросто и каже, он је још довољно високо ценио *Стари завет* да осети како је важно доказати да је став који је заузео потпуно сагласан са учењем старих *Светих списа*. Тврдио је да је, још много пре него што је старозаветни *Закон* уопште настао, Израилов предак Авраам поверовао Божијим обећањима и зато га је Бог и прихватио. Према томе, свако ко је сада желео да постане члан народа са којим је Бог имао Савез, само треба да следи Авраамов пример и верује Богу, јер је *Закон*, на неки начин, представљао удаљавање од првобитне једноставности Авраамовог односа са Богом (Гал 3 6-9).

Модерним читаоцима се тврдња из *Посланице Галатима* може учинити донекле непотребно замршена и нејасна, али је то тако само због Павловог упорног настојања на озбиљном схватању *Старог завета*. Иако се није слагао са тврдњом да човек, како би угодил Богу, мора прихватити јеврејски *Закон* и обичаје, без питања је прихватио далеко суштинскију премису да човек, како би угодил Богу, мора постати члан народа Савеза, који је своје историјско порекло водио још од старозаветних прича о позивању Авраама. Не само да није одбацио оне који су говорили да иновјерни морају постати Јевреји да би постали хришћани, него се са шима и сложио. Но, док су они претпостављали да је покорност *Закону* била обележје једног истинског Јеврејина, Павле је „јеврејство“ редефинисао, ставивши тежиште на континуитет са Авраамом. За шега је бити дете Божије значило бити члан Авраамове породице а да би се шој придружило, једино што се тражило била је вера у Бога (Гал 3 6-25; 4 21-31).

Ову аргументацију наставља и његова посланица цркви у Риму, којој је само додао коментар да „прави Јеврејин јесте личност која је Јеврејин изнутра... а то је дело Духа Божијег, а не писаног *Закона*“ (Рим 2 29). Рекавши ово Павле се ишао заступником оне исте традиције којој је припадао и Стефан, као и старозаветни пророци пре овога, који су доследно покушавали да поврате веру Савеза на позицију за коју су веровали да јој је изворна, наиме, да је врате послушности Божијој вољи, а не националности, као вредности која јој се налазила у сржи. Без обзира на то како је старозаветну веру редефинисао у односу на јудаизам свог времена, Павле је одувек осећао како је важно да хришћани, ма ког етничког порекла били, сопствену духовност схвате у контексту непрестаног деловања Божијег у историји, отпочелог са Авраамом, и које ће своје последње испуњење добити у неком неочекиваном трепутку будућности (Гал 3 29). За разлику од неких његових каснијих обожавалица, Павле никада није рекао да *Стари завет* пије важан за хришћане, него је, уместо тога, чак и у хришћанима нејеврејског порекла сагледавао учеснике дуге нити вере која је полазила од самог Авраама и инсистирао на томе да их је управо то квалификовало као учеснике „Божијег Израила“ (Гал 6 16).

Црква и Израил

Један од најтежих одломака свих Павлових списа каже то још изричите (Рим 9 – 11). Нема сагласности о томе како се овај део *Посланице Римљанима* односи према свом контексту, при чему неки коментатори тврде да је то кључ којим се откључавају врата остатка ове посланице, док други верују да је посреди једна накнадна мисао која представља Павлова несигурна разматраша о вери јеврејског народа, а не и некакво брижљиво развијено размишљање о томе. Који год да је од ова два погледа тачан, оно што Павле заиста каже остаје довољно јасно: а то јесте да, према његовом схватању, бити рођен као Јеврејин и даље има особену предност. Цео „народ Божији“ (стари Израил и његови потомци, заједно са хришћанима нејеврејима) може се упоредити са једним маслиновим дрветом чије корење сеже дубоко у *Јеврејске свете списе*, а на

*Павле се служи представом
маслиновог дрвета како би
описао јеврејску нацију на коју
су „накалемљени“ незнабошци.*



које су хришћани нејевреји накалемљени попут нове гране (Рим 11 13-24). Може се учинити да су се, у међувремену, неке од првобитних јеврејских грана полومиле и отпале, али то је само пролазно сташе и оне ће се повратити. Иако се некимa може учинити и то да „народ Божији“ сада обухвата само хришћане нејевреје, Бог је шима допустио да уђу у Савез само да би људе који су овоме Савезу припадали по рођешу подстакли на даљу послушност: „Зато што су грешили, спасеше им је дошло посредством незнабожаца, како би Јевреје учинило љубоморница на ших... тврдоглавост људи Израиловог народа није вечна и трајаће само дотле док сви иновјерни не приђу Богу. Тако ће сав Израил бити спасен“ (Рим 11 11.25-26).

Ову расправу Павле закључује том донекле загонетном нотом, па има доста потешкоћа да се схвати шта је тачно под тим подразумевао. Међутим, он је сматрао да је то све што треба постићи. Павле је очигледно веровао да Јевреји имају важну улогу у свеукупној историји спасеша, а то нипошто не указује на то да је он био некакав неумољиви анти-Јеврејин како су неки доказивали.

Прво Јеврејима

Павлова мисионарска делатност открива исту тежњу. Наиме, кад год би пристигао у неки нови град и неки од крајева римског света који до тада није посетио, увек би прво

отишао у јеврејску синагогу (Дап 13 14; 14 1; 17 1-2). Наравно, било је и добрих тактичких разлога за то: пошто се старао да објави да је Исус Месија, природно је било да се најпре обрати народу који је имао некакву представу о томе ко би Месија могао бити. То да су се шихова очекивала доста разликовала од Павлових обично је брзо постајало сасвим јасно, па би он био избациван из синагоге, једне за другом. Међутим, то га није подстакло да своју стратегију напусти јер је она имала и других практичних предности, те је Павле имао јаке теолошке разлоге да овако поступа: „еванђеље... је Божија сила којом ће спасти све који верују, прво Јевреје, а онда и незнабошце“ (Рим 1 16).

Јевреји и незнабошци

Упркос овоме, Павле је веровао да је био посебно позван да објави еванђеље нејеврејима, чак пре него Јеврејима. Према шеговој *Посланици Галатима*, ову нарочиту обавезу признају и јеврејски поглавари цркве у Јерусалиму: Павле ће поћи незнабошцима, а они Јеврејима (2 7-9). Ово очигледно пије било неко чврсто и обавезујуће правило, јер Павле се често сусретао и разговарао и са Јеврејима, док је нарочито Петар развио мисионарску делатност и међу нејеврејима. Међутим, као некакав груб распоред, оваква расподела посла била је задовољавајућа. РБено порекло лако је могло бити у социјалним и економским разлозима пре него у чисто теолошким, јер Павле је био самац па, према томе, и слободнији да предузме дуга и напорна путовања него апостоли Палестинци, који су имали породице зависне од шиховог рада и којима је била потребна непрестана финансијска подршка цркава. Насупрот томе, Павле је вероватно и од своје породице наследио неко богатство, па је лако могао на разним местима остајати довољно дуго необавезно се упошљавајући како би издржавао себе када се за то јави потреба (Дап 18 3; 2Сол 3 8).

Има много сложених проблема везаних за разумеваше извештаја о Павловим односима са поглаварима цркве у Јерусалиму. Но, чишеница је да је Павле очигледно одржавао редовне и не непријатељске контакте са тамошном црквом.

Павле и Јерусалим

Али, да ли је ту било и нешто више од тога? Да ли је Павле, како су неки тврдили, био под надзором јерусалимских поглавара? Да његове посланице не прикривају истину приказујући га независнијим него што је заиста био? Ова нагађања добила су извесно утемељење с обзиром на чињеницу да је под крај свог трећег мисионарског путовања Павле уложио доста снаге и труда да од хришћана нејевреја из Грчке и Мале Азије сакупи прилог за цркву у Јудеји (1Кор 16 1-7). Хеленистички Јевреји широм Царства слали су некакав годишњи порез властима у Јерусалиму ради одржавања Храма и његових служби — да ли онда и ово сакупљање прилога значи да је јерусалимска црква имала сличну централну контролу над читавим хришћанским покретом?

Ово не делује вероватно, јер се у Рим 15 26-27 ово сакупљање прилога описује на следећи начин: „цркве у Македонији и Ахаји слободно одлучише да дају прилог како би помогле сиромашне међу Божијим народом у Јерусалиму. Та одлука је шихова лична". Павле је додао и то да су „они, заправо, у обавези да им помогну. Пошто су Јевреји објавили свој духовни благослов незнабошцима, незнабошци треба да се послуже својим материјалним благостањем да помогну Јеврејима". Другим речима, свестан свог великог дуга јеврејској хришћанској цркви, Павле је ово сакупљање прилога организовао као вид исказивања захвалности и спонтаног израза љубави према хришћанима у Јерусалиму (2Кор 8 8-14). То, наравно, није спречило поједине хришћане у Јерусалиму да на ово другачије гледају, па је изношена теорија да су они, можда, то сматрали испуњењем старог пророштва Ис 60 11, по коме ће „богатство народа" донети у Јерусалим гласници незнабожаца „клањајући се да искажу своје поштовање".

Да је то, међутим, и био случај, могли бисмо онда очекивати да Павле и његови незнабожачки сапутници буду дочекани широм отворених руку. А заправо није сасвим јасно шта се са прилогом догодило пошто је најзад доспео у Јерусалим, па је доста уверљиво претпостављано да су хришћани, у ствари, одбили да га приме. Свакако је приметно и то да када је Павле касније ухапшен у Храму, нису хришћани били ти који су приско-

чили да га одбране, већ један римски официр (Дап 21 27-40). Можда тамошњи конзервативнији хришћани не би отишли тако далеко да га намаме у клопку, али није им било ни жао да га виде како заувек одлази. То исто, међутим, не може се рећи и за Павлов став према њима, па сама чињеница да је уложио напор да се у ово време врати у Јерусалим показује његово дубоко осећање трајног дуга према вођама прве хришћанске Цркве.

Павле и Исусово учење

Ова задуженост види се и кроз то што Павлове посланице често показују Павлово познавање и блискост са учењем самог Исуса. Једна од особина његових посланица која изазива посебну знатижељу јесте то што у њима постоји потпуно одсуство било каквог непосредног упута на Исусов живот и његово учење. Једно време била је популарна претпоставка да Павле није имао времена за Исуса и да је његов лични вид хришћанства био заснован на грчко-римским поставкама. Али, постоји сасвим довољан број позивања на Исуса да овакву претпоставку учине неприхватљивом.

Павле повремено изричито каже да наводи „речи Господње" (1Кор 7 10; 9 14; 1Сол 4 15) или се позива на њих. Међутим, има и много других места где је његов лични савет толико сличан Исусовом учењу какво познајемо на основу еванђеља па мора бити да је Павле упућивао на њега. Пример би били практични савети дати цркви у Риму, у којима се јављају и неке од кључних тема еванђеља:

Воли непријатељсвоје	Мт 5 43-48	Рим 12 14-21
Воли Бога и свог ближњег	Мк 12 29-31	Рим 13 8-10
„Чиста" и „нечиста" храна	Мк 7 14-23	Рим 14 14
Одговорност према државним властима	Мк 12 13-17	Рим 13 1-7

Павлово познавање Исусових речи и дела није проистекло из личног контакта са Исусом, већ од људи који су били Исусови први ученици - нарочито, можда, од Петра, са којим

је Павле провео две пуне седмице после свог преобраћења (Гал 1 18). Павле је морао знати и много више о Исусовом учешу него што се то може закључити на основу његових писама, али вероватно постоје и добри разлози за његово привидно ћутање о томе. С једне стране, све његове посланице су пригодни списи, а не и промишљени и брижљиво састављени извештаји свеукупне његове теологије. Поред тога, њихови читаоци су вероватно већ много тога знали о Исусовом животу и његовом учењу, јер је разумно претпоставити да су таква обавештења била садржана у првим објавама хришћанске поруке. Свакако је мало вероватно да је Павле могао смислено говорити о Исусу било иновернима или хеленистичким Јеврејима а да им истовремено не да и нека објашњења о томе ко је Исус био. Да би то убедљиво урадио, била му је потребна сарадња и пријатељство Исусових првих јеврејских ученика.

Сагледане заједно, ових шест тачака указују на то да је Павле, далеко од тога да буде некакав настрани особешак, био у ствари у потпуности укључен у хришћански покрет какав је отпочео међу првим јеврејским Исусовим ученицима. Али, бавећи се неким од ових тема, већ смо нагостили ток већег дела Павловог живота, па је зато неопходно да се зауставимо и, пре него што кренемо даље, размотримо како је и зашто Павле фарисеј уопште постао хришћанин.

15 *павле*

прогонитељ

Једно од највише негованих веровања јудаизма, које је, нема сумње, било и Павлово, било је уверење да ће Бог ускоро интервенисати унутар историје како би спасао изабрани народ Израила од превласти страних политичких сила. Популарно се очекивало да ће тада Бог поново успоставити Израил као једну од великих нација света; Месија ће доћи на драматичан начин, умарширати у Јерусалим са својим следбеницима, ући у Храм и протерати омражене Римљане из земље. Према еванђељима, Исус је све ово испунио, па и више од тога, мада не и сасвим у складу са традиционалним очекивањима. Далеко од краљевског, шегово порекло било је опскурно (Лк 1 -2; Јн 1 46), ни војску није имао, а гајио је и очигледан презир према физичком насиљу (Мт 5 38-42). Мада би се његов улазак у Храм (Мк 11 1-19) могао описати као испуњење Захаријиног пророштва (Зах 9 9), он је означио не победу над Римљанима већ понижеше и смрт од њихових руку.

Павле је осећао снажан презир према овоме распетом „Месији“ и, ако ништа друго, још више је презирао активности следбеника овог Псеудо-Христа, који су убрзо по његовом понижавајућем погубљењу устврдили да је устао из мртвих и да га је Бог признао за истинског Месију доделивши му место високе почасти (Дап 2 22-24). Павле је вероватно могао до извесне мере поштовати самог Исуса, јер је овај био учитељ етике и изрекао многе ствари са којима би се и други рабини могли сложити. Али његови следбеници били су необразоване незналице и нису поседовали ништа што би их препоручило (Дап 4 13). С којим правом су они могли рећи верским вођама тог времена да су погрешили и да нису ништа учинили да спрече смрт Сина самога Бога?

Гоњења

Када се Стефан усудио да јавно каже да су дани Храма и традиционалне верске праксе прошли, Павле и други верски вођи знали су да је дошао час да се дела (Дап 7 2-53). Више није било прихватљиво ове следбенике „Пута“, како су сами себе називали, само одбацити као добродушне ексцентрике, јер су они постајали опасна претња целокупном верском систему. Без сумње је управо овај страх и довео до тога да руља у Јерусалиму каменује Стефана до смрти, док је сам Павле, према Дап 7 54 - 8 1, стајао онде чувајући њихове огртаче.

Тако се читалац *Дела* упознаје са Павлом, али са развојем приче постаје јасно да је он био више од чувара огртача. Када је видео како хришћани почињу да напуштају Јерусалим и одлазе у друга места, схватио је да не само да нису решили проблем, него је начин на који су Стефан и други били прогоњени само помогао да се хришћани рашире по другим крајевима Римског царства, удаљенијим од Јерусалима, где ће их, ако се буду одржали, бити сразмерно теже ограничити или надзирати.

Једно од места на ком су се хришћани сабирали био је -Дамаск, независан град Наватејског краљевства. У то време Наватејским краљевством владао је Арета IV (9. г. пре Хр. - 40. г. после Хр.), иако није имао непосредну власт и над самим Дамаском (2Кор 11 32-33). Ово није био први пут да Дамаск послужи као уточиште верским избеглицама из Јудеје. Према *Садокитским фрагментима* (документи једне јеврејске секте која се повезује са Есенима), велики број Јевреја пребегао је онамо мало пре 130. г. пре Хр. Како су ти људи могли живети независно од власти у Јерусалиму, први хришћани су вероватно мислили да би и сами могли учинити исто. Поред тога, могло се очекивати да ће се верске заједнице које су оформили ови ранији емигранти показати као идеална публика коју ће занимати да чује тврдње хришћана о томе да је Исус дуго очекивани Месија. Да није било Павловог проницљивог ума, можда би то тако и прошло. Но, он се присетио да су, у неко раније доба националне историје, Римљани дали овлашћење првосвештенику у Јерусалиму да захтева да му се изруче јеврејски криминалци из других крајева Царства (1Мак 15 15-24), те је отишао првосвештенику да га замоли за писмо ко-

јим би га овластио да прогони хришћане до Дамаска и врати их у Јерусалим да им се суди и изрекне казна (Дап 9 1-2). И управо док је био на том задатку Павле је доживео јединствено искуство које ће изменити даљи ток његовог живота.

Пут за Дамаск

Ово искуство детаљно се описује на три различита места у књизи *Дела*, што показује колико је оно било важно, не само за Павлов живот већ и за свеукупну историју хришћанске Цркве. У Дап 9 3-19 имамо Лукин резиме описа овог догађаја, у 22 6-16 даје се Павлов лични извештај о томе који је испричао бранећи се пред гомилом Јевреја у Јерусалиму, и, најзад, у 26 9-23 је још један Павлов опис, овога пута изречен у своју одбрану пред Иродом Агрипом II.

Ова три извештаја не подударују се у свим појединостама и јасно је да се Лука њима послужио како би изградио



Павле даје неколико ојиса одлучујућих догађаја на њућу за Дамаск када му се обратио васкрсли Хрисћос. Овај сусрет унео је коренићу њромену у Павлов живоћ.

сложену слику, истражујући различите нијансе истог искуства које је било нарочито важно за бриге у погледу различитих околности приказаних у његовом тексту.

У свим најважнијим појединостима, сва три приказа причају исту причу. Павле је ишао путем за Дамаск у намери да одонуд ишчисти хришћане, када га је „светлост са неба, блиставија од сунца“ (Дап 26 13), обасјала, а глас васкрслог Христа изазвао питањем: „Зашто ме гониш?“ (Дап 9 4; 22 7; 26 14). Павлов живот био је надамак коренитог преокрета, пошто му се указала могућност да тај свет схвати много другачије од начина на који га је до тада замишљао. Не само да су претпоставке које је наследио биле доведене у питање већ се испоставило и да су погрешне када је схватио да је то што му се догодило било, његовим речима, „откривење Исуса Христа“ (Гал 1 12). Он, кога је Павле толико презирао и чије следбенике је намерио да казни, стајао је ту пред њим, откривајући тиме свој идентитет Месије и позивајући Павла да верује у њега. Иако текст није сасвим јасан поводом питања тачног тренутка Павловог преобраћења, не оставља места сумњи у то да је он постао нова личност захваљујући томе што му се догодило, како на путу за Дамаск тако и затим у Дамаску. Од овог тренутка, фарисеј који је мрзео хришћанску веру постаће један од њених највећих заговорника, а своју предачку веру поставиће у потпуно другачију перспективу, због онога што му се догодило тога дана.

Као и сви важни догађаји, Павлово преобраћење није изникло ни из чега. Он је, несумњиво, већ знао много тога о животу и учешу Исуса из Назарета. И заиста, на основу онога што је касније записао у 2 Кор 5 16, неки су закључили да је можда и лично упознао Исуса док је још био жив. То не делује вероватно, али сигурно јесте показао знатно занимаше за врсту тумачења којој су јеврејски хришћани јелинисти, попут Стефана, подвргавали **Свето писмо**. Описујући га као посматрача који је чувао огртаче док су Стефана каменовали, Лука је вероватно намеравао да укаже на то како је још у то време Павле имао уздржане симпатије према ономе што је овај говорио. Како год било, тешко да се може посумшати у то да је такво размишљање оставило огроман и дубок траг на шегов живот, јер је касније Павлово учеше о месту старозаветног **Закона** и

Савеза у хришћанском животу по много чему представљало логичан наставак учења оних Јевреја хелениста који су хришћанима постали пре њега. Иако Павлове посланице показују Павла као веома заинтересованог за **Закон** као извор морала, и сасвим незаинтересованог за његове обреде и церемонијалне аспекте, доста тога што је касније написао о привременој и пролазној природи **Закона** било је упадљиво слично Стефановим аргументима о **Закону** и Храму (Гал 3 1-25).

Када је Павле стигао у Дамаск, након свог јединственог искуства, једно време беше обневидео, и то га је држало три дана, током којих није ни јео ни пио. Но, када је Ананија, хришћанин насташен у Дамаску, отишао да га посети, Павлу се вид повратио, крстио се и затим упознао са хришћанима у том

Различити извештаји о Павловом преобраћењу

Постоје три главне разлике у појединостима међу извештајима о Павловом преобраћењу.

- У Дап 9 7 Павлови сапутници чули су глас васкрслог Христа, али нису видели *никога*. Можда су видели блештаву светлост. У 22 9 Павле каже: „Видели су светлост, али нису чули глас онога ко ми се обратио.“ То што су чули вероватно је био неки звук, али не и разумљив глас. Извештај из поглавља 26 не каже да су сапутници ишта видели или чули.

- У Дап 9 4 и 22 7 једина особа за коју се каже да је пала на земљу јесте Павле, централна личност те драме, мада тиме не треба искључити могућност да су и остали попадали на земљу као у 26 14.

- У Дап 9 6 и 22 10 каже се да је Павлу речено да продужи за Дамаск где ће му се рећи шта да чини, док му се у 26 16 наређење да постане апостол даје у време визије. Када је касније размишљао о томе, Павле је углавном поистовећивао читав тај доживљај са приликом његовог позива, а у Гал 1 11-12 као да наговештава да му је и сам садржај поруке коју ће објавити био откривен на путу за Дамаск.

Ове разлике немају тако велику важност и лако се могу објаснити указивањем на три различите сврхе текста у сваком од датих случајева. Чињеница да је ове варијације у тежиштима сачувао Лука улива веће поверење у његове способности поузданог историчара. Да је причу измислио, вероватно би је испричао само једном, или би се бар потрудио да сваки од описа по облику и језику буде истоветан преосталима.

граду (Дап 9 10-19; 22 12-16). Попут Петра у Корнелијевом дому, Павле је открио да ће га, унутар црквене заједнице, прихватити и људи којих би се, у било ком другом смислу, гнушао. По много чему је његово искуство било радикалније од Петровог, јер су људи који су га тако великодушно дочекивали били исти они које је намеравао да гони до смрти. У светлу овога не изненађује што је — пишући хришћанима у Галатији, да би их посаветовао, јер су се борили са последицама етничке различитости — нагласио своје убеђење да људи различитог друштвеног и верског порекла могу да се уједине само кроз заједништво у посвећености Исусу Христу: „Нема разлике између Јевреја и незнабожаца, између робова и слободних људи, између мушкараца и жена; сви сте једно у Христу Исусу" (Гал 3 28).

Управо је ватрена увереност у ово надахнула Павла да пронесе хришћанску поруку не само по градовима Палестине - местима попут самог Дамаска, Антиохије, па чак и Јерусалима - већ и до најудаљенијих крајева света који му је био познат. Чинећи то показао је једну чудесну виталност, а кроз своје бројне посланице оставио је и непроцењиву збирку снимака тога како је то изгледало бити хришћанин широм римског света 1. века. То није било једноставно, чак ни за апостоле, па су Павлова дуга путовања сигурно била физички исцрпљујућа и веома опасна. Но, Павле је био неустрашив, јер је од тренутка свог преобраћења био потпуно убеђен да није био сам у својим подвизима, јер је Христос, са којим се сусрео на путу за Дамаск, живео у њему и давао му снагу за ово дело. Павлова позивања на свој рад унутар јудаизма приказују га као фанатичног верника, а од овог тренутка је сва његова енергија била преусмерена ка служењу Христу. Пишући већ пред крај свог живота, сам је то овако рекао: „Ја све сматрам као штету због свепревазилазеће вредности спознаје Христа Исуса, Господа мог" (Фил 3 8).

Павле није заборавио првобитни циљ с којим је кренуо у Дамаск — да посети јеврејске синагоге у том граду. Отишао је право јеврејској заједници у којој се његов долазак, без сумње, очекивао. Али, његова порука није била порука коју су очекивали да чују, јер, уместо да осуди хришћанску веру, он ју је објавио као своју и обзнанио своју нову оданост Исусу Месији (Дап 9 20-25). У Гал 1 17 Павле помише кратку посету ме-

сту које назива „Арабијом" (вероватно је у питању нека област у близини Дамаска), пре него што се вратио у Дамаск на три године. Иако Лука то нигде не помиње, то није у нескладу са причом из *Дела* где се наводи да је у Дамаску остао „много дана" (9 23). Могао се повући у „Арабију" одмах по сусрету са Ананијем, или је, можда, отишао тамо пошто је изнео неколико уводних поука у синагогама.

На крају је Павле осетио да више не може остати у Дамаску. И верске и цивилне власти желеле су да га се отарасе, па су га његови пријатељи тајно спустили преко градских зидина у једној кошарици (Дап 9 23-25; 2 Кор 11 32-33).

Павле и јерусалимски хришћани

- Тада је Павле посетио Јерусалим. Вероватно је то она посета коју описује у Гал 1 18-24. Не изненађује што је његов долазак престашио ученике у Јерусалиму, све док им Варнава, један од вођа тамошње цркве, није испричао о Павловом преобраћењу и сведочењу вере у Дамаску (Дап 9 26-30). После овога Павле је изишао и своју нову поруку с таквом смелошћу проносио Јерусалимом да су га апостоли, из страха за његову безбедност, послали у Кесарију, а одатле се вратио своме првом дому, у Тарс. Павле је касније објаснио да је његов главни мотив за посету Јерусалиму у то време био сусрет са Петром, са којим је остао петнаест дана. Упознао се тада и са Јаковом, Исусовим братом, мада не и са још много других хришћана, а многе од цркава у том крају знале су га само по угледу (Гал 1 18-24). Наредних једанаест година провео је у Киликији и Сирији, вероватно још непознат многим од првих верника у Јерусалиму и његовој околини.

Премда су хришћани у Јерусалиму оправдано могли заборавити на Павла, Варнава није, па када се нашао послом у посети цркви у Антиохији у римској провинцији Сирији, послао је по Павла, да га доведу из Тарса да му помогне (Дап 11 19-26). Павле и Варнава радили су заједно око годину дана у цркви у Антиохији, када је онде приспео пророк из Јерусалима по имену Агав и објавио како предстоји велика глад, која ће штетно утицати на благостање хришћана у Јерусалиму (Дап 11

Антиохија на реци Оронту била је трећи град по величини у Римском царству. Била је престоница римске провинције Сирије и важан трговачки центар. Црква у Антиохији је брзо расла и била јака. Данас се овај град зове Антакја и налази у југоисточној Турској.

27-30). Преовлађујуће нејеврејска црква у Антиохији одлучила је да пошаље помоћ својој браћи по вери и изабрала Варнаву и Павла да лично однесу помоћ. Лукина повест ову посету Јерусалиму смешта у 43. годину, када су се прогони хришћана у Јерусалиму, које је 42. г. отпочео Ирод Агрипа II, још настављали. Вероватно се на ову посету Павле осврнуо у Гал 2 2; „откривење“ о коме говори вероватно је било Агавово пророштво о глади. Павле је додао и обавештење да је током ове посете црквене вође видео само тајно, што је лако разумети ако се све збило у време прогона.

Павле и незнабошци

Павлов лични опис ових догађаја јасно показује да је тај шегов сусрет са поглаварима јерусалимске цркве одиграо

кључну улогу у настанку шегове службе, јер су том приликом први апостоли показали своју спремност да шегову мисију незнабошцима признају као ваљано ширеше хришћанске поруке (Гал 2 1-10). Ово је било важно питање за рану Цркву.

Неки Јевреји, углавном они из расејаша и фарисеји из либералније Хилелове школе, показали су знатну мисионарску ревност у придобијашу преобраћеника за јудаизам. Али, од шихових преобраћеника захтевало се да се покоравају традиционалном закону у целости, како у обредном тако и у моралном погледу. Премда је постојала могућност да учествују на јеврејском богослужењу као „богобојажљиви“, без преузимања целокупног терета јеврејског Закона (како је то чинио Корнелије), централни захтев постављен пред оне који су тражили потпуни пријем у јеврејску верску заједницу био је обред обрезања за мушкарце. Црквене вође у Јерусалиму, који су сви били активни јеврејски верници и на себе вероватно гледали као на реформаторски покрет унутар јудаизма, пре него као на засебну веру, природно су прихватили, здраво за готово, да би сваки незнабожац који жели постати хришћанин најпре морао постати Јеврејин, и то обрезањем.

Петрово искуство са Корнелијем убедило их је да је могуће да се незнабожац преобрати и прими силу Светог Духа (Дан 10 1 - 11 18), али када су Павле и Варнава отпочели мисију међу незнабошцима у Антиохији, она је отворила и потпуно другачија питања. Као прво, Корнелије је био присталица јудаизма и, премда је био „богобојажљиви“ а не и потпуни прозелит, шегов случај је самим тим био унеколико другачији од случаја преобраћеника који нису одраније имали везе са јеврејском духовношћу. Поред тога, изгледа да није било ширег хришћанског покрета повезаног са Корнелијем у време Петрове посете, док је у Антиохији оформљена црква нејеврејских верника. Јерусалимске вође биле су спремне да признају Павлу и Варнави учешће у подухвату који завређује похвалу, али су одбиле да приме на себе икакву одговорност за то.

Када је, после тога, Петар посетио Антиохију, испрва је следио обичај који је установио Павле и обедовао са незнабожачким преобраћеницима. Петар је и раније вечерао у дому Корнелијевом, али то углавном није био прихватљив обичај за једног ортодоксног јеврејског верника. Када су маше либерални

хришћани приспели у Антиохију из Јудеје, лако су убедили Петра да се више тако не понаша, а придружио му се и Варнава. Та недоследност изазвала је Павлову оштру осуду и очигледна напетост која прожима ову епизоду пружа први пример онога што ће мучити Павла током читаве шегове службе. Иако је знао да је шегова посебна мисија била намешена незнабошцима, Павле никада није могао да заборави свој народ. Био је поносан што се родио унутар јеврејске верске заједнице и непрестано наглашавао предности које је тиме стекао. Ипак, у срцу је веровао да верске вође његовог народа греше што не признају Исуса за Месију. То је тако страсно осећао да је у Рим 9 3 отишао тако далеко да изјави: „Желео бих да ја сам будем одлучен од Христа за свој народ, моје сроднике по телу“. Ипак се никада није

Ко су били пророци?

Када је Павле давао савете хришћанима у Коринту о коришћењу дарова Духа унутар њихове цркве, посаветовао их је да зајеле све дарове који су се јавили међу њима, а нарочито дар „пророштва“ (1Кор 14 1-5; 12 4-11). Шта је било то пророштво, које се не помиње само у *Првој посланици Коринћанима*, већ се јавља и кроз читаву књигу *Дела*?

Јасно је да је у раној Цркви постојала једна важна скупина људи и жена познатих као пророци. Они се редовно набрајају одмах за апостолима (1Кор 12 28-29; Еф 2 20; 3 5; 4 11), док се задаци еванђелиста, пастира и учитеља, којима су потоњи хришћани давали велику предност, редовно постављају после пророка, поређани по значају (1Кор 12 28-29; Еф 4 11; Дап 13 1; Рим 12 6-8).

Ови пророци били су, изгледа, људи са нарочито блиским приступом Божијој вољи, што им је омогућавало не само да предвиде одређене специфичне догађаје у будућности (као Агав, Дап 11 28; 21 10-11; види и Отк 22 6) него и да објављују остале ауторитативне смернице у ситуацијама које су настајале у цркви. У Дап 13 1-4 пророци цркве у Антиохији, надахнути Светим Духом, дали су упутство да Павла и Варнаву треба „издвојити... ради дела на које сам их позвао“, док су четири кћери еванђелисте Филипа редовно делале као пророци у цркви у Кесарији (Дап 21 8-9). Пророковање је имало удела и у наименовању Тимотеја (1Тим 1 18; 4 14), док су се у другим приликама пророци могли затећи како осуђују лењиве хришћане или бодре оне чија је вера била угрожена (види, на пример, Дап 15 32; 1Кор 14 3).

сасвим помирио са мером до које ће питање незнабожаца који су постајали хришћани поделити Цркву. Када је Павле почео да остварује услове свог позива, позивајући незнабошце да следе Исуса, без разматрања дуге историје верске традиције у коју су ступали, деловало је као да ће се свакога часа усамљени громови неслоге који су се први пут зачули у Антиохији претворити у прави прасак грмљавине.

Уз те практичне активности унутар хришћанске заједнице, пророци су имали и један важан теолошки задатак. *Прва Коринћанима* 13 2 изједначава пророковање са разумевањем „свих тајни и свег знања“, док Еф 3 5-6 указује на то да је требало да пророци одиграју посебну улогу у тумачењу начина на који би незнабошци могли бити укључени у заједницу Божијег народа, која сиюје почетке има у старозаветним временима. Међутим, пророци су могли и погрешити, па је Павле доста наглашавао потребу за пажљивим испитивањем пророчких изјава уз помоћ још једног дара, дара „расуђивања“, на основу кога се могло разазнати истинито од мистинитога (1Кор 12 10).

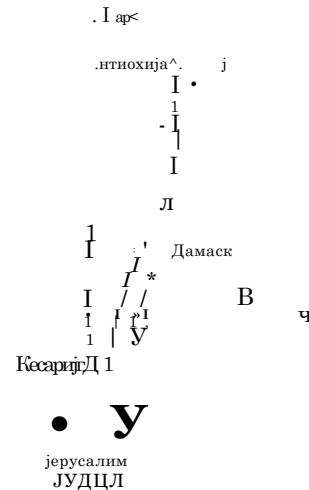
Ипак, пророци су били високо цењени у црквама новозаветног периода, као благодатно надахнуте личности које су располагале посебним увидима у хришћанску поруку и кроз које је људија воља могла постати позната Цркви.

Шта се догодило после Павловог преобраћења?

Описујући шта се догодило после Павловог преобраћења на путу за Дамаск, ослањали смо се на обавештења из *Дела* и Павлове *Посланице Галатима*, а комбиновањем ова два извора изнесена је теорија да је редослед тих догађања следећи:

- Павлово преобраћење (Дап 9 3-19; 22 6-16; 26 9-18; Гал 1 11-17)
- Кратак боравак у Дамаску (Дап 9 19б)
- Посета „Арабији“ (Гал 1 17-18)
- Рад у Дамаску око три године (Гал 1 17, можда и Дап 9 20-22)
- Павлова прва посета Јерусалиму после преобраћења (Дап 9 26-30; Гал 1 18-20)
- Павлов боравак у Тарсу (Дап 9 30; 11 25; Гал 1 21)
- Варнава се придружује хришћанском покрету међу незнабошцима у Антиохији (Дап 11 20-24)
- Павле се придружује Варнави у Антиохији (Дап 11 20-24)
- Павле и Варнава посећују Јерусалим носећи помоћ за тамошњу цркву због глади, четрнаест година после Павловог преобраћења (Дап 11 29-30; 12 25; Гал 2 1-10).

Ово тумачење је свакако општеприхваћено и постоји само један могући начин да се схвате разне временске одреднице које дају



Павлова кретања у периоду од његовог преобраћења до Јерусалимског сабора.

Дела, с једне стране, и сам Павле, са друге. Води се велика расправа о томе да ли се опис Павловог контакта са апостолима у Јерусалиму, који даје он лично, може помирити са Лукином причом у *Делима*.

На основу Гал 2 1-10 очигледно је да је Павле на посету коју ту описује гледао као на апсолутно суштинску за читаву његову службу међу незнабошцима. У покушају да ово помиримо са *Делима*, природно ћемо потражити један опис посете која је имала исту врсту далекосежног значаја за Павлову службу међу незнабошцима, а прилика која се чини као најподеснија спрам ових захтева описана је у Дап 15 1-29. Ова пригода често називана као „сабор у Јерусалиму“ када су се Павле и Варнава, послати у Јерусалим као званични изасланици цркве у Антиохији, сусрели на некој врсти званичне седнице са осталим апостолима и црквеним вођама у покушају да једном засвагда одлуче шта ће се тражити од хришћана нејевреја у погледу јеврејског *Закона*. Према томе, традиционално становиште сматрало је Дап 15 1-29 описом истог сусрета који Павле описује у Гал 2 1-10. Овакво поистовећивање ствара две велике потешкоће.

• Према Дап 15 1-29, резултат ове посете била је подробна и далекосежна расправа управо о оним питањима којима се Павле бавио пишући Галатима, наиме, питањем статуса нејеврејских хришћана: да ли од њих треба очекивати или тражити да се придржавају *Торе* или не, и, ако треба, да ли треба да се *Закона* придржавају у потпуности или само неких његових аспеката. Дап 15 23-29 бележе појединости споразума до кога је сабор дошао уз сагласност Варнаве и Павла, а који су очигледно прихватили сви учесници као основу прикладну за пријем незнабожаца у хришћанску Цркву. Ипак, у Гал 2 1-10, Павле не помиње никакав договор те врсте, иако би он био од суштинске важности за одбрану његовог става. У Гал 2 6 он самоуверено објављује да му јерусалимске црквене вође „нису ништа додали“, што је доста другачија прича од оне из Дап 15 1-29, где су они упорно настојали да се он мора држати истих принципа као и сви остали, са чиме се он очигледно сложио.

• Ако Дап 15 1-29 говори о истом догађају о коме и Гал 2 1 10, ту је и друга историјска противречност између ова два описа. Између Павловог преобраћења и посете сабору *Дела* говоре и о две раније посете Јерусалиму (Дап 9 26; 11 30; 12 25), док Павле помиње само једну (Гал 1 18). Дословно је незамисливо да је Павле могао направити такву грешку, јер читава његова расправа у *Посланици Галатима* зависи у погледу своје ваљаности од претпоставке да је описао сваки поједини сусрет који је икада имао са јерусалимским вођама. Да је изоставио и један од њих — а нарочито тако значајан — подрило би све за шта се залагао. Према томе, било би неопходно претпоставити да је Лука погрешно у својој причи у *Делима*, било

• Сабор из Дап 15 1-29 био је, изгледа, полујавни, а свакако ннанични догађај у коме су учествовали апостоли, старешине и „цела црква" (Дап 15 22). У *Посланици Галатима*, међутим, Павле посебно наглашава да се поменути састанак одржао тајно (Гал 2 2) и само се Јаков, Кифа (Петар) и Јован помињу по имену с тим у вези (Гал 2 9).

• Исход састанка из Дап 15 1-29 била је одлука („Апостолска одлука") којом се незнабожачким преобращеницима допуштало да остану необрезани, уз истовремено настојање да треба да се придржавају извесних традиционалних обичаја о исхрани, што би Јеврејима олакшало да обедују заједно са њима (Дап 15 28-29). Исход састанка описаног у *Посланици Галатима*, с друге стране, било је заједничко признање Павла и Варнаве као апостола незнабожаца, и Петра и осталих као апостола Јевреја (Гал 2 9-10), без икаквог помена сложености односа између ових двеју скупина унутар Цркве.

С обзиром на ове разлике између Дап 15 1-29 и Гал 2 1-10, чини се да је боље претпоставити да Гал 2 1-10 бележи исте догађаје као и Дап 11 29-30 и 12 25. Бар четири чиниоца иду у прилог овој тези.

• Тврдња да је Павле отишао у Јерусалим „по откривењу" (Гал 2 2) била би природан начин да се укаже на Агавово пророштво о глади, које је било и непосредни повод за посету Јерусалиму описану у Дап 11 28.

• Гал 2 2 наговештава да је тај састанак са вођама цркве био тајни, а *Дела* глад датују за време, или мало после, прогона Ирода Агрипе II, што би лако могло да објасни потребу за таквом тајновитомшћу. Одсуство Јакова и других хришћанских вођа са састанка који се помиње у Дап 12 17, а који се одржао током ове посете, такође је доследно оваквој реконструкцији.

• Гал 2 10 може се превести и тако да гласи: „Једино што су нам тражили јесте да се сећамо сиромашних, а ја сам заправо и истакао да управо то и чиним." Овако схваћено, Павле је можда директно алудирао на неку такву посету какву бележи Дап 12 25, када је однео помоћ за глад јерусалимским хришћанима.

• Пошто је Павле очигледно намеравао да преприча све посете које је учинио Јерусалиму, од времена свог преобращења до тренутка када је то писао, и, ако се Дап 11 29-30 односи на исти догађај као Гал 2 1-10, то онда пружа једноставно објашњење његове ћутње о одредбама Апостолске одлуке — Апостолски сабор још није био одржан.

Према оваквом тумачењу, Павлова *Посланица Галатима* морала је бити написана негде између догађаја из Дап 12 25 и Дап 15 1-29, иако ово за узврат отвара друга важна питања о датуму *Посланице Галатима*, о чему ће бити речи у следећем поглављу.

Антиохијска црква послала је Павла и Варнаву са прилогом за помоћ хришћанима у Јерусалиму. За ово рановизантијско здање у Антиохији Шердило се да представља прву зграду једне хришћанске цркве.

описујући исти догађај два пута, било из пуког непознавања онога што се заиста догодило.

Поред ових потешкоћа у поређењу Дап 15 1-29 са Гал 2 1-10, још неколико детаља такође се могу протумачити као да наговештавају алтернативну могућност да, у ствари, ова два приказа не описују исти догађај.

• У Дап 15 2 Павла и Варнаву је црква у Антиохији „одредила да оду у Јерусалим и састану се са „апостолима и старешинама". У *Посланици Галатима*, међутим, Павле се сасвим специфично служи другачијим речима, говорећи да је отишао „по откривењу" (Гал 2 2).

Недуго по повратку из Јерусалима у Антиохију, Павле и Варнава ушли су у нову фазу свог рада, будући да је тамошња нејеврејска црква, следећи упутства својих пророка, издвојила ову двојицу пријатеља и послала их на њихово прво право мисионарско путовање (Дап 13 1-3).

Од Антиохије до Кипра

Када су напустили Антиохију, прво су отишли на Кипар, који беше Варнавина домовина. Кроз причу о Павловом сусрету са римским проконзулом, Сергијем Павлом*, у кипарској престоници Пафосу, Лука уводи једну од централних тема књиге *Дела*, односно топли пријем на који је Павлова порука наишла међу представницима Римског царства (Дап 13 6-12). Значајно је и то да од овог тренутка Лука престаје да користи у свом тексту Јеврејско име Саул и надаље га ословљава искључиво шеговим римским именом - Павле. Овај текст уводи и још једну тему кроз обличје Елиме, или Бар-Исуса, једног хеленистичког врача који је покушао да осујети Павлове напоре да убеди Сергија Павла у истинитост своје поруке о Исусу. Као што еванђеља описују да се Исус супротставља силама алтернативне духовности, тако се и Павле кроз читаву књигу *Дела* сучава са истим изазовом.

* Сергиус Паулус - *Прим. прев.*

** Савле - *Прим. Прев.*

*** Варисус код нас - *Прим. прев.*

После почетка који је обећавао, Павле и Варнава напустили су Кипар и отпловили до јужне обале Мале Азије, а чатим прешли планине и зашли у Писидију, где су доспели до још једног града који се звао Антиохија (Дап 13 13-14). Одатле су напредовали ка истоку до области Ликаоније, дела римске провинције Галатије, те су се, после успешног мисионарског рада у неколико градова те области, отприлике истим путем, вратили у Антиохију у Сирији, само што овог пута нису поново посетили Кипар (Дап 14 21-28). У сваком од градова апостоли су свој рад отпочињали повезујући се са јеврејском синагогом. Вероватно су мислили да ће у таквој средини најпре сусрести ону врсту незнабожачких „богобојажљивих“ која ће бити најотворенија за њихову поруку. У повратку су Павле и Варнава поново посетили сва нова хришћанска сабрања која су основали, храбрећи их у њиховој новој вери и помажући њиховим вођама да схвате шта би се од ших могло захтевати (Дап 14 21-23).

У току овог путовања Павле се, изгледа, разболео, јер пишући Галатима помиње обољење од кога је задобио одбојан изглед у тренутку када им је писао (Гал 4 13-15). Помиње, такође, на другом месту, да је патио од „трна у телу“ што је могла бити иста бољка (2Кор 12 7). Према опису у *Посланици Галатима*, то је вероватно била нека врста очног обољеша.



Павлова и Варнавина прва станица на Кипру била је у Саламини. Проповед су отпочели у синагоги, према стратегији коју су примењивали и другде. Рушевине на слици представљају остатке гимназиона.

Исход Павлове посете овим градовима био је тај да су многи незнабошци поверовали у Исуса Христа. Осим јеврејских прозелита и богобојажљивих, било је ту и много других који претходно нису имали никакве везе са јудаизмом. Павле је почео да схвата колико је потенцијала било у објављивашу еванђеља незнабожачким народима и значај свог позива у томе. Нzegoва искуства са овог путовања убедила су га и у то да незнабожачке вернике треба примати у хришћанску заједницу на основу шихове вере у Христа и без икакве даље обавезе да се обрезују или придржавају других услова проистеклих из јеврејског Закона. Једно од првих Павлових открића после његовог личног преобрађења било је то ново схватање Исуса Христа, које му је помогло да успостави нов однос са другим људима, укључујући и оне на које је раније, можда, гледао с висине. На исти је начин сада схватио да му је, премда је наставио да поштује своју праксу јеврејског верника, заједничка вера у Исуса омогућила да ступи на нов ниво смисленог односа са незнабошцима свих врста. Ово је Павле и очекивао следећи своје искуство са пута за Дамаск, јер му је тада јасно речено да треба да одигра заиста посебну улогу у ширењу хришћанске поруке широм читавог Римског царства. Када су се он и Варнава вратили у Антиохију сиријску, тамошња црква их је дочекала добродошлицом и сложила се са њиховом стратегијом непосредног пружања еванђеља незнабожачким народима, те прославила њихов успех у еванђелизацији становника југа Мале Азије.

Јудаизатори

Међутим, ова срећна ситуација није потрајала дуго. Изасланици других цркава ускоро су пристигли у Антиохију са сасвим другачијим ставом. Што је било још горе из Павловог угла гледања, они су посетили и нову скупину хришћана коју су он и Варнава управо основали током свог првог мисионарског путовања (Гал 2 11-14). Њихов долазак створио је збрку међу новим хришћанима, будући да су им рекли како им је Павле



саопштио врло машкав приказ хришћанске поруке. Према Павлу, ако су незнабошци желели да прихвате Христове тврдше у својим животима, стекли би моћ Светог Духа, која би деловала унутар њих да живе животом који је Богу угодан. Многим другим конзервативнијим хришћанима ова идеја деловала је богохулно. Ђихово схватање било је да се Божија воља открила у старом Савезу и, да би неки човек постао делом заједнице Божијег народа, треба да се обреже и придржава многих других прописа. Како је онда Павле могао тврдити да су ови незнабошци прави хришћани када никада нису ни размотрили све последице старијег Божијег откривења? Како се усудио да наговести да се прихватљива мерила хришћанског морала могу досегнути икако другачије до брижљивим поштовањем свих прописа изложених у *Тору*?

Нови преобраћеници запали су у пометњу због оваквог учења. Све што су они знали било је то да су прихватили поруку коју им је Павле објавио и да се шихов доживљај Христа поклапао са оним што се догодило Павлу на путу за Дамаск, те да могу очекивати да им Свети Дух подари снагу да живе на начин који би био Богу угодан. Већина ших никада нису били следбеници јудаизма нити су знали ишта о томе шта пише у *Старом завету*. Павле им није дао никакав наговештај да је потребно да то сазнају како би их Бог прихватио.

Када су ови нови хришћани отпочели да читају *Стари завет* по саветима јудаиста који су посетили шихове цркве, суочили су се са мноштвом правила и прописа, од којих су многи деловали неважно за реалност живота у једном просечном хеленистичком граду и које нису били склони да испоштују, макар било и неопходно да то учине ради свог спасења. Неки од њих одлучили су да начине одважан покушај и отпочели да поштују шабат, а могуће и извесне друге традиционалне празнике (Гал 4 8-11). Неки су почели чак озбиљно да размишљају и о обрезану, како би испунили све захтеве старог Савеза (Гал 5 2-12). Но, далеко бројнија већина њих није напросто знала шта да чини.

У том тренутку су вести о томе стигле до Павла и он се разљутио због онога што је чуо. Није му било угодно да поново посети ове нове преобраћенике баш у то време, па је у тренутку узбуђења одлучио да им мора написати писмо. То писмо нама је познато под именом *Посланица Галатима*.

Павле писац посланица

Када је Павле писао писма хришћанима о којима се старао, природно је следио уобичајени стил тог времена. Једно старо писмо обично је имало маше-више исти образац, па Дап 23 26-30 садржи типичан пример једног таквог писма у облику поруке коју Клаудије Лисија шаље Феликсу у време када Павлу треба да се суди. Павле је увек преузимао исту структуру у посланицама које је писао црквама.

За разлику од модерног писма, једно старо писмо увек је отпочињало именом састављача и тек тада би дошло име особе којој је упућено. Павле се доследно тога придржавао.

— Затим је следио поздрав, обично у виду једне речи. Павле је често проширивао овај поздрав како би укључио традиционални јеврејски поздрав *shalom* („мир“) новоме хришћанском поздраву („благодат“ — на грчком врло слично уобичајеном свакодневном поздраву).

— Трећи део једног грчког писма био је учтив израз захвалности за добро здравље особе којој се упућује. Павле је

и ово обично проширивао у начелно захваљиваше Богу за све што је вредно хвале код његових читалаца.

— Потом је следио главни део писма. У Павловим писмима он се често делио на два дела: доктринално учење (понекад у виду одговора на питања његових читалаца), за којим би следили савети о разним аспектима хришћанског живота.

— Личне новости и поздрави долазили су затим. У Павловом случају чешће су то биле вести о црквама и истакнутим појединцима у њима, мада је повремено могло бити и вести о самом Павлу.

— Често би се у Павловим посланицама нашла и реченица подстрека или благослова исписана његовом руком, као знак гаранције истинитости написаног и личне природе датог писма.

— Коначно, стара писма често су се завршавала једном једином речју отпоздрава, што је Павле готово увек проширивао у свеобухватнији израз благосиљаша и молитве за своје читаоце.

Павле пише црквама Галатије

Летимичан поглед на *Посланицу Галатима* открива како је помно Павле следио овај образац, чак и када је писао тако хитно писмо. Отпочео је навођењем свог имена, „Павле апостол“, и своје писму придружио и „сви они из Божије породице који су са мном“. Затим је именовао људе којима је писао, у овом случају скупину цркава — „црквама у Галатији“. Следи поздрав, „благодат... и мир“, који се проширује у кратку реченицу похвале Богу (1 1-5).

Треба приметити и једно изузетно значајно изостављање. Нигде у *Посланици Галатима* Павле не захваљује за духовно стање својих читалаца. Није ни било ничега на чему би овде требало да буде захвалан: они нису били хришћани довољно дуго да би Павле могао да се позове на хвале вредна дела која су учинили у прошлости (као што је то учинио, на пример, у *Посланици Филипљанима* 1 3-11), а и њихово стање у тренутку у ком је писао свакако није давало Павлу повода за захваљивање.

После тога, следи главни део писма, подељен, грубо гледано, на доктринални и теоријски део (1 6 — 4 31) и практич-

Ово је опис костура писма, али шта је Павле шиме заиста рекао? Иако *Посланица Галатима* није нарочито дуго и сложено писмо, није увек ни тако једноставно разумети шта Павле мисли. То је делимично стога што је писано у журби, усред жучне распре, а под таквим околностима људи се не изражавају на начин како би то иначе учинили у неком мирнијем тренутку. Но, сложеност шеговог израза једним делом је условљена и самом темом, јер Павле је био на свом терену када је реч о *Старом завету*, те је могао слободно да га цитира, настојећи да изложи двоструко начело слободе и једнакости унутар хришћанске заједнице.

Павлово писмо обично се дели на три основна дела, будући да се редом бави трима, како их је сматрао, лажним замислима које су предлагали јудаистички учитељи који су посетили цркве у Галатији.

Одакле је Павле црпао свој ауторитет?

Прво што су јудаисти рекли било је да Павле није прави апостол. Пошто није један од првобитне дванаесторице, пити су му првобитни апостоли у Јерусалиму поверили тај задатак, он није ни имао право да издаје било каква упутства новим хришћанима. Зато они не треба да обраћају пажњу на оно што им је рекао. Павлов одговор на све ово налази се у 1 Кор 10 - 2 Кор 21, где одлучно тврди да му није потребно никакво овлашћење из Јерусалима или било одакле, пошто се лично сусрео са васкрслим Христом на путу за Дамаск. Не само да није био нижег ранга у односу на остале, него се лицем у лице сусрео са Исусом и био је у истој ситуацији као Јаков, поглавар јерусалимске цркве, који је доживео искуство врло слично Павловом (1 Кор 15 7). Одатле је добио своје пуномоћје апостола (Гал 1 11-12) и, премда јесте посетио Јерусалим у неколико прилика, никада није осетио потребу да добије дозволу првобитних ученика да настави свој рад, нити су они наговестили како би му била потребна таква дозвола (1 Кор 18 - 2 Кор 10). Заправо, било је сасвим супротно, јер „када су видели да ми је поверено еванђеље за необрезане [тј. незнабошце], као што је

Антиохија у Писидији, у данашњој централној Турској, била је римски град са израженом хеленистичком грчком и јеврејском културом - управо онакво место каква је Павле бирао да посети. Аквадукт који су некада носили ови лукови снабдевао је Антиохију водом.

ни опис хришћанског живота (5 Кор 1 - 6 Кор 10). Ово писмо се не завршава никаквим личним вестима или поздравима, можда због журбе у којој је Павле писао, или зато што није имао времена за такве учтивости према људима који су тако спремно занемарили шегово учење. Ипак је, међутим, убацио закључни позив својом руком, који садржи занимљиво обавештење да је његов рукопис много крупнији од рукописа његовог секретара који је исписао већи део писма - примедба која, случајно, иде у прилог претпоставци да је Павле вероватно боловао од слабијег вида (6 Кор 11-17). Павле је затим закључио своје писмо такође молитвом за своје читаоце, уверавајући их да им је сила већа од њихове на располагању: „Благодат Господа нашега Исуса Христа са духом вашим, браћо и сестре, Амин“ (6 Кор 18).

Петру поверено еванђеље за обрезане [Јевреје]... и када су видели благодат која ми је дата [мојим сусретом са васкрслим Христом], Јаков и Кифа и Јован... дали су мени и Варнави деснице као знак заједништва, да ми треба да идемо незнабошцима, а они обрезанима" (Гал 2 7-9). Потоњи догађаји у Антиохији убедљиво су доказали да Павле ни на који начин није био подређен у односу на Петра (Кифу), који је обично сматран највећим апостолом. Када је Петар престао да обедује са нејеврејским хришћанима само зато што су приспели неки хришћани из Јерусалима, Павле није оклевао да му се супротстави „у лице" (Гал 2 11). Павле наговештава (а ми немамо доказа о супротноме) да је Петар прихватио укор који му је изрекао том приликом, чиме каже да је овај прећутно признао Павлов апостолски ауторитет.

Хришћани и *Стари завет*

Пошто се обрачунао са заједљивим нападом на своје личне препоруке, Павле је продужио, кратко се позивајући на лично искуство Галата, пре него што је наставио са другим делом о лажном учешу које су предлагали ови јудаистички уљези. Оно што су знали о Христу требало је да им покаже да су добили Духа Светог (обележје истинског хришћанина, Рим 8 9) не зато што су се покоравали старозаветном *Закону*, већ стога што су имали веру у Исуса (3 1-5). Ово је затим прерасло у прави напад на други део њиховог учеша. У *Јеврејским светим списима* обећање месијанског царства било је дато Аврааму и његовим потомцима (Пост 17 7-8), и то је била основа на којој су јудаисти засновали своју тврдњу да свако ко жели да уђе у месијанско царство најпре мора постати члан Авраамове породице путем обрезанја и трајне послушности старозаветном *Закону* (Пост 17 9-14). Павле је на ову тврдњу одговорио на три начина, позивајући се на сам *Стари завет*.

- Истакао је (3 6-14) да се благослови обећани Аврааму односе на „све који верују". Авраам је имао вере у Бога, и та вера била је основа на којој га је Бог прихватио (Пост 12 1-4; види и Јевр 11 8-12, 17-19). Истовремено, „сви који се ослањају на дела *Закона* под клетвом су". Лзудско искуство и *Свето писмо* доказали су да, у пракси, није могуће

оправдати се у Божијим очима придржавањем *Закона*, јер је то било тешко.

- Али, није ли *Закон* био Божије најузвишеније откривеше, које је превазишло све што му је претходило? Није, каже Павле. Пошто је *Тора* ступила на снагу дуго после Авраамовог времена, њоме се никако није могло изменити обећање које му је Бог непосредно дао. „Наследство" обећано Аврааму не може се стећи и *Законом* и обећањем (3 18). *Закон* има другачију сврху у Божијим плановима.

Прво, он је послужио да прикаже грех као преступ против Божије воље (3 19; види и Рим 4 15; 5 13). Пре него што је *Закон* предат, једино морално упутство које је било да то људском роду био је „закон природе" који се изражавао посредством њихове личне савести. Но, пошто је *Закон* предат Мојсеју, људи су могли да схвате шта злочињење стварно јесте: противљење Божијој вољи.

Друго, *Закон* је предат како би био учитељ „док Христос не дође, како бисмо се оправдали вером" (3 24). Павле каже да су људи, док су се трудили да стекну спасење сопственим напорима држећи се *Закона*, схватили да је то задатак који је немогуће извршити, па је тако припремљен пут за нов чин Божијег милосрђа кроз Исуса Христа.

- Павле затим наставља како би своју расправу привео логичном закључку (3 25 - 4 7). Старозаветни *Закон* био је на снази само дотле „док не дође потомство коме је дато обећање" (3 19), а пошто је ово „потомство" дошло у Исусу Христу, то је неминовно означило крај ере *Закона*, јер ће, онима који верују у њега, Христос подарити слободу од *Закона* и његових захтева. Пре тога робовали су „стихијским духовима космоса" (израз који обухвата и *Закон*, али се не ограничава само на њега, 4 3), али сада су деца и наследници обећања датог Аврааму (4 4-7).

Слобода и легализам

Стављајући се под *Закон* и поштујући традиционалне јеврејске празнике Галати су покушали да пониште оно што је Бог већ учинио за њих кроз Христа. Павле се плашио да је, учине ли то, само губио време мисионарећи међу њима (4

Јеврејски или хришћански бронзани печат византијског порекла, који датира из 3. или 4. века, и садржи традиционалне представе: седмокраки свећњак, перасти лист палме и Грозд грожђа.

8-11). Објашњавајући зашто се упустио у наредну расправу о тврдњи коју су такође изнели јудаистички учитељи, који су дали и доказе „на основу *Светог писма*“ да чак и незнабожачки хришћани треба да се држе *Торе* и обрезају, Павле је шихове разлоге оповргао на три начина.

- Павле се поново вратио преиспитивашу статуса *Закона* (4 21 — 5 1). Још једном се позвао на причу о Аврааму, овога пута служећи се нечим што се догодило Сари, слободној жени, која је протерала Агару, робињу. Ово је, рекао је, алегија моћнијег положаја који има добра вест у Христу над оним и против онога што се може препознати као легализам јеврејског *Закона*.

— Павле је одговорио и на питања о обрезању (5 2-12), разјашњавајући да, како он то види, обрезање ни на један начин не представља неку вредност за хришћане: једноставно нема разлике да ли се хришћани обрезају или не. Њихов положај пред Богом мора зависити не од таквих спољних обележја већ од „вере делотворне путем љубави“ (5 6). У случају људи попут Галата, веровао је, подврћи се обрезању би заправо представљало одрицање од онога што је Христос за њих учинио (5 2). У сваком случају, обрезање је обавезивало људе

да поштују и све остало што налаже јеврејски *Закон* (5 3) — управо оно што је Павле одбацио и што је искуство показало као неизводљиво. Слобода коју је донео Христос очигледно се не може ускладити са „јармом ропства“ (5 1) повезиваним са обрезањем и *Законом*.

— После овога Павле је распрвио питање хришћанског понашања (5 13 — 6 10). Појединост која је издвајала Јевреје од других људи старог света била су њихова изузетно висока морална мерила, проистекла из помног ослањања на старозаветни *Закон*. Јудаисти који су обишли Галатију тврдили су да, ако би хришћани одбацили *Закон*, не би имали ништа према чему би ускладили своје понашање, па се не би ни разликовали од осталих људи око себе. Ово питање било је важно и није било лако одговорити на њега.

Чини се да је Павле рекао галатским хришћанима да ће им, буду ли веровали у Христа, Свети Дух дати снаге да живе како је Исус живео. На овако нешто указује у 2 20: „Ја сам са Христом распет на крсту, па не живим више ја него Христос живи у мени, а живот који сада живим у телу живим вером у Сина Божијег, који ме је заволео и себе предао за мене.“ Но, да ли би то дало резултат? Павле се, што се тога тиче, разрачунао са оптужбама јудаиста, дајући четири важне изјаве.

Прво (5 13-15), „слобода у Христу“ не подразумева слободу хришћана да раде што год пожелеле. То је слобода службе једних другима са љубављу и, како је сврха Светог Духа да у хришћанима створи христолику личност, шихова слобода очигледно треба да се пројављује на начине доследне овоме.

Друго (5 16-26), премда хришћанско еванђеље не прописује појединачне поступке, „они који припадају Христу Исусу распели су тело са страстима и појудама“ (5 24). То значи да ће живот хришћанина одликовати плодови Духа. Христови захтеви су далеко радикалнији од споља наметнутих етичких прописа: свеукупна личност хришћанина треба да се преобрази тиме што би се његови ставови и понашање променили изнутра. Исту ову поуку дао је и Исус: „Здраво дрво не може донети лош плод, нити лоше дрво доноси добар плод“ (Мт 7 18).

Треће (6 1-6), хришћани би требало да се чувају да не оцУђују друге. Треба да схвате да ни сами никада не би имали моралне снаге да исправно поступају без силе Светог Духа. До

мере до које имају неку дужност, та дужност је да „испуњавају Христов закон“, носећи „бремена један другог“ (6 2), а то се доста разликује од придржавања ограниченог броја сабраних и сполња наметнутих правила и прописа.

Четврто (6 7-10), Павле упућује још један, последњи позив својим читаоцима, којим обухвата још две ствари против својих противника, за којима следе две изјаве које ово доводе у стање равнотеже, а заснивају се на његовом личном веровању и пракси.

ГБегови противници, упркос својим високим претензијама, заправо су духовно празни (6 12), и желе да „се телом по-

Ко су били Галати?

У расправи о редоследу догађаја који су уследили после Павловог преобраћења изнета је хипотеза да се *Посланица Галатима* може датовати у, отприлике, 48. годину, само мало пре Павлове и Варнавине посете Јерусалиму ради Апостолског сабора. Већ изнете тврдње пружају добре разлоге који иду у прилог оваквом датовању па, ако су тачни, *Посланица Галатима* била би прва посланица коју је Павле икада написао, а вероватно, самим тим, и прва књига *Новога завета* икада написана. Но, то што је речено до сада није потпуна прича.

Адресујући посланицу Павле каже да пише „црквама Галатије“ (1 2), а касније своје читаоце назива Галатима (3 1). Помен народа који се могу назвати „Галатима“ најприродније би наговестио да је у питању келтски народ тог имена који је живео у области Анкаре у данашњој Турској и своје име подарио једном тамошњем старом краљевству. Но, ако то јесу људи на које се ово односи, онда *Дела* указују на то да их Павле није посетио све до свог другог или трећег мисионарског путовања (Дап 16 6; 18 23), што значи да им није могао ни писати пре 48. године. Тврдило се и да би, стога што Павлово учење из *Посланице Галатима* веома личи на оно што он каже у *Посланици Римљанима*, а која је свакако написана пред крај његовог трећег мисионарског путовања, више смисла имало претпоставити да је ова посланица написана за људе северне Галатије, и то негде између 56. и 58. године. Научници су, заправо, сложни у давању предности овом каснијем датуму, па је мишљење које смо ми овде изнели мишљење мањине, иако и мишљење које су они заступали, и још заступају, прихватају неки веома истакнути научници.

кажу лепо“, а управо то је Павле осудио у претходном делу своје расправе (6 8, „Ко сеје у своју плот од плоти ће жети погибао“). Они су и недоследни, чак и у односу на сопствено полазиште. Иако наглашавају значај спољашњег обележја, обрезвања, нису вољни да прихвате духовну дисциплину коју подразумева придржавање старозаветног *Закона*.

Павлом је управљало убеђење да је оно што му је открио васкрели Христос имало врховни ауторитет, па је тако и закључио, потврђујући да једини стварни разлог да се неко похвали пред Богом мора бити само хришћанин распет за свет Христовим крстом. Говорити о крсту у 1. веку значило је само

Сер Вилијам Ремзи био је први значајнији научник који је заступао ово становиште. Почетком 20. века он је спровео исцрпна археолошка истраживања управо у тим областима Мале Азије о којима овде говоримо, током којих је открио да је *римска провинција* Галатија обухватала не само старо краљевство Галата на северу Мале Азије него и јужну област Ликаоније („јужна Галатија“), у којој је Павле радио током своје прве мисионарске експедиције и где је основао цркве у Листри, Дерви и Иконијуму. Ово бар поништава тврдњу да Павле није посетио место које би се могло назвати „Галатија“ пре једног доста каснијег датума и отвара могућност да је *Посланица Галатима* могла бити написана око 48. године црквама које је Павле посетио приликом свог првог мисионарског путовања.

Други аргумент који се често истиче као упориште каснијег датовања ове посланице, то да је она слична *Посланици Римљанима*, слаб је, тако да се докази за то могу тумачити на више начина. Постоје танане разлике између посланица *Галатима* и *Римљанима*, при чему је *Посланица Римљанима* свакако сложенији и заокруженији приказ ових, у основи истих, тврдњи. Непристраснији тон *Посланице Римљанима* указује на то да је написана у време и на месту када и где је Павле могао да страст и огорченост из *Посланице Галатима* постави у један шири контекст, што би могло да укаже на то да их раздваја дужи временски период, а не и да међу њима постоји нека непосредна веза.

Има још доста питања о датуму и позадини *Посланице Галатима* на која још није нађен одговор, али, све у свему, раније датовање ипак може дати одговор на више питања од каснијег (укључујући и нека друга питања већ расправљана у вези са сједињавањем описа Павлових посета Јерусалиму у *Делима*), па, према томе, може се уверљиво заступати као опција која највише задовољава.

Нема сумње да је на овај начин Павле изнео своје тврдње и на Сабору у Јерусалиму 49. године. Према *Делима*, чак се и Јаков, вероватно највећи традиционалиста међу јерусалимским вођама, морао сложити са главним делом Павлових аргумената (Дап 15 6-21). Јерусалимски апостоли прихватили су да у томе нема никаквог великог доктринарног начела, мада је још остао практичан проблем како да се незнабошци и Јевреји заједно састају и једу за истим столом.

Да би то омогућили, јерусалимски вођи предложили су да се незнабожачки преобраћеници уздржавају од оних активности које би биле нарочито увредљиве за јеврејске хришћане: од једења хране која је била принета као паганска жртва, једења меса из кога није истекла сва крв и сексуалних навика које нису биле у складу са нормама јеврејског *Закона* и јеврејским обичајима (Дап 15 19-21, 28-29). Павле је овај предлог прихватио, мада је то био компромис, и изгледа не баш сасвим успешан. Наиме, када се Павле поново суочио са истим проблемима у Коринту, он се уопште није позвао на услове Апостолске одлуке, већ још једном расправљао о — основним начелима која су била посредни (1Кор 8 1-13; 10 18 - 11 1).

Ту је, међутим, и друго питање које отвара Лукин текст Апостолске одлуке. Ако не грешимо мислећи да је Павле написао *Посланицу Талатима* мало пре одласка на Сабор, онда га текст Дап 15 описује како прихвата нешто што је управо жучно одбацио у *Посланици Галатима*, наиме, примену неке врсте „закона“ за незнабожачке хришћане.

Могућа су разна објашњења.

- Једно решење јесте претпоставити да се Апостолски сабор никада заправо није ни догодио, те да га је Лука измислио како би показао да су се јеврејски и незнабожачки део Цркве ујединили још почетком шене историје. Овакво објашњење умногоме се заснива на претпоставци да се текст *Дела* не може помирити са Гал 1 - 2, док, прихватимо ли другачији однос између њих, та потешкоћа великим делом бива отклошена. Ту је и начелније разматрање да то што се Лука углавном показује као поуздан историчар на местима где се његова повед може проверити поређењем са другим изворима, у одсу-

После проповедања у Перги Павле и Варнава су завршили своје прво мисионарско путовање отпловивши из Аталије назад за Антиохију у Сирији. Онде су препричали своја искуства тамошњој цркви која их је на то путовање послала. Аталија је данас модерно летовалиште Анталија, у јужној Турској.

једно - смрт, и на то је Павле мислио када је писао о хришћанима који се распињу са Христом (Гал 2 20). Он их није подстицао на мучеништво, већ је указивао на мистичнији, унутрашњи смисао тога да хришћани треба да умру сами за себе, одричући се својих тежњи на поседоваше последњег суда над сопственим животима и судбинама и примењујући еванђеље и његове вредности на све видове својих живота. Ова врста „нове творевине“ биће једино вредно у Божијим очима и установити једино обележје које некога оспособљава да постане део „Божијег Израила“ (Гал 6 14-16). Самог Павла могу осуђивати да је издао јудаизам, али, ако је реч о томе да ли је носио обележја истинске духовности пред Богом, „ја на своме телу носим траг Исусов“ (6 17).

Овако се, дакле, Павле изборио са проблемима цркава у Галатији. Један слоган употребљен при том сажима све то на веома добар начин: „У Христу се не гледа на обрезање или необрезање, већ на снагу новог рођења“ (Гал 6 15).

ству посебних показатеља у корист супротног, нема разлога по-сумњати у његову начелну поузданост у овом питању.

- Још једна могућност јесте претпоставити да је Апостолска одлука била намењена само малој и углавном локалној скупу цркава, наиме, управо онима које се помињу по имену у Дап 15 36 - 16 5. Ако ово јесте случај, не би било тешко схватити зашто Павле није цитирао текст Одлуке у *Првој посланици Коринћанима*, јер она никада није ни била намењена примени у тим крајевима.

- Можда је још боље објашњење да је Павле, у срцу, помирљива и прагматична личност. Пошто је рекао шта је и мислио у *Посланици Галатима* и однео победу у теолошкој расправи у Јерусалиму, задовољио се тиме да прихвати да, без обзира на теолошке потешкоће, Јевреји и незнабошци треба да живе заједно унутар локалне цркве, а прихватање ових упутстава је прави начин да се то постигне.

- Ако сада размотримо Павлова искуства у другим црквама, приметимо да се увек изнова повлачи уназад не би ли угодно људима другачијих погледа од сопствених (1Кор 9 19-23). Схватио је да би подељена Црква била јадан сведок нехришћанском свету, па је у том стадијуму његове службе Апостолска одлука вероватно изгледала као најбоље решење горућег проблема.

Ј ЈА ПАВЛЕ МИСИОНАР

Поново у Галашију

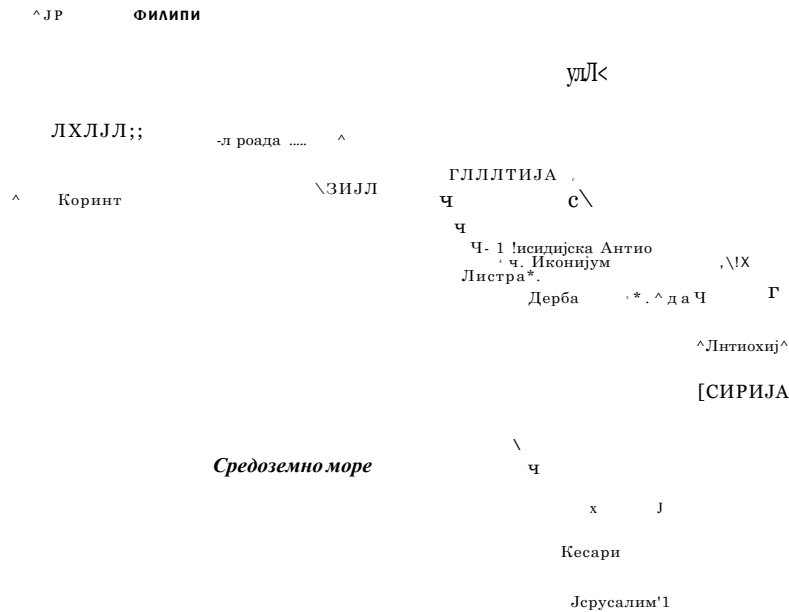
После састанка са поглаварима јерусалимске цркве, за њега пресудног, Павле се поново отиснуо у незнабожачки свет, захваћен новим усхићењем. Током свог ранијег мисионарења схватио је колико хришћанска порука може бити привлачна народима великих градских средишта Мале Азије, а сада је могао видети и потенцијал још дубљег залажења у далеке крајеве ради позивања других да следе Исуса Христа.

Ову другу експедицију отпочео је са новим сапутником. Варнава му се овом приликом није придружио, јер Павле није био вољан да да другу прилику Јовану Марку (Варнавином рођаку) који их је на претходном путовању очигледно изневерио (Дап 15 36-40). Но, Павле је пронашао орног помоћника у Сили, једном од изасланика послатих у Антиохију да објасне одлуке Јерусалимског сабора овдашњој цркви (Дап 15 30-33). Током њиховог путовања Павлу су се, поред Силе, придружила још двојица помоћника: Тимотеј, који их је упознао у Листри (Дап 16 1-3) и Лука, који им се прикључио у Троади (Дап 16 10-12).

Прво што је Павле желео да учини било је да поново посети неке од заједница које је основао у јужној Галатији током своје прве експедиције из Антиохије. Надао се да ће их поново видети још откад је чуо за комешања изазвана уплитањем јудаиста, па им је, без сумње, током ове друге посете објаснио да би, иако као хришћани нису морали испоштовати све детаљне прописе *Торе*, ипак било пожељно да се сложе и прихвате одредбе осмишљене у Јерусалиму, јер би то створило

окружење у коме би се хришћани јеврејског порекла могли слободно састајати са њима (Дап 16 4).

После овога су Павле и Сила кренули са Тимотејем, који им се придружио у Листри, кроз Фригију и Галатију - овога пута можда северну Галатију. Павле је планирао да оде у римску провинцију Азију, која је обухватала област око Ефеса на западу Мале Азије, и у Битинију, провинцију на северу која је излазила на Црно море (Дап 16 6-7). Ниједна од ових намера није спроведена, а Лука, заиста, посебно коментарише да им је ово „забранио Дух Свети“, мада не указује на то како су такво упутство добили. Павле и његови сапутници отидоше одатле у Троаду, стару Троју, у област Мале Азије најближу Европи.



Павлово шреће мисионарско иутовање



Велики римски путеви имали су животни значај за војску и трговину. Камени плочник пута Егнација истрошио се од великог саобраћаја. Павлова дружина ишла је овим путем од Филипа до Солуна.

Током ноћи Павле је уснио сан у коме га неки Македонац зове у помоћ, што је препознао као налог непосредно од Бога да пређу Егејско море и уђу у Европу (Дап 16 9-10). У контексту текста *Дела*, Павлов улазак у Европу у овом тренутку приказује се као суштина Лукине намере да документује ширење еванђеља од палестинских почетака све до центра Царства у самом Риму. Ако је реч о ширешу Цркве, међутим, свакако да то није било први пут да су хришћански мисионари ушли у Европу, јер је Павле касније писао великој и напредној цркви у Риму, која није била основана његовим личним напорима.

Филипи

Први град који су мисионари посетили био је Филипи (Дап 16 12). То је била римска колонија на северозападу Македоније, већински настањена пензионисаним војницима римске армије. Иако је град имао тако бројно многобожачко становништво, Павле је ипак следио свој пређашњи обичај и прво отишао Јеврејима, на место где су се обично састајали, које је у овом случају било „место молитве“ покрај реке. У Филипима је било тако мало Јевреја да нису имали ни зграду синагоге.

Преобраћеници

Међу Павловим слушаоцима на овом месту молитве била је и Лидија, која је прва постала хришћанка у Филипима.

Павле је позив да дође у Европу добио у сну у коме му се обратио један Македонац (човек из северне Грчке). На овом натпису на латинском из Филипа налази се и име римске провинције Македоније.

Ако је Павла и мучила нека заостала сумња о томе је ли било мудро напустити пређашње планове и уместо тога се запутити у Европу, са преобраћењем ове жене та сумња је морала ишчезнути, јер је она била рођена у Тијатири, граду смештеном управо у оној области Мале Азије у коју је Павле првобитно намеравао отићи (Дап 16 14-15). Лако се може догодити да је она била и прва која је затим однела хришћанску поруку у свој родни град, у коме је ускоро настала велика заједница хришћана (Отк 2 18-29). У сваком случају, њено откриће Исуса као Месије довело је до тренутне и револуционарне промене у њеном животу, јер иако је била жена од неког утицаја, њен дом је убрзо отворен за Павла и његове пријатеље и постао је седиште њихових даљих активности. Још једном је Павле видео како је еванђеље створило пријатељску заједницу између мушкараца и жена, способно да отклони све уобичајене друштвене и националне баријере.

Један догађај, који се збио у Филипима, добро илуструје зашто је хришћанска вера отпочела да буди толико антагонизма у многим крајевима Римског царства у ово време. Док је ишао унаоколо бавећи се својим евангелизаторским послом, Павлу је непрестано досађивала једна робиња која је некаквим пророковањем у стању транс доносила велики приход својим власницима. Као и Исус пре њега, Павле је имао изоштрено чуло за друштвену и духовну неправду и није могао да пропусти прилику да јој помогне да се ослободи овог видовњачког духа за ког се веровало да ју је запосео, као и од искоришћавања од људи који су је поседовали. Као што се може предвиде-

ти, овај шегов поступак није добро примљен. Бени власници су се тако разгневили да су Павла и Силу оптужили да стварају пометњу у јавности, препоручујући обичаје незаконите за римске грађане (Дап 16 16-21).

Утамничење

Оптужбе за узроковање јавних пометњи одувек су биле гарант да ће неког римског званичника покренути да делује, па су тако и сада градске власти то брзо учиниле. Павле и Сила ишибани су и бачени у затвор у коме су провели ноћ певајући хвале Богу. Током ноћи догодио се земљотрес који је отворио врата затвора и, мада су могли побећи, они одлучише да остану заједно са осталим затвореницима. Локални затворски чувар већ је био спреман да себи одузме живот, претпостављајући да су у таквим околностима сви шегови затвореници изашли, па када их је затекао унутра, зачудио се и био изазван сазнањем да су ови затвореници смирени онако како он није био. Сазнавши тајну њихове моћи и сам је постао хришћанин са целим својим домом. После преобраћења овог затворског стражара Павле је одлучио да напусти затвор. У ствари, он уопште није ни требало да се у њему нађе јер је био римски грађанин. Према томе, позвао се на своје грађанско право и затражио извињење од посрамљених градских власти пре него што је коначно напустио град (Дап 16 22-40).

Лука је остао у Филипима да помогне новим хришћанима да се учврсте у новој вери. Они су били сакупљени из свих друштвених слојева, па су се међу њима нашли и један угледни локални трговац, духовни исцелитељ, астролог, као и затворски чувар са својом породицом. Глас о Павлу брзо се ширио, те су у једном од места које су затим посетили он и његови пријатељи Сила и Тимотеј описани као „људи који су преокренули свет" (Дап 17 б). Следећи градови које су посетили били су Солун и Верија. У сваком од тих места постојала је значајна синагога и обратили су много људи. Међутим, у оба места ускомешала се, унутар јеврејске заједнице, и озбиљна опозиција, која је, изгледа, била против Павла, као некадашњег фарисеја, лично, па су само Сила и Тимотеј могли остати онде када је Павле отишао у Атину (Дап 17 14-15).

Атина

Атина се вековима дичила као интелектуални центар старог света. До Павловог времена престала је да буде важно политичко средиште, али је и даље била град науке у који су многи млади Римљани долазили на студије филозофије или да буду уведени у једну од многих мистеријских религија које су онде нашле свој дом.

Саопштаваше шегове поруке у Атини изискивало је ипак другачији приступ од онога којим се Павле служио у већини места која је до тада посетио. Лзуди овде нису имали никакво предзнаше у вези са Јеврејима или **Библијом** па је, према томе, представити Исуса као Месију за ших могло значити врло мало или баш ништа. Са Јеврејима по народности, незнабожачким прозелитима или богобојажљивима Павле је могао поћи од /е-



Атина је била симбол традиције класичне учености. Акропољ на коме јесаграђен Партенон, као храм богиње Атине, био је Главни богослужбени центар, али и Главно одбрамбено упориште.

врјских светих списа и истаћи како су се обећаша изнета у њима испунила у животу, смрти и васкрсењу Исуса. У Атини, био је свестан свог релативног незнања у погледу природе хеленистичке духовне потраге, па своју мисију није отпочео говорећи, већ посматрајући шта се онде збивало и слушајући расправе које су биле у току. Било је само питање времена када ће га позвати да истуши и обрати се суду на Ареопагу. Атињани су одувек уживали у добрим расправама, а градски челници су веровали да је занимање за филозофију и религију део њиховог посла.

Говорећи им, Павле је отпочео од грчког виђења Бога као творца, добротинитеља и невидљивог присуства у космосу, причајући о универзалном људском трагању за Богом који „није далеко ни од једног од нас" и позивајући се при том на изјаве грчких песника Епименида и Арата (Дап 17 27).



Камени олтар откривен у Пергаму. У Горњем реду пише: „Непознатим боговима“.

Говорио им је о мноштву светилишта и олтара који се налазе по читавом граду. То је било типично за грчке градове који су углавном обилovali малим статуама и сликама распрострањеним на стратешким местима како би људима пружили прилику да божанствима укажу поштовање док су ишли унаоколо својим свакодневним послом. Статус ових богова и богиња бачен је под сенку сумње као исход промишљања ранијих генерација филозофа, па је и нешто од језика којим се Павле послужио могло алудирати на аргументе коришћене за преиспитиваше традиционалне религије још од времена Ксенофана

у 6. в. пре Хр. Павла није посебно занимало да осуди традиционалну духовност својих слушалаца, већ се шоме послужио као уводом у представљање своје поруке. Пошто је приметио олтар неком „непознатом богу“, са овим непознатим божанством поистоветио је Исуса и продужио објашњавајући еванђеље из те перспективе. Павле је чврсто веровао у духовност у чијем се средишту налазило ствараше, коју су делили сви људи, захваљујући својој људскости, сасвим независно од својих званичних религиозних традиција (Рим 1 18 — 2 10), а то је било и шегово полазиште у Атини. Разуме се, прихватао је он и оне видове хришћанског веровања који су били сасвим јединствени и особени, укључујући веру у једнога Бога, чија се природа открила кроз живот, смрт и васкрсење Исуса Христа.

ЕБегова порука наишла је на мешовит пријем. Атина није била један од оних градова у којима је Павле одмах оснивао успешне хришћанске заједнице. Ипак, прича о овоме има средишње место у књизи *Дела*, будући да, док друге приче могу оставити утисак унеколико тријумфалног напредовања еванђеља, ова опомиње читаоце да чак ни Павлово мисионарско дело није имало загарантован тренутни успех. Она још — а што је и важније — пружа модел за контекстуализацију хришћанске поруке у културама у којима је историја спасења из старозаветне приче била непозната. Чинећи то, Павле је приказан како признаје духовно полазиште своје публике и како је спреман да путује са њима, док их истовремено изазива да ствари сагледају из нове перспективе веровања у Исуса. У том процесу ослонио се на изворе који су већ били у оквиру његове јеврејске традиције, нарочито на теологију усредсређену на стварање из књиге *Постања* и њен развој у каснијем јудаизму.

Коринт

После овога Павле је продужио у Коринт, стари грчки град који је 46. г. пре Хр. обновљен као римска колонија. Коринт је имао јединствен положај на најужем делу грчког копна и тако лако пружао приступ Егејском мору на истоку и Јадранском на западу. Иако су Римљани успоставили широку мрежу поморских трговачких путева, а навигациони методи би-

ли прилично унапређени, морнари старог света и даље су више волели да путују дуж обала кад год би могли, а Коринт је ту (иоју предност искористио и постао један од главних центара за трговину и транспорт. Иако је, још у новозаветно време, било планова да се од Егејског до Јадранског мора изгради канал, тск много векова касније је тај пројекат спроведен у дело. У време када је Павле посетио овај град, он је имао две засебне луке, по једну на свакој обали — Лехеум и Кенхреју - а између њих се налазила једна замршена конструкција попут преносне траке, дуж које је огромна маса робова вукла бродове из једне луке у другу. Коринт је постао важно место транзита на којем су бродови могли прећи из Егеја у Јадран без савладавања иловидбе око јужног врха Грчке. Због свог стратешког положаја, грубо гледано на пола пута између источног Средоземља и Италије, кроз њега је непрестано протицала река транзитног саобраћаја.

Коринт је постао велика раскрсница, не само трговачких путева већ и многих култура у Царству. На улицама Коринта људи разнородног етничког порекла и различитих верских убеђења природно су се мешали, па је град представљао жив микрокосмос живота целокупног Царства. Као одмориште за морнаре био је и стециште већег броја проститутки него што их је било игде у Царству, па је шегово име постало синоним за сексуалне експерименте свих замисливих врста.

Павле је свакако увидео стратешки значај Коринта, јер је остао у њему наредних осамнаест месеци (Дап 18 11), а и после тога се занимао за неговање тамошње цркве више него што је то обично чинио са осталим хришћанским скупинама које је оснивао. У Коринту се Павле спријатељио са Аквиллом и његовом женом Присцилом, који су, попут њега самог, били хсленизовани Јевреји и израђивали шаторе. Следио је свој пређашњи образац отпочињања свог рада у синагоги, али је био принуђен да га напусти када се суочио са уобичајеном опозицијом. Затим се преселио у суседство, у дом једног од својих нових преобраћеника, Тиција Јуста, који је постао његова база за даље мисионарење по граду. Многи грађани су у то време постали хришћани, укључујући и Криспа, једног од вођа синагоге (Дап 18 8), па је у граду почела да се оснива врло велика и утицајна хришћанска заједница.

Почетком Павловог боравка у Коринту, Сила и Тимотеј (који су остали у Солуну) пристигли су са вестима о тамошним хришћанима. Њихов извештај био је веома охрабрујући јер, иако је од шиховог преобраћеша у хришћанство прошло тек мало више од шест месеци, пример шиховог измењеног живота оставио је такав утисак на шихово окружење да су и многи други били привучени хришћанској вери. Међутим, било је и неких

Прва посланица Солунјанима

После уобичајеног увода, Павле отпочиње похвалом својим читаоцима због њихове оданости хришћанској поруци. Поступали су обазриво, следећи све чему их је Павле научио, а исход тога било је оснивање једне јаке цркве на том месту и, имајући за пример њихове измењене животе, еванђелске тврдње проносили су се ширем контексту њиховог друштва. Изношена је хипотеза да је Павлова иорука о разрешености од Закона у Галатији довела до снижавања моралних мерила док се овде, чини се, догодило сасвим супротно, имајући у виду да су читава Македонија и Ахаја увиделе начин на који је хришћанска вера изменила животе ових верника (1 Сол 1 2 10). Начин на који Павле описује све ово отвара нека питања о тачној природи његове мисије у Солуну, будући да он своје иреобраћенике назива онима који су се „окренули Богу од идола“ (1 9), што би указивало на то да су то већином били некадашњи незнабошци, док Дап 17 1-9 помиње само преобраћене унутар синагогалне заједнице. Но, каснији делови овог писма тичу се апокалиптичких питања која су, вероватније је, покренули управо ти преобраћеници из јудаизма, тако да је, можда, Павлова мисија у ствари привукла широк пресек солунског становништва, укључујући ту оне јеврејског порекла, као и незнабошце који су већ били везани за синагогу, али и оне без веза са њом.

Павле и његови преобраћеници

Павле наставља размишљањима о стратегији своје мисије после првог доласка са својим пријатељима у тај град. Подсећа своје читаоце да су апостоли пазили да јавно не истичу сами себе, већ да пажњу скрену на саму суштину своје поруке: иако су били послати по Божијем личном овлашћењу, имајући подршку првих цркава у свом ставу према овим новим људима којима су служили следећи Исусов пример: „...били смо љубазни међу вама, као дадиља која брине о

Павлов осамнаестомесечни боравак у Коринту можемо датовати на основу овог натписа из Делфа. Из њега се види да је Галион, који је био проконзул у време Павлове посете, у Коринт дошао 51. или 52. Године.

Пошто је Павле тамо провео око осамнаест месеци, синагогалне власти одлучиле су да га здруженим напором протерају из града. Овај потез подударио се са доласком новог римског магистрата, проконзула Галиона, брата познатог песника и филозофа Сенеке. Павла су оптужили на следећи начин: „Овај човек убеђује људе да Богу служе на начин који се противи Закону“ (Дап 18 13). Као што се може предвидети, то није успело, јер Галион није хтео да осуди Павла по јеврејском закону, а у складу са римским, он није учинио ништа лоше. Главни значај ове епизоде јесте да је то једини догађај у Павловом животу који се може прецизно датовати. Време Галионове дужности у Коринту забележено је у примерку једног писма које је послао цар, а сачувано је у каменом натпису из ког се види да је он тамо морао бити проконзул било 51—52. или 52-53. године.

проблема у цркви. Лзуди из синагоге створили су опозицију, којој су додали и физичко насиље, па је неколико ствари изазивало сукобе и унутар саме хришћанске заједнице. Требало је одговорити на питања о сексуалним односима, о природи вођства и о судбини хришћана који су умрли. Чувши то, Павле им је писао да их охрабри и да упутства у вези са овим посебно издвојеним проблемима. Писмо које је написао је *Прва посланица Солуњанима*.

Међутим, Солуњани су врло брзо отишли на странпутицу следећи савете које им је Павле у овом писму дао, јер је

својој деци... били смо спремни да поделимо са вама не само еванђеље Божије већ и саме себе" (2 7.8). Осећали су да је њихов труд био добро награђен јер су Солуњани одговорили на поруку и препознали њену способност да измени људске животе: "...када сте примили реч Божију, коју сте чули од нас, примили сте је не као реч људску, већ као оно што она заиста јесте, као реч Божију која је делотворна у вама који верујете" (2 13). Спознаја тога, заједно са вестима које су му саопштили Сила и Тимотеј, показала се као велико охрабрење за Павла док је под тешким условима радио у Коринту (2 17 — 3 8). Ипак, њиховој вери је нешто и недостајало (3 10), те се Павле латио да им да добар савет о разним стварима о којима га је Тимотеј обавестио.

Како хришћани треба да се понашају?

Јудаисти су били у праву рекавши да ће највеће искушење за неанабожачке преобращенике бити питање личног морала. Хеленистичка култура била је углавном веома попустљива; само неколико облика сексуалне активности забрањивано је законом. Павле се одувек надао, уздајући се у силу Светог Духа, да ће преобращеници ускладити своје начине живота са прихваћеним хришћанским вредностима, а то се, у већини случајева, међу Солуњанима и догодило. Но, и даље је било неопходно ојачати оно што им је, без сумње, рекао оснивајући њихову цркву (4 1-8), а чинећи то Павле је, природно, размишљао и о ономе што је раније, о истом питању, писао Галатима: "...позвани сте да будете слободни... али не користите своју слободу као прилику за ваша тела, већ у љубави служите једни другима" (Гал 5 13). Солуњани су лекцију добро научили: "...ви сте сами Богом поучени да волите један другога; и заиста и волите сву браћу и сестре у Македонији" (1Сол 4 9-10). То је била поука која се никада није могла пренагласити. У свету у коме се установљени поредак тако брзо мењао, и у коме су људи фанатично гутали сваку

оно што је он рекао о стању хришћана који су умрли и ишчекивашу Исусове *парусије* дало повода да се забаса у апокалиптичка размишљања. Зато није прошло много времена и Павле је морао да напише још једно писмо како би помогао да се реше потешкоће које су, у извесној мери, солунски хришћани сами измислили на основу извесних делова његовог првог писма, па је тако прибележио *Другу посланицу Солуњанима*.

Управо је у Солуну Павле и био оптужен да је „преокренуо свет“, а хришћанска заједница коју је онде оставио за

духовност која им је ишла у сусрет, једна од најважнијих ствари коју је црква могла да учини, била је да испољи Христову љубав (4 9-12). Исус је и сам поучавао: „По овоме ће сви познати да сте моји ученици, ако имате љубави један за другога" (Јн 13 35), а тај савет 1 Павле овде понавља и потврђује.

Шта је са будућношћу?

Једно је питање, изгледа, више од свих осталих мучило цркву у Солуну. Они су добро схватили какав однос треба да постоји међу члановима њихове заједнице, али шта је са оним хришћанима који су умрли убрзо по Павловом одласку из њиховог града? Можда су погрешно схватили Павлово учење о *парусији**, будући да су неки од преобращеника, изгледа, замишљали како нико од хришћана неће умрети пре него што се Христос врати у слави. Павле је исправио ово мишљење дајући јасну изјаву којом је изразио своје уверење о том питању, истичући да ће се, иако је Христово присуство, посредством Светог Духа, већ било делотворно у Цркви, Исус једног дана вратити отворено и у слави (4 13-18). У међувремену, хришћани Солуна не треба беспотребно да брину о с војим вољеним који су преминули, „пошто ми верујемо да је Исус умро и васкрсао, а тако ће Бог, посредством Исусовим, повести са њим и оне који су уснули" (4 14).

Павле је схватио могуће замке истицања онога што ће Бог учинити у будућности, па је продужио подсећајући солунске хришћане да њихова вера у будући повратак Исуса није изговор за неделане у садашњости. Неки људи неће бити спремни за „дан Господњи“, али хришћани треба да буду. Није њихово да рачунају „времена и часове" (5 1) већ да „храбре један другога и међусобно се називају" (5 11).

* Други Христов долазак. - *Прим. ирив.*

собом ову активност је наставила. Док читамо посланице које им је Павле написао, лако је закључити да је солунска црква запала у озбиљне проблеме, али не смемо допустити неколицини тривијалних критика да помраче чињеницу да је ово била једна од првих цркава које је Павле тако топло похвалио због њених христолитких својстава. Охрабрење које су му ти људи дали морало му је бити од велике помоћи док се суочавао са следећим великим испитом свог животног дела.

Живети хришћанским животошом

Конечно, Павле својим читаоцима даје и многе друге савете, сажимајући све што је до тада рекао (5 12-21).

• У цркви хришћани треба да:

- поштују оне који се око њих труде, односно њихове вође;
- буду у миру једни са другима (понавља и наглашава оно што је већ рекао у 4 9-12);

- храбре једни друге у погледу вере у Христа (5 14);

• У својим свакодневним животима хришћани би требало:

- да добрим одговарају на зло (5 15), што је једно од најособенијих обележја хришћана (види и Мт 5 44);

- „да се увек радују“ (5 16).

• У свом односу са Богом, хришћани морају:

- да се стално моле (5 17);

- да допусте да њиховим животима управља Свети Дух (5 19-20).

Павле се потписао уобичајеним благосиљањем и поздравима, уз последњи позив и обећање својим читаоцима. Опоменуо их је да се тајна успешног хришћанског живота налази у деловању живог Христа који наставља да дела кроз своје следбенике, а „онај који вас позива је веран и то ће и учинити“ (5 24).

Друга посланица Солуњанима

У овом другом, краћем, писму Солуњанима Павле је рањаснио три основне идеје.

Црква и њени непријатељи

Из онога што се каже у 2 Сол 1 5-12 произлази да се црква у (олуну суочавала са све већом опозицијом. Објаснио им је да се ово **МОГЛО** очекивати, јер, што се њихова љубав и хришћанска својства буду ише обзнањивали, то ће им и њихови непријатељи више отежавати живот. За веру која не значи ништа онима који се ње држе нико не би марио, али природно је што је револуционарни карактер живота (олунске цркве привукао пажњу других људи на оно што се у њој ибивало. Немогуће би било преокренути свет, а да се код тог света не п (азове некаква реакција. Павле подсећа ове хришћане да, иако тренутно стање можда јесте тешко, Бог јесте на њиховој страни и на крају ће их осветити.

Црква и будућност

Ова црква била је изложена и суптилнијем виду „прогона“ појавом кривотворених посланица за које се тврдило да су Павлове и његових сарадника (2 Сол 2 1-12). Нека врста одушевљених присталица апокалипсе окористила се Павловим поменом Исусове *парусије* у његовом претходном писму, и ту прилику је искористила да изнесе сопствено мишљење о томе. Павле је морао упозорити солунске хришћане: „Не дајте се брзо поколебати умом, или узбудити духом или речју, или писмом за које се тврди да је од нас, као да је Дан Господњи већ ту“ (2 2). Тачну конотацију тврдње да „је Дан Господњи већ ту“ тешко је утврдити. У *Првој посланици Коринћанима* помињу се људи који су мислили да се васкрсење (које се углавном везивало за крај света и Христову *парусију*) већ збило, и па основу тог уверења упуштали су се у оно што је Павле сматрао нсприхватљивим полним општењем (1 Кор 15 12-58). Тешко је успоставити било какву нарочиту повезаност између ове две скупине л>уди, али Павле, у сваком случају, даље истиче да, према његовом мишљењу, *парусија* и све што иде уз њу није догађај који може да се збуди невидљиво или мистично (што би морао бити случај да се она већ догодила). Напротив, он своја очекивања чврсто поставља у контекст стварних догађаја помињући извесне историјске догађаје који се везују за „безаконика“ (2 3-12) који ће обзнанити Христов повратак.

Црква и друштво

Исход заинтересованости за будуће догађаје, која се јавила у Солуну, био је тај да су неки хришћани престали да воде нормалан живот. Издвојили су се из друштва и доконо чекали Христа да се врати, а Павле је такав став оштро осудио. Истинита хришћанска духовност није се, према његовом гледању на ствари, појављивала вером мотивисаном осамљивањем, већ је тражила од људи да у потпуности учествују у животу шире културне заједнице. Азуде који тако нису чинили, ма колико „духовни“ њихови мотиви били, црква је морала дисциплиновати. Павле није тако често саветовао некој цркви да примени дисциплинске мере на неког од својих чланова, али ово јесте био такав случај. Разуме се, није требало да други хришћани ово учине у духу осуђивања, него на начин који је срачунато водио опоравку: „Не гледајте на њих као на непријатеље, већ их топло примите као верујуће“ (3 15).

Међутим, Солуњани су, и поред свих својих проблема, спознали истинску тајну хришћанског начина живота који им је Павле показао. Брзо су прерастали у ону врсту сабрања којим се Павле могао поносити: „...ваша вера расте у изобиљу и љубав свакога од вас према другоме се увећава“ (1 3).

*Галеријев лук,
импресивна
римска
грађевина,
надвија се над
путем Егнација
у Солуну.*

Да ли је Павле написао Другу посланицу Солуњанима?

Анализирајући 1Сол и 2Сол претпоставили смо да их је Павле обе написао, и то другу као одговор на проблеме који су се јавили као последица његове прве посланице. Има места расправи о тачном редоследу којим су написане, па су неки изнели хипотезу да је *Друга посланица Солуњанима*, заправо, написана као прва по реду. Не само да делује као одговор на околности непосредно изазване прогоном, о коме се 1Сол изражава као о догађају из прошлости, него је и есхатолошка питања из *Прве посланице Солуњанима* могуће схватити као да су се развила на основу онога што је речено у 2Сол, и то пре тако него обрнуто.

Нема начина да будемо сигурни у погледу редоследа ових посланица, али важнија је примедба да се ова два писма међусобно толико разликују да, ако Павле јесте написао једно од њих, није могао написати и друго. С обзиром на то да је *Друга посланица Солуњанима* краћа и мање свеобухватна, на њу се чешће и сумњало, и то из више разлога.

Другачија есхатологија

У 1Сол 4 13 - 5 11 Павле пише о Исусовом доласку као о предстојећем догађају и упозорава хришћане да се не изненаде када се буде збио. Но, у 2Сол 2 1-12 Павле набраја низ догађаја који ће се збити пре *парусије*, а то јој, тврди се, одузима својство непосредности. Тешко да је Павле могао заступати оба ова становишта одједном. Но, овај аргумент није толико импресиван колико се чини, и то из два разлога.

- Иако се „знаци краја“ у 1Сол не набрајају, они се подразумевају у 5 1, где Павле пише: „Нема потребе да вам пишем, браћо и сестре, о временима и приликама у којима ће се ово десити . Чини се да ова изјава наговештава да је Павле мислио како су они са тим већ упознати, па када наставља како би их упозорио да их то не изненади, то је управо зато што би требало да су, од свих људи, управо они способни да препознају време када ће се Исус вратити.

- Ове две посланице баве се различитим питањима. Павлу је, пре свега, било лично упућено питање о судбини хришћана који су умрли - и он је свој одговор дао такође на пригодној личној равни. Но, питање које се налази у позадини 2Сол прилично се разликује и тиче се људи који су говорили да је „Дан Господњи“ већ ту. Ово је аргумент сасвим друге врсте и захтевао је другу врсту одговора, овог пута не из личне перспективе, већ на широј, космичкој равни.

Другачији шон

Каже се да је 2Сол формалнија од 1Сол. Ни овде наводне разлике нису тако велике као што неки, изгледа, мисле. Писац 2Сол и далџе искрено брине за своје читаоце, па ако су, као што смо предложили, неки људи својеглаво погрешно протумачили 1Сол, онда нас не може изненадити што је Павле други пут био оштрији према њима. Иста таква промена тона може се запазити и у каснијој преписци између Павла и цркве у Коринту, и то из истих разлога.

Превише сличности

Ово је готово сасвим супротан доказ - не, дакле, да се ова два писма и сувише разликују, већ да су превише слична! У оба се користе неке сличне речи и фразе, па се то тумачило као показатељ да је 2Сол препричана верзија 1Сол, коју је препричао, претпоставља се, неко други из времена после Павловог. И ово је врло танушна основа за доношење таквог закључка, и то из три разлога.

- Зашто би ико желео да поново напише једну од Павлових посланица? Једина уверљива могућност била би да покуша да оспори неку идеју из 1Сол, на коју се касније гледало као на погрешну, или да је исправи. Кад би се есхатолошки погледи 1Сол и 2Сол разликовали, онда би то, можда, могло да буде једно од решења. Но, већ смо видели да то није случај.

- Зашто један аутор не би поновио оно што је већ написао? Чак се и данас, неко ко води дугу преписку, често позива на претходна писма састављајући потоња, па нема разлога да претпоставимо да Павле није могао учинити исто. Поуздано знамо да су други грчки епистографи имали тај обичај. Посебно када се дају лични савети у погледу ситуације која траје, често бива неопходно да се исте ствари кажу више пута.

- Сличности које заиста постоје између 1Сол и 2Сол у коришћеним речима нису толико велике. Бар две трећине 2Сол су потпуна новина, а већи део остатка чини стандардна терминологија која је чинила део сталних фраза овог писца посланица - што одговара нашем „Поштовани господине" или „Срдачно ваш".

Сви ови проблеми више су привидни него стварни. Овакве разлике могу се учинити значајним када се посматрају као предмет изоловане анализе, али такве варијације и понављања имају смисла када се поставе у шири друштвени оквир и представљају ону врсту ствари које се свакодневно догађају у стварном животу, нарочито када је реч о ситуацијама какве ове посланице претпостављају.

Павлова стратегија евангелизације

Павле је, можда, најуспешнији хришћански мисионар свих времена. У времену краћем од једне генерације он је пропутовао средоземним светом уздуж и попреко, оснивајући, куд год да је пролазио, хришћанске заједнице које су се шириле и биле делатне.

У чему је била његова тајна? Павле је, наравно, увек био свестан да је био само гласник, а да је оно што је заиста уносило промене у животе људи са којима се сусретао била сила Божијег Светог Духа. Када је узео у обзир многе муке које је морао поднети, описао је себе као „обичан земљани суд", само привремену посуду за обнављајућу Божију силу (2Кор 4 7). Но, Павле је био и префињени стратег. Његова маршрута никада није била насумична, а његови методи општења заснивали су се на знатном увиду у начин на који људи размишљају и доносе одлуке.

Павле је био еванђелиста за кога нису постојале границе, мада сам никада није посетио ниједну географску границу! Могао је провести месеце, чак године, пешачећи кроз непознате области, или се мучно пробијајући пољским стазама како би дошао до удаљених места, али он није радио ништа од тога. Уместо тога, искористио је предности главних путева које су Римљани изградили широм Царства. Заједно са устаљеним поморским правцима, они су омогућавали брз приступ свим великим центрима, а таква места је Павле и посећивао. Знао је да не може лично објавити еванђеље сваком човеку и жени широм Царства, али ако би могао да оснује скупине одушевљених хришћана у неким од кључних градова, онда би они за узврат раширили добру вест и по удаљенијим областима. Штавише, становници сеоских области често су морали долазити у оближње градове, тако да је на овај начин еванђеље могло допрети и до њих, а они су добру вест затим могли пренети својим укућанима и сопственом народу. То се збило и на дан Педесетнице у Јерусалиму и Павле је био свестан великих могућности које је оваква стратегија пружала. Бар једна од цркава којима је Павле касније писао - она у Колоси — основана је на овај начин.

Павле је, такође, био свестан потребе за разноврсношћу у свом представљању хришћанске поруке. Велика тајна Исусовог успеха крила се у његовој способности да се људима обрати где год да их је сусретао. Када је био у пољима, говорио је о гајењу усева (Мк 4 1-9); породицама је говорио о деци (Мт 19 13-15), са рибарима је разговарао о рибама (Мк 1 14-18). И Павле је био такав. Одлазио је људима где год су били вољни да га слушају - у јеврејске синагоге, на тржнице, чак и у светилишта традиционалних грчких божанстава. У солунској синагоги отпочео је причу *Старим заветом* (Дап 17 2-3), у Атини са „непознатим богом" за којим су Грци трагали (Дап 17 22-31), а у

Ефесу је био спреман да се укључи у јавну расправу о смислу хришћанског еванђеља (Дап 19 9).

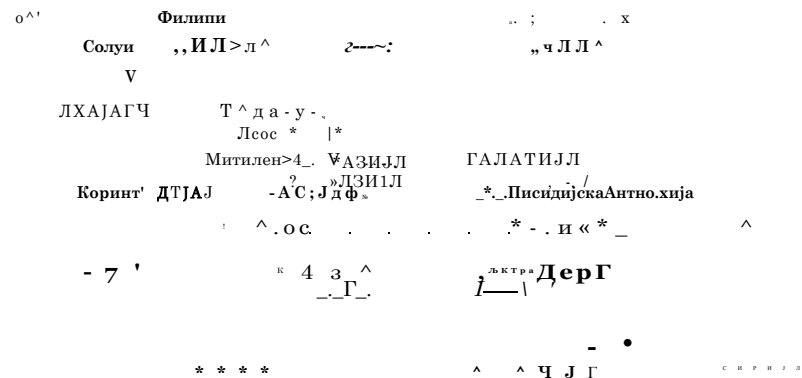
Читаоци Павлових посланица често су покушавали да их разумеју свођењем његове поруке на збирку апстрактних ставова о стању човека, али то није био Павлов начин општења. Он је полазио оданде где су се његови слушаоци налазили, и био је спреман да се потруди око њихових потреба. Понекад је могло бити пригодно да се обрати на званичан начин, у некој другој ситуацији ово би био потпуно погрешан приступ. Павле и његови сарадници били су увек спремни да изађу у сусрет људима и помогну им да пронађу нов правац на свом духовном *путу*. Ово је део тајне успеха у Солуну: „...били смо љубазни са вама, као мајка која се брине о својој деци... спремни да поделимо са вама не само добру вест него и сопствене животе" (1 Сол 2 7.8).

Ову осетљивост према људима и прилагодљивост у евангелизацији Павле је касније могао сажети речима: „Чиним себе свачијим робом како бих придобио што је више људи могуће... све сам свима, како бих бар неке од њих спасао на сваки могући начин" (1 Кор 9 19.22).

ПАВЛЕ ПАСТИР

18

Када је напустио Коринт, Павле је, накратко, посетио Ефес, а затим се вратио право у Кесарију Палестинску, одакле је одмах отишао у Антиохију у Сирији (Дап 18 18-22). После краћег боравка кренуо је на, како се често назива, своје „треће мисионарско путовање“, мада то није била мисионарска експедиција попут претходне две.



Средоземно море

Штолмеида4 ~^
Кесарија Жј
\\
Јерусалим *'

Павлово треће мисионарско путовање

Та трећа експедиција је, по својој природи, више наликовала пастирској служби, а усредредила се на два главна места, Ефес и Коринт. Павле ју је отпочео кратким путовашем кроз Галатију и Фригију (области у којима је био на свом другом путовању), али, уместо да се, као раније, потом запути на север ка Троади, отишао је право у Ефес.

Ефес

Ефес је био престоница римске провинције Азије па, према томе, центар из кога је, копном или морем, Павле лако могао одржавати везе са већином младих цркава које је основао по Малој Азији и Европи. То је било и место са кога су се он и његови сарадници могли запутити у ма који део унутрашњости целе провинције Азије. Резултат шеговог боравка овде било је оснивање цркава и у таквим местима као што су била Колоса и Лаодикеја, у којима Павле није ни био.

Ефес је био велики Град и културно средиште. После побуне и протеста против Павловог учења, грађани су се окупили у позоришту које је могло да прими 25.000 људи. У даљини се види лука у којој су се одавно наталожиле наслаге муља.



Током свог трогодишшег боравка у Ефесу Павле је, изгледа, посетио накратко и Коринт. Када је најзад отишао из Ефеса, кренуо је да поново посети цркве у Македонији - вероватно оне у Филипима, Солуну и Верији (Дап 20 1-2). Ово би могла бити та прилика којом је отишао и „све до Илирика“, грчке области на далматинској обали Јадранског мора (Рим 15 19). Затим је наредна три месеца проборавао у Ахаји (већим делом вероватно у Коринту), а потом се вратио у Македонију (Дап 20 3). Онда су му се придружили представници неколико цркава, међу којима и Лука, да би дар „незнабожачких“ цркава заједно однели цркви у Јерусалиму (Дап 20 4-6; уп. 24 17).

Утицај еванђел>а

Павлов дуги боравак у Ефесу несумњиво јесте најважнији период његове службе — можда и најзначајније доба његовог свеукупног радног века. Осим што је Ефес географски био средиште свих места које је Павле раније посетио, био је и истакнути центар духовних традиција у чијем срцу се налазио велики Артемидин (Дијанин) храм, познат као једно од чуда старог света.

Павлова служба у Ефесу била је тако успешна да су два главна ослоња верског живота у Ефесу шоме била озбиљно уздрмана. Једна од ствари по којима је Ефес био чувен било је мноштво врачева и астролога. Сада су многи од ших постали хришћани и заиста спалили своје књиге о магичним чинима. Градске кујунције запазиле су да им продаја малих реплика Артемидиног храма ходочасницима опада, што је Димитрија и неке друге подстакло да се побуне против хришћана у овом граду (Дап 19 23-41).

Опет у затвор?

Међутим, и поред таквих успеха, Павле је у Ефесу поднео тешке муке - а то је и очекивао од оног тренутка када је шегова служба почела да даје резултате у виду масовних обраћања ка Христу. У 1Кор 15 32 он наводи да се овде борио са „дивљим зверима“. То би могло навестити да је био бачен у римску арену, мада је, вероватно, пре реч о стилској фигури. У 2Кор

1 8 Павле говори о мукама које је претрпео у Азији, а у Рим 16 7 (написаној вероватно управо по напуштању Ефеса) описује Андроника и Јунија као „заједно са мном утамничене". Опаске попут ових често се схватају као натукнице о томе да је Павле током свог боравка у Ефесу био бачен у затвор. Докази за такво затварање детаљније се разматрају у 19. поглављу.

Саветујући цркве

Овај трећи период Павлове службе за нас је најзанимљивији, јер је то време у коме су написане три најважније Павлове посланице: *Прва и Друга Коринћанима* и *Посланица Римљанима*. Оне су често тумачене као теолошки трактати у облику писама, али и оне, попут Павлових ранијих посланица, следе уобичајени образац старих писама, а свака је проистекла из специфичне историјске ситуације.

Павле и црква у Коринту

Посланице Коринћанима суочавају нас посебно и са једном од најсложенијих историјских загонетки читавог *Новог завета*. *Посланица Галатима* и *Прва и Друга посланица Солуњанима* релативно лако су се уклопиле у слику о Павловом деловању забележеном у *Делима*. Међутим, о *Првој и Другој посланици Коринћанима*, немамо никаквих обавештења у *Делима*, па при уклапању делића историјских прилика које стоје у позадини ове преписке у потпуности зависимо од нејасних наговештаја и алузија које је Павле направио пишући их. Пошто његова главна намера није била да да континуиран приказ својих кретања или стања коринтске цркве, свака реконструкција тих догађаја мора бити мање или више маштовита. Већина научника се, ипак, углавном слаже да Павлови односи са црквом у Коринту, из овог периода, могу да се сажму у шест етапа.

Лоше вести из Коринта

Током свог трогодишшег боравка у Ефесу, Павле је примио лоше вести о стању у коринтској цркви. Као одговор на

њих написао им је писмо у коме их упозорава на опасности неморала. На то писмо се мисли у 1Кор 5 9.11, где Павле каже: „Писао сам вам у свом писму да се клоните блудних људи... али сада вам пишем...". Неки научници мисле да је део тог претходног писма, можда, сачуван у ономе што је познато као 2Кор 6 14 -7 1, пошто тај део не изгледа као да припада контексту у коме се у оквиру 2Кор налази, а уз то отпочише речима: „Не упуштајте се у везе са неверницима .

Павле пише *Прву посланицу Коринћанима*

Чланови Хлојиног домаћинства донели су вест да је коринтска црква почела да се дели на разне партије, што је уздрмало и Павлов лични ауторитет као апостола (1Кор 1 11). Ове вести потврдио је касније и Стефана, а и још двојица других људи (1Кор 16 17) који су са собом донели и писмо из Коринта у коме се траже одговори на нека прецизно дефинисана питања. Одговор на ово писмо вероватно је била *Прва посланица Коринћанима*.

Павле обилази Коринт

После тога Павле сазнаје, можда од Тимотеја који се вратио из Коринта у Ефес, да његова посланица није имала никакво дејство. У том тренутку Павле одлучује да накратко посети Коринт и сам види шта се то збива. У *Делима* се ниједна таква посета не помиње, али се она свакако подразумева у 2Кор 2 1, 12 14 и 13 1. У ову посету морао је доћи, како је у 1Кор 4 21 и запретио, „са протом" , јер се касније на њу и осврће као на „болну посету" (2Кор 2 1).

Још једно писмо

После повратка у Ефес, Павле је послао Тита са много снажнијим писмом, написаним „са много бола и патње у срцу", како каже у 2Кор 2 4. Неки мисле да је то писмо до данас сачувано као 2Кор 10 - 13, где Павле ступа у жесток противнапад противоних који су посумњали у његов апостолски ауторитет, а то је, готово сигурно, била тема овог трећег писма.

Добре вести из Коринта

Потом Павле одлази у Македонију, приморан да напусти Ефес (Дап 20 1). У Македонији се поново сусреће са Титом, који му доноси добродошлу вест о промени става коринтске цркве. Он је носио и позив Павлу да дође у Коринт (2Кор 7 5-16).

Павле пише *Другу посланицу Коринћанима*

Павле је отпослао у Коринт, по Титу, саосећајније писмо којим је изразио своју велику радост. То писмо је, вероватно, ово што нам је данас познато као 2Кор 1 - 9. Искористио је ову прилику да им пише и о неким другим темама: о односу учитеља и слушајалаца, о нади у живот после смрти, о општој теми спасења и о прилогу за јерусалимску цркву, чије је прикупљање он организовао. Ако 2Кор 10 - 13 припада овом истом писму, Павле је онда, још док им је ово писао, морао примити вест о још једној побуни против шеговог ауторитета у Коринту, што га је навело да брани свој положај пуномоћног апостола Христовог. Неки научници мисле да је 2Кор 10 — 13 било писмо које је, у ствари, послато после 2Кор 1 — 9, када је Павлов ауторитет био поново подривен, а не у исто време или пре тога.

Толико о околностима у којима су ова писма написана. Но, шта је то Павле заправо рекао у њима? У покушају да на ово питање одговоримо најбоље ће бити да одаберемо извесне делове онога што је Павле рекао, на основу чега ћемо моћи да стекнемо слику о ситуацији у коринтској цркви. *Прва посланица Коринћанима* пружа већину обавештења о овоме, па ћемо се на то писмо посебно и усредсредити.

Прва посланица Коринћанима

Живот у Христу (1Кор 1 10 — 4 21)

Једна од особености живота у Коринту била је разноликост састава његовог друштва. То му је осигуравао положај важне поморске луке на једној од најпрометнијих траса у Средо-

земљу. На улицама Коринта римски војници, мистици са истока и Јевреји из Палестине налазили су се непрестано у друштву грчких филозофа. Када је Павле објавио добру вест о Исусу у овом граду, разнолико становништво овог космополитског града одговорило је на ту његову поруку и окупило се да оснује хришћанску цркву у Коринту.

Нимало изненађујуће, мушкарци и жене тако различитог духовног и интелектуалног порекла унели су собом у цркву неке доста другачије замисли и идеје. Док је Павле био ту ови разноврсни делови младог сабрања држали су се на окупу, али, после његовог одласка, нови хришћани су отпочели сами да разрађују последице своје хришћанске вере и, природно, да дају и различите одговоре.

Подељена црква

Исход је био тај да се коринтска црква, из практичних разлога, поделила на четири скупине, које Павле помиње у 1Кор 1 10-17. Први су тврдили да су духовно одани Павлу, други Аполосу, трећи Кифи, док су четврти тврдили да припадају само Христу (1 12-13). Ове четири фракције јасно одражавају разнолико порекло коринтских хришћана.

— „Павлову странку“ чинили би ослобођеници. То су били људи који су чули Павлову прву проповед о слободи хришћана, и на основу ње закључили да, пошто су одговорили на хришћанску благу вест, сада могу живети како им је воља. Управо су јудаизатори, који су се супротставили Павлу у Галатији, и рекли да ће се то догодити када хришћанска порука буде објављена без обавезивања људи да се покоравају старозаветном *Закоњу*. Павле је, заправо, одувек и истицао да је његова порука, далеко од тога да разреши хришћане моралних обавеза, те обавезе заправо додатно продубила. Но, опасност од безакоња („антиномијанство“) била је непрестано присутна у његовим црквама.

— „Кифину партију“ су, без сумње, чинили легалисти. Били су то људи попут јудаизатора, који су веровали да хришћански живот подразумева строго придржавање традиционалних јеврејских обичаја, како у погледу обреда тако у погледу морала. Многи од њих су, вероватно, били чланови синагоге када су чули за Исуса Месију.

лозофи рекли вековима касније. Будући образовани Јеврејин из Александрије, могуће је да је Аполос био задубљен у ову врсту тумачења *Светог писма*. Природно, он би као такав био прихватљив учитељ оним коринтским хришћанима који су били филозофски образовани у класично-грчком духу.

— „Христову партију“ је, вероватно, чинила скупина која је себе сматрала узвишенијом од осталих партија које су се развиле око личности обичних смртника. Они су желели непосредан контакт са Христом, на исти начин на који су раније искусили непосредне мистичне односе са боговима мистеријских култова. Ако се Серапис могао називати „господом“, онда може и Христос. Но, Павле им је јасно рекао да, у ствари, „нико не може рећи 'Исус је Господ' осим у Духу Светом“ (1Кор 12 3). Они су заправо покушавали да једног мистеријског бога замене другим. Како је ова врста веровања у пракси обично водила разврату, ти људи су лако могли да се сврстају у ред са „Павловом партијом“ у погледу на нека важна етичка питања.

Пометња у Коринту

Док ишчитавамо 1Кор можемо видети како је свака од ових група изгледала на делу, ширећи своје идеје и основне поруке. *Ослобођеници*, који су тврдили да следе Павла, подстицали су целу цркву да не мари за моралне норме (5 1-13). *Легалисти*, који су тврдили да следе Кифин пример, поново су покренули старо питање о томе какву храну би хришћани требало да једу, мада се овог пута расправа водила о храни која се пре пуштања у јавну продају приносила на жртву традиционалним божанствима (8 — 9). *Филозофи*, следбеници Аполосови, инсистирали су на томе да сами поседују мудрост у облику супериорнијем у односу на било шта што је Павле икада рекао (1 18-25). *Мистици*, који су за себе тврдили да су следбеници Христови, били су склони да тврде како су свете тајне Цркве деловале на магичан начин, па, према томе, они немају потребе да брину о било каквим последицама свог начина живота (10 1-13). Васкрсеше се већ збило, тврдили су, а они су знали да јесте јер су сами њиме били на мистичан начин уздигнути са Христом (15 12-19). Тврдили су да зато сада живе на наддуховном нивоу постојања, далеко ван појмовног домањаја следбеника Павлових, Кифиних и Аполосових (види и 4 8).

Коринт је био град смештен на великој раскрсници трговачких путева. Међу његовим рушевинама истиче се Аполонов храм иза кога се уздиже стена акрокоринта.

— „Аполосову странку“ су, вероватно, чинили приврженици класично-грчког погледа на свет. Аполос се у Дап 18 24-28 описује као Јеврејин из Александрије, „речит човек и добро упућен у свете списе“. У Александрији, у Египту, становао је велики број Јевреја, а међу њима је живела и онде радила неколицина врло утицајних и надарених учитеља, и пре и после новозавечног периода. Најпознатији од њих био је Филон (око 20. г. пре Хр. — 45. г. Хр. ере), хеленистички Јеврејин који се усавршио у тумачењу *Светог писма* у складу са поимањима грчке филозофије, како би показао да су Мојсеј и други већ предвидели оно што су фи-

Разне гране ових различитих видова екстремизма довеле су у 2. веку до појаве гностицизма, а овде, у Коринту, можемо видети кретања у том правцу. Но, у то време Павле се није бринуо за то да овај покрет именује. Он је једино видео да су једну од највећих цркава које је основао фанатици који су наступали бар из ова четири различита правца, довели до знатне пометње.

Ово је било сасвим супротно свему што је он подразумевао под хришћанском поруком. Рекао је Галатима да ће вера у Христа образовати нову заједницу засновану на једнакости и слободи за све хришћане, а то је и сам доживео крећући се од града до града где је проналазио пријатеље међу људима од којих се томе најмаше могао надати, и то само зато што су сви били сједињени у Христу.

Одговор у Христу

Знао је, према томе, да се одговор на стање у Коринту мора наћи у Христу. Ни сам Павле, ни Кифа, ни Аполос, нити та врста „Христа“ коју су следили неки у Коринту, нису могли дати трајне резултате. Када је први пут посетио Коринт, Павле је објавио Христов крст и његово васкрсење као „најважније“ за схватање хришћанске вере (1Кор 15 3-7; 1 18-25). Шта год да су Павле, Аполос или Кифа урадили у своје име, то није имало трајне последице, јер је ово једина основа на којој се мушкарци и жене разних култура могу поново ујединити. Тако је Павле поновио своју основну поруку као одговор на проблеме коринтске цркве — „јер нико не може да постави други темељ сем онога који је постављен, а то је Исус Христос“ (3 11).

Пошто је изнео своје полазиште, Павле је наставио да разматра неке од посебних проблема Цркве у Коринту, који су се тицали њихових ставова према световним стандардима и установама и једних према другима на црквеним сабрањима.

Живот у свету (1Кор 5 1 – 11 1)

Иако су хришћани уживали извесне привилегије захваљујући свом новом животу у Христу, и даље су морали да живе у истом друштвеном окружењу као и сви други. У Коринту су постојале три главне области које су стварале тешкоће у вези са односима хришћана са нехришћанима.

Хришћанско понашање

Бар две „партије“ у коринтској цркви тврдили су да имају теолошки разлог за занемаривање прихваћених хришћанских мерила морала па, у средишњем делу своје посланице, Павле помише три посебне ствари које су у том смислу привукле његову пажњу.

— Попустљивост. Оно што га је посебно бринуло био је извештај да „блуд влада међу вама... каквог нема ни међу многобошцима, да човек живи са очевом женом“ (5 1). Павле никада није био склон предузимању драстичних мера против људи са којима се није слагао, али овакво понашање било је толико озбиљно да је осетио како нема другог избора него да саветује чланове цркве да ништа немају са таквим човеком све док он не покаже спремност да свој начин живота промени. Рекао им је: „Када се сакупите ви и мој дух са силом Господа нашега Исуса, да се тај преда сатани на пропаст тела, како би шегов дух могао бити спасен у дан Господа Исуса“ (5 4-5). Тачно значеше овог упутства није сасвим јасно, али основна поента је очигледна: овакав преступ био је, према Павловом мишљењу, тако озбиљан да се морао потпуно искоренити, а ако дотична личност не би била спремна да се промени, онда би морала напустити хришћанску заједницу — иако њена коначна духовна судбина није била ствар месне цркве, већ ће се открити „у дан Господа Исуса“.

— Слобода. Још једном је Павле морао нагласити да слобода у Христу не значи слободу да се буде неморалан (6 12-20). Хришћани нису слободни да раде што год им је воља, већ су слободни да служе Богу коме и припадају (6 19-20).

— Брак. Једно од питања која су Коринћани поставили Павлу тицало се брака и развода (7 1-40). Одговарајући, Павле допушта хришћанима да ступају у брак (7 1-9), иако сам није био ожењен, и „желим да сви људи буду као ја“ (7 7). Развод забрањује (7 10-11),



р ар из више друштвене класе.

осим у случају када супружник нехришћанин напусти супружника хришћанина (7 12-16) и препоручује коринтским хришћанима да остану у стању у ком су сада, било да су у браку или безбрачни (7 17-24), мада целибат препоручује као пожељан (7 25-40).

Ово је очигледно био савет дат с обзиром на посебне околности које су настале у Коринту, а занимљиво је приметити како Павле раздваја свој лични савет и мишљење од онога што је веровао да је само Христово учење. Осетио је да има Христово овлашћење да каже како не треба да буде развода међу хришћанима (7 10-11), али о осталим питањима на које одговара, у једном случају јасно каже да „није Господ“ који тако каже (7 12), а у другом само каже: „Мислим да имам Духа Божијег“ (7 40).

Овакав одломак послужио је као повод многим расправама, будући да Павле изриче на овом месту неке врло чудне ствари. Зашто се чини да он тако ниско вреднује брак? Нема сумње да Павлово лично искуство има удела у томе јер, као рабин, и сам је сигурно једном морао бити ожењен (сви рабини су морали бити ожењени), али у овом тренутку очигледно да није био. Као највероватније објашњење његовог личног стања делује да је био разведен, а то је можда била последица његовог преласка у хришћанство. Но, у позадини овог савета налазио се и један далеко суштинскији разлог, те се оно што препоручује заснивало на чистом прагматизму: с обзиром на несигурно и нестабилно стање у коме се коринтска црква налазила у то време (7 26), било је много важнијих ствари које је требало урадити од уговараша бракова.

Исус је и сам рекао нешто што се не разликује много од овога: „Ако ми ико дође ко не мрзи свог оца, и мајку, и жену, и децу, и браћу и сестре, чак и сопствени живот, не може бити мој ученик“ (Лк 14 26), а постоји и упадљива сличност овог места са 1Кор 7 29-31. Исус сигурно није био против брака и породичног живота, а други одломци из Павловог учеша показују да је и он високо ценио брак. Овде је било посредни питање практичних приоритета па је, суочавајући се са оним што је оценио као очајну ситуацију, посегнуо за драстичним мерама.

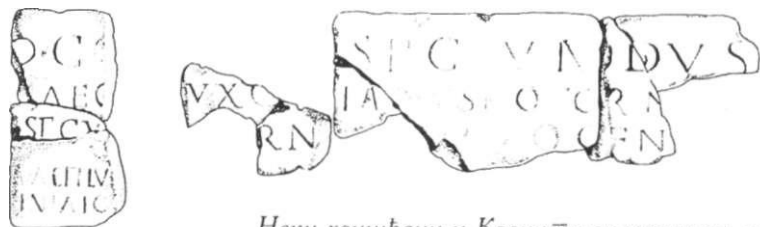
Хришћани и грађанско право

Наредна ствар која је бринула Павла био је начин на који су се хришћани у Коринту међусобно препирали и затим одлазили у суднице да тамо расправе своје жалбе. Павле је овај обичај, који је измакао контроли, морао осудити. Као прво, било је сасвим апсурдно да хришћани, који тврде да су браћа и сестре, уопште имају потребе да иду на световни суд. Када се неко у породици посвађа, с тим се не иде на суд, па би, свакако, и неко од чланова цркве требало да буде довољно mudar да разреши те проблеме (6 1-6). Но, Павла је још више узнемиравало што је до тако жучних свађа уопште и долазило. Хришћани треба да следе пример који им је дао Христос и да „трпе неправду“ а не да стварају раздоре унутар хришћанске заједнице (6 7-8). Ако се узме у обзир оно што је Бог учинио за њих посредством Христа, њихове ситне свађе бледе пред тим до безначајности (6 9-11).

Свакодневни живот

Хришћани су могли живети независно од световних судова, али је било теже избећи друге верски осетљиве видове живота у граду попут Коринта. За коринтску цркву ово се усредсређивало на питање хране, посебно меса. Оно је постало проблем зато што Коринт, као ни остали хеленистички градови, није имао редовне продавнице меса. Без обзира на то одакле је месо потицало, његова куповина је готово увек имала верску конотацију. Најбољи и највећи снабдевачи месом били су традиционална грчка светилишта у којима су животиње приношене на жртву у част божанстава. С друге стране, у тим се градовима, у којима је живело и бројно јеврејско становништво, могло купити и месо животиња закланих у складу са обредним прописима из *Јеврејских светих списа*. У оба случаја неки хришћани суочавали су се са проблемом. Односи са јеврејском заједницом често су били проблематични, тако да јеврејски месари углавном нису желели да хришћане снабдевају месом, нити су пак хришћани нејевреји, са своје стране, хтели код ових куповати, јер би онда испало да прихватају важност прописа о исхрани који су се налазили у *Тори*. Али шта са месом из грчких храмова? Докле су разматрали могуће верске последице куповине меса из овог извора, већина хришћана је тврдила да, пошто божанства која се

тамо поштују не постоје, то што су им те животиње биле принесене на жртву нема по њих никаквих последица. Други су, међутим, били у то мање сигурни и осећали су се тако као да би куповином овог меса на неки начин подстицали, а можда и учествовали у култу који је био са тим у вези. Шта им је, дакле, ваљало чинити? Овом питању Павле се посветио у 1Кор 8 1 - 11 1, а с тим у вези даје следећа четири главна савета.



Неки хришћани у Коринџу оклевали су да једу месо животиња које се продавало, јер је могло бити од животиња принесених на жртву у паганским храмовима. Овај натпис је са месне тржнице (месеит) у Коринту.

- Хришћани су, разуме се, слободни да једу храну принету на жртву грчким божанствима јер она не постоје. Али, људи који ово схватају, морају имати обзира према забринутости оних који на то другачије гледају. Ови „просвећени“ хришћани требало би повремено да буду спремни да надићу слободу једења хране купљене у локалним светилиштима, из обзира према другима које би такво понашање могло да увреди (8 1-13).

- Овакав уступак учинио је и сам Павле, али у другом контексту. Као апостол, Павле је полагао право на то да га Божији народ издржава, те он чак алудира на Исусово учење да то докаже: „Господ је заповедио да они који објављују еванђеље од еванђеља треба и да живе“ (9 14). Међутим, он подсећа Коринћане да се тог свог права да буде издржаван одрекао и да је, уместо тога, био вољан подвргнути се самоодрицањима како би његову поруку прихватиле све врсте људи: „Иако имам слободу у погледу свега, начинио сам од себе роба свима, како бих их што више придобио“ (9 19).

- Хришћани би, исто тако, требало да схвате да се у свајашу једног у суштини магијског става према духовности

скривају стварне опасности. Очигледно је да су неки Коринћани сматрали да су им хришћанске свете тајне давале неку врсту имуности на традиционалне грчке обреде, те да су они сада могли у њима учествовати не прихватајући самим тим све што се онде збивало. Павле је скренуо пажњу на неколико епизода из историје Израила које показују да ово није тачно и тврдио је како је наивно замишљати да се једног дана може учествовати за Господњом трпезом, а наредног указивати почаст локалним божанствима, а да се при том не доведе у питање властити интегритет (10 1-22).

- Општи принцип који треба следити у доношењу практичних одлука о свим овим питањима јесте да не треба чинити ништа што би друге одвело на странпутицу, чак и ако то није неисправно, него треба „чинити све у славу Бога“ (10 23 – 11 1).

Живот у цркви (1Кор 11 2 - 15 58)

Од Павла су тражени и одговори на неколико специфичних питања која су мучила цркву у Коринту. Нека од тих већ смо размотрили, као питања у вези са браком и разводом и храном из локалних светилишта. Но, било је и других, која су се тичала црквеног богослужеша (11 2 – 14 40) и веровања (15 1-58).

Црквено богослужење (1Кор 11 2 — 14 40)

Док су се хришћани састајали ради богослужеша, покушавајући да на делу примене оно чему их је Павле научио, јавиле су се три потешкоће.

- Слобода богопоштовања. Изгледа да их је Павле углавном pouчио истим стварима које је пренео и црквама у Галатији. Две основне идеје ове поруке биле су да у Христу не треба да се прави разлика у погледу националности, сталеза или пола (Гал 3 28), и да је Христос хришћанима дао нову слободу (Гал 5 1). Практично гледано, када је реч о богослужењу у Цркви, ово је значило да је Павле, противно јеврејском обичају тог времена, дозволио женама да у потпуности учествују у хришћанским службама. Пренео је „предања“ коринтској Цркви (1Кор 11 2) у ту сврху, и тих предања су се чланови цркве и држали. Али, они су погрешно схватили природу хришћанске

слободе, па су неке жене, које су имале водеће улоге у црквеним службама, у Божијем присуству урадиле нешто што не би урадиле пред својим суседима.

Наиме, обичај који је преовлађивао у друштву тог времена налагао је да се угледне, одмерене жене не појављују у јавности непокривене главе. Коринтске хришћанке су, међутим, тврдиле да су сада ослобођене чак и норми културе којој припадају, тако да би ту слободу пред Богом требало да изразе и у Цркви. За Павла је ова ситуација била слична оној у вези са куповином меса, осим што се у овом случају нису увређени нашли други хришћани већ шира друштвена заједница. Пошто је Павле као један од главних видова одговорности «ЈУ» Црква имала сагледавао позивање других људи да следе Христа, он је позвао Коринћане да усвоје исту стратегију коју је раније изнео: „Јеврејима сам био Јеврејин, да бих придобио Јевреје... онима који су без закона, био сам и ја као без закона... да бих придобио оне који су без закона... Био сам све свима, да свакако неке спасем" (9 20.21.22). Овако размишљајући, саветовао је женама које су јавно учествовале на богослужешима у Цркви да поштују преовлађујући обичај у друштву и покривају главе, чак и ако би то у једном идеалном свету деловало као ограничаваше њихове хришћанске слободе (11 2-16).

- Морал и богослужење. Начин на који је ова црква држала вечеру Господшу (евхаристију) такође је пружао повода за забринутост (11 17-34). Уместо да следе упутства која је сам Исус дао, а која им је Павле раније објавио (11 23-26), неки од Коринћана претварали су ову службу у прилику за празноваше и весеље, доносећи и своју храну и одржавајући приватне гозбе, какве је требало да праве по сопственим домовима (11 22).

Поделе на партије против којих је Павле имао много тога помаљале су своје ружне главе и за Господњом трпезом (11 18-19), пошто су ове различите групе биле задовољне тиме што су јели различиту храну, при чему су уз то они богатији имали пред собом много више хране од сиромашних који су били гурани у страну. Све ове поделе, да не помињемо пратеће теревенчење и пијанчење, обешчашћивале су и циљ њиховог окупљања, а и саме хришћане. Они нису размишљали о томе

шта чине, а неки од ших навукли су на себе осуду коју су и заслужили (11 29-32).

— Благодатни дарови и богослужење. Још једно битно својство коринтске цркве било је коришћене благодатним даровима. Основу хришћанског доживљаја у апостолским црквама чинило је убеђење да су хришћани људи оснажени Светим Духом. Они су били „харизматици", људи који су поседовали *ска-НзмаШ* (грчка реч која дословно значи „дарови милости"). Ови духовни дарови укључивали су говореше екстатичним језиком (*§1οζβο1αИα*), тумачење таквог говора, пророковање (као у Дап 13 1-2) и чуда која су чинили апостоли (Дап 19 11-12).

Хришћани у Коринту поседовали су све ове и много других дарова, у изобиљу, и били су тако ради да их користе да је по неколико њих учествовало у богослужењу у исто време. Ово очито није био довољно добар начин да би се тако наставило и надаље, па је Павле морао да их подсети да „Бог није Бог нереда него мира" (1Кор 14 33), што је значило да, када се дарови користе, може се узети здраво за готово да ће се, ако су заиста Богом надахнути, јављати редом који ће водити изграђивашу целе Цркве (12 7).

Павлу није представљало проблем да призна за ваљане све разноврне харизматске појаве које су се појавиле у Коринту. Он је истакао да је свака од њих Богом дата те, према томе, с правом има своје место на окупљањима сабрања. Као што и људско тело чине различити удови, и сваки од њих мора дати свој мали допринос да олакша рад тела, тако је и са црквом: сваки од дарова које поседују различити чланови треба да допринесе складном управљању целином (12 14-31).

Неће се сваком хришћанину дати један од великих дарова попут говора језицима, али сви су они вредни. Поврх свега, један дар треба да им је свима заједнички — љубав, која је једини основ потребан да би се остали благодатни дарови желели или тражили (14 1-2).

Веровање цркве (1Кор 15 1-58)

На крају, Павле се окреће ономе што је сматрао савом суштином хришћанског веровања које је, игром случаја, било једно од најспорнијих питања које је заокупљало коринтске хришћане — Исусовом васкрсешу.

Неки чланови те цркве тврдили су да су у својим мистичним искуствима већ били подигнути на нов духовни ниво изнад оног који су досегли обичнији хришћани, а Павле је веровао да је таква замисао била повезана са суштинским неразумевашем Исусовог васкрсења. Са тим се обрачунао двоструко.

— Прво, подсећа Коринћане на чврсту историјску основу на којој се заснивала хришћанска вера у Исусово васкрсење (15 3-11). Чинећи то, даје и најстарији новозаветни приказ веровања у Исусово васкрсење.

- Друго, продужава како би показао да, ако Исусово васкрсење јесте било материјална појава (као што су у то он и други апостоли веровали), онда то мора гарантовати да ће и хришћани бити васкрснути у последњи дан на исти начин на који је и Исус васкрсао из мртвих. Према томе, с обзиром на средишње место Исусовог васкрсења у оквиру целине хришћанског веровања, они који су порицали његову материјалност преосмишљавајући га као низ мистичних доживљаја порицали су, заправо, сам основ хришћанске вере, јер „ако мртви не бивају васкрснути, онда ни Христос није васкрсао. А ако Христос није васкрсао, узалуд је вера ваша, још сте у својим греховима... јаднији смо од свих људи" (15 16-17.18).

Још расправа у Коринту

Ово није и крај Павлове преписке са хришћанима у Коринту, мада је морао имати бар делимичног успеха убеђујући их да се предомисле, јер више ништа не чујемо о питањима о васкрсењу, браку или стварима попут куповине меса у локалним светилиштима. Но, проблема је било и даље, овога пута посебно са доласком гласника који су тврдили да су „апостоли" послати из цркве у Јерусалиму (2Кор 11 1-15). Павле је већ имао посла са оваквим људима у црквама Галатије, али ови што су дошли у Коринт нису били „јудаизатори" у строгом смислу речи. Они нису покушавали да убеду Коринћане да постану Јевреји прихвативши обрезање и старозаветни *Закон*. Више су покушавали да их убеду да своју оданост Павлу замене оданашћу неким конзервативније настројеним поглаварима првобитне јерусалимске цркве.

Павле је очигледно одабрао да посети цркву у Коринту док су ти људи још боравили онде. То је та „болна посета" коју помиње у 2Кор 2 1. Свакако да је била болна за Павла, јер су га ови лажни апостоли и њихове тврдње да је његов ауторитет споран увредили. Отишао је у журби, што је касније признао као грешку, јер је испало као да тиме потврђује оно што су шегови противници о њему говорили (2Кор 1 12-22). Исход свега био је тај да су хришћани у Коринту и даље били у пометњи. Ко су били прави апостоли и како да разликују лажне од правих? ГВихова оданост ишла је од једног ка другима, па им је Павле, како би овај проблем разјаснио, још једном писао. Писмо које је овог пута написао била је *Друга посланица Коринћанима*.

Док расправу у 1Кор одликује јасна нит, од почетка до краја, 2Кор се у том погледу доста разликује и чешће звучи као антологија Павлових савета о различитим темама него као поступно развијана расправа какву проналазимо у другим посланицама. Због овога неки тумачи мисле да она управо то и јесте: збирка два или три писма која су првобитно написана сасвим независно једна од других, а које је касније спојио неки приређивач. Ово не би био поступак необичан за стари свет и, у начелу, нема разлога да неки сакупљач Павлових писама то не уради. Ипак изгледа да се ток мисли у 2Кор на неколико места нагло прекида и преусмерава.

— 2 14 - 7 4 поприлично се разликује од онога што му претходи и за њим следи. Штавише, 7 5 се јако добро може разумети ако се прочита као наставак 2 13. Међутим, чак и унутар овог дела, изгледа, одељак 6 14 - 7 1 нарушава смисао онога што му претходи и долази после. Да не би можда овај одломак могао у том случају садржати испрва одвојена писма, међу којима, можда, и нека од оних за која сигурно знамо да их је Павле написао Коринћанима, али која се појединачно не могу препознати нигде у остатку *Новог завета*?

- Поглавља 8 и 9 баве се, изгледа, истом темом (сакупљањем прилога за цркву у Јерусалиму), али без икакве унутрашње повезаности. Посебно се чини како поглавље 9 ову тему уводи сасвим независно од онога што је о њој већ речено у претходном поглављу. Да ли би онда 2Кор 9 1-15 могло бити још једно засебно писмо, овога пута написано пре него што су

невоље отпочеле, а како би препоручило Тита и неке друге цркви у Коринту и подстакло тамошње хришћане да дају великодушан прилог за Јерусалим?

- Поглавља 9 - 13 представљају упадљив контраст поглављима 1 - 9. На крају поглавља 9 Павле изражава задовољство што су Коринћани решили своје проблеме, да би с почетка поглавља 10 опет прешао у напад. Да нису, можда, поглавља 10 — 13 испрва написана као посебно писмо у време када је сташе било безнадежније?

- Све ове хипотезе и те како имају смисла, нарочито кад знамо да је Павле написао више од два писма Коринћанима. Главни разлог против претпоставке да је 2Кор оваква врста компилације јесте унеколико произвољан редослед којим су ови краћи одељци, изгледа, унесени у садашњи текст. Примера ради, зашто би их овај сакупљач Павлових посланица све измешао, умећући засебна, краћа писма, усред оних дужих, тако да тиме поремети смисао и једних и других? Зар не би било природније да их је уносио редом, једно за другим? Из овог разлога је већина коментатора убеђена да само поглавља 10 - 13 чине посебно писмо, касније од оног у поглављима 1 — 9, свој закључак заснивајући на чишеници да је овакво решеше погодније од јединог преосталог могућег објашњеша за промену тона која се јавља од 9 15 до 10 1, наиме, да је до Павла дошло неко другачије обавештеше управо када је пишући стигао до краја садашњег поглавља 9. Али, због очигледно нелогичног напоредног положаја остале грађе, сви се слажу да је очите промене у теми између 2 14 - 7 4, 8 1-24 и 9 1-15 најбоље схватити као дигресије у самом Павловом размишљању.

Шта, дакле, 2Кор има да каже о овим новим невољама са којима се Павле суочио у својим односима са коринтским хришћанима? Ова посланица се природно дели на четири главна дела.

Суочаваше са проблемима (2Кор 1 3 - 2 13)

Павле је знао да мора објаснити немирну природу свог односа са коринтском црквом. Но, ту је било и питање правих и лажних апостола, па он разјашњава свој положај, у односу на

обе теме, у уводу у коме износи речи захвалности (1 3-11). Овде скреће пажњу не само на своју љубав према коринтској цркви него и на своје убеђење да су патња и слабости, на неки начин, неминовни чиниоци истинске службе Богу. Да би изашао на крај са прогоном, Павле мора свим срцем веровати Богу, али му је потребна и молитвена подршка шегових читалаца. Зато он делује маше самопоуздано и мање агресивно од својих противника, јер однос са својим преобраћеницима он не сагледава као једносмеран: њихове молитве њему су потребне колико и њима његово вођство.

Павле је, такође, морао уверити Коринћане да могу да му верују. Нзегове неочекиване посете и посланице, као и промене планова у последњем тренутку, оставиле су на њих утисак о њему као о нестабилној личности (1 12 - 2 4). Закључили су да се плаши да их посети зато што дубоко у себи зна да су тврдње „лажних апостола" истините. Ове критике очигледно су дубоко погодиле Павла, те се он брани против оптужбе да се у ствари себично понео. Ништа није даље од истине него што је ово: он им је написао посланицу, уместо да их посети, зато што се надао да ће то бити маше болач начин да их исправи — „Мој циљ није био да вас ражалостим, већ да вас наведем на то да схватите колико вас све волим" (2 4).

Требало је изгладити и лична непријатељства — и Павле и црква морали су бити спремни на то да опросте онима који су их посебно увредили (2 5-11). Павле овде очигледно има у виду неку одређену личност — према некима, можда човека поменутог у 1Кор 5 5, који је живео са својом маћехом, али пре ће бити да је реч о неком другом ко је Павла посебно увредио.

Шта је апостол? (2Кор 2 14 - 7 4)

Главно питање о коме се расправља био је Павлов ауторитет као апостола, па он уводи ову тему, изражавајући своју личну захвалност Богу за своје искуство учесника у „Христовој победоносној поворци" (2 14). Ипак, иако има тако близак лични однос са Христом, то му не даје право да се победнички хвалише својим способностима, јер обдареност Светим Духом носи са собом велику одговорност, а Павле је веровао да га је управо спознаја тога учинила различитим од

осталих такозованих „апостола“ који су дошли у Коринт: „Ми нисмо као многи други који Божијом поруком баратају као да је у питању нека јефтина роба; већ стога што нас је Бог послао, говоримо искрено... као служитељи Христови“ (2 17).

За разлику од оних који су дошли из Коринта, Павлу нису била потребна званична писма да би се установило његово опуномоћење, он се задовољавао тиме да се вредност његовог дела процени на основу његових резултата у измењеним животима његових преобраћеника и квалитету његовог личног начина живота (3 1-18). Ако хришћани заиста служе Богу, онда би Божије присуство требало да буде свима видљиво: „Сви ми... одражавамо славу Господњу... а та иста слава, која долази од Господа, који је Дух, преображава нас у њему подобне и води из славе у већу славу“ (3 4-17). Па ни тада ово не пружа никакву гаранцију апостолима да могу очекивати да ће живети на некој другој равни од других људи, ван домашаја обичних проблема свакодневног живота (4 1-15). Јер, иако је еванђеље моћна, животодавна порука, Бог је одабрао да је повери „обичним земљаним судовима“, онима који се „често муче... понекад су у недоумици... бивају тешко повређени“ (4 7.8.9). Исус је сам искусио то исто, али после крста дошло је васкрсење, а оно је за Павла било кључ хришћанског живота. У Гал 2 19-20 истакао је да тајну његове вере представља присуство живог Христа у њему, а иста тема јавља се поново и овде: „увек нам прети опасност смрти због Исуса, како би шегов живот могао да се види у овом нашем смртном телу“ (4 11). За Павла је ово било место које је требало правилно нагласити: веснике еванђеља не треба помешати са самом поруком, а чињеница да је „духовно благо“ у „обичним земљаним судовима“ скреће пажњу на чињеницу да „врховна моћ припада Богу а не нама“ (4 7).

Размишљање о разним физичким опасностима са којима се суочио довело је Павла на тему живота после смрти. Ово је већ била једна од главних тема 1Кор, али овде се перспектива променила и Павле поставља различита питања која су, несумњиво, последица тога што је недавно једва умакао смрти (вероватно у Ефесу, 2Кор 1 9). Оно што каже у 5 1-10 чини ово место једним од најсложенијих у свим његовим посланицама, а дало је повода и многим спекулацијама о природи његовог размишљања о овој теми. Но, две су ствари сасвим ја-

сне: он се и даље супротставља ставовима оних Коринћана који су тврдили да је „васкрсеше“ ствар унутрашњег духовног доживљаја једне личности, и даље се чврсто држећи јеврејског веровања у телесно постојање после смрти, радије него да прибегне грчком гледишту које подразумева бесмртну душу у телу које јој је привремено на располагању. Међутим, он наставља да инсистира (као што је то учинио и у 1Кор 15 42-57) на томе да је живот по васкрсењу наставак овог живота, мада му није истоветан, јер он предвиђа да ће Бог заменити „земаљски шатор у коме живимо“ једном „кућом која није рукама саграђена, вечном, на небесима“ (5 1).

Све време одржава напетост између садашњости и будућности која је толико добро знана из Исусовог учења, инсистирајући на томе да ће чак и коначно стаће по васкрсењу бити само коначна разрада онога што је Бог већ чинио у животима хришћана. Зато би начин на који хришћани размишљају, начин на који се понашају и шихова мерила и вредности требало да одражавају, још овде и сада, реалност Божијег вечног присуства: „Више никоме нећемо судити по људским мерилима... Када се било ко присаједини Христу, ново је створење; старо је прошло, дошло је ново“ (5 16.17).

Сагледане у овом светлу, Павлове патше ни у ком смислу не могу противречити шеговој тврдњи да је био апостол. Напротив, он их је сматрао најјаснијом могућом пројавом истинитости те тврдње (6 1-10). Сада је Павле већ помислио да је растумачио себе детаљније него што је потребно, па је завршио позивајући своје читаоце да испоље исти степен искренности о сопственим мотивима (6 11-13).

Затим је наставио да би их упозорио на то да хришћански начин живота треба у потпуности да се разликује од световног животног стила. Хришћани морају одражавати Божије личне вредности и мерила (6 14 — 7 1), поставивши се на прикладно одстојаше од вредности које преовлађују у култури у којој живе. Често се претпостављало да је овим Павле алудирао на питања личног морала, нарочито на брачне односе. Они би вероватно били обухваћени овим што говори, али његов савет је много свеобухватнији, будући да он подстиче своје читаоце да буду спремни на то да поставе Бога на прво место у свим областима свог живота, а не само тамо где им се то учини zgodним.

Гледајући у будућност (2 Кор 7 5 - 9 15)

Павле сада прелази на учинак својих болних писама, који је очигледно довео до преумљења Коринћана, о чему га је обавестио Тит (7 5-16). Вероватно је на основу тога Павле помислио да је сада погодан тренутак да их позове да узуму учешћа у сакупљању прилога које је организовао како би се финансијски помогла црква у Јерусалиму (8 1 - 9 15). Коринћани нису сада први пут чули за то (1 Кор 16 али њихов буран однос са Павлом спречио је да се у вези са тим ишта уради раније.

Павле их наговара да се великодушно понесу, и то не само из осећања дужности већ да би љубављу одговорили на оно што је Бог учинио за ших. Исусов долазак у њихове животе био је чин Божије доброте, који они нису заслужили, а сада би они, исто тако наступајући, требало да одговоре на потребе других: „Вама је позната милост Господа нашег Исуса Христа, богат, какав је био, учинио је себе сиромашним вас ради, како би својим сиромаштвом вас учинио богатима" (8 9). Исто тако је веровао да би овакав израз великодушности поправио односе између чисто нејеврејских цркава, које је он основао, и изрази-тије јеврејских сабраша у Палестини (9 1-15).

Ауторитет и харизма (2 Кор 10 1 - 13 10)

У овом делу Павле поново прелази у напад. Ако ово није било посебно писмо, неопходно је замислити да је, још док је ово писао, морао сазнати за даља оспоравања свог ауторитета. Овог пута су, изгледа, критиковали шегову личност. „Павлова писма су строга и жестока", говорили су његови противници у Коринту, „али, када се нађе са нама лично, он је слаб, а његове речи нису никакве!" (10 10). Очигледно му је недостајала харизматичност „лажних апостола" приспелих у Коринт. ГБих није морило самоподозрење, нити прогони, који су мучили њега, већ су се вазда разметали својим мистичним искуствима и духовном зрелашћу. Павле не даје свеобухватан одговор на ове оптужбе. То је већ учинио у претходној расправи о односу слабости и снаге у животима Божијих служитеља. Ове теме се овде само дотиче, не тако систематично, наговештавајући да ови други, само делују тако импресивно и то зато што „сами

себе мере по себи и суде себи по сопственим мерилима!" (10 12). Заправо и гори су од тога, будући да Павле оптужује Коринћане да прихватају „свакога ко вам дође и проповеда другачијег Исуса, а не оног о ком смо вам ми проповедали; а ви примате духа и еванђеље сасвим различито од Духа и еванђеља које сте од нас примили!" (11 4).

Затим се упушта у непосредни напад широког спектра на оне који су, на овој сумњивој основи, доводили у питање његово опуномоћење - бавећи се редом својим односом са коринтском црквом (11 1-6), својим начином живота (11 7-11) и врховним извором свог ауторитета (11 12-15). ГБегове муке и прогоњеност су, далеко од тога да га представе као другоразредног, заправо показале да је његов призив био стваран (11 16-33).

„Лажни апостоли" су, изгледа, тврдили како поседују много спектакуларније дарове Светог Духа од Павла. Обиле доказа сведочи како је ово био стални проблем који се увек изнова јављао у коринтској цркви (1 Кор 12 — 14). Павле је спознао да хвалити се тиме није добро, али морао је да изравна рачуне и истакне како је и он имао „виђења и откривења која ми је дао Господ" (12 1). Ипак, враћа се на тему патњи и слабости као камена темељца свог апостолског статуса, тврдећи да тек када људи спознају сопствене слабости и у потпуности се поуздају у Бога, тек тада могу говорити о томе да су истински хришћани (12 7-10).

На крају их Павле подсећа на то да ће поново посетити Коринт и да би било добро ако пре тог његовог доласка доведу своје животе у ред. Упркос ономе што су његови противници тврдили, он је спреман да их оптужи у лице, мада би било много боље за све ако би се они прво вратили на еванђелске основе и схватили да тек онда, када свако призна своје људске слабости, Божија сила може бити делотворна у њиховим животима (13 1-10).

Тако је Павле привео крају најкомпликованију преписку коју је икада написао. Попут *Посланице Галатима*, и посланице упућене Коринћанима писане су у часу када је полемика била максимално усијана, што само увећава потешкоће које имамо да бисмо их схватили. Павла су напали и његови пријатељи и непријатељи, а то му је морало дати добар разлог да се мало заустави и поново поразмисли о свом еванђељу. Желео је

да избегне замке из прошлости, а да ни на који начин не направи компромис у погледу својих основних ставова о томе да у Христу нема разлике у односу на расу, пол и друштвени статус, па су сви мушкарци и жене једнаки по слободи коју им је дао Свети Дух. Вероватно су овакве мисли диктирале облик његове следеће важне посланице, која се доста разликује од свих које смо до сада разматрали.

Погледа упртог у Рим

Пред крај свог бављења коринтском црквом, које се одужило, Павле је посетио област Коринта и остао онде око три месеца. После тога намеравао је да крене у Јерусалим са делегатима из „незнабожачких“ цркава који су носили дар јеврејској цркви. Касније, надао се, отићи ће у Рим, пре него што се, можда, запути још даље на запад, у Шпанију. Било је природно што је Павле желео да посети Рим, али ситуација у којој су се хришћани налазили тамо разликовала се од оне у другим градовима са којима је Павле имао посла, па је за њу било потребно мало брижљивије се припремити унапред. Као прво, римску цркву није основао Павле, што је значило да ће морати да буде обазрив да не би изгледало као да се меша у нешто што га се није тичало. К томе, римску цркву није чинило једно једино сабрање, већ читав мрежа мањих скупина, које су се састајале по домовима различитих људи по читавом граду. Ова особина римског хришћанства може се готово сигурно довести у везу са тамошњом јеврејском заједницом, која је била на сличан начин распарчана, са низом синагога, од оних најконзервативнијих до најлибералнијих. Хришћанство је сигурно потекло из ових синагога, и нема сумње да је и спектар хришћанских веровања био подједнако широк и умногоме дефинисан по истом узору, уз додатак у виду питања незнабожачких верника и њихове одговорности у погледу јеврејског Закона и предања. Иако су се неки хришћани у Риму дивили Павлу, други су морали бити врло подозриви према шему, нарочито у односу на оно што су знали о његовом ставу према јеврејским обичајима. Из свих ових разлога, Павле је осетио да је прави тренутак да преформулише своју поруку у облик који

неће тако лако бити подложен погрешном тумачењу, било од стране симпатизера или противника, па је тако одлучио да своју посету престоници припреми пишући посланицу разним фракцијама унутар тамошње хришћанске заједнице, која је садржавала разумну објаву његових уверења. То је била *Посланица Римљанима*.

Посланица Римљанима

Иако се на *Посланицу Римљанима* гледало као на свеобухватан резиме целе Павлове мисли, то је погрешан и некористан начин гледања на њу. Он је свакако био у мисаонијем расположењу када је писао *Посланицу Римљанима* него када је прибележио *Посланицу Галатима* или било коју од посланица Коринћанима, али има неколико важних аспеката Павлове мисли које се овде уопште не појављују. Посебно нема никаквог помена о веровању у будући Христов повратак, или у живот после смрти - а о обе теме знамо да је имао много тога важног да каже. Оно што каже о природи Цркве у *Посланици Римљанима* такође је веома ограничено када се упореди са његовим потпунијим излагањем о истој теми у 1 Кор.



Није јасно како је настала хришћанска црква у Риму. У њој се било људи различитог етничког порекла, па чак и неких из царске породице. Форум који се овде види био је центар града. Рим је у ово време имао више од милион становника.

Посланица Римљанима се најбоље може разумети као брижљивије изражени приказ неких од најважнијих тема из посланица Галатима и прве и друге Коринћанима (посебно 1Кор). Као што смо приметили у једном од ранијих поглавља, посланице Римљанима и Галатима до те мере се баве истим темама да се често претпостављало како су морале бити састављене отприлике у исто време. Но, *Посланица Римљанима* је обазривије изнијансирана од *Посланице Галатима* и Павле овде више пази да јасно изнесе своје аргументе. Вероватно је тачније описати *Посланицу Римљанима* као расправу о ономе што се говори у *Посланици Галатима*, како то изгледа када се сагледа кроз призму борбе са којом се суочио у Коринту. Пишући је, Павле је био свестан двојачке публике. Једну су сасвим очигледно чинили римски хришћани, којима ју је послао као резиме својих веровања, како би припремио пут свом очекиваном доласку у град. Но, пре тога је ишао у Јерусалим и знао је да ће га онде напасти јеврејска власт, и то како они који су следили Исуса као Месију, тако и они који нису. Иако је енергично одбацио аргументе јудаизатора у *Посланици Галатима*, схватио је да је у неким шиховим тврдњама било истине. Показало се да је начин на који је он изражавао своја веровања и у Галатији и у Коринту лако могао бити погрешно схваћен и протумачен. Сада је био тренутак да се побрине за то и учини разумљивијим она гледишта из своје поруке које је требало разјаснити, а да при томе не разводни суштинске чиниоце своје мисли о месту нејевреја унутар хришћанске заједнице и значају свега тога у односу на традиционалну јеврејску верску праксу. Знао је да ће по свом доласку у Јерусалим, са прикупљеним прилозима, морати да положи задовољавајући рачун о свом раду овдашњим црквеним поглаварима, а овога пута био је одлучан у томе да буде прецизнији него раније у објашњавању своје поруке. У том контексту *Посланица Римљанима* била је нацрт неких од ствари које је намеравао да им каже.

Пошто се *Посланица Римљанима* тако чврсто заснива на Павловим ранијим посланицама, Галатима и Коринћанима, нема потребе да је овде анализирамо до најситнијих детаља. Тврдше о *Закону* и шеговом месту у односу на стари Савез потпуно су исте у овој посланици онима из *Посланице Галатима*, па се чак понављају и све алузије на причу о Аврааму. Наша расправа се стога намерно ограничава на оне аспекте

расправе у *Посланици Римљанима* који су особени или само шој својствени. Ова посланица има три главна дела.

Како хришћани познају Бога

Први део *Посланице Римљанима*, поглавља 1 – 8, јесте једна дуга теолошка расправа која отпочише цитатом из *Књиге пророка Авакума*: „Праведници ће по вери живети“ (Авак 2 4). Овде Павле износи тврдње на начин који је већ познат из *Посланице Галатима*, а многе поуке које даје су потпуно исте. Свако се, било Јеврејин или нејеврејин, налази у власти греха. Ван Христа нема пута да се избегне Божија осуда (1 18 - 3 20), па ипак, могуће је примити „правду Божију“, то јест, бити ослобођен од Божије осуде и добити моћ да се суделује у Божијој доброту. Ово се може добити само вером у Христа, а не добрим делима (3 21 - 4 25).

Као и у *Посланици Галатима* Павле своју тему илуструје Авраамовим животом (4 1-25). Затим наставља (5 1 - 8 39) како би описао резултате овог новог односа са Богом: ослобођеност од Божијег суда због греха, ослобођеност од робовања греху, ослобођеност од *Закона* и ослобођеност од смрти посредством дејства Божијег Духа у Христу: „У свему овоме надмоћно побеђујемо помоћу онога ко нас је заволео“ (8 37).

Ове теме јављале су се и раније, било у *Посланици Галатима* или посланицама Коринћанима, али *Посланица Римљанима* доноси и неколико нових чинилаца, насталих на основу Павловог искуства о начину на који је његова порука била погрешно схватана и примењивана у поменутиим црквама. Овога пута непосредно се бави проблемом антиномијанства (6 1 - 8 39), јасно стављајући до знања да, иако хришћани јесу ослобођени обавезе да се придржавају формалних прописа како би живели на начин угодан Богу, то не значи да они нису одговорни за своје поступке. Иако су ослобођени притиска легализма, они су у ствари ушли у нови вид служења, сада не као „робови греху“ (6 17) већ „робови Божији“ (6 22). Христос је ослободио хришћане не зато да би они чинили што им је воља, већ да би се „саобразили лику Сина Божијег“, а то је дело Светог Духа који им омогућава да живе на Божији начин (8 29). Све се ово подразумевало и у *Посланици Галатима*, али овде се јасно изриче на свеобухватнији начин, како би се при-

тужбе јудаизатора против Павла свеле на најмању меру. То је заправо учење из *Посланице Галатима* које је Павле преформулисао после својих искустава са коринтском црквом.

Израил и спасење

У поглављима 9-11 Павле прелази на расправу о другим аспектима свог тренутног схватања *Закона* и јудаизма у општијем смислу. На доста заобилазан начин он потврђује да је поносан на свој народ и шегово духовно наслеђе, док се истовремено мучи да схвати зашто Исус међу њима није шире препознат као Месија. Труди се да покаже да су, иако може да се учини да је Бог Јевреје, као народ, потпуно одбацио, ствари далеко сложеније. Он, наиме, и даље верује старим обећанима, као и у Божије осећање за правду и правичност. Ако се чини да су Јевреји по страни Божијих намера, то је зато што су сами изабрали да одбаце Исуса и пут „вере“ радије бирајући да остану на путу „дела“. Па ни сада, међутим, то што је Бог одбацио Израил не представља коначно сташе, јер и даље постоји верни остатак (вероватно људи попут њега, 11 1-10), а Божији крајњи циљ је да сједини људе свих нација, укључујући и Јевреје (11 11-36).

Како би хришћани требало да се понашају

Павле затим прелази са строго теолошких изјава на писање о практичној примени Божије воље у животу хришћана (12 1 - 15 13). Овде се бави односом хришћана према Цркви (12 1-8), према другим људима (12 9-21) и према држави (13 1-10), сажимајући хришћанске дужности у једну целину речима: „А)убав је испуњење *Закона*“ (13 10). Тиме је поново покушао да истакне да мерила хришћанског морала не излаже некакав збир правила и прописа наметнут споља, већ сила Светог Духа која делује у верницима изнутра. Парадоксално, исход деловања Духа биће тај да се *Закон* Божији заправо испоштује, а кључна идеја овог закона је љубав. Павле то илуструје осврћући се на два актуелна питања: једење поврћа уместо меса (14 1-15 6) - не из вегетаријанских разлога, већ из разлога сличних онима које је нагласио у Коринту поводом питања куповине меса из грчких светилишта, и на општи став Јевреја и нејевреја, једних према другима, унутар Цркве (15 7-13).

Последње поглавље ове посланице завршава се бројним поздравима разним црквама у Риму које су се окупљале по домовима хришћана, што само по себи пружа занимљив увид не само у разноврсност унутар римске цркве већ и у начелну покретљивост хришћана 1. века. Павле је очито лично познавао многе од оних које помише, сусревши се са њима раније по другим градовима Царства.

Павле и његови јеврејски корени

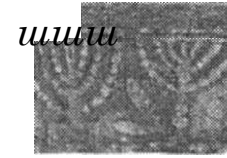
Последњих година научници су утрошили пуно енергије покушавајући да схвате како је тачно Павле сагледавао своју веру као хришћанин у односу на своју предачку веру из оквира јеврејске традиције. Вековима се здраво за готово узимало да је Павле постао хришћанин у оном тренутку када се разочарао у јудаизам. Неки делови његових посланица делују тако као да могу бити на овај начин протумачени. Када су их поставили уз оштре изјаве које Божијој слободно дарованој љубави супротстављају људске напоре да се досегне спасење, природно се дошло до закључка да је Павле говорио како зависност од Божије милости јесте хришћански пут, док је јеврејски пут покушај да се Божије признање заради чињењем добрих дела, поистовећиваних са „делима *Закона*“. Овакво схватање Павлове мисли потиче бар од Мартина Аутера, немачког монаха који је постао један од вођа протестантске реформације. Њега самог умало нису уништили легалистички захтеви средњовековног католицизма, те му се, када је почео да чита Павлове списе (нарочито *Посланицу Римљанима*), учинило као да му се Павле лично обраћа. Било је уистину ослобађајуће открити схватање према коме стицање Божије наклоности не зависи од чињења добрих дела довољних да се њима заслужи Божија пажња, већ је пре реч о спознаји да је Бог, кроз Исусов живот, његову смрт и васкрсење, већ постигао све што је потребно да би се људи спасли. Читајући даље, учинило му се као да Павле није ни писао о својим духовним искуствима јудаизма 1. века, већ да је невероватно тачно описао Лутеров лични пут вере, од много векова касније. Према Лутеру, све што је Павле изрекао о јудаизму могло се схватити као детаљан коментар средњовековне цркве, тако да су се Лутерова лична искуства о угњетености неминовно учитала у *Нови завет*, и он је успоставио непосредну паралелу између веровања цркве и веровања старих Јевреја. Као што је црква почела да верује у то да је спољни обред, сам по себи, кључ за достизање спасења, тако се, здраво за готово, узимало и да су Јевреји морали веровати у то да је обрезање, само по себи, чин којим се људи могу спасти. Као што су

поглавари средњовековне цркве умањили значај Божије љубави и доброте, исто тако то беху учинили и Јевреји, па су се, уместо да прихвате спасење као дар од Бога, радије поуздали у спољашње ствари попут обрезвања, придржавања правила и прописа и у извођење празних ритуала. С обзиром на то да је Павле тако снажно одговорио на Лутерове личне потребе, вероватно су и њега мучила иста питања, али у вези са старим јудаизмом, те се, према томе, јудаизам који је познавао сигурно сводио на жалосне и бесмислене напоре чињене у покушају да се Божија наклоност задобије увећавањем верских заслуга кроз придржавање *Закона*, обреда итд.

Не може се сумњати у дубину утицаја који је ово извршило на Мартина Лутера, а, кроз њега, и на читав ток потоње хришћанске историје на Западу. Опажање проблема са којима се суочавао средњовековни католицизам било је тачно. Но, да ли је, истовремено, тачна била и слика о Павлу или јудаизму који је он познавао? Протестантски - нарочито лутерански - научници свакако су мислили да јесте, јер се наредних 400 година прихватало као датост да се јудаизам заснивао на изражено механичком схватању Бога, које је верске дужности једне личности дефинисало искључиво као придржавање бесмислених правила и прописа. Насупрот томе, на Павлову духовност се гледало као на спонтанији и непосреднији одговор Богу, жив и важан јер је раскинуо са поменутиим стварима. Они делови *Библије* за које би се учинило да одражавају структуриранији приступ вери довођени су у питање, чак одбацивани као другоразредна тумачења језгра истините духовности. Управо ово је навело Лутера да одбаци *Јаковљеву посланицу* као безвредну, а новије лутеранске научнике надахнуло да повуку тако оштру разлику између живота истински апостолске цркве и онога што се касније догодило са црквом пошто се више институционализовала. Ово је и у проучавању *Старо? завета* довело дотле да се пророци далеко више цене од свештеника, за које се почело сматрати да су и узрочници тога што је *Закон* постао, како је то Павле наводно увидео, тако тлачитељски у његово време.

Овакав поглед на јудаизам су с времена на време преиспитивали највише јеврејски научници, које су почео хришћанства такође занимали, али који су се трудили да у Павловим посланицама онаквим како их је схватао Лутер препознају сопствену веру. Није тако лако, као што би могло да звучи, извући систематичан опис јудаизма из врло различитих списа разних старих рабина - као што не би било лако ни дати нормативни опис целине хришћанске вере на основу списа хришћана из многих епоха и са разних страна. Као и сам *Нови завет*, списи рабина су се обраћали различитим временима и местима и међу њима су заступљени разни књижевни родови, почев од озбиљних

*Исклесане меноре
из синагоге у Коринту.*



излагања *Јеврејских светих списа*, све до шала које су се причале за трpezом. Ипак, сви докази, изгледа, указују на то да су обични Јевреји, далеко од тога да буду угњетени *Законом*, гледали на њега као на дар Божији, а придржавање тог *Закона* нису сматрали непотребним теретом већ радошћу. Када су рабински списи помно проучени, постало је очигледно да многи научници који су изнели самопоуздане изјаве о природи јеврејског веровања никада нису консултовали ниједан заиста јеврејски извор, већ су напосто понављали оно што су чули од других, од чега је већина била заснована на хришћанским мишљењима, која су, са своје стране, била под јаким утицајем Лутеровог доживљаја. С почетка 20. века, међутим, таква запажања нису била добродошла. Велики друштвени и политички немири који су довели до појаве нацизма, а затим и до холокауста, већ су били на путу у Европи, па нема спора око тога да је политички било сврсисходно наставити са приказивањем јудаизма као примитивне и тлачитељске вере у поређењу са - и то нарочито - протестантским хришћанством.

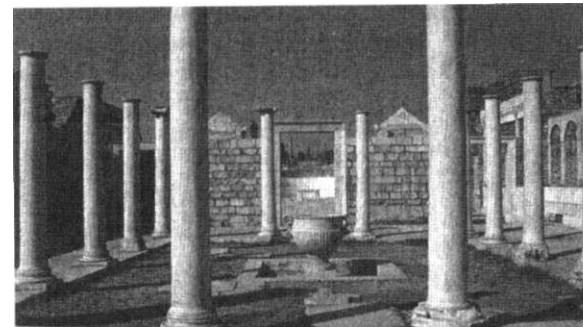
Средином седамдесетих година 20. века стекли су се услови да се ова питања ревидирају, што се 1977. и догодило, када је објављена књига Еда Сандерса под насловом „Павле и палестински јудаизам“. У њој је Сандерс направио преглед аргумената које су изнели ранији научници, али је сам инсистирао на томе да најкориснији начин да се упореде, по сличности и по разликама, две верске традиције као што су јудаизам и хришћанство, није толико заснован на постављању апстрактних теолошких питања о веровањима, колико у препознавању унутрашње динамике сваке од заједница кроз истраживање њихових „религијских образаца“. То нарочито подразумева два питања - „како људи ступају у ову верску заједницу“ и „како остају у њој?“ После исцрпног проучавања јудаизма Павловог времена, Сандерс је изнео хипотезу да је, упркос свој његовој разноврсности, постојала једна заједничка нит у виду онога што је он назвао „конвенционалним номизмом“. Ово је засновао на уверењу да су Божији љубављу мотивисани поступци у корист људи („милост“) били камен-темељац и стартна позиција, а да је улога људи била да

послушношћу одговоре на овај израз Божије љубави. Расправљајући о Исусовом учењу о моралу у једном од претходних поглавља, већ смо приметили значајни удео који у *Јеврејској библији* има овај образац према коме за Божијим поступцима следи људски одговор на њих. Јудаизам Павловог времена у основи је био исти и на основу тога је Сандерс тврдио да би наше полазиште у његовом разумевању требало да буде разрада Божије незаслужене љубави па, према томе, држање „дела *Закона*“ није била ствар „ступања“ у ову верску заједницу него је представљала део онога што је било неопходно да би се „у њој остало“. Овако гледано, претпоставке јудаизма не само да нису биле потпуно супротне Павловој хришћанској вери него су биле исте.

Ако је тако, шта можемо рећи о Павлу? Бар у неким одломцима заиста делује да говори како је јудаизам ствар дела, а не вере, односно да је Израил активно давао предност првome у односу на друго (на пример, Рим 9 32). Ако није мислио оно што су Лутер и традиционално протестантско тумачење сматрали да јесте, шта је заправо говорио? Предложено је неколико могућих одговора на ово питање.

- Неки научници тражили су одговор у чињеници да Павле није водио порекло из матичног јудаизма, какав је постојао у Палестини, већ из редова Јевреја у расејању. Изношена је теза како су се Јевреји који су живели широм Римског царства суочавали са различитим изазовима, међу којима и са утицајем грчке мисли, често у комбинацији са исмевањем традиционалних јеврејских обреда које је прописивала *Tora*. Под оваквим притиском, Јевреји су били приморани да више бране средишњи значај који су за њих имали обреди попут обрезвања, поштовања суботе, прописа о исхрани и томе слично, што је за узврат довело до ускогрудог легализма у коме су спољни моменти постали претежнији од вере. Ако би ова теза могла да се одржи, представљала би погодан начин за разрешење овог проблема, јер би омогућила да и јеврејски (палестински рабини) и хришћански (Павле) писани извори буду у праву, при чему би се очигледна збрка могла приписати облику хеленистичког јудаизма који више не постоји, нити је икада био део матичног тока. Међутим, разлика између палестинског и хеленистичког јудаизма, која се овим претпоставља, врло је проблематична, будући да је Палестина била саставни део хеленистичког света, па и сам *Нови завет* сведочи о утицају хеленистичких Јевреја, чак у Јерусалиму.

- Сандерс је и сам предложио нешто другачији поглед на ствари, износећи да Павлово полазиште није заправо био јудаизам већ хришћанство. Другим речима, Павле је на сва добра која је уживао гледао као на резултат своје хришћанске вере, те је, осврћући се уназад ка јудаизму, њега описао као супротност овоме. Пошто је, као хришћанин, Павле знао да за њега нема спасења осим посредством



*Рушљевине
синагоге у Сарду.*

Христа, онда, по дефиницији, у јудаизму није могло бити спасења. Слично томе, ако му је сила Светог Духа омогућавала да живи на начин којим је био задовољан, а који је био и Богу угодан, онда се може претпоставити да му јудаизам није помогао ни у чему од овога. И, ако му је Христос дао непосредан приступ Богу, онда мора бити да *Закон* није био у могућности да то учини. Усвајајући овај поступак, Павле је створио слику која је, по дефиницији, од јудаизма направила непосредну антитезу хришћанству — слику која је служила његовим циљевима у оквиру расправа у којима је учествовао, али која је неминовно тежила поједностављивању односа између ово двоје те, на крају, помогла да се створи лажна и погрешна карикатура јеврејске духовности. У складу са овим становиштем Павле, у ствари, није испољавао реакцију ни на који посебан облик јудаизма, већ је пре намеравао да изрази своје схватање хришћанске вере.

- Други су прихватили ово донекле опортуно сагледавање Павлових намера, али су тврдили да је Павле, на крају, имао један недоследан и неповезан збир веровања и ставова. Трећи су, опет, покушали да искључе Павлову повезаност са стварним јеврејским обичајима и веровањима, предлажући да се његово разумевање *Закона* заснивало на књишком читању *Старог завета*, које је лако могло да остави утисак да је поштовање *Закона* био квалитет којим се заслуживало спасење.

Неколико ствари може се рећи у вези са овом расправом.

- Јасно је да су претпоставке научника имале главну улогу у овој расправи од самог почетка па све до краја. И сам Лутер је свакако био под јачим утицајем околности у којима се налазио него непристрасног схватања Павла у контексту 1. века у коме је живео, док су многи научници у 20. веку несумњиво већ били „наштимовани у складу са антисемитским фашизмом, ако нису били и његов

непосредан производ. Тако је и Сандерсово становиште очигледно мотивисала савршено разумљива жеља да преосмисли *Нови завет* и да му облик који неће наставити са антисемитским и хришћанским прогоном Јевреја.

• Што се тиче Павла, важно је имати на уму да су сви његови списи били пригодни документи, написани да би одговорили специфичним потребама у одређеним околностима. Ниједно од његових писама није било замишљено као рефлексиван и свеобухватан приказ његове мисли. Сви негативни осврти на јеврејску праксу и *Закон* написани су у оквиру жучних расправа са онима који су инсистирали на томе да нејеврејски верници прво треба да постану Јевреји да би били прихваћени као прави хришћани. Иако се тврдило да јудаизам никада не би дао људе попут ових јудаизатора, тешко је у то поверовати, највише зато што је Павле очигледно мислио да се његова писма обраћају скупини стварних људи. Штавише, он је очекивао да оним што има да каже заправо даје одговор на тврдње тих људи. Имајући у виду његове прагматичне намере при писању, тешко је видети зашто би он урадио било шта друго до напао управо оне ставове које су износили његови противници. Нзегов лични углед зависио је од тога како ће се разрачунати са оним што су ови заиста тврдили. Пошто су Павлова лична писма, на крају крајева, примарна изворна грађа за расправе које је водио са својим противницима, чудна је логика оних који би њих одбацили као безвредне, а ипак упорно настојали да њихови модерни читаоци добију из њих тачан увид у оно што се дешавало. Било да су ови били одани јудаизму или не, чињеница је да се Павле сусретао са људима који су били легалисти у најстрожем смислу речи. том контексту (који нарочито добро представља *Посланица Галатима*, али у извесним деловима и *Посланица Римљанима*), било је неизбежно да Павле умањи значај *Закон* пред онима који су желели да ураде супротно. Чињеница је, међутим, да нису сви Павлови осврти на јеврејску духовност негативни, а неки су (на пример, Гал 2 14; Фил 3 5-6; Рим 9 - 11) веома позитивни. Може бити да проблем није толико у Павлу, колико у онима који желе да узму његове посланице и издвоје из њих неки систем размишљања који би се могао назвати „павловском теологијом“. Да ли ми поседујемо довољно доказа да систематизујемо Павлову мисао на овај начин?

• Ову расправу великим делом прожима методолошка претпоставка која је сумњичава у погледу могућности религиозног доживљаја. Када се све рашчлани, Павле је био мање против јудаизма него за хришћанство. У свом доживљају на путу за Дамаск открио је да је његова тренутна духовност била мањкава: погрешно је што је сумњао у Исусово месијанство, а то откриће га је за узврат нагнало да

промисли о другим аспектима свог наслеђеног система веровања. Нзегове потоње изјаве о јудаизму и *Старом завету* нису биле резултат процеса апстрактног интелектуалног размишљања, већ плод његовог искуства. Но, само искуство се показало као проблем за теологију, од времена просветитељства, па је од тада непрестано присутна потреба да се све што наликује религиозном доживљају сврста у неку другу категорију, обично из окриља друштвених наука. То неизбежно води једној искључиво спознајној, аналитичној перцепцији Павлове мисли, на основу које је немогуће успоставити непосредну везу између његовог јудаизма и његовог хришћанства. Али, ако се духовном доживљају дозволи правољаност, нема потребе за тако правољинијским повезивањем и преласком из једнога у друго, а Павлови лични описи свог преобраћења, као и приче из *Дела*, наглашавају дисконтинуитет између његовог претходног живота и његовог рада као апостола међу незнабошцима.

19 ПАВЛЕ СТИЖЕ У РИМ

У Рим 15 23 Павле је дао једну необичну изјаву: „Више немам простора за рад у овим крајевима“. Нема сумње да, до овог тренутка, цела Мала Азија и Балканско полуострво, где је Павле радио, нипошто нису могли бити у потпуности евангелизовани, али Павле је свој мисионарски задатак сагледавао мало другачије. Својом одговорношћу сматрао је осниваше хришћанских сабрања само по стратешким местима широм Римског царства, одакле би у суседне области могли да се запуте други. У овом тренутку своје службе осетио је да је у областима у којима је до тада радио тај посао обавио, па се сада преусмерио ка другим циљевима. До тада је радио готово искључиво у источном делу Царства а, када би се пошло на запад, ту је, као следеће најочигледније место које би представљало његов циљ, била Италија, ако је желео да оствари свој сан и осигура да се, за његова живота, еванђеље прошири по свим великим градовима средоземног света. Но, како су у Италији по најзначајнијим центрима, укључујући и Рим, цркве већ постојале, Павле је као свој следећи циљ видео Шпанију, мада је и даље веровао да као „апостол незнабошцима“ има шта да допринесе и цркви на стратешки најважнијем положају од свих: у Риму, престоници Царства. Наравно да је оклевао заћи у област на подручју других мисионара, али у овом је случају одлучио да направи изузетак и, пре него што крене даље на запад, решио да посети Рим. Међутим, имао је и хитнија посла која је требало обавити пре тога.

Прилог за Јерусалим

У Рим 15 31 Павле је, како се испоставило, дао пророчку изјаву. Замолио је своје читаоце да се помолу да „будем избављен од неверних у Јудеји, а да моју службу за Јерусалим прихвате свети“. Павле је знао да је у Јудеји био омраженији него било где другде и да су га мрзели чак и неки хришћани. У очима многих био је обичан јеретик и издајница јеврејског наслеђа. Као фарисеј стекао је драгоцену привилегију да тумачи старозаветни *Закон*, али као хришћанин он је ту привилегију презрео сматрајући, на изглед, *Закон* неприкладним путем за спасење и немоћним у својству извора моралног надахнућа. У ствари, Павлово гледиште није било тако праволинијско: насупротив ономе што су његови противници мислили, он је своје јеврејско наслеђе веома вредновао, па је, пишући *Посланицу Римљанима*, своје осећање да Бог није у потпуности одбацио јеврејски народ преточио у снажан израз. Но, веровао је и да је сав смисао *Старог завета* сада сажет оним што је открио о Исусу Христу, кога није сматрао само Месијом већ и истинским испушешем свега што је у старим *Свештим списима* обећано.

Сакупљаше прилога за дар цркви у Јерусалиму, које је Павле организовао по незнабожачким сабрањима, било је замишљено као знак његове непрестане бриге за свој народ и као израз солидарности нејеврејских верника са јеврејским. Надао се да ће ова великодушност показати да, какве год теолошке разлике међу јеврејским и нејеврејским хришћанским црквама постојале, те цркве уједињује брижност једних према другима.

Тако је Павле кренуо ка Јерусалиму у пратњи хришћана из Верије, Солуна, Дербе и Ефеса, заједно са Луком и Тимотејем. Морао је бити свестан да је, на изванредан начин, чинио лудо смео потез, јер се на путу зауставио у Милету и послао по старешине ефеске цркве, којима је у разговору разјаснио да ће у Јудеји, иако се нада да ће им се оданде вратити, највероватније претрпети „утамничеше и муке“. Но, и даље је био спреман да ризикује, јер је израз јединства Јевреја са незнабошцима видео као основни део своје службе и нешто што

је суштински било сведочанство еванђеља: „Не бих сматрао свој живот нимало вредним нити драгоценим, само када бих могао да завршим свој пут и службу, које сам примио од Господа Исуса, да посведочим еванђеље о благодати Божијој" (Дап 20 24).

Пошто је стигао у Јерусалим, Павлови страхови и очекивања у потпуности су се обистинили. Извештаји о њему, који су пре њега доспели у Јудеју, садржали су преувеличане описе Павловог раскида са јудаизмом и нису помињали оне уступке које је он редовно чинио јеврејским обичајима и очекивањима. Јаков, који је тада био поглавар цркве у Јерусалиму, објаснио му је ситуацију потпуније: „Видиш, брате, колико хиллада оних који су поверовали има међу Јеврејима. Сви они су ревностни у погледу Закона, а речено им је о теби како учиш све Јевреје који се налазе међу незнабошцима да се одрекну Мојсеја, говорећи им да не обрезају своју децу нити да поштују обичаје" (Дап 21 20-21).

Јаков се, као и сам Павле, надао да ће прилог који је Павле са својим пријатељима донео умирити ове непријатељски расположене јеврејске хришћане. Такође, саветовао је Павлу да учини мирољубиви гест према распрострањеној верској култури и плати трошкове везане за обред заветовања ког су се примила четворица јерусалимских хришћана и да заједно са њима пости (Дап 21 23-24). Павле је пристао на то јер је његова политика одувек била да се прилагоди различитим људима: „Постао сам све свима, да свакако неке спасем" (1Кор 9 22).

Пред крај поста, неки Јевреји из провинције Азије приметили су Павла у Храму и убедили себе да је оскрнавио ово свето место тиме што је у унутрашње двориште увео неке од својих нејеврејских сапутника. То је био озбиљан преступ, и заиста, један од ретких који је за собом повлачио смртну казну, а за који су римске власти дозвољавале јеврејским да о томе сами суде и изрекну казну. Да би осигурали да нико овај преступ не почини из незнања, поставили су натпис, над главним вратима Храма, на коме је (на три језика) писало: „Ниједан странац не сме ући у ограђени простор око Храма и његово окружење. Свако ко буде ухваћен како то чини мораће сам себе да криви за смртну казну која му следи". Два таква натписа, на грчком, откопана су на локалитету Храма у Јерусалиму.

Ухваћен

Они који су приметили Павла у Храму желели су да поступи без одлуке суда и убију га на лицу места, али један римски заповедник му је прискочио у помоћ и спасао га — не из некакве симпатије према њему, већ се, вероватно, надајући да ће тиме спречити да избије некаква побуна (Дап 21 30-36). Овај римски официр претпоставио је да Павле мора бити некакав политички активиста и хтео је да га преда да га ишибају како би извукао из њега истину, али Павле се тада позвао на свој имунитет у односу на такав поступак, на шта је као римски грађанин имао право (Дап 22 22-29). Пошто је Павлова оптужба очито била чисто верско питање, које се тичало јеврејског Закона, надлежан да се тиме позабави био је Синедрион. Но, када су се његови чланови састали да чују шта Павле има да каже, Павле је завадио две главне скупине у том већу (фарисеје и садукее) изјавом да је и даље добар фарисеј јер верује у васкрсеше мртвих (Дап 23 1-10).



У спољашње двориште Храма у Јерусалиму могао је ући свако, али незнабошцима је, под претњом смртном казном, забрањивано да прођу у унутрашње двориште. Натписи на грчком (попут овог) и на латинском упозоравали су посетиоце на ову казну.

Римљани се у Јерусалиму никада нису осећали лагодно, а када се сазнало да се кује план да се Павле убије, спровели су Павла под оружаном пратњом у Кесарију, главни римски штаб на палестинској обали. Ту је могао да се склони из непосредне надлежности јеврејских власти и ствар се могла решити у складу са римским поступком. Павлу се поново судило пред римским прокуратором Феликсом, али овога пута оптужба није била само скрнављење Храма већ и изазивање јавних нереда куд год да се кретао. Ту имамо јасну паралелу између суђења Павлу и ранијих суђења Исусу, јер је у оба случаја оно одакле се пошло била верска оптужба, која је преиначена у политичку и решавана пред римским судом. Иако је Феликс, попут сваког римског званичника, избегавао све што би могло проузроковати јавне нереде, био је убеђен у то да је Павле невин. Одложио је изрицање пресуде, надајући се делимично да ће бити подмићен, а делимично и из страха да, ако га и званично прогласи невиним, не изазове још веће невоље међу Павловим тужитељима (Дап 24 1-26).

У овом тренутку (око 59. г.) Феликс бива опозван у Рим да положи рачун за своје недолично владаше у вези са неким другим стварима. Нови прокуратор, Порције Фест, поново је размотрио Павлов случај и предложио да се спроведе ново суђење у Јерусалиму. Ово се Павлу није допало: знао је да тиме ризикује да буде погубљен, а могао је предвидети и даља одлагања. Негови тамнички дани већ су се отегли на две године, и сада је био нестрпљив да постигне свој непосредни циљ и посети Рим. Ако је присиљен да онамо оде као затвореник, а и то је боље него да уопште не оде, одлучио је да искористи своје право на апел врховном суду Римског царства, самоме цару (Дап 25 1-12).

Павлова одлука да упути апел Риму изненадила је Феста, јер се показао немоћним у решавању његовог случаја и није знао шта да напише у извештају за цара. Када је Ирод Агрипа II посетио Кесарију, Павле је поново позван да се појави пред обојицом у нади да ће Агрипа, који се боље разумео у јеврејске ствари, моћи да предложи неко ново решење. Оба владара су, изгледа, била задивљена Павловом поруком, мада су покушали да је прокоментаришу збијајући шале (Дап 26 1-32).

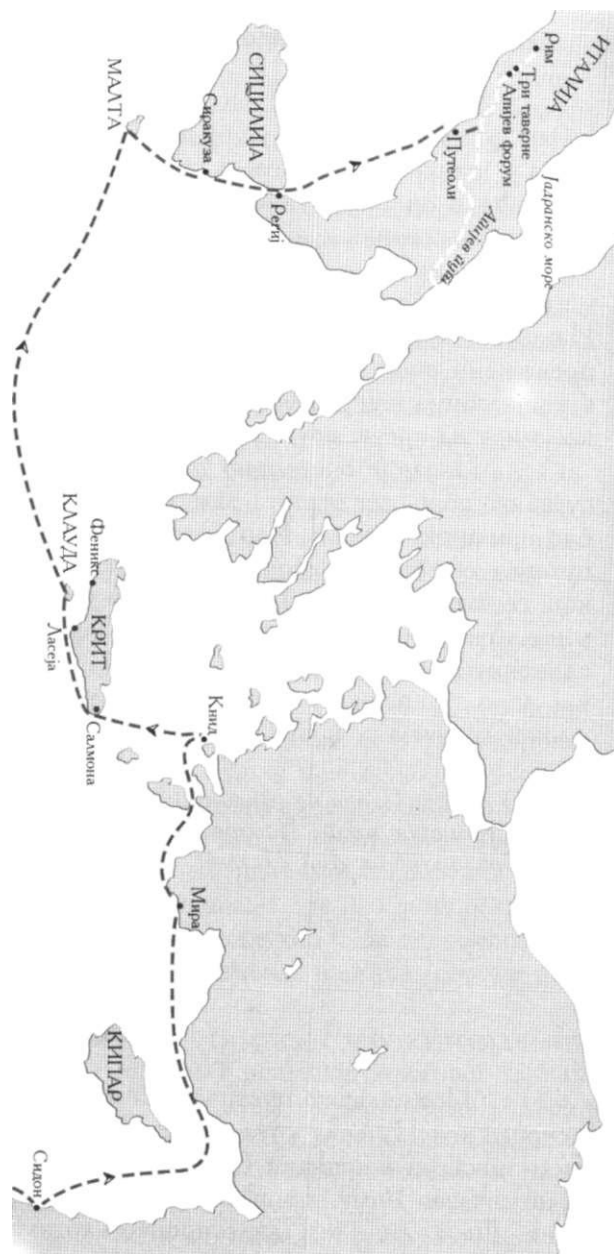
Одредишце Рим

Најзад се Павлу остварила жарка жеља те је отпослат у Рим, у пратњи Луке и још једног пријатеља, Аристарха. Путовао је једним од бродова за затворенике који су тада редовно саобраћали од Палестине до Рима. Римљани су прихватили злочинце из разних крајева Царства јер су за ших они били извор забаве, пошто су, по римским амфитеатрима, учествовали у међусобним борбама или се борили са дивљим животињама. Иако је ова смрт била окрутна, многи од оних који су овако превожени више су волели да умру „херојски“, борећи се са гладијаторима или дивљим животињама, него да лагано и болно умиру на крсту, што је била друга могућност.

Павле је очигледно третиран као посебан случај, несумњиво због свог статуса римског грађанина и чињенице да је био прилично имућан. Као било који други богати Римљанин, путовао је у пратњи двојице сапутника и био поверен капетану који се чак саветовао са њим око појединости везаних за путовање. Лукин извештај о путовању у Рим (Дап 27 1 - 28 13), са сликовитим описима олуја и бродолома, широко је прихваћен као опис путоваша из прве руке, и свакако је једна од најзанимљивијих прича те врсте у старој књижевности.

*Залив светог Павла на Малти,
уклапа се у опис места Павловог
бродолома из Дап 27 39-41.*

После много пустиловина на путу, Павле се на крају искрцао код Путеола у јужној Италији, где су га топло поздравили локални хришћани (Дап 28 14), а затим су му, како се приближавао Риму, хришћани из града пристизали путем у сусрет. Две године је Павле провео као затвореник, у кућном притвору на имању које је сам изнајмио, под присмотром римске страже, коју је такође сам морао да плаћа.



Маршрута Павловог пушења у Рим

Чак и под тако необичним околностима, Лука није изгубио из вида значај тога за своју намеру да покаже како се еванђеље проширило са палестинског обода Царства до његовог средишта у Риму. Он то приказује као испуњење Павлове посвећености позиву да буде апостол незнабошцима и признаје да је, иако Павле није очекивао да ће у престоницу доћи на овај начин, све то део Божијег плана, како би добио прилику да донесе поруку у Рим. У складу са тим, Павле је одмах ступио у контакт са тамошњим вођама јеврејске заједнице, који су (као и у многим другим местима) чули његову поруку, у коју су неки поверовали, али већина није. Опет Лука приказује Павла како се окреће незнабошцима и, упркос ограничењима које му је наметало заточеништво у кућном притвору, коначна слика која се даје о њему јесте он како „проповеда Царство Божије и учи о Господу Исусу Христу сасвим отворено и неометано“ (Дап 28

Када је Павле умро?

Луку је више занимало да прикаже како се хришћанска порука проносила од Јерусалима ка Риму, него да прикаже саме гласнике који су еванђеље ширили, што, без сумње, објашњава зашто се ова прича из *Дела* завршава у тренутку којим је окончана. Ипак, сва предања ране Цркве кажу да је Павле пострадао мученичком смрћу у Риму, за време прогона који је наредио Нерон 64. г. Можемо претпоставити да је Павле, упркос дугим одлагањима, коначно ипак био изведен пред суд у Риму и, можда, одмах затим и осуђен на смрт — мада, с обзиром на Феликсово и Фестово оклевање да га пред суд уопште изведу, не делује много вероватно да је Павле био и осуђен према оптужби под којом је на царски суд упућен.

Пошто би требало да је до овог суђења дошло око 62. године, Павле је до коначног суђења и смрти 64. године, у време Неронове владавине, вероватно био заокупљен другим активностима. Свакако да је бар рана Црква тако на то гледала, па је, примера ради, Евсевије забележио следеће: „Пошто се одбранио, апостол је поново враћен својој проповедничкој служби, а када је по други пут дошао у исти град, мученички је пострадао под Нероном“ (*Црквена историја* 11.22). Када је реч о тим његовим даљим активностима, постоје две могућности.

— Прва могућност је да је Павле остварио своју намеру и отишао у Шпанију. Нема библијског сведочанства које би ову претпоставку поткрепило, мада у Шпанији постоје локална предања која томе иду у прилог, као и тврдња *Прве Климентове посланице* 5

*Пошто се Павле искрцао у Италију, хришћани су
кретули из Рима да се сусретну са њим на
Апијевом форуму, на Апијевом путу.
Овај чувени пут још је овичен
римским споменицима.*

31). Павле је свој циљ постигао. На путу за Дамаск поверено му је било да постане апостол незнабошцима, „да отвори шихове очи како би се из мрака обратили светлу и од сатанине власти Богу, како би добили опроштај грехова и место међу онима који су посвећени вером у мене" (Дап 26 18) те Лука завршава причу о шему у тренутку у ком је он испунио то што му је било по-

(писмо које је око 95. године написао Климент Римски цркви у Коринту), где се каже да је Павле то учинио. Вероватније је, међутим, да су творци ових предања своје изјаве засновали на ономе што је сам Павле рекао у Рим 15 24 и претпоставили да је, пошто је желео да посети Шпанију, то сигурно и учинио.

— Друга могућност у погледу тога шта је Павле могао учинити после наводног пуштања на слободу заснива се на поменима Павлових путовања у пастирским посланицама (посланице Тимотеју, прва и друга, и Титу). Ове посланице можда наговештавају да је Павле поново посетио нека од оних места у Грчкој и Малој Азији, у којима је раније био, као и нека о којима нема помена ни у *Делима*, нити у ранијим посланицама, као што су Колоса, Крит и Никопол.

Није нужно да претпоставимо како су се такве посете догодиле пред крај Павловог живота, јер *Дела* ни у ком случају не дају потпуни приказ његових ранијих путовања. У 2Кор 11 23-27, на пример, Павле помиње догађаје који се у *Делима* не помињу, али који су се вероватно збили у време његове пастирске службе у Ефесу и околним областима. Ипак, било би потребно доста досетљивости да се наговештаји о путовањима из пастирских посланица уклопе у причу која постоји у *Делима*. Свакако је лакше претпоставити да се оне односе на касније мисионарске подвиге, из времена након прве посете Риму, мада ни тада није једноставно све те наговештаје уклопити тако да се реконструише уверљива путања. Има и других тешкоћа везаних за разумевање пастирских посланица, на шта ћемо се касније осврнути.

верено јер су до овог тренутка сви стратешки центри широм Источног царства имали по хришћанску заједницу која је своје постојаше дуговала Павловим истрајним напорима.

Посланице из затвора

У четири своје посланице (изузев 2Тим) Павле о себи говори као о затворенику, па се одувек претпостављало да су биле написане у време његовог затвореништва у Риму 60—62. године. Ово су посланице црквама у Колоси, Филипима и Ефесу, и лично писмо Филимону који је живео у Колоси.

Црква у Колоси

Посланица Колошанима и *Посланица Филимону* написане су у исто време, прва поменутој цркви, а друга једном њеном члану. Тимотеј се везује за Павла као аутора обеју, а у обе постоје и поздравни упућени од исте петорице људи. У оба се писма помињу и Аристарх, Марко, Димас, Епафрас, Лука и Архип из Колосе, као и одбегли Филимонов роб Онисим.

Иако Колоса није била далеко од Ефеса, у коме је Павле радио три године, он овај град никада није посетио. Цркву у Колоси вероватно је основао Епафрас, који је могао бити један од Павлових преобраћеника из Ефеса. То што је већ у ово време у Колоси основана једна тако напредна црква упечатљив је доказ Павлове мудре мисионарске стратегије да свој рад заснује у главном средишту одакле ће остали хришћани лако доспети у околне области.

Епафрас је посетио Павла за време шеговог заточеништва у Риму и дао му углавном охрабрујући извештај о цркви у Колоси. Но, једно му је ипак задавало бриге, а то је била појава читавог скупа мисли и обичаја често називаног „колошанском јереси". ГБиме су, изгледа, били обухваћени и неки од обичаја којима се Павле супротставио у *Посланици Галатима*, као и веровања која су обухватала неке елементе мишљења којих се држала „Христова странка" у Коринту. Врста етничке супериорности, чији су поборници били људи попут јудаизатора, искомбиновала се са интелектуалном искључивошћу уобичајеном за

многе грчко-римске религиозне култове, а практичан исход свега био је настанак групе људи у оквиру колошанске цркве, који су себе сматрали бољим хришћанима од осталих чланова те цркве. Како је Павле то схватио, ови људи су тврдили да потпуно и трајно спасеше не може да се постигне само вером у Христа, већ изискује додатне увиде у божанске ствари, до којих се може доћи тајанственим знашима стеченим на мистичан начин.

Ово знаше могло се стећи учешћем у разним обредима, попут обрезаша, неједеша одређене хране и поштовањем традиционалних јеврејских празника и суботе. У пракси је добар део тога умногоме наликовао ономе што су јудаизатори захтевали у Галатији, јер су они такође пропагирани вредност обрезаша и других обреда, мада је идеологија колошанских хришћана, на којој се све ово заснивало, заправо почивала на потпуно другачијим темељима. Питање које се поставило пред незнабошцима Галатије било је да ли да се придржавају прописа из *Торе*, као саставног дела послушности верским Савезима из *Јеврејских светих списа*, док су у Колоси такви обичаји промовисани из других разлога. Ови људи су, изгледа, били верске аскете, и оно за чиме су трагали требало је да буде нешто што ће им помоћи да обуздају „задовољства плоти“ (Кол 2 23). ГБих нису занимале расправе које су покретали људи који су говорили да је прво било потребно да незнабошци постану Јевреји како би постали добри хришћани, а то што су покушали да своју аскезу спроведу усвојивши извесне обичаје и ставове из старозаветног *Закона*, готово да је била случајност. Ово постаје врло јасно на основу одговора који им је упутио Павле, јер он не помише ниједно од питања која су била главна у његовој расправи у *Посланици Галатима* већ им се, уместо тога, супротставља, истичући суштинска питања морала која покреће било који вид аскетске праксе.

Колоса се налазила у пространој плодној равници Лика, надомак Лаодикеје. Овај стари Град данас је затрпан једним брежуљком.



Црква у Ефесу

Сасвим јединствено за Павлове посланице, *Посланица Колошанима* изричито помиње још једно писмо: „Када се ова посланица прочита код вас, постарајте се да се прочита и у лаодикејској цркви, а и ви да прочитате посланицу из Лаодикеје“ (Кол 4 16). Лаодикеја је била град близу Колосе, а Павле је желео да ове две цркве размене посланице.

Посланица Колошанима

У својој посланици колошанској цркви Павле расправља о лажном учењу које се у њој појавило, истичући да верници у Христу могу пронаћи све што им је потребно. Попут потоњих гностика, неки од Колошана су говорили како су им потребне друге натприродне силе, а да је Исус само једна од неколико могућих пројава Бога. Супротстављајући се овоме, Павле је непоколебљиво изјавио да се „сва пуноћа Божија настанила у Христу“ (Кол 1 19). Отишао је и корак даље подсећајући своје читаоце да се у Исусу „сва пуноћа божанска настанила телесно“ (2 9).

Колошани су тврдили да им је потребно да доживе неко веома тајанствено искуство како би се у потпуности спасли. Павле се ту сложио са њима. ГБегов позив могао би се у потпуности описати као представљање „тајне“ — али, та „тајна“ не само да није била нешто далеко и скривено него се налазила у самом средишту Павлове проповеди: реч је о једноставној чињеници самог Христовог живота, делатног у њима, који их је снажио како би могли да врше вољу Божију (1 27). Шта год би могло затребати хришћанима, у Христу се могло пронаћи, јер су у њему „скривена сва богатства мудрости и знања“ (2 3).

Павле их је даље подсетио на све што као хришћани имају, а од чега су понешто они покушавали да прибаве другим, мистичним средствима.

- Да ли су неки од њих тврдили да су духовно надмоћни зато што су били обрезани? Сви хришћани су, рекао је Павле, обрезани „нерукотвореним обрезањем“ (2 11) када су остварили пун смисао старог обреда „остављања плотског тела“, тј. њихове старе, огреховљене животе, како би могли живети оснажени Светим Духом кога им је даровао Христос.

- Да ли су неки тврдили да живе неким новим видом живота недоступним другим хришћанима? Трбало је онда да схвате да је Бог живот даровао свим хришћанима Христовом смрћу на крсту (2 13-15).

У Новом завету, наравно, не постоји „посланица Лаодикејцима”. Приметивши овај пропуст, Црква првих векова није губила време, те је такву посланицу саставила, па у једној верзији на латинском заиста постоји *Посланица Лаодикејцима*. Ово писмо је готово немогуће тачно датирати и, мада је можда постојало и на грчком, имамо све разлоге да претпоставимо да је у питању састав знатно познијег датума. У шему не-

• Шта са обредима осмишљеним како би „плот” држали у покорности? Ни они нису више имали праву вредност, чак ни у погледу своје првобитне сврхе, већ су превазиђени поставши само „сенка онога што ће доћи”. Пошто је са Христом сада дошла стварност, они су изгубили важност. Мада, и сасвим независно од оваквих теолошких разлога, они су само губљење времена, јер, иако се можда чине мудрим налажући „строгу посвећеност и самоунижење и мучење тела... [они] не могу савладати плотска наслађивања” (2 23).

Павле је Колошанима саветовао да, уместо да своју пажњу усредсређују на такве ствари, живе у складу са својим истинским положајем у Христу. Ко год да су били и каква год искуства тврдили да имају, сви су хришћани пред Богом једнаки, сви се суочавају са истим искушењима (3 5-11), а само један пут постоји да се тим искушењима одоли: „Управите своје умове на вишње ствари, а не на оне земаљске. Ви сте, наиме, умрли и ваш живот је сакривен са Христом у Богу... нема више Грка, ни Јеврејина, обрезаних и необрезаних, варвара, Скита, робова и слободних, већ је Христос све и у свему” (3 2-3.11).

Уместо да се повинују лажним вредностима, заснованим на митолошким спекулацијама, Колошани треба да се присете да истинска амбиција хришћана мора бити само она да постану подобни Христу (3 12-17): „Што год чините, речју или делом, све чините у име Господа Исуса Христа” (3 17).

Својим упорним настојањем на аскетизму и спекулацијама колошански хришћани који су се томе приклонили заправо су изместили хришћанску веру из сфере стварног живота. Но, Павле је био убеђен, као и увек, да је хришћанство у суштини теловљено, те његова духовност није могла бити укореењена у неком другом езотеричком свету, већ је требало да се темељи на свакодневном животу у овоме свету. Стога је завршио своју посланицу показујући како Христова моћ, која је делатна у хришћанима (1 27), може да се примени унутар породице (3 18-21), на послу (3 22 - 4 1), у Цркви (4 2-4), и животу уопште (4 5-6).

ма праве теме и састрји се из низа делића из других Павлових писама, нанизаних без посебног циља. Уверљивија хипотеза када је реч о идентитету писма из Лаодикеје које помиње *Посланица Колошанима* била би та да је реч о истој посланици која у *Новом завету* постоји као *Посланица Ефесцима*. Она садржи потпунију и брижљивије аргументовану расправу о истом учењу о Христовој личности као и *Посланица Колошанима*, али без опаски усмерених према локалним појединцима и догађајима. Свакако да пострје показатељи који указују на то да је *Посланица Ефесцима* била написана за ширу публику, а не само за хришћане у Ефесу.

- Речи „у Ефесу” у Еф 1 1 (једини показатељ да је писмо било намењено овоме граду) у најбољим и најстаријим

Посланица Филимону

Уз писмо цркви у Колоси Павле је послао и личну поруку једном од њених водећих чланова, Филимону. Овај је сигурно био прилично имућан, јер су се хришћани на своје редовне састанке окупуљали у његовој кући (стих 2). Попут свих других људи сличног положаја у Римском царству, и Филимон је имао много робова, од којих је један, Онисим, побегао из Колосе, поневши са собом, можда, и нешто од Филимонове имовине (стихови 18-19). Бежећи, сусрео се са Павлом и постао и сам хришћанин.



На овај значки римског роба пише: „Ухвати ме ако покушам да побегнем и врати ме натраг мом Господару.” Онисимов бег био је врло ризичан подухват.

Павле је знао да му је дужност - грађанска и хришћанска - налагала да Онисима врати његовом господару. Римско царство је прописивало строге казне за свакога ко би пружио уточиште одбеглом робу, а Павле је схватио и да би, ако то не учини, угрозио своје везе хришћанског пријатељства са Онисимом. Из свих ових практичних разлога Павле је Онисима послао натраг у Колосу уз ово кратко лично

рукописима ове посланице не постоје. Неке модерне верзије *Новог завета* речи „у Ефесу" стављају на маргину.

— У овом писму нема личних поздрава, што посебно изненађује с обзиром на то да је Павле вероватно у Ефесу имао више пријатеља него игде другде.

- Средином 2. века, Маркион је *Посланицу Ефесцима* поменуо као „писмо Лаодикејцима".

Има смисла претпоставити да је *Посланица Ефесцима* била кружно писмо упућено многим различитим сабрањима. Речи „у Ефесу" у Еф 1 1 могле су се наћи у примерку упућеном у тај град, док би примерак на који се позива Кол 4 16 уместо тога садржао речи „у Лаодикеји".

писамце. Разуме се да овакав Павлов поступак покреће друга питања о његовим ставовима према ропству као институцији, па се модерни читалац с правом може запитати како се ова епизода уклапа у Павлове категоричне изјаве, дате на другим местима, да се слобода налази у сржи хришћанског еванђеља (нпр., Гал 3 28; Кол 3 11).

Овим и сличним питањима бавићемо се у поглављу 21. Овде вреди приметити да је Павле јасно изразио наду у то да Онисима не враћа на потпуно исти положај на коме је био раније, јер га назад шаље „не само као роба већ као нешто више од роба: он је драги брат у Христу" (стих 16). Штавише, Филимону је дао упутство да „га дочекаш као што би дочекао и мене" (стих 17). Могуће је да овај Павлов захтев подразумева и нешто више. Наиме, неки су мислили да је Павле од Филимона у ствари тражио да Онисима ослободи његове дотадашње службе како би могао да се врати у службу код Павла и постане хришћански мисионар (стихови 11-14).

Не можемо рећи шта се са Онисимом збило пошто се вратио у Колосу, јер се у *Новом завету* више нигде не помиње. Почетком 2. века Игњатије помиње личност по имену Онисим. Он је био поглавар цркве у Ефесу и Игњатије га описује као „човека неизрециве љубави" и „сјајног епископа" (Игњатије, *Ефешанима* 1). Ако је реч о истој личности, то би могло објаснити зашто је кратко лично писмо Филимону сачувано и укључено у званичну збирку Павлових писама црквама. У зависности од датума када је Павле написао ово писмо, овакво поистовећивање могло би бити могуће, али, у сваком случају, има смисла претпоставити да је Филимон испунио услове из Павловог захтева, јер би ово писамце иначе брзо пало у заборав.

Црква у Филипима

Са изузетком *Посланице Филимону*, *Посланица Филипљанима* је Павлово најличније написано писмо. Написана је да потврди пријем дара који је Павлу послала филипљанска црква како би финансијски помогла његов боравак у Риму. Један од филипљанских хришћана, човек по имену Епафродит, донео је овај дар из Филипа и пуно помогао Павлу за време свог кратког боравка у Риму, па се већи део овог Павловог писма, које је у Филипе послао по Епафродиту, тиче личних ствари везаних за могућност Павловог ослобођења и изра-

Посланица Ефесцима

У *Посланици Ефесцима* Павле је још једном нагласио средишње Христово место у Божијим плановима и животима хришћанских верника. Започео је подсећајући читаоце на велике привилегије које имају у Христу. Иако су људи којима је писао претходно „живели у страстима својих тела" (Еф 2 3), Бог их је поставио у нов положај. „Оживео" их је „заједно са Христом... и са њим васкрсао" и њих и „поставио на небесима" (2 5.6). Сваки поједини хришћанин постао је део Божије нове творевине коју је Бог створио са циљем да „уједини све у Христу, све што је на небесима и на земљи" (1 10).

Неким људима, који су читали ово Павлово писмо, Павле је то рекао и раније, јер се из тога састојала његова посебна служба: „Да објави незнабошцима неистражљиво богатство Христово" (3 8) и да покаже како то „богатство" могу примити и уживати у њему у стварном животу. Можда су на неке од ових његових читалаца утицала застрањена учења која су кружила Колосом, али право задовољење које желе они могу пронаћи само ако су вољни да буду „испуњени свом пуноћом Божијом" (3 19), која се налази само у Христу.

Пошто је изнео овај свеобухватни опис космичког Христа као Спаситеља света и извора свеукупног физичког, умног и духовног знања и делања, Павле је затим скренуо пажњу на практичне последице тога. Ако су његови читаоци заиста делови Христовог Тела, нови људи и деца Божија, и својим делима морају показати ко су заиста.

• У Цркви треба да буду вољни да свезом мира одржавају јединство Духа (4 3). Као и у 1Кор 12, Павле поново тврди да могу очекивати да се јединство у Духу покаже кроз давање „благодатних дарова Телу" како би оно расло и развијало се (4 7-16). Захваљујући

жавање његових топлих осећања према великодушности филипљанских хришћана.

У посланици, која је вероватно била прва коју је написао, једно од средишњих својстава Павлове самоспознаје било је „распет сам са Христом, више не живим ја, већ Христос живи у мени" (Гал 2 20), а док се суочавао са неизвесношћу исхода суђења и могућом смрћу, поново је као израз преовлађујућег расположења у Фил 1 21 дао сличну изјаву, у само пет речи на грчком: „Христос је за мене живот". Од почетка до краја Павла је мотивисао доживљај васкрслог Христа, будући да је на примеру

блискости верника унутар хришћанске заједнице, све лоше што један њен члан учини неизбежно погађа и друге — а то ће „ражалостити Светог Духа Божијег" (4 30). С обзиром на оно што је Бог учинио за њих у Христу, хришћани, једни према другима, треба да буду добри, милосрдни, да један другог праштају као што је и Бог њима опростио у Христу (4 32). Павле их је чак саветовао да опонашају Бога (5 1), испољавајући у својим међусобним односима исту самопожртвовану љубав какву је Бог испољио према њима у Христу.

- У погледу личног морала хришћани не треба да имају удела у „неплодним делима таме" (5 11). Оно што им уместо тога треба да буде својствено јесте да буду „испуњени Духом" (5 18), а резултате тога Павле је побројао у Гал 5 22-23.

- У свом друштвеном животу хришћани морају да се владају у складу са начелом пожртвоване љубави, како у породици (5 21 — 6 4) тако и на радном месту (6 5-9).

Коначно, Павле је своје читаоце подсетио на то да могу очекивати да наиђу на опозицију „ђаволског лукавства" против кога се морају „обући у све оружје Божије" (6 11).

То што је Павле изнео било би немогуће спровести да је то само етичка теорија. Како би се ико могао надати да се влада у складу са начелом самопожртвоване љубави исте какву је Бог показао у Христу? Павле је из личног искуства знао, а и познајући искуства других, да је то могуће на само један начин: ако хришћанин „јача у Господу и у сили Божије снаге" (6 10). Ово је била једна од сталних тема свих Павлових списа: јавила се у посланици коју је, вероватно, написао прву, а то што је затим читав живот радио за Христа само је ојачало његову увереност у то да „ако по Духу живимо" , треба „по Духу и да ходимо" (Гал 5 25).

Да ли је Павле написао Посланицу Ефесцима?

У већини Павлових посланица можемо осетити како куца срце аностола, и обично нисмо далеко од распри. Потребно је само мало маште да се замисле жучне расправе које су га подстакле да напише, примера ради, посланице *Галатима* или *Прву* и *Другу Коринћанима*. Али, када је *Посланица Ефесцима* у питању, ствари су другачије. Расправа у њој далеко је озбиљнија и сталоженија и делује као да се развија независно од утицаја било каквих непосредних противника, чак без посебне читалачке циљне групе.

Може се изнети још мноштво аргумената који иду у прилог претпоставци да Павле лично можда и није њен аутор, мада мишљења изнесена у њој о већини питања не противрече Павловим познатим ставовима.

- *Језик*. Мноштво речи из *Посланице Ефесцима* не користи се у другим Павловим списима. Међу њима су и неке од истакнутијих као помени „небеског света" (1 3; 1 20; 2 6; 3 10; 6 12), које су овде кључне речи, а другде их нема.

- *Стил*. И начин на који је *Посланица Ефесцима* састављена такође је особен. Уместо језика који тече без неког плана — и који је прилично неуздран — *Посланица Ефесцима* смирено прелази са теме на тему и утаљавно се при том служи сложенијом реченичком конструкцијом.

- *Посланица Колошанима*. *Посланица Ефесцима* је веома слична *Посланици Колошанима*. Више од трећине онога што стоји у *Посланици Колошанима* налази се и у *Посланици Ефесцима*. Како *Посланица Колошанима* више одише Павловим изразом, многи мисле да је она његово оригинално писмо, које је затим аутор *Посланице Ефесцима* копирао и прерадио.

- *Учење и теологија*. На више места *Посланица Ефесцима*, чини се, одражава теме за које се зна да су биле битне ознаке одређеног периода живота у Цркви, који је наступио после Павловог времена.

Пример за то била би употреба израза „Црква" да се означи универзални покрет који је обухватао све хришћане свуда у свету (нпр. у 1 22-23), а то се разликује од Павлове употребе, која углавном мисли на локалну скупину хришћана („Цркву у Коринту" итд.). Ту је затим и положај „апостола и пророка" као „темеља" ове Цркве (2 20): да ли ово (заједно са списком служби у Цркви у 4 11) не указује, можда, на време када је Црква имала развијенију структуру? Уочљиво је и одсуство помена Исусове *парусије*, као и теме „оправдања вером".

Да није, можда, према томе, *Посланицу Ефесцима*, написао неко од Павлових блиских пријатеља или каснијих поштовалаца, неко

Храм Артемиде (Дијане) у Ефесу био је четири пута већи од Партенона у Атини. Ова римска статуа у белом мермеру, већа од жене у природној величини, представља богињу Артемиду, а украсна је симболима полне плодности.

ко је желео да његово дело препоручи широј читалачкој публици? Изношена је хипотеза да је *Посланица Ефесцима* била приручник Павловог учења, написан као сажет увод у главне теме његовог богословља, можда у време када су његове посланице сабиране у збирку. Проблем који поставља оваква хипотеза јесте у томе што *Посланица Ефесцима* није и заиста резиме читавог Павловог учења и, управо одсуство неких њему својствених тема, баца сенку сумње на његово ауторство. Иста врста критике односи се и на то колико је *Посланица Ефесцима* синопсис Павловог богословља.

Предлагано је било и то да се, како разлике тако и сличности између *Посланице Ефесцима* и других Павлових посланица, могу објаснити тиме што је Павле овде упустио свог секретара. Познато је да је Павле редовно давао другима да пишу његове посланице, а да се сам једино потписивао како би потврдио веродостојност онога што је написано (нпр. Гал 6 11), па може бити да је Лука, или неко други, одговоран за коначан израз његових посланица. Свакако да постоји мноштво упадљивих језичких сличности између *Посланице Ефесцима* и Лукиних Дела.

Шта год закључили о личности која је заиста написала ову посланицу, никако не треба да нам промакне мањкавост осталих доказа истицаних против Павловог ауторства. Велика сличност између посланица *Колошанима* и *Ефесцима* не доказује, заправо, ништа, будући да аутори често заснивају књиге на нечему што су већ

написали, а Павле је то свакако чинио и раније. Дobar пример за то нружају нам посланице *Галатима* и *Римљанима*, будући да и *Посланица Римљанима* и *Посланица Ефесцима* преузимају закључке из претходне расправе, усавршавају их и прерађују како би били универзалније применљиви и за потребе шире читалачке публике.

Сагледане у овом светлу, многе од наводних теолошких разлика између *Посланице Ефесцима* и ранијих посланица јављају се у новој перспективи. Ништа из *Посланице Ефесцима* не противречи изјавама које је Павле раније дао, а већи део тога је логичан развој онога што је другде рекао. Тако, на пример, иако се реч „Црква“ у другим посланицама не користи да опише све хришћане свуда у свету, сама чињеница да је Павле израз „Црква“ могао применити да означи хришћане у Риму или Коринту, или ма где другде, говори о томе да је постојало нешто што им је свима било заједничко и што их је повезивало. Павле је свакако поседовао истанчано осећање солидарности међу разним хришћанским заједницама, што доказује и приоритет који је дао прикупљању прилога за Јерусалим — а говорити о свим овим скупинама као о „Цркви“ једноставно би дало теолошки израз ономе што је реално постојало.

Многе друге наводне неусаглашености у учењу нису тако импресивне како се чине. Можда је тачно да се *парусија* не помиње у *Посланици Ефесцима* (мада се свакако подразумева у 4 30 и 5 26-27), али она се не помиње ни у *Посланици Римљанима*. Одсуство теме „оправдања вером“ било би важно само под условом да представља срж Павлове мисли, али (сходно расправи о томе из једног од претходних поглавља) оно се јавља само у одређеним ситуацијама и расправама, те би њено присуство овде било неважно. Заправо, једна од главних тема *Посланице Ефесцима* јесте дело Светог Духа у животима хришћана, тема која готово сигурно пре може представљати срж Павловог богословља него тема оправдања.

Посланица Ефесцима се несумњиво разликује од осталих, па ће и закључци разних научника о њеном аутору одражавати њихова мишљења поводом других питања, нарочито о схватању Павловог темперамента (да ли је он био особа која би се упустила у сложенија размишљања, или је био импулсивни и опортунистички мислилац?) и њиховом разумевању улоге коју су у раном хришћанству имали списи под псеудонимима. Које год становиште да се усвоји, *Посланица Ефесцима* је значајно и зрело размишљање о неким од кључних тема Павлових других посланица па, чак и да ју је написао неки каснији Павлов поштовалац, она тачно преноси мисао самог Павла.

сопственог живота видео шта је све могуће онима који су били вољни да посвете своје време и своје дарове оснажујућем присуству Светог Духа. Још једном је огроман значај искуства са пута за Дамаск за његов свеукупан поглед на свет изнет у *Посланици Филиплјанима*, па Павле размишља о начину на који је његово откриће Исуса као Месије било револуционарно за његову каријеру и позива своје преобраћенике да му се придруже у изрицању тврдње да „све урачунавам у штету спрам свенадилазеће вредности познаваша Христа Исуса Господа мог“ (Фил 3 8).

Посланица Филиплјанима

Павле је одувек био посебно везан за хришћане у Филипима. То је прва црква коју је основао на европском тлу и, очигледно, једна од малобројних коју нису раздирале распре о хришћанској вери и понашању.

Павлова посланица отпочиње захвалним обраћањем Богу за све што су му ови хришћани значили (1 3-11). За разлику од неких других, они су били доследни и „помагали ми у делу еванђеља од првог дана па до данас“ (1 5), због чега је и осетио да сме прихватити њихову финансијску помоћ (1 7) – што не би било мудро у случају многих других превртљивијих сабрања попут оног у Коринту (1Кор 9 8-18). Међутим, због њихове отворености и пријатељског држања, он се могао поуздати у то да ће њихов живот као хришћана бити обележен „истински добрим особинама које само Исус Христос може даровати у славу и хвалу Богу“ (1 11).

Павле је наставио истим тоном, обавештавајући их о свом положају затвореника (1 12-30). Главно за шта се он у животу старао било је да увек прославља Исуса — па је и његово заточење било у славу Исуса (1 12). Пошто је у животу хришћана Исус Христос већ био присутан, Павле зна да физичка смрт може само продубити то искуство (1 21). Можда је Павлу смрт била дража од заточења, али могао је да увиди и добре разлоге зашто му је, вероватно, Бог дао још да поживи: „да додам вашем напредовању и радости у вери“ (1 25). Подносити муке ради хришћанског еванђеља није знак његовог пораза већ тријумфа, па им саветује да не треба да жале због његових садашњих неприлика нити да се сами плаше прогона (1 27-30).

Међутим, било је нешто у вези са црквом у Филипима што је мучило Павла. Неки од хришћана свађали су се међу собом, а Павле је касније и именовао две посебно свадљиве жене, Еводију и Синтиху (4 2-3), мада очигледно нису биле једине. Наређујући им да се не старају само о својим интересима него и о интересима других (2 4), Павле је

Тимотеј и Тит

Прва и Друга посланица Тимотеју и Посланица Титу познате су и под збирним именом као „пастирске посланице“, зато што су упућене локалним поглаварима ране Цркве, Тимотеју и Титу. Обојица се помишу и на другим местима, као Павлови сапутници, мада су радили и независно од Павла, Тит на Криту, а Тимотеј у Ефесу. Како по стилу, тако и по садржају, ова три писма се доста разликују од осталих Павлових

цитирао једну стару химну која је, без сумње, била позната његовим читаоцима, а можда и хришћанима из других цркава (2 6-11). Очигледно је да је ово место цитат: оно прекида ток Павловог језика, има стил химне са јасно утврђеним ритмом, брижљиво уравнотеженим стихом и „паралелизмом“ својственим јеврејској поезији. „Христова химна“ била је предмет многих учених расправа. Ко ју је написао? Одакле ју је Павле преузео? Како се послужио њоме? Шта је она значила? Нема општеприхваћених одговора на ова питања, мада је довољно јасно зашто ју је Павле овде уметнуо.

Ово је једино место у свим Павловим посланицама где се он изричито држи Исуса као обрасца хришћанског понашања, мада је 2Кор 8 9 место врло слично овоме, а упада у очи и да аспект Исусовог живота који је одабрао није било његово саосећање, нити старање за добра дела, него његово одрицање од божанског положаја када је постао човек. Ова идеја била је веома значајна за Павла и налази се у основи већине његових размишљања. Да би уопште били хришћани, људи морају бити спремни да се одрекну сопствених претензија на управљање својом судбином и да, уместо тога, све што јесу принесу Христу, како би их оснажио и преобразио. Ову поуку извукао је лично на путу за Дамаск и она се као златна нит провлачи кроз све његове посланице.

Павле затим објашњава, кроз практичне појединости, шта то значи када се каже да живот хришћана треба да буде надахнут животом самог васкрелог Исуса. За његове читаоце то треба да значи начин живота особено хришћански, који блиста као звезде на ноћном небу (2 12-16), док ће њега лично то одвести у мученичку смрт. Али, и мученичка смрт је привилегија: „Ако је тако, радујем се и делим своју радост са свима вама“ (2 17-18). Епафродит (члан цркве у Филипима) недавно је осетио то исто јер је и сам „ставио свој живот на коцку и умало погинуо за дело Христово“ (2 30). Он и Тимотеј ускоро ће поћи у Филипе да охрабре тамошње хришћане, а можда и да припреме пут за посету самог Павла (2 19-30).

списа, али су међусобно веома слична и вероватно су написана у приближно исто време. Имају четири главне теме.

Лажни учитељи

Многе Павлове посланице биле су написане као одговор на претње разних противника: јудаизатора у Галатији, аскета у Колоси, неке врсте јеврејских гностика у Коринту. Тимотеј и Тит суочавали су се са сличним проблемима и били су изложени притисцима да напусте еванђелску поруку какву им је Павле предао.

Сада Павле скреће са теме и пише о хушкачима који су стварали проблеме у Филипима (31 – 44). Неки су тврдили да је овај део првобитно био засебно писмо, мада, у том случају, не видимо разлог зашто би га каснији приређивач уметнуо у овај Павлов спис на тако необичном месту. Има много примера где Павле пише у набоју, сасвим неочекивано прелазећи с теме на тему, па није тешко замислити да се то догодило и овде. <math>L>уди о којима пише су „они који упорно секу тело“ (3 2), што се шифровано односило на оне који се обрезају. Павле не набраја разлоге због којих они захтевају обрезање — било да се ти разлози тичу придржавања Закона (као у Галатији) или су у вези са неком аскетском праксом (као у Колоси) — мада је прво вероватније, јер им одговара, подсећајући их на сопствена достигнућа у придржавању јеврејског Закона (3 1-11). Ово га наводи на размишљање о својим успесима као фарисеја, у чему је био „без мане“ (3 6) — мада је био спреман да све то урачуна у „потпуни губитак онога што је много вредније, познања Господа мога, Исуса Христа“ (3 8). Ово „познање“ није се састојало из превасходног познавања чињеница о Исусу већ из уживања блиског, личног односа са њим, у коме је васкрсли живот самог Исуса дао Павлу нову и смислом обогатену снагу за његов свакодневни живот: „Све што желим јесте да познајем Христа и да доживим моћ његовог васкрсења, да учествујем у његовом страдању и постанем попут њега у смрти“ (3 10).

Чак ни тада Павле није тврдио да га је духовно „достигао“, као што су неки шегови противници у Коринту и Колоси веровали да они јесу. За разлику од њих, он је и даље био на путу као маратонски тркач, сигурно се крећући ка циљу, а они који су желели да духовно сазре требало је да следе његов пример (3 12-21).

Најзад, привео је крају ову најрадоснију од свих својих посланица саветима о најразноврснијим питањима, завршавајући подсећањем својих читалаца да и они, попут њега, могу имати снаге да се суоче са свим приликама посредством силе коју им Христос даје (4 13), јер „мој Бог ће подмирити све ваше потребе“ (4 19).

Када је Павле био затворен?

Разматрајући Павлов живот и његове посланице, претпоставили смо да су она писма која указују на то да је Павле био затворен док их је писао настала у Риму између 60. и 62. године. То је и једино његово затварање које се помиње у *Делима*, па је читаоцима Павлових посланица од најранијих времена до данас било природно да претпоставе да су написане у ово време. То, међутим, није и једино могуће време и место њиховог састављања, па многи подржавају претпоставку да су бар два од ова четири писма написана не у Риму, већ током незабележеног утамничења у Ефесу, које се догодило за време Павловог трогодишњег боравка онде. Постоји више сведочанстава која говоре у прилог том боравку у затвору.

*Јуније Бас био је префект Рима
када је крштењем постао
хришћанин на свом самртном
одру 359. године. Овај рељеф
Павловог хапшења налазио се на
његовом саркофагу.*



У заштору у Ефесу?

2Кор 11 23, написана крајем Павловог боравка у Ефесу, обавештава нас о томе да је Павле, за разлику од других хришћанских прегалаца, искусио „далеко веће муке, више утамничења, безбројне батине, а често и близину смрти“. У 1Кор 15 32 Павле је написао да се „борио са зверима у Ефесу“, при чему овај израз вероватно не треба дословно схватити већ као стилску фигуру која би лако могла указивати на утамничење. У 2Кор 1 8 поново говори о „мукама које смо поднели у Азији“, римској провинцији чија је престоница био Ефес, док у Рим 16 7, написаној недуго пошто је напустио Ефес, Павле помиње двоје људи као „моје другове у сужањству“.

Друга сведочанства о томе да је Павле био у затвору у Ефесу налазе се у латинским уводима у књиге *Новог завета*, написаним у 2.

веку под утицајем гностика Маркиона. *Дела Павлова* из 2. века обухватају и опис његовог утамничења у Ефесу, за којим следи сусрет са лавовима у асени, од кога је Павле избављен натприродном интервенцијом. Док се у квалитет последњег сведочанства може сумњати, комбинација ових обавештења, заједно са наговештајима које даје сам Павле у својим списима, сасвим вероватно упућује на то да је Павле једно време био затворен током свог трогодишњег боравка у Ефесу.

Да ли су ове посланице написане у Ефесу?

То што је Павле можда био у затвору не значи, наравно, да морамо веровати у то да је „затворске посланице“ написао у Ефесу. Но, могу се изнети аргументи који иду у прилог оваквом становишту.

- Тврди се да су пријатељи које Павле помиње да су ступили у везу са њим док је био у затвору, то вероватно учинили у Ефесу, а не у Риму који је био далеко од њихових кућа. Насупрот овоме, мора се истаћи чињеница да се мало или готово ништа не зна о овим Павловим сарадницима, док је Лука, чија су делања најбоље документована, свакако био са Павлом у Риму, а не у Ефесу.

- Тврди се и да је Филимонов роб Онисим вероватније побегао у Ефес, који је био само 80 миља удаљен од његовог дома у Колоси, а не у готово 800 миља удаљени Рим. Ни ово, међутим, није убедљив разлог, јер су у то време дословно сви путеви водили у Рим. С разлогом би одбегли роб пре покушао да нестане у престоници Царства него у провинцијском граду величине Ефеса.

- *Посланица Филипљанима* одаје утисак да се до и од места Павловог заточења често путовало, а Ефес је знатно ближе Филипима него Рим. Често се сматрало да је управо ово врло јак разлог да се претпостави како је бар *Посланица Филипљанима* написана у Ефесу.

- Најјачи аргумент за ефеско порекло ових писама јесте да Павле у њима ишчекује да без потешкоћа буде пуштен на слободу, после чега је намеравао да посети своје пријатеље у Филипима и Колоси. У Рим 15 28, међутим, јасно каже да, после посете Јерусалиму, не намерава да поново обилази цркве које је раније основао, већ да се запути на запад, у Шпанију.

Шта, дакле, можемо закључити на основу ових чињеница? Готово је сигурно да је Павле током свог боравка у Ефесу једно време био у затвору и врло је могуће да је бар *Посланицу Филипљанима*, која помиње честа путовања на релацији Филипи - место Павловог заточења, можда написао управо у то време. Ако је тако, *Посланицу Филипљанима* би требало датовати у, отприлике, 55. а не 62. годину.

Ово лажно учење се, изгледа, састојало из неколико чинилаца са којима смо се већ сусрели у ранијим посланицама. Старозаветни *Закон* је ту свакако био укључен, будући да се неки од хушкача представљају као „преобраћеници из јудаизма, који се буне и обмашују друге својим бесмислицама“ (Тит 1 10). Чини се да су се ови људи служили *Старим заветом* како би поткрепили своје секташке амбиције, јер Павле подсећа Тимотеја да је „*Закон* добар ако се примешује онако како би требало“ (1Тим 1 8). Посебна расправа се, изгледа, водила о питањима полних односа и хране, где су једни тврдили да се истинско духовно просветљење може достићи једино аскетским животом којим се материјално, телесно постојање пориче колико

Да ли је Павле написао пастирске посланице?

Ова три писма се доста разликују од осталих Павлових посланица. Она нису написана црквама већ двојници људи који су радили у недавно основаним хришћанским заједницама: Тимотеју, у Ефес, и Титу, на Крит. По облику, теми и стилу ова три писма су међусобно врло слична, али се по свему томе уједно и разликују од осталих Павлових писама. Те разлике су тако упадљиве да је већина научника закључила да их Павле није могао написати, бар не у облику у ком су сачувана до данас.

Бавећи се овим питањем, треба да узмемо у обзир четири ствари.

Павлова кретања

Павлова путовања која се овде подразумевају или описују тешко је ископати у причу о његовим кретањима из *Дела*. У настојању да се објасне историјске натукнице из ових писама, понуђена су три основна тумачења.

- *Павле је пуштен после затвореништва које се помиње на крају Дела*. Ово гледиште претпоставља да је Павле, након напуштања Рима где је био у кућном притвору, наставио своју мисионарску делатност током две наредне године пре него што је поново дошао у Рим и био погубљен у време Нероновог прогона. У *Делима* се, наравно, не бележи такво ослобађање, мада то у начелу не представља проблем, јер Лукина намера није била да напише Павлову биографију већ да исприча како се хришћанска порука раширила од својих скромних почетака у Јерусалиму све до центра Царства у Риму. Ово становиште, према коме је Павле био пуштен на слободу и наставио свој рад, традиционално је прихваћено у Цркви од најранијих времена, а и данас га заступају неки научници. Међутим, чак и унутар

год је то могуће. Насупрот овоме, Павле убеђује Тимотеја да не заборава да је „све што је Бог створио добро, ништа не треба одбацити“ (1Тим 4 4).

Ови људи су вероватно нагишали једном јеврејском облику гностицизма. Заиста се посебно и помишу „профани говор и сулуде тврдње о ономе што неки људи погрешно називају 'Знање' (грчки *^nozz*) (1Тим 6 20). Попут гностика 2. века и каснијих, они су желели да порекну да је овај свет заиста Божији — па тако, што пре успеју да из шега побегну, то болје. Указатељи на то да су Тимотејеви противници расправљали о „митовима и бескрајним родословима што води спекулисању“ и „изгубили се у празним разговорима“ такође иду у прилог ова-

сопственог референцијалног оквира оно не може да разреши све проблеме, јер је и даље врло тешко повезати све натукнице о путовањима из пастирских посланица како би се добила било каква уверљива путања тих даљих мисионарских експедиција.

• *Ове посланице су списи из 2. века.* Према овом становишту, популаризованом крајем 19. века, пастирске посланице саставили су људи који су покушавали да прогумаче Павла у време када је изгубио наклоност Цркве. Натукнице о путовањима из пастирских посланица нису засноване на стварном предању о Павловим путовањима већ су осмишљене како би унеле реалистичну ноту у ова писма. Проблем са овим становиштем јесте што су неке од историјских референци у њима такве да би их мало ко могао измислити. Примера ради, 2Тим 4 13 садржи упутство: „Кад долазиш, донеси огртач који сам оставио код Карпа у Троади, као и књиге, а пре свега пергаменте.“ Готово је незамисливо да би каснији, свесни Павлов имитатор измислио овакве детаље, јер они немају никакав теолошки садржај или идеолошки циљ, нити саопштавају ишта од суштинске важности у вези са самим Павлом. То је врста коментара која је далеко пре потекла из неке стварне животне ситуације.

• *Ова писма састављена су од делова правих Павлових писама.* Иако је ове посланице, у њиховом данашњем облику, записао у 2. веку неко ко је покушао да поново успостави Павлов ауторитет у Цркви, случајно дата обавештења попут управо поменутих делују веродостојно. На тој је основи изнета хипотеза да се у *Другој посланици Тимотеју* и *Посланици Титу* може открити пет оригиналних одломака Павлових списа и да је њих у једно касније дело унео писац из 2. века. У погледу постизања сагласности о овом питању, овај приступ с правом може да буде усвојен, мада и он задаје извесне тешкоће. Примера ради,

квој идентификацији (1Тим 1 4.6). Но, наравно, било је више начина да се телесно постојаше потцени. Аскетизам је био само једна могућност, а крајња попустљивост друга. Бар део оних са којима је Тимотеј имао посла изабрао је, изгледа, ову другу могућност: „Они ће се држати спољних облика наше вере, али ће одбацити њену праву моћ“ (2Тим 3 5). За Павла је хришћанско еванђеље одувек било везано за промену начина живота, а не за покретање расправа.

Истинско веровање

У одговору на све ово, Тимотеј и Тит су били охрабрени да потврде основне чиниоце истински хришћанске вере,

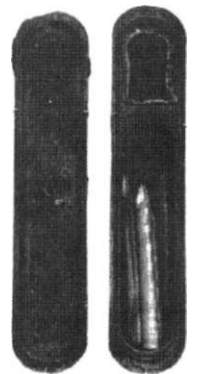
како и зашто би пет таквих делова опстало независно још од Павловог времена, дакле од средине 1. века, до времена његовог имитатора, готово стотину година касније? Ко би то био заинтересован да их сачува, будући да садрже само ситна обавештења личне природе, без икаквог теолошког учења или пастирских савета?

Црквена организација

Често се скреће пажња на чињеницу да је тип црквене организације који ова писма приказују далеко развијенији од структура које су имала у виду ранија Павлова писма. Свакако да је тачно да пастирске посланице одражавају стање много ближе Цркви 2. века, којом су управљали епископи и која је имала сложену организацију, иако тек у заметку. Треба узети у обзир и друга разматрања.

• Павлова ранија писма не садрже савете упућене непосредно поглаварима цркава, па је стога тешко знати какве би савете он таквим људима дао, или, који ниво организације је предвиђао у ранохришћанским заједницама. 1Кор 5 1-13 даје савете који се односе на дисциплину у Цркви и подразумева при том некакву структуру која би била

Павле је своје посланице диктирао секретару, често на крају додајући својом руком лични поздрав. Ова дрвена перница потиче из Павловог времена и садржи пера од трске и једно удубљење за мастило до пола пуно црног мастила.



нарочито настављајући да се супротстављају идеји да Бог не води рачуна о свету у коме живимо. Чињеница да је сам Исус био уједно прави човек и истинско божанство очигледно противречи таквој идеји (1Тим 3 14—16). Не само да је у овај свет Исус дошао како би му даровао Божију љубав већ је и лично узео учешћа у људскости других. Суштина спасења се, према томе, неће пронаћи у филозофским спекулацијама, већ у скрушеном прихватању Божије љубави и милости, како је то и показано на примеру Исусовог живота, његове смрти и васкрсења (1Тим 1 15-17). Они који правилно поставе своје теолошке приоритете посведочиће ово својим начином живота, јер их не-

одговорна за то, док се добар део расправа, које се налазе у позадини других одељака 1 и 2Кор, односе на тврдње и противтврдње људи који су се, на неки начин, грабили око положаја власти у Цркви.

- У пастирским посланицама се не помињу никакве функције или положаји којих нема у *Делима* или Павловим ранијим посланицама.

- Положај Тимотејев или Титов свакако није био положај каснијих „монархистичких“ или владајућих епископа. Они су пре били Павлови лични представници и такав ауторитет какав имају проистиче из чињенице да је он био апостол и као такав их је послао.

- С времена на време изношена је хипотеза да у пастирским посланицама постоји нека врста гностичке јереси која их по дефиницији сврстава међу дела настала у 2. веку. Међутим, настанак гностицизма и одговори Цркве на њега много су сложенији од тога. Шта год да се збивало у заједницама у којима су Тимотеј и Тит радили, доста се разликовало од гностицизма какав постоји у 2. веку, а има много додирних тачака са расправама о којима је реч у *Првој* и *Другој посланици Коринћанима* и *Посланици Колошанима*.

Доктринално учење

Облик учења садржаног у пастирским посланицама сасвим је особен. Изузев неколико изјава названих „изрекама вере“ (нпр., 1Тим 1 15), врло мало тога доводи га у везу са учењем својственим Павлу. Учење о Светом Духу, на пример, једва да се овде и јавља, а када се јави, делује мање повезано са Павловим харизматским схватањем улоге Духа у управљању свакодневним животом Цркве, а више уклопљено у организациону структуру. Ово су јаки разлози да се пастирске посланице сместе у каснији ступањ развоја Цркве, мада ни ту ствари нису тако јасне како се чини.

ће мотивисати стицаше новца или ствараше царства, већ „истините речи Господа нашег Исуса Христа“ (1Тим 6 3-10“).

Хришћанско понашање

Ова тема се стално јавља у ове три посланице. На неколико места се јасније изриче како би то хришћани требало да се понашају: породични односи (Тит 2 1-5), односи унутар цркве (1Тим 5 1 - 6 2) и став према световним властима (Тит 3 1-7) - сви заједно треба да одражавају најбоља стремљења која је стари свет видео „тако да нико не говори зло о поруци која долази од Бога“ (2 5).

- Павлово „харизматско“ учење често је представљано као некаква слобода за све у Цркви, при чему је та слобода схватана као нешто супротно реду. Међутим, када је Павле говорио о духовним даровима (*charismata*) у 1Кор 12 - 14, јасно је тиме хтео да назначи да треба да постоје признати начини о томе како се шта ради у Цркви. Неће свака личност бити обдарена Духом да изврши исто дело, па на тој основи неки могу бити признати као учитељи, други као пастири итд. Ово је другачији начин да се препозна и брани вођство, јер се њиме људи не именују на одређене „дужности“ већ бивају признати на основу онога што могу добро обављати. Ипак, иако је, можда, то била филозофија вођства која се налазила у основи, гледано споља било је могуће, још у раним данима, препознати људе који су заузимали водеће положаје. Фил 1 1 и 1Сол 5 12 показују да је Павле признавао те људе а, према Дап 14 23, неке од њих је сам и наименовао. То што их је водио Свети Дух и давао им снагу не значи да није било формалног нити видљивог поретка у складу са којим су делали.

- Не може се рећи да Свети Дух нема никакву улогу у пастирским посланицама. Овде наилазимо на исти нагласак као и другде када је реч о дејству Светог Духа у животима верника (2Тим 1 14), док се за самог Тимотеја каже да је пророштвом наименован за слугу Божијег, што је био један од најособенијих начина деловања Духа (1Тим 1 18).

Стил и речник

Стварна заснованост хипотезе да Павле није написао пастирске посланице крије се у стилу и речнику ових писама. Овде постоји око 175 речи којих нема у другим Павловим писмима, од којих би многе биле својственије хришћанским писцима 2. а не 1. века. Уз то,

С обзиром на природу и сврху ових писама, у њима има и пуно савета лично упућених Титу и Тимотеју који се односе на њихово лично владање. Они треба да буду пример ваљаног понашања који ће сви остали следити (1Тим 6 1-21; Тит 1 5-9), али морају имати и храбрости да непоколебљиво бране истину (2Тим 2 1-26), увиђајући да еванђеље не зависи од личних мишљеша већ од Божијих намера (2Тим 3 10 - 4 8). Морају се, такође, побринути и за то да они, које наменују да служе као поглавари у њиховим црквама, поседују те исте особине и да буду људи којима ће други моћи да се диве (1Тим 3 1-13; 4 6-16).

разликује се и стил онога што би се могло назвати „везивним ткивом“ ових посланица, односно распореду везника, партиципа и сличних граматичких облика. То се доста разликује у односу на остала Павлова писма, а 112 његових омиљених предлога и партикула овде нема.

То су импресивне чињенице и не треба их олако одбацити, иако се могу тумачити на више начина. Неки лингвисти мисле да су пастирске посланице прекратке да би пружиле довољно грађе за поуздану књижевну анализу ове врсте. При том и на стил и на речник често утиче тема о којој се расправља, па чак ни аргумент заснован на употреби типичних везних партикула није сасвим убедљив, јер их и посланице *Колошанима* и *Друга Солуњанима* имају знатно мање од осталих Павлових посланица.

Из свих ових расправа је произишло да постоје разлике у језику између пастирских и Павлових ранијих посланица. Ове разлике се можда могу објаснити указивањем на различитост њихових тема, на то да је Павле сада био већ старији човек и да разлике потичу од уношења традиционалних изјава или навода из других извора - чак и од чињенице да је имао другог секретара. Могуће је и да је писмо које би Павле написао касније могло бити ревидирано како би му се побољшао стил.

Тренутно мишљење је прилично уравнотежено. Сва сведочанства раних црквених отаца поткрепљују становиште да је Павле имао неке везе са овим писмима и свакао да она не одражавају живот у Цркви из раздобља много каснијег од времена када је живео. Неки су скренули пажњу на бројне сличности које постоје између пастирских посланица и Лукиних *Дела*, те износили хипотезу да их је у данашњем облику могао написати Лука, Павлов пријатељ и сапутник, и то после апостола смрти, служећи се грубим нацртима првобитне Павлове грађе као полазиштем.

Прича о Павловом животу је занимљиво штиво за читање. Он је, по свему, био изузетна личност. Његова храброст и истрајност биле су изванредне. Био је један од великих визионара свог доба, а његову одлучност да пронесе хришћанску поруку целим римским светом превазилазила је једино његова ватрена посвећеност Христу. Као писац био је плодан и добро опажао. Његове посланице пружиле су нам слику једног личног схватања животних радости и мука у првим хришћанским црквама.

Но, Павле је био и много више од бриљантног мисионарског стратега и оданог Исусовог ученика. Био је и један од највећих теолога Цркве. Његов утицај био је велики још за његова живота, али његови списи надахњивали су велике духовне покрете и у свим потоњим нараштајима. Од Августина Хипонског у 4. веку до теолога црква које данас брзо напредују широм света, мушкарци и жене из разних периода и са разних места потврдили би да су им Павлови списи давали одговор у ситуацијама у којима су се налазили, и то на нов и подстицајан начин. Историјски Павле се налази на другом месту, одмах иза Исуса, као иновативни мислилац из живота првих хришћанских заједница које су тек започишале свој развој.

Од посланица до теологије

Како је Павле схватао хришћанску поруку? Ово питање је лакше поставити него на њега одговорити. Павлови списи чине готово трећину целог *Новог завета*, а ниједан од њих си, сам за себе, не може сматрати теолошком књигом која обја-

шњава како би Павле изразио своја хришћанска уверења на систематичан начин. Разумљиво је што желимо да дамо један свеобухватан приказ Павлове мисли, али важно је да не сметнемо с ума да он сам тако нешто никада није покушао — или, ако и јесте, о томе није остало писаног трага. Штавише, књижевни жанр списа које имамо само нам додатно отежава тај задатак. Иако постоји много примера служења епистоларним стилем као књижевним обликом којим се жели саопштити нека порука, Павлова писма не могу бити сврстана међу ове „књижевне посланице“. Она нису била само згодан начин да се уобличи расправе о теолошким и филозофским питањима, него су сва, без изузетка, била права писма, написана стварним људима и бавила се реалним животним ситуацијама. Да се Павле није успротивио јудаизаторима по црквама Галатије, не бисмо имали *Посланицу Галатима* и њено сложено објашњене односа између хришћанске вере и старозаветног *Закона*. Да у Коринту није било „странака“, не бисмо имали ни подједнако важно учеше *Прве* и *Друге посланице Коринћанима*. Да Павле није био умешан у ове расправе, можда никада не би написао *Посланицу Римљанима* онако како јесте. Павлове посланице нису резултат рефлексивног промишљања иза затворених врата, односно удобног и релативно изолованог проучавања. Настала су као плод његовог искуства, једног од пионира Цркве, па њихов садржај неминовно одражава то искуство.

Када данас читамо Павлове посланице, морамо испољити осетљивост према свему овоме. Павле никада није замислио да оне, понаособ или заједно, дају свеобухватан приказ хришћанске вере. Вероватно није ни очекивао да ће их једног дана неко све сабрати, јер је углавном претпостављао да ће их читати они којима су и биле упућене. Неке су биле исцрпни одговори на писма која је сам примио, али која више не постоје, па их не можемо консултовати, тако да читати оно што је Павле написао као одговор на та писма подсећа на слушање нечијег телефонског разговора, при чему чујемо само једног од саговорника. У таквим приликама често можемо да стекнемо општу слику о ономе о чему се говори, али ако људе који тај телефонски разговор воде не познајемо добро, појединости разговора најчешће нам остају нејасне. Ако је тако када је реч о људима чији су начин живота и култура којој припадају исти

као наши, онда не би требало да изненади што је тако тешко у потпуности разумети личност чија писма одражавају околности света који се по много чему разликовао од нашег.

Да бисмо добили јасан и уједначен приказ Павлове мисли на основу његових пригодних посланица, морамо посебно да обратимо пажњу на околности у којима су настајале. У *Посланици Галатима*, на пример, Павле тврди да није неопходно најпре постати Јеврејин како би се постало хришћанином, иако дословно нико од људи који шегове посланице читају данас не би ни помислио да је то потребно, те шегове дуге расправе о Аврааму, Мојсеју и старозаветном *Закону* пре могу да створе забуну него да нешто разјасне. Чак и оне идеје за које се чини да надилазе време могу створити сличне проблеме. Данашње људе реч „црква“ најчешће асоцира на грађевину посебног стила или на верску организацију, док је та иста реч за Павла значила нешто потпуно другачије и није се односила ни на зграде, ни на бирократске структуре, већ на квалитет односа који су се могли уочити међу одређеном скупином људи.

Ови проблеми су ипак решиви. Упркос различитим мишљенима о неким појединостима, сви се углавном слажу у погледу читалаца и начелне подлоге за већину Павлових посланица. Право значеше неких ствари које помише неминовно ће остати необјашњиво, али, упркос томе, није тешко издвојити оне чиниоце који су чинили језгро Павлових хришћанских увереша.

Повратак путу за Дамаск

Камен темељац Павлове хришћанске вере био је његов доживљај васкрслог Христа на путу за Дамаск (Дап 9 1-19; 22 6-16; 26 12-18). Догађаји тога дана преусмерили су његов живот. Већ смо видели шта је то значило за Павла, будући да се у потпуности посветио служењу Ономе кога је тако неочекивано сусрео. Овај изненадни сусрет надахнуо је Павла жељом да Исусову животну поруку пренесе и другима. Но, сусрет са васкрслим Исусом био је много више од унутрашњег доживљаја који је утицао на шегово лично понашање: постао је извориште његове мисли као хришћанског еванђелисте и теолога. Преобразио се и интелектуално, а не само емотивно и духовно.

Када је Павле напустио Јерусалим гонећи хришћане избегле у Дамаск, био је у сваком погледу убеђени фарисеј, потпуно сигуран да се најважније чинице за живот у свету могу пронаћи у вери шеговог народа, описаној у *Светом писму*, које су тумачили шегови учитељи. Павле је, без сумње, пажљиво слушао аргументе људи попут Стефана, али веровао је да су погрешни. Тврди да је Исус, на неки начин, превазишао стари Савез - а још више замисао да је, после своје срамне смрти на крсту, жив — биле су невероватне и неприхватљиве. Убеђен да шихова порука није истинита, Павле се силовито успротивио хришћанима. Што се њега тичало, покораване старом Савезу и неидеје за Исусом били су једини начин да се Богу угоди, па је Павле био спреман и да истинитост овога докаже свим расположивим средствима.

Павлови морални и духовни подвизи поткрепљивали су његов начин размишљања у сваком погледу јер је касније написао: „Био сам први међу својим вершњацима Јеврејима у поштовању јеврејске религије и много посвећенији традицијама наших предака... Онолико колико неко може бити праведан покорављујући се *Закону*, ја сам у томе био беспрекоран..." (Гал 1 14; Фил 3 6). Некада се мислило да се до тренутка свог сусрета са Христом Павле већ разочарао у јудаизам, али доказа за то нема. Напротив, управо га је, на првом месту, израз неустрашивог поноса на своју веру и мотивисао да гони хришћане, за њега, душмане *Закона* који је толико волео.

Оно што се затим догодило било је сасвим неочекивано. Наиме, пре приспећа у Дамаск, Павле је променио мишљење. После сусрета са васкрслим Исусом схватио је да он сам није био у праву, а да хришћани јесу. Тешко је појмити свеукупан утицај који је то морало извршити на Павла, али за свега је било логично да такав коренити преокрет постане полазиште за даља размишљања о томе шта значи бити хришћанин. То је јасно казао у Гал 1 11-12, написавши да „еванђеље које вам проповедам није од човека. Нисам га примио од људи, нити сам њему научен, већ сам га примио кроз откривење Исуса Христа..."

У једном од претходних поглавља је речено да је Павлово схватање овог еванђеља у свим суштински важним елементима било доследно Исусовој поруци и веровањима оних који су хришћанима постали пре свега. Но, свакако да је он то

изразио на оригиналан начин, а може се уочити и да сви најособенији аспекти његове мисли потичу непосредно од његовог искуства на путу за Дамаск.

Ко је Исус?

Као Јеврејин и фарисеј Павле је ишчекивао долазак Царства Божијег. Попут осталих из његове генерације, молио се за то да дође Месија и успостави ново доба правде и мира у коме ће Божија воља бити истински вршена. Без сумње је, заједно са другима очекивао да ће Месија, када дође, бити победоносни, свесавлађујући цар, и да ће бар нека од његових постигнућа бити и повратак Израилове земље јеврејском народу и протеривање римских трупа, као и ослобађање од њихове окупације. Павле се стога није бавио Исусом. И поред великих тврдњи које је обзнанио о себи, и оних које су изнели његови следбеници, догађаји који су се збили сасвим јасно су показали да је Исус био само дискредитовани и озлоглашени месијански претендент. Природа његове смрти на крсту ово је додатно нагласила, јер је *Стари завет* објавио да свако ко доживи такав крај „навлачи Божију клетву на ту земљу" (Пнз 21 23).

Али, то је све било пре него што се преобратио. Наиме, на путу за Дамаск Павле је схватио да је Исус био не само очекивани Месија већ и „Син Божији". То откриће је тако снажно утицало на његову мисао да је постало главна тема његове хришћанске проповеди у самом Дамаску (Дап 9 20). Када се сам Павле касније присетио овог искуства, описао га је као Божијег Сина „који се открио у мени" (Гал 1 15-16). Пре тога се никада није ни бавио мишљу да би неко могао стати уз Бога. Као хришћанин и даље је, наравно, веровао само у једног Бога, али убеђен да се Бог у потпуности може спознати само кроз Исуса (2Кор 4 6).

И више од тога, он у својим списима оловљава Исуса онако како је у *Старом завету* оловљаван искључиво Бог: Исус је сада био „Господ". Павле више пута наглашава да нико не може бити хришћанин ако у то не поверује (Рим 10 9; 1Кор 12 3; 16 22). Чинећи то, наравно, следио је увереша првих хришћана из Јерусалима, који су такође изразили своја убеђења једноставним исповедашем „Исус је Господ". Павле је

то открио касније, а на једном месту је цитирао арамејски слоган којим су се користили први хришћани (1 Кор 16 22). Но, када је он у питању, суштина тог веровања први пут му је саопштена кроз искуство на путу за Дамаск.

Шта је еванђеље?

Како је Павле стигао докле? Шта је он то учинио да је Бог могао на овај начин да уђе у шегов живот? Размишљајући о тим питањима, Павле је дошао до одговора који је био очигледан и једноставан: ништа. Павле је постао хришћанин ни из једног другог разлога до због Божије, љубављу мотивисане, бриге према њему, која је и довела до његовог неочекиваног сусрета са васкрслим Исусом: „Видите колико нас Бог воли — још док смо били грешници, Христос је умро за нас!“ (Рим 5 8). На путу за Дамаск Павле је схватио да шегово лично спасење није зависило ни од његовог етничког порекла, као Јеврејина, ни од његових моралних постигнућа. Догодило се једино због Божије љубави — љубави коју Павле никада није заслужио. Био је то чин чисте „благодати“.

Наравно, Павле је учинио нешто како би одговорио на Божију незаслужену љубав. Он је поверовао, а „вероваше“ и „вера“ постали су кључни концепт за Павлово схватање хришћанског живота. Но, шта је он подразумевао под тим? Краљица из *Алисе у земљи чуда* казала је Алиси да вероваше захтева вежбу: „Када сам ја била у твојим годинама, вежбала сам то свакодневно по пола сата. Некад бих чак поверовала и у шест немогућих ствари пре доручка!“ Хришћанска вера је често карикирана на овај начин, као нешто у основи ирационално, „скок у непознато“. Али, Павле о шој никада није могао да размишља на такав начин из два разлога.

— Павлова реч „вера“ не подразумева „слепо веровање“ у немогуће. „Вера“ или „веровање“ било је начин да се опише Павлов одговор на откривење Божије љубави у свом животу. Тачније би се описала ако бисмо је назвали „посвећеношћу“.

— Но, то није била посвећеност у вакууму — нити у приватности Павлове унутрашње духовности. Неки људи мисле да су мистерија и ирационалност средишње компоненте ре-

лигиозног искуства: ако је нешто лако схватити и делује као да има смисла, онда они сумњају у то да може бити стварно! Али, Павле није био такав. Његов одговор Богу заснивао се на целовитом опажању које је отпочело његовим непосредним искуством, али је уједињено са чињеницама. Било је људи у Павлово време који су веровали да су осећања једино важно мерило истинског веровања. Без намере да и на тренутак умањи њихов значај, Павле је веру видео као нешто рационално, везано за чињеничну суштину која је истинита, а пре свих за чињеницу Исусовог васкрсења из мртвих (1 Кор. 15 1-8).

Ово су, дакле, била главна својства Павловог еванђеља: Божија незаслужена љубав („благодат“) откривена човеанству кроз Исуса, на коју је прикладан одговор „вера“, која је подразумевала посвећеност Богу, засновану не на празним маштаријама већ на апсолутним чињеницама Исусовог живота, смрти и васкрсења и доласка Царства Божијег. Ово је била порука коју је Павле тако успешно пронео средоземним светом. Порекло његовог мисионарског ревновања било је такође везано за његово преобраћење, јер је открио да Божија благодат није била намењена само њему самоме, већ је требало да је подели са другима, чак и са онима који нису били Јевреји. Тако је, не тражећи савет ни од кога, готово сместа кренуо у „Арабију“ да пренесе добру вест о Исусу незнабошцима који су тамо живели (Гал 1 15-17).

Друштвено еванђеље

Као што је тек пронађена вера мотивисала Павла да са другима подели добру вест говорећи о свом искуству, тако му је, на исти начин, дала и нове увиде у природу људских односа. Како се његова служба развијала, утицај еванђеља на такве односе прерастао је у једну од основних идеја његове поруке. Посвећеност за Павла никада није била ствар теорије. Било је важно да се његово веровање заснује на непобитним чињеницама и ономе што је сам доживео, али знао је и да то мора, на неки начин, бити разрађено и у пракси, у друштвеној и културној реалности шире заједнице.

Павле је открио важност овога убрзо по свом доласку у Дамаск. Тамошњи хришћани знали су да долази и без сумње

су га очекивали са зебњом. Но, упркос репутацији коју је имао, примили су га као брата у Христу и пријатеља. Топлина са којом су га примили оспорила је Павлове предрасуде. Стабилност и опстанак друштвеног ткива старе културе, како у римском тако и у јеврејском контексту, зависили су од одржавања прикладних разграничавања међу различитим скупинама људи. Сходно томе, Јевреји су презирали незнабошце, римски грађани нису много ценили оне које су називали „варварима“, господари су били неумољиви противници робова — па се чак и у оквиру породице подразумевало да ће мушкарци искоришћавати своје жене и децу. Но, Павле је открио да еванђеље има снагу да све то промени.

Ако је Бог могао да прихвати људе и призна их без икаквих предуслова, онда они који су хришћани морају показати исту отвореност у својим односима према другима. Ово је постала једна од главних тема Павловог схватања хришћанске вере. Није случајно што је могао сажети поруку једне од својих посланица кроз призму друштвених односа: „Нема више Јевреја и Грка, нема робова и слободних људи, нема више мушког и женског, јер сте сви једно у Христу Исусу“ (Гал 3 28). Размишљајући о томе, Павле је развио своје особено схватање природе хришћанске заједнице, о чему детаљније говоримо у наредном поглављу. Било му је потребно извесно време да разради све што из тога произлази, али средишње место ове идеје било је оно што је Павле први пут схватио на путу за Дамаск и непосредно после тога.

Шта учинити са Законом?

Значај старозаветног **Закона** за хришћанске вернике је велика тема у многим Павловим посланицама. Као Јеврејин, Павле је веровао да је брижљиво придржавао **Закона** саставни део верног одговора на Божију љубав. Управо због своје оданости **Закону** било му је тако тешко да поверује у то да Исус може бити Месија, јер је **Закон** рекао: „Свако обешен на дрво налази се под клетвом Божијом“ (Пнз 21 23; Гал 3 13). Пошто је Исус био распет на крсту, он по дефиницији није могао бити Месија.

Када се запутио у Дамаск, Павле је био мотивисан само оданошћу старозаветном **Закону**. ТБегова мржња према

Исусовим следбеницима није се заснивала на личној нетрпељивости већ на разумљивој жељи да подржи оно што је познавао као Божија мерила. Тако је, када се сусрео са васкрслим Христом и открио да сам није био у праву, читава структура духовности доведена у питање.

Од тог тренутка надаље знао је да старозаветни **Закон** више није начин да се угоди Богу, јер се управо придржавањем тог **Закона** до најситнијих детаља он очигледно нашао на супротној страни од Бога! Павлов хришћански живот је, према томе, отпочео схватањем да начин да се угоди Богу више није био садржан у брижљивом поштовању **Закона** и да, ако би тако настао, то не би било само неважно већ би заиста могло бити и противно Божијој вољи.

Живети хришћанским животом

Како онда треба живети хришћански живот? Сасвим једноставно, рекао је Павле: не придржавањем **Закона** као суштинског чиниоца доброте, већ вером у Исуса. Раније је **Закон** био у средишту Павловог живота, сада је у средишту био Исус. Пре је Павле сматрао да је придржавањем **Закона** суштински чинилац доброте, а сада је знао да истински добар може бити само ако допусти Богу да промени његов начин живота. Ово је био тако велики преокрет у мотивацији Павловог морала да је могао о њему писати као о распећу и васкрсењу: тренутку у коме је све што је до тада вредновао постало бесмислено с обзиром на његов сусрет са Богом који га је изненадио уливши му животну снагу да буде онаква личност каква је дубоко у себи одувек желео да буде.

Ово за Павла није била само теолошка теорија. Свугде у својим посланицама он јасно каже да је био изузетно свестан моћи присуства живог Исуса који је био на делу у његовом животу, како би му дао снагу да победи недостатке и обнови своју личност: „Више не живим ја, већ Христос живи у мени“ (Гал 2 20). Од момента када се сусрео са васкрслим Христом на путу за Дамаск, Павле је знао да ће читавим његовим животом управљати и руководити и да ће га усмеравати живи Господ, а његово потоње искуство је показало да се може веровати да ће Исус то учинити. На другом месту Павле

описује хришћански живот као живот „у Христу“ (2Кор 12 2). Будући „у Христу“, једна личност могла је делотворно „умрети“ за овај греховни живот и добити снагу новог живота, помирена са Богом. Бити „у Христу“ значило је да је хришћанин испушен Христом, тако да у сваком тренутку онај ко верује може рећи „за мене живот јесте Христос... познавати шега и моћ шеговог васкрсења“ (Фил 1 21; 3 10).

Павле се служио оваквим језиком у дословном смислу. Требало је да хришћани „постану као Син Божији“ (Рим 8 29). Исус је био једини који је икада у потпуности извршио вољу Божију, а хришћани су сада могли да учине то исто захваљујући присуству живог Христа у себи. Начин да се ово постигне био је дејством Светог Духа, чији је један од задатака био да помогне хришћанима да буду као Исус. И ово је Павле научио у тренутку свог преобраћења. Осврћући се на то нешто касније, записао је: „Сви ми одражавамо славу Господњу откривена лица; а та иста слава, која долази од Господа, који је Дух, преображава нас у саобразне Богу, водећи нас из славе у славу“ (2Кор 3 18).

Објашњавајући веру

Преобраћењем је Павле дошао до новог схватања односа између Бога и људи. Како је био велики мислилац, он је убрзо осетио потребу да објасни ова нова веровања у вези са другим аспектима свог живота. Шта је тачно било то што му се догодило на путу за Дамаск и шта је тачно подразумевало?

Да би одговорио на ова питања, Павле је, природно, пошао од сопствених корена у јудаизму. Ако је *Стари завет* уистину био реч Божија, како се онда могао разумети с обзиром на ово што је Бог сада чинио кроз Исуса? Ово је било важно питање за Павла и за многе од оних са којима је долазио у додир. Али, преносећи добру вест у шири контекст незнабожачког света, на та иста питања је морао да одговори на други начин. Како је хришћанско еванђеље утицало на друштвене и моралне обзире који су преовлађивали у религиозној и филозофској литератури римског света? Павлово размишљање у вези са обе теме јасно одражавају његове посланице.

Стари завет

Стари завет је Павлу сигурно задавао највеће главобоље. Почевши од пута за Дамаск знао је да га је, посредством Исуса Месије, Бог прихватио и променио му живот, а да је за узврат затражио само Павлову свесрдну посвећеност. Но, *Стари завет* је одувек обухватао поштовање *Закона*, који је био саставни део онога што је требало чинити како би се угодило Богу. Ако је Исус био Син Божији, а *Стари завет* Божији *Закон*, овде је постојала нека противречност коју је требало разрешити. Разрадити одговор на њу било је важно питање, не само за Павла већ и за сваког другог верног Јеврејина који је постао хришћанин. Било је то једно од најнеодложнијих питања у животу ране Цркве, што објашњава зашто се тако много Павлових посланица бави њиме. Разматрајући посланице Галатима и Римљанима већ смо укратко видели како се Павле изборио са тим.

Он је заправо тврдио да су и традиционални и његови нови поглед као хришћанина истинити, али не истовремено. *Стари завет* је био Божија реч, а Исус Син Божији. Међутим,



Једно од горућих питања, која су се врло хитно морала решити унутар ране Цркве, био је сукоб захтева старозаветног Закона и нове хришћанске вере. На овој слици нама савремени Јевреји показују примерак Торе, првих пет књига Старог завета.



Стари завет је био само привремена реч Божија, „наш чувар док не дође Христос, како бисмо могли да будемо оправдани пред Богом посредством вере" (Гал 3 24). Божија милосрдна љубав, прихваћена у вери, одувек је била прави основ спасења, још од Авраамовог времена (Гал 3 6-9).

Људско искуство је показало да чак ни савесно придржавање *Закона* не може избавити људе од кривице, али Исус је то могао и учинио је (Гал 3 10-12). Како је то учинио? Ово наредно питање одвело је Павла до средишњих чињеница читавог Исусовог постојања: крста и васкрсења. Крст се одувек налазио у сржи Павлове проповеди, јер за њега крст објашњава однос између хришћанске вере и старозаветног *Закона* (1Кор 1 18 - 2 5).

Да би била оправдана пред Богом, личност је морала припадати Авраамовој породици која је имала Савез са Богом, а то је подразумевало и придржаваше старозаветног *Закона*. Људско искуство, међутим, показало је да поштоваше верских обичаја, само по себи — какво год да теолошко објашњење стоји иза свега тога — није увек стварало осећање благостања у људском духу. Упркос свим својим претензијама на безмало савршеност, Павле није био без мана, па је, искрено размишљајући о томе какав је, схватио да није личност за какву се издавао. Управо се са том „клетвом" људског неуспеха Исус разрачунао својом смрћу на крсту. Узимајући учешћа у отуђењу од Бога, што није било последица његових грехова већ злочинења других људи, обеснажио је последице људског греха, а његово потоње васкрсење благодети тога учинило је доступним свакоме ко би му се посветио (Гал 3 13-14). Павле никада није покушао да објасни како се ово тачно може догодити. Да је био приморан, вероватно би рекао да се то опире логичном објашњењу, јер га је, у крајњој линији, његово лично искуство убедило у истинитост тога.

Свет искуства

Такви аргументи имали су значаја за људе задојене старозаветним *Законом*, али Павле је хришћанску поруку носио нејеврејским народима, а за њих су постојали погоднији начини да им се објасни на шта је утицао Исусов долазак.

Павле је зато пошао од замисли која је била блиска и Јеврејима и многобошцима. Наше садашње искуство живота није једино могуће, рекао је. Оно свакако није потпуна представа коначне истине о свету, Богу и људима. Већ смо наишли на једну верзију ове замисли у веровањима гностика, према којима се истина откривала кроз правилно разликовање два света: материјалног света у коме сада живимо и духовног света у коме је Бог. Према овом гледишту, спасење се налазило у бегу из једног света у други. Павле се понекад користио њиховим језиком, али његов мисаони оквир била је далеко традиционалнија јеврејска идеја о „два доба".

Ова „два доба" помињу се у многим јеврејским апокалиптичким списима, као и у учењу неких рабина. Међутим, разлика која је постојала међу њима је етичка, а не космолошка или метафизичка, као она која је раздвајала два света гностичара. Јеврејски мислиоци говорили су о животу у „овоме добу" као о превласти греха и ђавола, док ће живот у „будућем веку" непосредно усмеравати Бог лично, или Месија. У том контексту зло ће бити побеђено, а врховна ће бити Божија воља. Павле се послужио овом замишљу као корисним полазиштем да објасни у каквом се односу Бог, посредством Исуса, налази према свакодневном животу.

Искуство већине људи наговештавало је да је живот какав познајемо на неки начин искварен злим. Колико год да су наши идеали узвишени, очигледна чињеница јесте да се већина углавном неће понашати у складу са шима. Правда, правичност и једнакост могу се учинити пожељнима, али свет у начелу није организован на тај начин. Све у свему, чини се да свет нагише прека злу него ка добру. Павле је то схватио и признао да хришћани, зато што су људи, чине део „овог садашњег злог доба" (Гал 1 4).

Напоредо са тим, хришћанско еванђеље је представљало другу могућност. Исус је сам говорио о доласку Царства Божијег које је нудило могућност да се поступа на Божији начин и одражавало Божије вредности и мерила. Ово је био начин да се створи друштво чија би мерила била супротна од оних која су, изгледа, својствена свету какав имамо данас: „...да донесе добру вест сиромашнима... да објави слободу заточенима и поврати вид слепима; да ослободи потлачене... (Лк 4 18-19). У овом доста другачијем облику постојаша треба-

ло је да хришћани пронађу своју истинску судбину: они су „небески грађани“ (Фил 3 20).

Све ово је било право јеврејско размишљање, али Павлова хришћанска перспектива омогућила му је да га сагледа у другом светлу.

- За Јевреје, „будући век“, или „Царство Божије“, било је у будућности, можда чак врло далекој. Но, Исус је најавио његов долазак и тврдио да је већ присутно у његовом животу и његовој служби, будући да је он лично био Месија и Син Божији. Својим ученицима је рекао да „има неких који неће умрети док не виде Царство Божије које долази у сили“ (Мк 9 1), а први хришћани су, осврћући се на Исусов живот, његову смрт и васкрсење, и долазак Светог Духа на дан Педесетнице, били сигурни да се ово његово обећање обистинило. Павле се слагао са њима. Иако за њега није типична терминологија „Царства Божијег“, био је дубоко свестан чињенице да је постајање хришћанином подразумевало преусмеравање своје оданости са стандарда палог света на вредности Божије нове творевине: „Свако ко се сједини са Христом нова је твар; старо је прошло, дошло је ново... Бог нас је избавио од сила таме и безбедно нас превео у Царство Божијег вољеног Сина, чијим посредством смо ослобођени...“ (2Кор 5 17; Кол 1 13-14).

Сасвим сигурно хришћани и даље живе у свету којим влада грех, али преовлађујући утицај на њихове животе мора имати Царство Божије и њихово понашање би требало то да одражава. Ово је образовало основу Павловог етичког савета његовим читаоцима: „Не саображавајте се мерилима овога света, него допустите Богу да вас преобрази изнутра потпуном променом вашега ума. Тада ћете моћи да спознате вољу Божију...“ (Рим 12 2).

То није значило да су хришћани већ савршени. Као и Исус пре њега, Павле је одржавао есхатолошку напетост између садашњег деловања Божије врховне власти у животима хришћана и његовог потпуног и коначног откривења у неком тренутку у будућности. Но, присуство Светог Духа у животима хришћана представља улазак Царства Божијег у овај свет и значи да хришћани треба да живе у складу са њим.

Исус је јасно указао на то прожимање како својим учењем тако и својим начином живота. Павле је од својих читалаца очекивао да учине исто: „Допустите Духу да усмерава

ваше животе... Дух ствара љубав, радост, мир, стрпљеше, љубазност, доброту, верност, смерност и самосавлађиваше“ (Гал 5 16.22-23). Павле је, такође, веровао да Божија мерила праведности и правичности морају бити примешена на заједнички живот у друштву, као и на лични морал. Зато је могао изјавити тако смело да су препреке палог света биле безначајне у присуству Божије нове творевине (Гал 3 28; Еф 2 11-22).

Павле је добро знао да би живот хришћана, према томе, био живот у сталној напетости, при чему би мерила палог света непрестано покушавала да пониште мерила Божије нове творевине (Рим 7 14-25), али, веровао је да је хришћанима могуће да победе грех и живе по Божијем назначешу, ако спознају да то не могу учинити сопственим напорима и покажу спремност да се повере Богу како би удахнуо у њих нови живот дејством Светог Духа (Гал 5 25). Ово је био прави смисао хришћанског крштења које је за Павла представљало симболичан израз моралне и духовне промене која се збивала у животу личности која се посвећивала Христу (Рим 6 1-4).

- Павле је, исто тако, изменио традиционалну јеврејску схему „два света“, наговештавајући да људско искуство стварно обухвата не само два већ три света. За разлику од неких шегових колега рабина, Павле је у потпуности био свестан да понашаше људи ван сфере јудаизма може повремено бити одраз Божије воље. Многи Јевреји отписивали су незнабошце као неспособне да угоде Богу, али Павле је одрастао у хеленистичком свету, и то му је показало да је ово мишљење било погрешно. У својим најбољим делима грчки и римски теоретичари морала говорили су о најузвишенијим идеалима, а неки од њих очигледно су слични начелима која је објавио сам Исус.

Исто то питање често мучи хришћане и данас. Како то да неверујући људи понекад имају исте идеале и вредности као хришћани? Павле је пронашао одговор позивајући се на учеше из *Старог завета* да су сви људи створени „по обличју Божијем“ (Пост 1 27). Једно од значења овог израза јесте и тај да бити човек значи и аутоматско оспособљавање дате личности за разумевање Божије воље. Наравно, у палом свету та способност била је ограничена утицајем зла. Али, упркос томе, људи нагонски осећају разлику између добра и зла, било свесно или на основу неког другог унутарњег моралног механизма.

Теолози су ово често називали „природним законом“. Без сумње, то је одиграло важну улогу у Павловом учењу (Рим-1 18 — 2 16). Омогућило му је да објасни однос између света каквим га је Бог првобитно створио, света у његовом палом стању какав нам је свима познат, и нове творевине коју је Бог представио Исусовим животом, смрћу и васкрсењем. Хришћани разумеју природу Божијег Царства јер и сами суделују у њему, док они који још нису открили Исуса Христа имају магловитију представу о Божијим мерилима, јер припадају паломе свету који је склон томе да спречава људе у вршењу Божије воље.

Из овога можемо видети да је Павле имао свеобухватну дефиницију значења хришћанског спасења. Често су га критиковали као ускогрудог и загладаног у себе. Неки од његових највећих обожаваатеља били су и једно и друго, али када је о самом Павлу реч, ништа није даље од истине од тога.

За Павла је читав свет — читав свемир заправо — био позорница драме искупљења. Лично и појединачно спасење било је важно, али никада се није могло раздвојити од друштвеног и космичког спасења. Исусов живот, смрт и васкрсење били су шарке око којих се окретала читава светска историја: представљали су почетак Божије „нове творевине“. Попут Исуса, и Павле је био загладан у будућност у којој ће Царство Божије наступити у својој пуноћи. Али, Павле никада хришћанску веру није видео само као наду за бољу будућност. На путу за Дамаск доживео је дејство обнављајуће силе опроштаја Духа Божијег и све оне који су се посвећивали Исусу Христу сагледавао је као пролаз којим се живот Божијег Царства може усмерити ка животу какав нам је познат у садашњем палом свету.

Посредством понашања тих „људи из Царства“ Бог може показати смисао истинске слободе за којом вапе и свет природе и људи у њему (Рим 8 18-25). Хришћани то морају показати начином на који се односе према биљном и животињском свету, као и својом личном духовношћу. Но, за Павла је за приказивање реалности онога што би живот могао бити, ако би се поступало на Божији начин, могао да буде кроз нови однос који је заживео у Цркви, па у следећем поглављу морамо посветити посебну пажњу томе.

Створени свет: „По образу Божијем“ (Пост 1 26-27) Савршени односи: слобода служења Богу и једних другима	Пали свет: „у Адаму“ (Рим 5 12-21) Раскинути односи: робовање и препреке	Нова творевина/ Царство Божије: „У Христу“ (1Кор 15 20-28) Обновљени односи: слобода и једнакост
Савршена творевина Пост 1 1 - 2 4; Кол 1 15-17	Еколошка криза - искварени свет: Рим 8 18-23; Пост 3 17-19	Обновљени свет Кол 1 15-20; Рим 8 18-23
Нема препрека	Несклад: расе — сталежи — полови	Слобода и једнакост Гал 3 28; 1Кор 12 12-31; Еф 2 14-18 Мир и склад Рим 12 17-21; Еф 4 1-6; Гал 5 22-23
Мир	Рат ~ сукоб ~ неправда — бол — патња Гал 5 19-21	Заједништво и љубав Рим 12 8-13; 2Кор 9 6-15; Фил 2 4-11; 1Сол 2 1-12; 2Сол 3 15; 1Кор 13
^ве је заједничко	Себичност — несклад фрустрације	
Једнакост мушкараца и жена Пост 1 26-31; 2 18	Мушкарци искоришћавају жене	Узајамно дељење Гал 3 28; 1Кор 7 3-5; Еф 5 21-33
Трајност брака Пост 1 27; 2 24	Развод, прељуба, итд. Плз 24 1-4; Мк 10 1-12	Без поремећаја 1Кор 7 10-11; Мк 10 1-12
Полни однос је Божији дар Пост 1 28; 2 25	Полне инхибиције и кривица	Уживаше у полним односима 1Кор 7 3-5
„По образу Божијем“ Пост 1 26-27 Рим 1 18-23	Божије обличје бледи Рим 1 18-32	Нови живот „у Христу“ 2Кор 5 17; Гал 2 19-20 Опроштај, помирење и љубав Рим 5—8
Отворени односи Пост 3 8	Кривица — Закон — суд Рим 3 9-20	

Обнављање Божијег свеиша.

Позадина

Павловим мишљењем доминирала је, управо као и Исусовим учењем пре њега, есхатологија. И Исус и Павле објављивали су да је Царство Божије, које су верни Јевреји дуго ишчекивали, сада наступило. Захваљујући догађајима Исусовог живота, смрти и васкрсења - а посебно свом личном сусрету са васкрелим Христом на путу за Дамаск - Павле је био сигуран да је будућност продрла у садашњост и да хришћани заиста живе у Царству Божијем, без обзира на то што и даље припадају палом свету коме је спасење било тако очајнички потребно.

Да ли је, према томе, тренутно духовно искуство хришћана једино што је заиста важно? До тог закључка, као очигледног, дошли су неки од чланова цркве у Коринту (1Кор 4 6; 15 12). Деловало је то као логичан исход Павловог учења, јер је он већ писао о хришћанском животу као о некој врсти „васкрсења“ (Гал 2 20). Но, Павлу се таква идеја није свидела, те је широко објаснио зашто мисли да је погрешна. Тренутно искуство хришћана, тврдио је, само је предугос много веће славе која ће преобразити све када се Царство Божије буде васпоставило у својој пуноћи. Попут Исуса, Павле је изјавио да ново доба треба да буде успостављено, али још није наступило у свом савршеном облику, што значи да његова вера мора увек имати неки циљ у будућности, као и нешто чему непосредно стреми. За Павла је будућност подразумевала повратак Исуса, лично, у слави (*парусија*) и коначно преображење хришћана како би се у потпуности саобразили Христу (Фил 3 20-21).

Повремено је изношена хипотеза да је све ово само некорисно отрежњење од Павлове јеврејске прошлости и да је он, у сваком случају, на крају, такво становиште напустио. Свакако је тачно да је Павле, кад је о овом реч, задржао довољно од своје фарисејске теологије како би се тиме могао и окористити када му се прилика за то пружи (Дан 23 6-9; 26 6-8). Али, сличност је сведена на пуку чињеницу да су и Павле и фарисеји (за разлику од садужеја и Грка) веровали да после смрти наступа будући живот, који отпочиње васкрсењем. У ствари, Павлово схватање Царства Божијег као „присутног, али које ће тек доћи“ верно је следило Исусово учење - а веровање у живот после смрти био је нужан и логичан исход тога.

Даљи развој

Да ли се Павлово гледиште мењало како је старио? С обзиром на Павлову снажну делотворност мало је вероватно да је

његова мисао била апсолутно статична за све време његовог живота као хришћанина, тако да у начелу можемо очекивати да наиђемо на варијације у његовим посланицама. Неки су, међутим, тврдили да могу поводом овог питања да препознају не само природне промене услед његовог сазревања већ и прилично упадљиве противречности у његовим мислима о хришћанима и физичкој смрти.

Тврдило се, за почетак, да је Павле заступао изразито апокалиптичко гледиште и очекивао да хришћани живе све до Исусове *парусије*. Овом очекивању успротивили су се солунски хришћани, од којих су неки и заиста били умрли, па је Павле, одговарајући им, објавио да ће они бити васкрснути у живот приликом *парусије* (1Сол 4 13-18). Додао је, затим, и да ће и живи у том тренутку бити преображени (1Кор 15 51-54), да би само мало касније ово преображење описао као поступну промену, која отпочиње преобраћењем, а завршава се смрћу, која непосредно води новом постојању у „духовном телу“, без потребе да се претходно догоди *парусија* (2Кор 3 17-18; 4 16 - 5 4). Павле се, према томе, удаљио од првобитно неразрађеног јеврејског гледишта и приближио сложенијем ставу који је доста дуговао утицају грчке филозофије.

Овакво схватање Павлових изјава скреће пажњу на нека важна својства његове мисли, мада се не може прихватити овако како је изнето.

- Павлово преобраћење показало му је да су његова јеврејска веровања била погрешна, па, према томе, није вероватно да је он икада и као хришћанин гајио чисто јеврејска очекивања. Без сумње се, како би објаснио своју нову хришћанску веру, служио концептима које је познавао из своје прошлости, али немамо доказа за то да су ти концепти остали неизмењени његовим новим гледиштем.

- Бавећи се судбином умрлих у 1Сол, Павле се свакако поистоветио са онима који ће бити живи у тренутку *парусије*, али то што је Павле (као и Исус, Мт 24 43; Лк 12 39) додао да ће *парусија* доћи „као лопов који се прикрада по ноћи“ (по дефиницији ненадано) тешко да може да нас наведе на помисао да је имао неку одређену временску представу о томе када ће се то збити (1Сол 5 1-11). Исто тако, треба да се сетимо да када су Јевреји расправљали о будућности, средишње теме су увек описивали као „блиске“, како би нагласили њихову важност, а не да би дали неку временску одредницу.

- У сваком случају, нетачно је тврдити да је Павле изгубио веру у непосредну Божију интервенцију у будућности и живот новог доба сагледавао у чисто појединачном и духовном виду. У *Посланици Филипљанима* и даље је могао да пише о хришћанима који умиру на начин сличан ономе из *Прве посланице Коринћанима* (Фил 3 20-21), док је истовремено јасно очекивао *парусију* (Фил 4 5).

Како онда можемо разумети ову привидну разноврсност у Павловим изјавама о смрти? Два чиниоца су у том погледу посебно важна.

- Павле је свакако наставио креативно да размишља о овом питању, пошто је већ покренуто, па можемо очекивати да сведочанства о томе нађемо у његовим посланицама. Са проласком времена код многих људи се начин на који размишљају о сопственој смрти мења, а Павле, поред тога, као да наговештава да је о тој теми примио и нова откривења од самог Христа (1Кор 15 51-57).

- У интервалу између писања *Прве и Друге посланице Коринћанима* Павле је доживео нешто што га је веома потресло. Не знамо шта је то било, али он пише да се осећао као да му је „била изречена смртна казна“ (2Кор 1 9). Ако је заиста био осуђен на смрт, онда су питања о животу после смрти неминовно морала постати горућа — отуда и његово подробније учење о тој теми у 2Кор 5.

Павлово учење о главним питањима никада се није мењало. Остао је убеђен да долазак новог доба није само унутарњи доживљај који су хришћани могли осетити у својим животима, већ нешто што ће се појавити у сили, јер ће Бог преобразити не само свет људи већ и свет природе. Пошто је Исус био Божији Син и Месија, овај велики „дан Господњи“ мора бити и дан Исусовог повратка у слави.

9 4 СЛОБОДА И А 11 ЗАЈЕДНИЦА

Шта је Црква?

Типична речничка одредница цркву дефинише као „зграду за хришћанско богослужеше“. Таква места препознатљив су елемент сеоских и варошких пејзажа широм света. Неке су сјајно украшене, друге врло једноставне, али једнако препознатљиве. Свакако да је Црква данас више од пуких грађевина. Она је и организација, заправо читав низ организација, будући да широм света постоји на хиљаде различитих „цркава“ или хришћанских вероисповести.

За Павла би ово било претерано мистификоваше јер, „Црква“ за шега није била ни зграда ни секта. Када се служио термином „црква“ мислио је на народ — Божији народ, Исусове следбенике који су својим начином живота показивали да су били судеоници Царства Божијег које је Исус први објавио, а за које је Павле веровао да је сада наступило. „Црква“, према томе, није била плод људске маште већ дело Божије, основана на дан Педесетнице када је Свети Дух удахнуо нов живот у скупину разочараних ученика. Павле је и лично искусио то исто на путу за Дамаск. ГБегово преобраћеше улило му је свест о личном помирешу са Богом, али увело га је и у нову заједницу љубави и радости, пошто се придружио великој групи Исусових следбеника — Цркви.

Теолошки, Црква је представљала микрокосмос преобраћаја који је Божији нови поредак донео целом свету. Бити у Цркви значило је осетити предукус живота у Царству Божијем. Социолошки, Црква је у Римском царству представљала алтернативно друштво, засновано не на себичности, похлепи и

искоришћавашу, већ на новој слободи и заједништву које је Исус објавио: слобода љубави према Богу и служеша и љубави према другима (Мк 12 29-31).

Због тога су први хришћани доживели тако велики успех. Када су мушкарци и жене тражили доказ за то да је нов, Божији начин поступања заиста наступио, Павле и остали апостоли могли су упрти прстом у Цркву. Живот у Цркви заиста је имао квалитет новог друштва — био је то контекст у коме су мушкарци, жене и деца различитог друштвеног, националног и верског порекла били уједишени новим и из основа другачијим пријатељством. Помирени са Богом, измирили су се и једни са другима. Читав начин шиховог живота у потпуности се преобразио, па поштени посматрач не би могао посумњати у то да се заиста збило нешто довољно велико да измени свет.

Исус је одувек одолевао искушењу да Царство Божије опише само као обећање нечег бољег што ће наступити у будућности. Од самог почетка своје службе објављивао је да је оно присутно сада и нудио изгледе за обновљени живот у садашњости. Објашњавајући ту поруку у свом родном граду, Назарету, Исус је њену социјалну димензију недвосмислено разјаснио: „Дух Божији је на мени... да донесем добру вест сиромашнима... да објавим слободу поробљенима... повратак вида слепима, да ослободим потлачене и објавим да је дошао час у који ће Бог избавити свој народ" (Ак 4 18-19). Исус је и сам све ово спровео у дело будући да су шегови сусрети са људима показали реалност Божије снаге да уклони препреке које су тако често квариле људске односе, а први ученици у Јерусалиму следили су његов пример.

Главни разлог за чудесан раст значаја ране Цркве била је једноставна чињеница да су хришћанске заједнице нудиле убедљив алтернативни начин живота који је могао да испуни највиша стремљења људске личности. Посвећујући своје животе Исусу Христу, мушкарци и жене су осећали како бивају слободни да служе Богу и укључени у нов однос са другима који су му били посвећени као и они.

Павле је то открио на почетку свог хришћанског живота. Када је после свог преобраћења приспео у Дамаск, нашао се придружен новој заједници љубави и поверења са истим оним људима које се заклео да ће их прогнати. Пошто се кр-

стио, Павле је неко време боравио са хришћанима у Дамаску и схватио да је хришћанско еванђеље имало у себи моћ да преобрази односе. Када је касније писао црквама у Галатији, нагласио је како би вера у Христа требало да донесе мир међу људима и мир са Богом (Гал 3 28-29). У то је могао бити сигуран само стога што је то искусио у сопственом животу, будући да су необразовани људи и незналице, које је био одлучан да гони до смрти, постали сада његови најближи пријатељи и духовни сапутници.

Тело Христово

Један од Павлових омиљених израза којима је описао Цркву јесте и „Тело Христово”. Понекад овај назив примењује и на појединачну скупину хришћана, као на „цркву у Коринту” (1Кор 12 12-27; Рим 12 3-8), негде на збир свих хришћана широм света (Еф 1 22-23), а понекад опет, чини се, да је под тим подразумевао и једно и друго (Кол 2 18-19; Еф 4 12-16).

ГБегови читаоци не би били изненађени да открију да се Павле овим језиком служи да опише посебне заједнице људи. Нарочито су се стоичари често служили сличним концептима. Према њиховом мишљењу, о универзалном бићу се могло размишљати као о „телу” коме је својствена велика разноврсност његових различитих делова, па ипак сви они складно делају понекад усмеравани врховним божанством као својом „главом”. Други су писали о идеалној демократији служећи се истим изразима, замишљајући заједницу која би могла да прихвати разноликост својих чланова на нивоу појединца, а да истовремено омогући да сви заједно раде у циљу општег добра.

Када је Павле писао о Цркви као о „Телу Христовом”, он се, према томе, служио представама које би многи његови читаоци лако могли разумети. Но, нису га стоичари поучили да о хришћанској Цркви размишља на овај начин. Као што је случај и са осталим битним аспектима шегове мисли, и ово је била поука коју је Павле први пут примио приликом свог преобраћења. Путујући од Јерусалима ка Дамаску гонио је хришћане како би их затворио, али када му се глас обратио, упитао га је: „Са-

вле, Савле ! Зашто *ме* гониш?" (Дап 9 4; 22 7; 26 14). То „ме" односило се ни на кога другог до на Исуса лично, па је Павле пренеражено схватио да је, гонећи хришћане, прогонио самог Исуса. И заиста је било тако - повредити хришћане значило је нанети бол њиховом Господу, јер су они „Тело Христово", живи продужетак његове личности и утицаја ма куда се кретали.

Једно од Павлових најсвеобухватнијих објашњења свега овога налази се у његовој преписци са црквом у Коринту. Тачни изрази којима се ова тема излаже много тога, природно, дугују и посебним питањима на која је он настојао да одговори. Немамо разлога да претпоставимо да би се Павлова основна порука имало разликовала и у неком другом мање спорном контексту. Замисао да су хришћани део „Тела Христовог" морала је бити један од основних чинилаца првих Павлових саопштења хришћанске поруке, јер о томе су расправљали Коринћани. Павле им се обратио говорећи о „Телу Христовом". Али, шта је он под тим тачно подразумевао и како је то требало да се хришћани понашају како би показали нову слободу за коју је Павле објавио да је имају унутар заједништва у „Телу"?

У једном од претходних поглавља испитали смо прилично детаљно посланице Коринћанима. Један од проблема у Коринту било је погрешно схватање природе праве слободе. „Ако нас је Христос ослободио", неки су говорили, „онда морамо бити слободни да чинимо како нам је волџа, неограничавани забранама и обзирима других људи." Исход тога био је да је животом те скупине хришћана завладала себичност, неслога, а не узајамно дељење и склад који су прави знаци присуства новог доба. Нзиховим редовним окупљањима доминирали су појединци и мале групе, који су настојали да се чини онако како је њима одговарало. Богати су ширили несклад у друштву приређујући гозбе на којима није било места за сиромашне (1Кор 11 17-22), и само њихово богослужење постало је духовна пустош, будући да су они који су имали способности да чине сјајне ствари говорећи језицима инсистирали на својој „слободи" да то и чине, чак и када би се читаво дешавање свима осталима чинило бесмисленим (1Кор 14 1-4).

Није било начина да Павле све ово прихвати као истинску примену свог личног схватања о хришћанској слободи. Црква у Коринту постала је негација шеговог еванђеља.

ГБено богослужење са скуповима за које је Павле рекао да „заправо више штете него што доносе добра" постало је несхватљиво (1Кор 11 13). ГБен евангелизаторски рад био је неделотворан, јер је такво понашање ову цркву само чинило предметом подсмеха обичних људи (1Кор 14 23).

Павла је то што се збивало у Коринту очигледно узнемирило, али, био је убеђен и у то да права слобода у Цркви не сме бити само предмет расправа: она треба да буде својствена начину на који Црква живи. Тако се дао на посао, не толико да се успротиви Коринћанима колико да потврди оно што су добро разумели и да оспори она мишљења за која је веровао да су погрешна. У том процесу дао је јединствен увид у неке од особенијих аспеката своје мисли.

Живош у I елу

Тачно питање које је Павлу било постављено тицало се функције „духовних дарова" у Цркви и, одговарајући на њега, објаснио је своје схватање о томе како хришћани треба да се односе Један према другоме у животу локалне цркве (1Кор 12 1-31).

Чинећи тако, послужио се представом „Тела" у шеном најједноставнијем облику. Чак ни са нашим сложенијим схватањем физиологије није тешко схватити шта је Павле имао на уму. Он људско тело замишља као сложену машинерију са деловима различите величине, облика и састава, који сви треба да раде заједно, на различитим местима и на различите начине како би осигурали да организам у целини функционише без икаквих сметњи. Тело без ока или уха било би оштећено, управо као и тело без ногу или руку. Питати да ли је рука привлачнија или важнија од ока било би апсурдно јер су оба дела суштински важна за правилан рад тела таква каква јесу. Јединство унутар различитости, које је кључ за здрав људски организам, такође је и основни захтев за односе какви треба да постоје унутар Цркве. Хришћани као појединци могу се упоредити са ушима, рукама, ногама или ма којим другим делом тела. Сви они су различите личности, али су сви витални делови организма у целини, па ако не раде како треба, онда ће живот Цркве као целине бити ослабљен.

Ова једноставна представа предочава нам четири одлучујућа аспекта Павлове мисли о Цркви и њеним члановима.

Сви чланови су неопходни

У складу са Павловим схватањем Цркве и њеног делања, свако у њој има своју улогу. Када се хришћани састану ради богослужења или да би били заједно, сви имају нешто да понуде и мора им се пружити прилика да то и учине (1Кор 14 26-33). Ово је супротно од онога што се заиста догађало током готово читаве историје хришћанске Цркве, из разлога који не спадају у домен ове студије. Но, традиционалне црквене структуре су углавном допуштале да у богослужењу учествује само мањина (свештеници или неки од главних мирских вођа), док се од већине очекивало да буде присутна у виду немих посматрача, или би им се само повремено дозвољавало да узму уче-



За Павла је чланство у Цркви представљало посвећеност једном начину живота, чак и када је то подразумевало опасност непријатељских претњи. Када су хришћани у Риму почели да се суочавају са прогоном, окупили су се у катакомбама под градом и зидове ових својих састајалишта украсили сценама из Библије. Ова из катакомби на Атинском путу приказује Самсона како наноси пораз Филитејцима.

шћа по посебном позиву и под строгим надзором предводника. Павле то уопште није тако очекивао, јер ако је сваки хришћанин био обдарен Светим Духом (Рим 8 9) и ако је Црква била поље на коме је Свети Дух деловао како би показао реалност Царства Божијег, онда је једино логично било претпоставити да сви хришћани треба да имају неку улогу у животу Цркве. Резултат је био тај што је Павле истакао да сваки хришћанин има свој особени дар (харизму), службу коју не условљава ни рукоположеше нити неко друго посебно искуство него која се даје свима дејством Духа у животима верника (1Кор 12 7).

Сви чланови су различити

Павлово схватање деловања Светог Духа у животима хришћана никада не прераста у мистицизам у коме појединци бивају обузети неком силом изван њих самих. Павле потврђује најјачим могућим изразима да Бог увек поштује појединачне људске личности, што се јасно види из Павловог описа разних функција које различити људи могу обављати како би унапредили живот и духовни развој Цркве. Списак који даје у 1Кор. 12 4-28 нипошто није исцрпан и несумњиво је био одређен природом расправе која се водила у Коринту, будући да на другим местима он набраја различите функције као „дарове Светог Духа" (Рим 12 6-21).

Сви чланови су једнаки

Иако појединачно хришћани нису истоветне личности, сви су једнако важни. Иако неки, као они који говоре језицима или они који поучавају, могу да се учине важнијима, они то нису - па ако неки желе да имају друге функције од оних које им је Бог поверио, требало би да се присете да могу примити само оно што им Дух подари. Сваки покушај да се стекне неки посебан дар за себе води једино уништењу читаве Цркве - разуме се, стога што таква активност подрива основу узајамног поверења и поштовања на којој се заснива права духовна слобода (1Кор 12 27-31).

Сви чланови су одговорни

Павлов концепт Цркве је динамичан, а не статичан. Он о њој не размишља као о организацији која се састаје с времена на време, него као о једној предстражи Божијег начина поступања — „Царству“. То значи да хришћани не „иду у цркву“ већ, напротив, они *јесу* Црква, где год да се налазе и шта год да раде. ГБихова одговорност за стање хришћанске заједнице не завршава се тиме што су можда на послу или код куће, јер све што се догађа њима има утицаја на целину Тела.

Ово важи и за људско тело, наравно: ако се један његов део повреди, цео организам ће осећати нелагодност, или нешто још горе. Павле је открио приликом свог преобраћења да се Црква у том погледу не разликује: када један хришћанин пати, повреда је нанета целој Цркви. Но, тачно је и супротно: „ако је један део похваљен, сви остали делови суделују у његовој срећи“ (1Кор 12 26). Да хришћанин може да се повуче из Цркве, за Павла је било незамисливо. Замисао о „придруживању Цркви“ (или њеном напуштању) има смисла само у контексту модерне цркве, у којој је то подруживање ствар укључивања у одређени вид организације. Али, Црква за Павла није била клуб коме се може приступити или из њега изаћи: то је значило посвећеност одређеном начину постојања па, према томе, о њој се могло размишљати као о живом организму у коме су хришћани били неизбежно повезани једни са другима и одговорни једни за друге због свог новог односа са Богом кроз Христа.

Вођство у Телу

Без обзира на теорију, свакој друштвеној скупини потребно је одговарајуће вођство, те ни Црква није у томе изузетак. Како се, дакле, Павле изборио са потребом постојања способних вођа, а да се при том одрже прилагодљивост и слобода које су темељи на којима је његово размишљање о Цркви почивало?

Јасно је да Павле никада није ни помишљао да би Црква могла да постоји без одговарајућег вођства. Према књизи *Дела*, где год је оснивао нову хришћанску заједницу, шегова ре-

довна пракса је била да јој наименује и вође (Дап 14 23; 20 17-35), што потврђују и помени у његовим посланицама „епископа и ђакона“ у Филипима (Фил 1 1) и „оних који... су над вама“ у Солуну (1Сол 5 12). Сам Павле је јасно веровао да је имао посебан положај захваљујући томе што је био апостол (Гал 1 15-19; 2Кор 11), а био је и прилично спреман да призна Богом дани ауторитет других на сличном положају (Дап 15 4; Рим 16 1-5).

Заиста особен чинилац Павлове мисли био је модел вођства којим се служио да објасни функције ових различитих људи. Историјски гледано, Црква је организована по узору на устројство Римског царства. У погледу много тога важном, када је Царство пало, Црква је преузела не само његово устројство већ и бројне друштвене функције широм Европе. Током векова то је остао преовлађујући модел њеног организовања, помало измењен последњих деценија укључивањем елемената преузетих из организационих стратегија развијених у контексту пословног менаџмента и маркетинга. Резултат тога је да модерна црква у највећој мери функционише као хијерархијско тело, у коме се ауторитет преноси са једног бирократског нивоа на следећи, а оправоснажује на врху разним обредима који осигуравају да ће оно што се тамо догоди увек бити важније од онога што се деси у структурама нижих нивоа. Павле је, међутим, вођство сагледавао на другачији начин. Он се служио „харизматичним“ моделом. Значење овог термина унеколико је било сужено последњих година његовом ограниченом применом на *глосологију* и друге „благодатне дарове“, али Павле се њиме служио на далеко свеобухватнији начин. За њега се „благодатни дар“ није тицао само личног доживљаја појединца: то је био дар који је Бог даровао целој Цркви, а то је имало далекосежних последица на целину њеног живота и односа у њој.

На овом моделу, средишњи ауторитет налази се изван чланова свеукупне Цркве и припада Богу који дела посредством Светог Духа. Они који Цркву предводе нису људи који су наименовани на то место гласашем црквеног сабрања или тако што су их на то место поставили шихови претходници, већ они који су обдарени да воде даром који им је Бог дао, а који су остали чланови Тела препознали. Пошто Божији избор не зависи ни од чега другог до слободно датих благодатних дарова, сваки хришћанин потенцијално може преузети дужност во-

ђе. Неколико изјава које је Павле дао пишући Коринћанима додатно објашњавају ову замисао.

Глава Тела

Расправа је добрим делом била изазвана чишеницом да у 1Кор 12 Павле не прави разлику између Тела као целине и шегове главе. У каснијим посланицама он јасно поистовећује Христа са „главом... од које цело тело... расте и надграђује се у љубави" (Еф 4 15-16). Али, чак ни у 1Кор он никада не размишља о Христу као свеукупности свих хришћана, јер ту тврди да је свеукупна основа на којој постоји Црква признаше да „је Исус Господ" (12 3), а у другом одељку, служећи се другачијом метафором, описује га као „један једини темељ" Цркве (3 И)- Црква не припада народу, чак ни својим члановима. Она припада Богу, а Христос је њена глава: Христос сам је њен истински вођа и коначни ауторитет припада њему.

Предвођена Духом

Зато Павле може очекивати да се ствари одвијају „на одговарајући начин и у реду", чак и без икаквог хијерархијски устројеног вођства које би спроводило правила и прописе (1Кор 14 40). Ако све хришћане води Дух, сматра он, и ако је по Божијој вољи да „склад и мир" буду обележја Цркве (1Кор 14 33), онда Бог неће само оспособити хришћане за различите службе већ ће и осталима дати да по благодати препознају и прихвате такво Духом усмеравано вођство, онде где га буде. Уобичајено искуство наводи на помисао да је ово, можда, савет за савршенство. Свакако да палој људској природи није лако да се избори са тако отвореним устројством и, у најмању руку, захтева изузетну осетљивост и личну дисциплину. Но, Павле је једноставно приметио да за људе чији су животи били преображени Божијом силом то не би требало да буде проблем!

партнери у служби

Један од разлога што је Павле у овом погледу имао тако оптимистична очекивања јесте то што он никада није претпо-

ставио да ће се само једна особа јавити као вођа читавог црквеног сабраша. У Цркви, широм света, он је замислио постојаше мноштва вођа који би се допушавали: „неки да буду апостоли, други пророци, трећи еванђелисти, четврти пастири и учитељи (Еф 4 11). Но, он је такву разноликост вођства видео и у оквиру локалних сабрања. У савету који даје у 1Кор 12 27-31 помиње апостоле, пророке, учитеље и неколико других који сви раде једни уз друге како би изградили Цркву у целини. Ниједног тренутка није помишљао да би једна личност могла имати монопол над даровима Божијег Духа. Божију величину могла је у потпуности да изрази само цела Црква. За Павла је једино што је опредељивало функцију неке личности у Цркви био дар Божијег Духа. У Божијем новом друштву пол, националност и друштвени слој - све препреке палог света - били су потпуно неважни.

То је Павле у свом најрадикалнијем издашу. Чак и они који су његово схватање личног спасења сматрали најсроднијим своје често га нису следили у његовом размишљању о природи и функционисању Цркве. Па ипак, то двоје је за Павла било неодвојиво. Срж еванђеља била је слобода: слобода од кривице, слобода од Закона, слобода од греха и слобода од свега што би спречило развој једне људске личности да постане оно што јој је Бог наменио да буде. Бити ослобођен Христовим посредством значило је бити пуштен у нови свет у коме су људи могли пронаћи свој прави идентитет, односити се међусобно слободно и сараднички, јер су сви стајали у истом односу са самим Христом. Коначно преображење још је у будућности, када „славна слобода деце Божије" буде у потпуности остварена (Рим 8 18-25). Али, у међувремену, Црква стоји као сведочанство тој будућој нади и као контекст у коме људи могу служити једни другима најискреније, као што воле Бога и служе њему.

Да ли је Павле заиста веровао у слободу?

Ако није сасвим у центру Павловог еванђеља, „слобода“ је свакако један од његових главних мотива. Заузима истакнуто место у свим његовим важнијим посланицама, било да се он на теолошки начин бави природом спасења (као у посланицама *Галатима* и *Римљанима*) или њеном практичном разрадом унутар хришћанске заједнице (као у 1 или 2 Кор). Али, о каквој је слободи Павле говорио? У *Посланици Галатима* сасвим категорично тврди да истинско схватање хришћанске слободе води укидању главних друштвених разлика какве су постојале у старом свету. Предрасуде и дискриминације засноване на раси, друштвеном положају или полу никако се нису уклапале у хришћанско еванђеље: „Нема више Јеврејина или Грка, роба или слободног, мушког или женског, јер сте сви ви једно у Христу Исусу“ (Гал 3 28). Па ипак, када погледамо у друге Павлове списе, нарочито онде где својим читаоцима даје практичне савете, чини се да његова посебна упутства нису увек доследна начелним изјавама које даје о томе. Ово је сасвим тачно у погледу његових изјава о месту жене у Цркви и његовог односа према ропству. Но, да бисмо сагледали ствари из одговарајуће перспективе, морамо их поставити напоредо са његовим ставовима о питању националне припадности.

Национализам

Неки тумачи тврдили су да је слобода о којој Павле говори у *Посланици Галатима* нека врста „духовне“ слободе без икаквих друштвених последица. Овако гледано, Гал 3 28 односи се на то како Бог гледа на људе, пре него на то како би људи требало да виде једни друге. Али мало је вероватно да је Павле мислио на то. Свуда у својим списима јасно говори да његова хришћанска вера није одвојена од остатка његовог живота и, осим ако изричито не каже другачије, природно је претпоставити да је оно у шта је по сопственим речима веровао непрестано требало да утиче и на његов начин живота. Штавише, целим његовим животом преовлађивала је апсолутна одлучност у погледу тога да у хришћанској заједници не треба да буде националистичких предрасуда. Готово да је постао опседнут својом жељом да докаже да су Јевреји и незнабошци једнаки: био је спреман чак и јавно да се спори око тога са Петром (Гал 2 11-14), а то питање било је и непосредан узрок његовом коначном хапшењу и слању у Рим (Дап 21 17-36).

Немогуће је и замислити да је Павле сматрао да ће национализам нестати само у неком идеалном свету када се зна да је већину свог живота провео борећи се против његовог присуства у међуљудским односима где год да се са њим сусрео. Према томе,

можемо у начелу закључити само то да је он хришћанску слободу заиста сагледавао онако како ју је и дефинисао у посланицама *Галатима* и *Римљанима*, као нешто што треба да утиче на међуљудске односе овде и сада.

Жене и мушкарци

Када погледамо Павлове изјаве о месту жене у животу Цркве, видимо да се у многим одељцима јавља иста мисао. Описујући разне „благодатне дарове“ у *Првој посланици Коринћанима* и у *Посланици Ефесцима*, он нигде не наговештава да ће Бог ове дарове дати само мушкарцима. У начелу, све позиције у павловој Цркви биле су доступне свим хришћанима, без обзира на пол. Павле, лично, радо је сарађивао са женама, од којих су неке биле његови блиски пријатељи. Његова најдужа листа поздрава упућених хришћанским вођама обухвата и многе жене (Рим 16 1-15), а бар једну од њих помиње као „апостола“ (Јунију, Рим 16 7). Штавише, кад даје



Жене су често биле врло утицајне у уношењу хришћанске поруке у римске домове. Овај портрет једне хришћанске породице потиче из Гале Пластиције у Бреши.

упутства цркви у Коринту о прикладном начину понашања, сматра да се подразумева да и мушкарци и жене треба да се „моле и пророкују“ на јавним богослужењима (1Кор 11 4-5). Заиста их подсећа да им је „предања о томе објавио чим је почео да их подучава, управо као што им је тада пренео и вести о васкрсењу (1Кор 11 2; 15 1-8 – служећи се истим грчким речима у оба случаја).

Свакако да има неких сложених изјава датих у овим контекстима, али свеукупан оквир у ком су изречене одређен је Павловим наглашавањем да мушкарци и жене имају исту слободу и прилику да у пуној мери учествују у животу Цркве.

Иста порука јасно произлази и из његових расправа о браку. И овде је понешто од онога о чему пише нејасно, без сумње због специфичних осврта на појединости везане за прилике у Коринту. Али, основно начело је јасно: мушкарци и жене односе се једни према другима не кроз мушку (или женску) превласт већ кроз живот у узајамној љубави и служењу: „Мушкарац треба да обавља своју дужност... жена треба да обавља своју дужност... Жена није господар свог тела... Муж није господар свог тела...“ (1Кор 7 3-4).

Све ово је само логичан исход Павловог учења о слободи коју еванђеље проповеда. Једини очигледан проблем јесте чињеница да у 1Кор 14 33б-35 Павле као да подрива то пишући да „жене треба да ћуте у цркви, јер им није дозвољено да говоре“. Неки су ову противречност разрешили износећи хипотезу да ови стихови нису део оригиналне Павлове посланице већ их је касније додао неко ко је желео, користећи Павлов ауторитет, да утиша проблематичне жене. Стари рукописи *Новог завета* ово донекле поткрепљују сведочанствима, али не довољно да би се овакав закључак и оправдао. Постоји, међутим, мноштво других наговештаја у Павловим посланицама који ће нам помоћи да увидимо прави смисао онога што се овде каже.

• Ако ми видимо противречност између Павловог савета у 1Кор 11 2-16 и 14 33б-35, онда можемо бити сигурни у то да она није промакла ни Павлу. Вероватно он није сматрао да ту постоји противречност, мада је можда мислио и да је у првом одломку навео општи принцип, док је у другом дао конкретан савет за разрешење одређене ситуације. Читава преписка са Коринћанима прожета је оваквом напетостју, јер ју је превртљива природа ове цркве, изгледа, захтевала. У овом конкретном случају, 1Кор 11 2-16, са својим позивањем на Стварање, по свему наликује на општи принцип.

• У 1Ко. 14 не каже се само женама да ћуте: читаво поглавље врви од савета разним људима у цркви (од којих су неки сигурно били мушкарци) и говори им када треба да говоре, а када да ћуте. Богослужење у Коринту непрестано су ометале скупине људи

који су се међусобно надметали око заокупљања пажње осталих. Није потребно много маште за претпоставку да је међу њима била и нека група жена. Поучно је то што им Павле овде каже да, уместо да говоре у цркви, питају своје мужеве код куће. Ово врло јасно наговештава да је „говор“ који се помиње, у ствари, чаврљање лишено мере и поштовања, које није имало никакве везе са богослужењем у цркви.

• Говорећи о цркви у Коринту, нагостили смо да се у њој јавило нешто што је наликовало каснијем гностицизму. Ако је тако, и то би нам могло дати могућ наговештај о позадини и смислу овог одломка. Једина новозаветна књига, која садржи упутство слично овоме из 1Кор 14 33б-35, вероватно је написана због сличних проблема који су се јавили у животу Цркве (1Тим 2 8-15). У гностичким јересима 2. века жене су често имале запажене улоге, које су некада досезале и до неке врсте „женског шовинизма“, па су неке од скупина у Коринту могле још у овако раном периоду имати теолошких разлога за жељу да наметну приоритет женске духовности мушком начину поступања. Ако је тако, сасвим је доследно Павловом учењу то што је желео да се обрачуна са њиховим делатностима. ГЂему је искоришћавање мушкараца било подједнако мрско као и предрасуде против жена, јер је и једно и друго порицало истински смисао хришћанске слободе.

Ропство

Али, шта је са Павловим ставом према робовима? Да ли се Павле залагао и за укидање ропства? Немамо довољно расположиве грађе да бисмо прецизно одговорили на ово питање јер Павле, заправо, нигде не пише о будућности ропства као институције. Гал 3 28, наравно, предвиђа крај робовању као што је изрекла и крај расизму и полној дискриминацији. Но, у Павловим посланицама постоје само један или два наговештаја о томе како се треба понети у овом питању.

• У Кол 3 22 – 4 1 и Еф 6 5-9 Павле саветује својим читаоцима како да се опкоде у различитим породичним приликама, од којих је једна и однос између господара и роба. Он овде једноставно прихвата као датост то да ће ропство и даље постојати, мада је савет који даје особен јер он подсећа господаре да су лично одговорни за добробит својих робова и да стога треба великодушно да се односе према њима. Исто инсистирање на узајамности проналазимо и у његовом учењу о браку — а у култури тог времена замисао о томе да господари имају некакве обавезе према својим робовима несумњиво је представљала напредно гледиште.

• У *Посланици Филмону* наилазимо на лично писмо које је Павле послао по одбеглом робу кога је враћао његовом господару. И овде је његова права намера двојака, о чему смо већ детаљније

расправили. С једне стране, чини се да моли Филимона да ослободи роба Онисима, па ипак овога, парадоксално, истовремено враћа његовом господару!

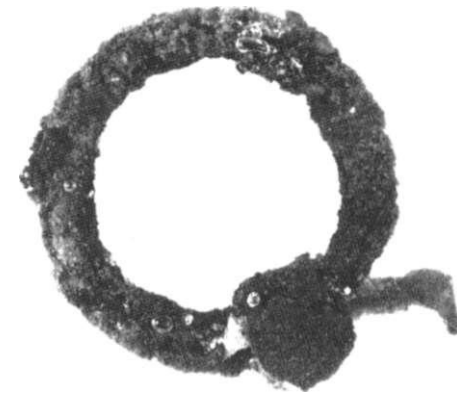
Епизода са Онисимом наговештава да Павле, премда јесте желео да роб буде ослобођен, није био спреман да прекрши закон како би то постигао, а ово је, можда, траг који нас доводи до начина на који је Павле размишљао о овој теми. Није оправдано мислити да Павле није схватио да еванђеље захтева укидање ропства. Али, на његов став о томе вероватно су утицале следеће две мисли.

- У Римском царству ропство је било темељ на коме је почивала читава привредна структура друштва. Укинути ропство изискивало би коренито разарање самог животног ткива — нешто слично томе десило се са урушавањем комунизма у Источној Европи. Но, ни Павле ни други хришћани нису имали политички јаку позицију: „са људског гледишта јако мало вас је мудро или моћно или угледно" (1 Кор 1 26). У сваком случају, устанци римских робова у 1. веку пре Хр. показали су да су такви покушаји осуђени на неуспех. Павле је био пред тешким избором: било да оспори јасно утврђене интересе римске државе и да највероватније настрада чинећи то, или да прихвати ситуацију каква јесте и покуша да утиче колико може посредством установљавања опречне културе у хришћанским заједницама. Павле је изабрао ово друго и нема разлога да претпоставимо да није позвао робове и њихове господаре да покажу своју новопронађену хришћанску слободу унутар хришћанске заједнице, иако је био присиљен да призна како не може променити поредак ствари у ширем контексту целог света.

- Павлово лично искуство о римским робовима вероватно му је помогло да донесе овакву одлуку. Модерни читаоци склони су да о ропству размишљају на основу америчког искуства из 18. и 19. века. Било је, наравно, много јадних душа које су биле изложене таквој тиранији у Риму, већином стога што се на њих гледало као на злочинце или припаднике нација које су поробиле царске војске. Но, већину робова у римском друштву чинили су такозвани „кућни робови", скупине слугу који су живели у домовима својих господара у мање-више складној проширеној породици. Социолошким речником речено, они би одговарали данашњим обичним радницима, с тим што су им њихови послодавци обезбеђивали сигурност у погледу стана и запослења. Господари су их понекад могли и усвојити као своју децу, па је такав роб могао да наследи господареву имовину. Онисим је био та врста роба и вероватно је био типичан представник хиљада раних хришћана. Павле је познавао ову врсту ропства и несумњиво је увиђао да „еманципација" ових кућних робова неће водити већој слободи, већ мањој, ако је не буде пратила коренита ревизија читавог римског

привредног система, јер ће бескућништво и немаштина бити неизбежна судбина великог броја ових људи.

Павлов став о свим овим питањима несумњиво је био либералнији него што би то модерни хришћани можда желели, а околности које су се мењале, као и опажања о људској природи и могућностима, непрестано су покретале питања каквих у Павлово време није било. Попут других аспеката његових савета упућених читаоцима, и Павлове препоруке поводом ових питања непосредно су се односиле на прилике у којима су се робови налазили и не могу се, према томе, применити на сва места и времена. Павле би то први признао и зато га треба схватити у његовом сопственом контексту. У том смислу његово учење било је радикално, али био је то прагматичан радикализам, јер Павле је схватио да постоји граница до које може да досегне друштвена реформа коју сопственим снагама спроводи једна личност која политички није утицајна. ГБегово еванђеље захтевало је темељите промене прихваћених норми о међуљудским односима и тамо где је Павле могао да их спроведе — у Цркви — томе је и тежио. Но, каснијим поколењима хришћана остављено је да у другачијим друштвеним и политичким околностима у потпуности схвате значај његовог еванђеља слободе и да с тим у складу и делају.



Ланаи, за робове из римског времена.

22 ДУХ И ПИСМО

Харизматска црква

У претходном поглављу смо доста детаљно испитали Павлово схватање природе Цркве. Ово схватање, међутим, није било својствено само њему. Прича о раној Цркви у Јерусалиму показује да је и она сама у почетку имала харизматско схватање свог живота. Овим првим Исусовим следбеницима управљао је њихов доживљај Светог Духа који је делао међу њима, па у самом почетку нису ни размишљали о проблемима организовања новорођене Цркве. Ни помишљали нису да наменују некакве званичнике или напишу устав, нити су сматрали неопходним да успоставе војску чиновника која би шихову мисију широм света усмеравала руковођена упутствима из главног штаба. Веровали су да у вођству Светог Духа већ имају једину организујућу силу која им је била потребна.

Дух им је говорио шта да у својим проповедима кажу и давао им смелости да то изговоре (Дап 4 8.31; 5 32). Када су Ананија и Сафира покушали да обману Цркву, Петар није ни помислио да би овај изазов могао бити упућен њему лично него је, сматрао је, био усмерен против Светог Духа (Дап 5 9). Црква, наиме, није припадала апостолима: настала је силаском Светог Духа, а њени чланови су, у крајњем, били одговорни пред Богом. То се наглашава и у каснијим поглављима *Дела*. Када је црква у Антиохији у Сирији послала Павла и Варнаву да мисионаре, учинила је то по упутствима Светог Духа, који се шеном сабрашу непосредно обратио кроз извесне Духом испуњене појединце међу шима (Дап 13 1-3). Ово осећаше зависности од вођства Духом можда је главно обележје Павловог дела,

како у причама из *Дела* тако и у шеговим списима. Инсистирање на оваквом схватању у *Делима* је заиста тако изражено да су неки читаоци *Новог завета* на њих радије гледали, не толико као на *Дела светих апостола* колико као на *Дела Светог Духа*.

Овакав приступ би био прилично стран модерној западној култури, мада се не разликује толико од онога што се последњих деценија збивало са порастом месних хришћанских цркава у другим деловима света. Различитости у приступу истичу темељну разлику која се мора успоставити између живота прве Цркве и начина на који се хришћанска Црква потом развијала у оквиру западне културе.

У почетку нико није намеравао да направи план и по њему оснује Цркву. Када је Исус умро на крсту, његови ученици били су већином разочарани и збуњени. То није било оно што су они очекивали, па су и после васкрсења били и даље уплашени (Лк 24 13-24). Црква није била плод умова Исусових ученика: она је била Божије дело. На дан Педесетнице Бог се обратио члановима који су Цркву основали и тако силовито деловао међу шима да нису могли учинити ништа друго но да на то одговоре. У мртвило њиховог незнања Дух је удахнуо Божији живот, па су се појединачни ученици, осетивши на себи убедљиву моћ Светог Духа, окупили у заједницу пријатељства и љубави — љубави према Богу, љубави једних према другима и љубави према остатку света. Нзихово порекло, у погледу образовања, друштвеног положаја, имовинског стања и политичког статуса; било је врло различито и једино што им је било заједничко било је то што је посредством Духа Бог изменио шихове животе.

Окупили су се у групу не зато што су сви припадали истој организацији већ зато што их је све надахњивао исти Свети Дух. Ово је моменат у ком можемо препознати особену самоспознају ране Цркве. За разлику од каснијих генерација хришћана, ови себе никада нису сагледавали као некакву бирократску организацију — нису заправо видели себе ни као било какву организацију него су радије своје заједнице описивали као живе организме. Павле је ту идеју изразио најизричитije служећи се термином „Тела Христовог“ (Рим 12 4-8; 1Кор 12 12-31). Оно што је хришћане уједињавало, према његовом мишљењу, није била припадност истој организацији већ чињеница

Рана Црква гледала је на себе пре као на живи организам, него као на организацију. Павле описује Цркву као „Тело Христово“. Исус се и сам служио сликом верника који из њега самог црпу живот. на исти начин на који су гране винове лозе припојене главном чокоту који их храни. Мозаик са представом винове лозе из Капеле Сан Приска из Капуе у Италији (6. век).

да свако од њих, дејством Светог Духа у њиховим животима, учествује у животу и моћи самог Исуса. Дух је био „организа- ционо начело“ живота у Цркви и зато није било потребе да се верници и сами организују. Истим аргументом се служио и сам Исус када је описао однос између себе и својих ученика, по- служивши се представом биљке која из истог извора живота испуњава и даје снагу свим својим деловима (Јн 15 1-10).

Већ смо видели како је ово схватање хришћанског за- једништва постало средишње за Павлову мисао, а нема разлога сумњати у то да су тако гледали на то и други апостоли, укљу- чујући Петра. Веродостојна слика Цркве у *Новом завету* је- сте слика скупине хришћана који заједно делају у духу узајамне љубави и пријатељства. Када је Павле писао цркви у Риму, двадесетак година после догађаја о дану Педесетнице, органи- зоване хијерархије, изгледа, још није било. У последњем погла-

вљу своје посланице као да подразумева да је онде постојало неколико скупина хришћана које су се незванично окупљале у домовима различитих појединаца. Павле помиње мноштво љу- ди које познаје, заједно са именима људи у чијим кућама су се ове домаће цркве састајале (Рим 16 3-15), али нема наговешта- ја да је ико од ших имао неку „званичну“ функцију међу хри- шћанима. Уместо тога, сви они су „браћа и сестре хришћани“ - као што су Исусови следбеници то одувек били, не само од да- на Педесетнице већ од времена Исусове службе (Мк 3 33-35).

Институционална црква

У наредних четрдесетак година све се то драматично изменило. Следеће важно сведочанство о цркви у Риму јесте ранохришћански документ који се назива *Првом Клименто- вом посланицом*. Ово писмо било је упућено, из цркве у Риму, цркви у Коринту око 95. године и посебно је занимљиво за изу- чавање *Новог завета*, јер пружа неке увиде у оно што се дога- ђало у то време у ове две цркве о којима у *Новом завету* по- стоје добро документовани подаци. Црква у Коринту уопште се није много променила. Раздирале су је и даље распре и не- слагања ове или оне врсте. Али, црква у Риму послужила се сада новим аргументом у покушају да такво стање поправи.

Она је наговестила да извесне њене вође имају посе- бан ауторитет који им је припадао захваљујући положају опону- моћених званичника из редова црквене хијерархије: „Апостоли су примили еванђеље за нас од Господа Исуса Христа. Христа је послао Бог, а апостоле је послао Христос. Оба ова наимено- вања учињена су по реду, у складу са вољом Божијом... Апо- столи су наименовали прве плодове својих мука да буду епи- скопи и ђакони онима који ће поверовати. Ни ово није ништа ново јер је о епископима и ђаконима написано још у најранија времена..." (*Прва Климентова посланица* 42).

С разлогом можемо закључити да су до 95. године ове локалне „епископе и ђаконе“ у римској цркви почели сматрати наследницима апостола - не само метафорично већ сасвим до- словно, будући да су имали самопоуздаша да се врховним ауто- ритетом апостола послуже чак и у односу према цркви у грчком

граду Коринту. Утисак о томе постаје још снажнији када учимо да се у једном од претходних поглавља *Прве Климентове посланице* успоставља разлика између две групе људи унутар хришћанске заједнице. Више се не сматра да су сви чланови једнаки него се они деле на „клир“ и „лаике“. Чини се и то да постоје две врсте клирика (и једни и други су мушкарци): „гБегове службе врши првосвештеник, а њихова места предвиђена су за свештенике, а њихове нарочите службе предају се левитима, док лаици треба да се повинују прописима за лаике“ (1Клим 40).

Наравно, *Прва Климентова посланица* може нам понешто рећи само о развоју ствари у римској цркви. Нема гаранција да је црква у Коринту, пошто је примила писмо, заиста прихватила све ово, а још мање за то да је и сама била организована на исти начин. Но, ако погледамо другу хришћанску литературу из тог времена, не можемо а да не приметимо како је у самоспознаји Цркве дошло до важне промене. И даље је до извесне мере присутно дивљење идеји да би Црква могла и требало да буде вођена Светим Духом, али хришћани све више почишу осећати да Цркву треба да организују и у институционалном погледу.

Игњатије, епископ Антиохије у Сирији почетком 2. века, такође је имао шта да каже о овој теми. На свом последњем путовању у Рим, у коме је требало да се суочи са погубљешем, написао је седам посланица различитим црквама. Једна од тема о којима је у њима расправљао био је однос Цркве и њених вођа - и јасно је да, бар према његовом мишљењу, вође Цркве уживају посебан ауторитет који их издваја од осталих чланова. У његовим списима разликују се три различита типа клирика: старешине или презвитери, ђакони и, изнад једних и других, епископ. Од речи „презвитер“ настала је модерна реч свештеник“, мада се у то време под тим нису подразумевали свештеници који могу приносити жртву у име народа у старозаветном смислу. И епископ и старешине требало је да буду високо поштовани, јер се сматрало да то како се нека личност односи према њима одражава њен однос према Богу (Игњатије, *Посланица Магнежанима* 3). Игњатије је и заиста у другој посланици објавио да је свако ко се



Игњатије, епископ Антиохије, који је мученички пострадао у Риму почетком 2. века.

слаже са епископом пријатељ Божији, а они који се са њим не слажу да су Божији непријатељи: „...колико их год има Божијих и Исуса Христа, сви су они и са епископом... али, ако ико следи неког другог, ко уноси поделе, неће наследити Царство Божије' (Игњатије, *Филаделфљанима* 3).

Да бисмо разумели тачан смисао ових речи, важно је да запамтимо да је Игњатије говорио у своје име и тешко је сазнати до које мере су други мислили као он. Он је тако опширно бранио положај ових верских служби да можемо слободно претпоставити да се у то време о томе водила некаква расправа. Ипак, убрзо су хришћани широм света прихватили ово као начин на који Црква треба да буде устројена. Уместо заједнице Духа, о чему сведоче рани новозаветни списи и посланице, Црква је почела да сагледава себе као велику организацију. Уместо свесног ослашања на непосредно вођство Духа, контролисала ју је хијерархија рукоположених мушкараца (никада жена), следећи строга правила и прописе који су покривали све замисливе видове веровања и понашања - а када би се Дух јавио у овој схеми, подразумевано је да ће вође пресудити о томе шта је Дух говорио.

До средине 2. века догодила се потпуна промена. У почетку је једини услов за чланство у Цркви био живот измењен силом Светог Духа. У почетку заиста уопште није било правог концепта о „чланству у Цркви“, па су на дан Педесетнице сви који су веровали у Исуса аутоматски постали чланови Цркве. Није било потребе да се, како би јој приступили, некоме пријаве, нити су је могли напустити, чак и да су желели. Али, већ крајем 1. века ситуација се прилично изменила. Сада се главни

* Енгл. рпез1 - *Прим. прев.*

захтев за чланство у Цркви није налазио у надахнутости Светим Духом, већ у прихватагау црквених догми и дисциплине. Да би се осигурало да сви нови чланови добро схвате шта то подразумева, само крштење престало је да буде спонтани израз вере у Исуса какво је првобитно било (Дап 2 40-42) и постало је врхунац мање-више дугог периода формалне обуке и поучавања о смислу хришћанске вере (*Дидахи* 7). У свему овоме можемо видети како је харизматска идеја о животу у Духу постепено истискивана из Тела Христовог да би је, као покретачку силу Цркве, заменио предвидљивији и мање узбудљив покрет организоване црквене машинерије.

Црква која се мења

Зашто се све ово догодило? Да ли је све било случајно? Или је то био део неке старе антихаризматске завере коју су сковали рушилачки елементи унутар Цркве? Или је, можда, све само добар пример начина на који сваки нови покрет који оснује један динамични вођа на крају прерасте у још једну чврсту установу већ у другој генерацији?

Можемо уочити четири главна разлога за овакву промену стила у раној Цркви.

Црква се увећава

Једно од најимпресивнијих својстава ране Цркве је шен чудесан раст. Од шачице људи у руралној Палестини, у року од двадесет година или мање, она се проширила читавим цивилизованим светом. Све ово постигнуто је без постојаша праве организације, па опет је сам успех ове спонтане светске мисије захтевао некакву интегрисану схему деловања.

У почетку нико није много размишљао о томе. Једино устројство које им је било потребно имали су, будући да су они који су постали хришћани на дан Педесетнице већином били Јевреји или незнабошци преобраћени у јудаизам, који су једноставно прихватили и наставили са обликом богослужења какав су већ познавали и волели. Почетна поглавља *Дела* говоре нам како су се редовно састајали са другима који су веро-

вали у Исуса, али то је било нешто додатно, јер су наставили да богослуже у локалним синагогама, па чак и у самом Храму (Дап 2 46).

Није, међутим, прошло много и појавила се потреба за неким видом организације, макар и најједноставније. Стефан се први истакао као вођа хришћана јелиниста у Јерусалиму зато што су они сматрали да приликом расподела из црквених фондова не добијају колико им је следовало (Дап 6 1-6). Природа њихове притужбе указује на то да јеврејски хришћани нису трпели исту неправду, а то што је одговор на њу био установљење седморице који би надзирали расподелу из фондова јелинистима врло јасно наговештава да је слична скупина људи која се старала о потребама јеврејских хришћана већ постојала.

Можда не би требало да нас изненади ни то што су ови први црквени „званичници“ били наименовани да би се побринули за једну тако практичну ствар, јер је једина „служба“ која нам је позната из оквира мале скупине Исусових првих ученика била задужење ризничара, служба коју је обављао Јуда Искариотски, понекад не сасвим поштено (Јн 12 4-6; 13 29). Није било случајно што су се прве буре у „организацији“ ране Цркве тицале истог проблема, јер је сам Исус сматрао да је, одмах после љубави према Богу, најважнија била љубав према ближњима (Мт 19 19; 22 39; Мк 12 31.33; Лк 10 27). То је свакако био један од видова његове поруке који је рана Црква заиста озбиљно схватила с обзиром на то да су њени чланови распродавали чак и своја добра и имовину и сједињавали остварене приходе. Били су решени да са осталим верницима не буду уједињени само духовно већ и у другом опипљивијем погледу. Сви су се служили заједничким новчаним средствима, као што су служили истом Господу (Дап 2 44-45; 4 32.34-35).

Иако овакво здружено коришћеше средстава неће остати својствено Цркви када се буде проширила у друге крајеве Римског царства, дељеше добара је одувек, у мањој или већој мери, било у сржи хришћанског еванђеља. Већ смо видели великодушност цркве у Антиохији (Дап 11 27-30) и незнабожачких хришћана из Грчке и Мале Азије, изражену даровима послатим јерусалимској цркви (Рим 15 26). Исусово настојање на љубави према ближњима озбиљно је схватано широм ранохришћанског света. *Нови завет* је препун детаљних

подстицаја како да се то чини, док се пред крај 1. века Црква понашала и као агенција за запошљаваше која је хришћанима помагала да пронађу посао (*Дидахи* 12).

Очигледно се, са увећавањем Цркве, и потреба за таквим службама знатно увећавала, па је, као резултат, координирање помоћи почело да изискује израженију организацију од дотадашње. Разуме се, људи који су обављали ове дужности нису обављали и посао потоњих „клирика“. Они нису надзирали богослужење и само њихово постојање више је било израз потребе него нечега другог. Неки преводи *Новог завета* стварају забуну око њихове улоге називајући их „ђаконима“, али они нису били „ђакони“ ни у једном од модерних значења те речи. Нису били ни на каквом ауторитативном положају у Цркви него су, напротив, сматрани слугама Цркве (што је и право значеше грчке речи из које се изводи и реч „ђакон“).

Но, да ли је било и других који су били званично признате вође са одговорношћу за регулисаше богослужеша и веровања ране Цркве? Ово је питање о коме би се могло расправљати мада сагласност, изгледа, постоји о томе да служење језиком познијег црквеног поретка, када се говори, рецимо, о Павловим црквама, није од помоћи, јер „црквеног поретка“, у ствари, у том смислу није било. Свакако да бирократија као таква није постојала, већ је корист од појединца у Цркви била предодређивана њеним или његовим даровима од Светог Духа. Читава замисао о људима који би били посебно постављени на неки ауторитативни положај била је прилично страна Павловој мисли. Уместо тога, сви који су примили Светог Духа (без чега није ни било могуће бити хришћанин) били су „на положају“ у Цркви - мада, ако су сви били на положају, онда, у ствари, нико није био. Изгледа да ни сами апостоли нису имали посебну власт само зато што су били апостоли, већ је њихов посебан ауторитет био изузетан само у мери којом их је Свети Дух чинио таквима. Ернст Кеземан, на пример, описао је Павла као напросто „једног харизматика међу многима“, док је и један конзервативни теолог, попут Хендрика Беркхофа, написао да би „озбиљно схватање харизматске структуре Цркве укинуло клерикализам и цркву којом владају свештена лица“.

Има много истине у свему овоме, мада, важно је схватити да Павлово харизматично схватање вођства није водило

Цркви слободној за све. Павле је сасвим јасно рекао да Духом усмеравано вођство подразумева извесна ограничења у деловању било ког појединца унутар Цркве, јер није сваки хришћанин обдарен Духом за све задатке (1Кор 12). Али, када су хришћани спремни да заједно буду послушни Духу, онда могу веровати у то да ће Дух створити прилике у којима ће „све морати да се чини на правилан начин и по реду“ (1Кор 14 40).

За Павла није недоследно у односу на ово да на другим местима говори о посебним функцијама предводника унутар разних цркава. Црква у Филипима имала је своје вође и помоћнике (Фил 11), док се у 1Сол 5 12 такође помињу „они који раде међу вама, који вас воде и поучавају хришћанском животу“. Ипак, извесно је да ти људи нису свој положај догавали неком формалном чину посвећења (како је то бивало касније) већ једноставној обдарености Духом.

Када погледамо цркву у Јерусалиму, пред нама се указује нешто другачија слика. Чини се да је Јаков онде био човек који је водио највише рачуна о цркви, мада нема сумње у то да су га усмеравали и помагали му и други („апостоли и старешине“, који се помињу у Дап 15 6.22). Касније хришћанско предање сматра га првим „епископом“ Јерусалима и, мада је то вероватно преувеличан опис онога што је заиста био, делује вероватно да је свој положај договао некој врсти хијерархијског устројства.

Готово ништа се не зна о званичној организацији других цркава новозаветног периода. Чак и црква у Риму до извесне мере представља тајну. Када јој је Павле писао, уопште није поменуо никакве вође, мада његов списак домаћих цркава као да наговештава да је њена структура више подсећала на прве цркве у Јерусалиму него на сабрање коме је касније на челу стајао Јаков. Књиге попут *Друге Петрове*, *Прве Јованове* и *Јудине* посланице уопште не помињу вође, док друге неодређено говоре о „вођама“, „старешинама“ или „пастирима“, не објашњавајући њихове улоге (в., на пример, Дап 20 17, Јев 13 7.17.24; Јак 5 14; 1Пт 5 1-5).

Изгледа да су се цркве у различитим крајевима Римског царства развијале на различите начине и различитом брзином, а то се несумњиво односи и на видове њиховог организовања исто колико и на њихов богословски развој. Могу се,

међутим, у погледу новозаветних цркава поуздано изрећи два закључка: све су биле врло лабаво и разноврсно организоване, а концепт званичног свештенства или служитеља био им је потпуно непознат.

Јереси и правоверје

Најзначајнији чинилац који је довео до развоја добро организоване и дисциплиноване Цркве у 2. веку било је покретање расправа о хришћанским веровањима, које су на крају довеле до формулисања врло прецизних дефиниција о томе шта би могло, а шта не би могло да буде теолошки прихватљива формулација тог веровања.

Харизматски поглед који проналазимо у првим поглављима *Дела* и код Павла одувек је био подложен злоупотребама. Он је свакако представљао велики део невоља са којима се Павле морао разрачунати у коринтској цркви. Докле год су хришћани заиста били вођени Духом, могло се очекивати да све иде глатко, али безобзирни људи су лако могли манипулисати оваквим приликама ради остварења сопствених циљева. Свако је врло једноставно могао изнети сопствене замисли и себичне мотиве у виду смерница које су долазиле од Духа, а другима је било тешко да докажу да неки од оних који су тврдили да су добијали упутства од Духа нису говорили истину. Павле је веровао да ће Свети Дух хришћане управљати само на чињење онога што је подобно начину на који је сам Исус живео, чиме ће стварати „плодове Духа“, а нарочито врховну хришћанску врлину, љубав (Гал 5 22-26; Рим 13 8-10; 1Кор 13). Али, ни ово није било довољно да заустави екстремисте у Коринту. Сам Павлов положај апостола доведен је у питање јер су други тврдили да су силом Духа они били „над-апостоли“, а њихова откривења била су спектакуларнија - па, према томе, ваљанија и уверљивија - од његових (2Кор 1 11-15).

Слични аргументи налазе се у позадини Јованових посланица. Путујући учитељи који су тврдили да су надахнути Светим Духом не само да су друге хришћане зграшавали својим понашањем, већ су износили теолошке идеје које су Црква и њене вође сматрале неприхватљивим (1Јн 4 1-21). Како су

хришћани могли да се односе према таквим људима? У раном периоду врховни ауторитет имали су апостоли, али, када су умрли, проблем је постао сложенији. Маргиналне групе попут гностика још више су напредовале, па је људима из матице Цркве убрзо постало јасно да више није довољно да само кажу како су обдарени Светим Духом, јер су и њихови противници тврдили исто. Суочена са таквим проблемима, Црква није имала другог избора него да отпочне са кореним преосмишљавањем свог положаја. У шта је она веровала? Како је могла бити сигурна у то да зна одакле може да добије ауторитативно вођство? И, како се могло осигурати да Црква у 2. веку следи начела која су изнели Исус и апостоли на самом почетку? У покушају да пронађе одговоре на ова питања, Црква је отпочела да преиспитује свој живот у три главне области.

Веровања

Хришћани о којима читамо у почетним поглављима *Дела* нису се посебно старали да изложе своја веровања на неки систематичан начин. То не значи да нису имали никакво богословље: сам Исус тврдио је да је „Син човечији“, а у првим поглављима *Дела* видимо како се поистовећује са „слугом Божијим“ (3 13.26; 4 27.30) као и „Месијом“ (2 31.36; 3 18.20; 5 42; 8 5). Захваљујући личном доживљају силаска Светог Духа, нису оклевали да Исуса доведу у везу са Богом и доделе му титулу „Господа“, што је лично име Божије у *Јеврејским светим списима* (Дан 2 36; 7 59-60; 1Кор 16 22). Наравно, знали су и да је Исус исто тако био стварна личност која је живела у Галилеји и умрла на римском крсту, али није их занимало да своја веровања о Исусу прецизније дефинишу, па она врста теолошке мисли која је касније довела до обликовања догми о Исусовој „божанској“ и „људској“ природи у ово време није деловала ни битно ни неопходно.

Међутим, када су се појавили други људи који су тврдили да је Исус био само делимично божански, или да уопште није био божански, Црква се суочила са изазовом. Овај изазов није био нов, јер се још Павле сусрео са нечим сличним у Коринту. Можда је то један од разлога зашто је написао *Посланицу Римљанима* недуго после тога, као неки вид резимеа или излагања своје хришћанске мисли. Међутим, после Павлове

смрти, проблем се заострио. *Прва Јованова посланица* написана је да би се супротставила оваквим гледиштима, а ми ћемо испитати тачну природу ових гностичких или докетичких веровања у поглављу 24. То што су постојали људи који су себе називали Исусовим следбеницима, али су се по својим погледима разликовали од већине када је реч о његовом значају, значило је да сви чланови Цркве треба добро да се замисле и прецизније дефинишу оно у шта су заиста веровали.

Али, где су могли пронаћи своје веровање? Гностици и њима слични имали су сопствене књиге од којих су многе и данас познате (*Томино еванђеље*, *Филипово еванђеље*, *Еванђеље истине* и многи други који су, наводно, садржали тајна учења која је Исус поверио неким од својих ученика). До овог тренутка добар део учења Цркве преносио се усменим путем. До краја 1. века већина новозаветних књига већ је постојала, али су дословно све биле написане за специфичне прилике у појединим црквама и, са могућим изузетком Павлових посланица, нису биле сакупљене ни у какву трајнију збирку. Према Евсевију (*Црквена историја* 111.39), неки црквени вођи, попут Папија, и даље су више ценили изговорену реч од онога што се могло прочитати у књигама. Али, већина је осетила да је дошло време да се покуша разлучити у шта су тачно веровали, а у шта нису.

Богослужење

У самом почетку хришћани су се свакодневно састајали и шихово богослужење било је спонтано. Ово је изгледа сматрано идеалом, јер када Павле описује како треба да теку окупљања цркве, он описује Духом усмеравамо учествовање у богослужењу многих, ако не и свих чланова цркве (1 Кор 14 26-33). Ово је, без сумње, био природан след дешавања у време када се Црква углавном окупљала у нечијем дому. Али, како су се цркве увећавале, више није било могуће да се хришћани и даље окупљају у овом неформалном виду.

Ту је, затим, била и чињеница да је свако имао слободу да учествује у таквом богослужењу. У идеалним приликама, када је свако заиста био надахнут Светим Духом, ово је представљало савршени израз хришћанске слободе. Али, непрестано је вребала опасност да би они који се не слажу са веровањима и гледањима Цркве, исто тако могли злоупотребити ову

слободу да искриве веру сабрања. Због тога је постало неопходно осигурати да се у људе, који предводе богослужење цркве, може поуздати као у верне хришћанској поруци, онаквој какву су је предали Исус и апостоли. До краја 1. века постојао је утврђени облик богослужења за прослављање евхаристије, а и остали видови хришћанског богослужења постајали су све мање отворени и спонтани него што су некада били. Ово се није свима допало, па чак и *Дидахи* (која је и сама књига о поретку у Цркви) истиче да службу Духом надахнутих говорника не треба ограничавати у интересу формалног поретка у Цркви. Но, због суочености са све већом опасношћу од маргиналних група у Цркви, било је неизбежно да до овога на крају дође како би се сачувао интегритет хришћанске вере.

Ауторитет

Ако је богослужење требало надзирати тако да се из њега искључе сви непожељни чиниоци, требало је да се у крилу Цркве оформе две скупине верника: они који ће поседовати ауторитет да предводе богослужење и они без таквог овлашћења. Важно је схватити да је креташе ка ауторитарнијој црквеној хијерархији потекло и из борбе против неприхватљивих веровања. У време када су гностици тврдили да поседују посебан ауторитет због своје наводне обдарености Духом, било је важно да матични ток Цркве поседује свој јасно одређен извор власти. Чак и ако је то могло бити истина, у пракси је било без практичне примене да вође Цркве тврде како су они, а не њихови противници, ти који су заиста надахнути Светим Духом. Потребно им је било нешто више од тога, и пронашли су то у апостолима. У најранијем раздобљу апостоли су имали врховни ауторитет. Према томе, мислили су, свако са признатим ауторитетом у Цркви мора бити наследник положаја који су некада заузимали апостоли. Они су били наследници апостола и, као такви, могли су своју службу сместити у низ који се јасно могао пратити уназад до првих времена. Они су стајали у „апостолском наслеђу“.

Увећавање Цркве и расправе о јересима и правоверју без сумње су главни разлози за измену обрасца живота у Цркви крајем 1. века. Али, други су тврдили да су открили друга-

чије разлоге за ову промену, па морамо размотрити друга два предлога.

Друштвене промене

Социолог Макс Вебер је тврдио да ће свака скупина коју окупи један надањујући вођа неизбежно претрпети промене пошто шен вођа умре. Док следбеници из друге генерације покушавају да првобитни харизматски начин живота прилагоде уобичајеним захтевима свакодневног живота, структуре које стварају неминовно постају институционализоване. Ово се, према Веберу, догађа из више разлога, али економски интереси су најзначајнији. Сарадници првог вође постају затим његови или њени званични заступници. Они, према томе, имају утврђен јасан интерес да развију организацију и поставе се на место привилеговане хијерархије, при чему је главни задатак осталих чланова тог покрета да их подржавају економски и на друге начине.

Током овог процеса динамично надахнуће првог вође се губи и харизма се претвара у далеко опипљивије својство које се може преносити са једног носиоца дужности на другог.

Историјски гледано, нема сумње да се ово догодило и у Цркви. Рани трагови тога могу се пронаћи још у самом *Новом завету*. Примера ради, у 1Тим 4 14 пријем духовних дарова поистовећује се са чином постављења на одређену службу — што је потом било распрострањено у читавој Цркви. Чудно је само што је било потребно тако много времена да се овај нов помак догоди. Рана Црква постала је у потпуности институционализована не у првој генерацији после Исуса, већ у другој и трећој генерацији.

До тог тренутка искуство Цркве одвија се супротно ономе што бисмо очекивали сходно Веберовој социолошкој теорији. Иако је Исус несумњиво био оно што је Вебер назвао „харизматичним вођом“, институционализација Цркве није текла једноставно и праволинијски. Парадоксално, чини се да су елементи институционализације постојали у Цркви од самог почетка. На пример, Црква је прослављала Вечеру Господњу као искључиво заједнички оброк, крштавала је преобраћенике обредом иницијације и била свесна да поседује традицију коју

треба да преда будућим поколегама. ГВене вође уживале су велики ауторитет и, бар у неким приликама, издржавали су их чланови Цркве. Но, постојало је и једно убеђење које је Цркву спречавало да се развије у организацију која постоји само ради користи коју од ње имају њене вође, а то је било свеопште прихваћено уверење да Исус, у ствари, није мртав већ жив и да је наставио да дела међу својим следбеницима посредством силе Светог Духа.

Докле год Црква себе буде сагледавала као заједницу коју је основао Свети Дух, овакво стање ће се одржавати. Али, када једном посумња у употребу благодатних дарова (због њиховог злоупотребљавања), стварно Исусово присуство претвориће се више у догму него у живу реалност, од чега је само мали корак дели до институционализоване Цркве. Социолошка анализа је од несумњиве помоћи у разјашњавању тока касније историје Цркве, као и извесних облика живота првих цркава. Но, када трагамо за објашњењем претварања харизматичне Цркве у институционализовану, главни ралози за то налазе се негде другде.

Изјаловљена нада

Тврдило се и да је губитак наде у будући долазак Исусов (*парусија*) довео до ове промене у устројству Цркве. Тежина која ће се приписати овом мишљењу зависи од мере до које сваки поједини тумач верује у то да су Исус и његови први ученици очекивали долазак Божијег будућег Царства као близак. Исус је објавио да ће оно ускоро доћи у сили (Мк 9 1) па су после његовог васкрсења ученици, изгледа, живели у свакодневном ишчекивању повратка самог Исуса у слави. Када се ништа од тога није догодило, тврди се даље, они су се помирили са чињеницом да ће свет наставити својим током, па се јавила потреба за видљивом и опипљивом црквеном организацијом која би се у то уклопила.

Други су, наравно, тврдили да је Исус, када је говорио о доласку Царства, мислио на духовни доживљај који ће његови ученици искусити у овом тренутном животу. Већ смо испитали ово питање у целини и детаљно у поглављу 6, где смо изнели хипотезу да се оба ова елемента могу пронаћи у Исусо-

вом учењу: Божије ново друштво већ је наступило кроз личност самог Исуса, али његово потпуно остварење тек је требало да се догоди у будућности.

Природно, различите групе у раној Цркви сматрале су поједине делове ове поруке привлачнијим од неких других. Хришћане у грчком граду Солуну толико је узбудило то што ће се Исус вратити да су прекинули све активности како би се усредсредили на припрему за овај велики догађај. Павле их је због тога укорио јер, мада је и сам био у том ишчекивању, био је сасвим сигуран да ширеше панике и маштовито нагађање не доликују начину на који хришћани треба да се понашају (1 Сол 4 13 - 5 11). Подсетио их је, Исусовим речима, да ће „дан Господњи доћи као лопов што се прикрада по ноћи". У међувремену хришћани треба да буду долични грађани - да раде и за РђуЈУ - живот и храбре и помажу друге људе. На тај начин ће се припремити и за Христов долазак.

Упркос Павловој уздржаности у изрицању објава о овом питању, многи људи су и даље веровали да је он опседнут ничим другим до, наводно, предстојећим крајем света. У ствари, Павле и друге вође ране Цркве у својим списима одражавају потпуно исту напетост која постоји између садашњости и будућности какву проналазимо и у еванђељима. Они су веровали у то да ће се Исус једног дана вратити, али су исто тако били сигурни у то да је у једном важном смислу Исус већ са њима у личности Светог Духа.

Још у својим првим посланицама Павле даје упутства о хришћанском понашању током мирних времена живота Цркве. Да је претпостављао да ће свему доћи крај изненада, таква упутства не би била неопходна. Он описује *садашње* искуство хришћана као „вечни живот" (Еф 2 1-5; Кол 2 13), а Јован се служи истим изразом. „Вечни живот" није био само живот који би трајао бесконачно у будућности, већ је, подједнако значајно, то био и живот Божији каквим га могу доживети хришћани овде и сада, у садашњости (Јн 4 23; 17 3).

Уз овакав поглед на ствари, незбивање другог доласка Христовог не би представљало проблем. Али, постоји један новозаветни спис у коме се он озбиљније схвата. То је *Друга Петрова посланица*, у којој писац објашњава очигледно неочекивано одлагање Исусовог доласка примедбом да „нема разлике у

Господњем виђењу између једног дана и хиљаду година" (3 8). Ипак, ми треба да приметимо да се проблем овде јавио зато што су га покренули неверујући људи исмевајући Цркву речима: „Он је обећао да ће доћи, зар не? Па где је?" (34). Можда то питање иначе никада не би било покренуто, мада је свакако постало важно за хришћане каснијих раздобља. На крају су изгледали за будући Исусов долазак у потпуности ишчезли, а теолози су се задовољили гледашем на Цркву као на то ново друштво које је Исус обећао. Но, све ово се десило дуго после новозаветних времена, а нестанак наде у будућност није био узрок институционализовању Цркве већ једна од последица тога.

„Комунизам" ране Јерусалимске цркве

Неки научници испитивали су тачност слике живота првих хришћана као заједнице засноване на узајамном дељењу добара. Може се истаћи да се у Дап 2 44 и 4 32 каже да су верници делили међу собом сва своја добра, па ипак касније епизоде приказују и Варнаву и Ананију како и даље поседују имовину коју могу продати (4 36 — 5 11). Међутим, овде и нема праве противречности, јер је у ранијим одељцима јасно речено да чланови цркве у Јерусалиму нису располагали целокупном имовином одједном, већ су имовину продавали кад би се за то јавила потреба и затим би делили стечено са остатком хришћанске заједнице (2 45).

Нема разлога да сумњамо у начелну тачност Лукиног извештаја о овоме. Дељење добара није било ништа ново и још грчки писци сматрали су га идеалом, а Јевреји су били свесни потребе да се буде милосрдан. Заједница у Кумрану практиковала је слично дељење средстава, иако у овом случају имовина преобраћеника није предавана у те сврхе све док се не наврши годину дана од његовог приступања секти.

Особено обележје хришћанског „комунизма" била је спонтаност. У Кумрану је такво дељење било регулисано правилима, као, у начелу, и милосрђе међу Јеврејима. Но, Исус није успоставио неку чврсту и обавезујућу политику коју су његови ученици требало да следе. Истина, и сам је живео у релативном сиромаштву, а његови непосредни следбеници лишавали су се свега што су имали да би му се придружили. Када би неки богаташ желео да постане ученик, било му је речено: „Иди и продај све што имаш и раздај новац сиротињи" (Мк 10 21), па је тешко не доћи до закључка да је Исус веровао како је богатоме човеку теже да га следи него сиромашу (Мт 19 24). Но, чак и

На крају, Црква је постала институција не из убеђења већ из практичних потреба. Лако је загледати се у прошлост са накнадном памећу и замислити како су проблеми које је изазвало брзо ширење Цркве и појава разлика у богословљу могли да се реше и на неки други начин који би мање кочио њен даљи развој. Но, нема сумње у искреност намера вођа Цркве из 2. века, нити у њихово искрено жаљење за тим што, због превеликих испада и злоупотреба, харизматски идеал више није деловао као практичан пут напред.

сиромаси су могли постати опседнути богатством, па се и од њих очекивало да дају и последњи новчић да би служили Богу (Мк 12 41-44).

Стога није тешко схватити зашто су први хришћани желели да деле своја средства једни са другима. То чак, изгледа, није ни био сасвим успешан подухват, јер о тако безрезервном дељењу не чујемо после тога више ништа ни у Јерусалиму ни другде. Може се тврдити да је после својих скромних пролетерских почетака Црква ускоро прешла у редове средње класе којима идеали живота у комунизму више нису деловали привлачно. Тачно је да су, ширењем Цркве по римском свету, неки од њених преобраћеника потицали из виших друштвених сталежа, али то, изгледа, никада није био случај у Палестини, а све што нам је познато о цркви у Јерусалиму указује на то да је била сиромашна за све време свог постојања. Црква из Антиохије у Сирији упутила је Јерусалимској поклон (Дап 11 27-30), као што су то учиниле и Павлове незнабожачке цркве (Рим 15 22-29). Павле два пута помиње цркву у Јерусалиму као „сиромашну“ (Рим 15 26; Гал 2 10), а каснији хришћани у Палестини називали су себе „евеонитима“, изразом који је, изгледа, значајно једноставно „сиромашни“.

Пре је вероватно да је овај рани покушај живота у заједници заснованој на дељењу пропао једноставно зато што је хришћанима понестало новца. У свом одушевљењу можда су заборавили да уравнотеже дељење добара са заједничким напорима у раду и резултат тога је био да су потрошили средства којима су располагали, али нису могли наћи начина да их допуне.

Састављање Новог завета

Да би установили своје позиције, хришћани су морали одлучити које књиге садрже ауторитативне изјаве о веровању Цркве, па је размишљање у том правцу на крају довело до сабирања двадесет седам књига *Новог завета* у збирку врховног ауторитета. Ова збирка често се назива „канон“ *Новог завета*. Реч „канон“ овде долази од сличне грчке речи са значењем „штап за мерење“: *Нови завет* је требало да буде тачна мера на основу које би се проверавала сва доктринарна и теолошка гледишта.

Није претешко замислити да је неко из ране Цркве једноставно одлучио које књиге треба да чине део те посебне збирке, али није се тако и догодило. Књиге *Новог завета* нису стекле посебан ауторитет преко ноћи и заправо је тек у 4. веку састављен прави списак. У том процесу могу се пратити четири фазе.

• Од најранијих времена хришћани су придавали посебан значај извесним збиркама учења. *Стари завет*, на пример, писци *Новог завета* сматрали су *Светим писмом*, а Исусове изреке имале су посебно место у њиховим размишљањима. Међутим, у почетку није постојало утврђено и јасно разграничено језгро тог учења. То можемо видети на основу чињенице да *Нови завет* повремено помиње

<i>Нови завет</i> којим се служи Римска црква ("Мураторијев канон")	е служи Ориг	<i>Нови завет</i> којим се служи Евсевије	<i>Нови завет</i> који је за употребу на Западу установио Сабор у Картаџу
Четири еванђеља <i>Дела апостола</i>	Четири еванђеља <i>Дела апостола</i>	Четири еванђеља	Четири еванђеља
Павлове посланице:	Павлове посла.	Павлове посланице:	Павлове посланице:
Рим 1 и 2Кор Гал Еф Фил Кол 1 и 2Сол 1 и 2Тим Тит Флм	Рим 1 и 2Кор Гал Еф Фил Кол 1 и 2Сол 1 и 2Тим Тит Флм	Рим 1 и 2Ко. Гал Кф Фил Кол 1 и 2Сол 1 и 2Тим Тит Флм	Рим и 2Ко. Еф Фил Кол 1 и 2Сол 1 и 2Тим Тит Флм
Јак	1Пг 1Кн	1Пг 1Кн	Јевр Јак 1 и 2Пг 1. 2 и 3Кн
<i>Откривење Јованово</i> <i>Откривење Петрово</i> <i>Премудрости Соломонове</i>			<i>Откривење Јованово</i> (сумња у ауторство)
За приватну употребу, али не и за употребу на богослужењима: <i>Пастир Јермив</i>	Спорне: Јевр 1К 2Пг 2 и 3Кн <i>Пастир Јермив</i> <i>Варнавина посланица</i> [^] <i>Учење 12 апостола</i> <i>Еванђеље по Јевреји</i>	Спорне али добро познате: Јак 2Пг 2 и 3Кн Јуд Књиге које треба изк. <i>Пастир Јермив</i>	
		<i>Еванђеље по Јевреји</i> <i>Откривење Петрово</i> <i>Дела Петрова</i>	

Фазе обликовања новозаветног канона

Исусове изреке којих у еванђељима нема (в. Дап 20 35), као и на основу постојања каснијих збирки Исусових изрека, од којих су неке сасвим сигурно веродостојне. То што у *Новом завету* има четири еванђеља, а не само једно, такође показује да није постојала замисао да треба да буде искључиво једна утврђена збирка Исусовог учења, а Јн 21 25 помиње и многе друге изреке и дела Исусова која није унео у своје еванђеље, али нема сумње да су их неки његови читаоци у овом или оном облику познавали.

Сами апостоли уживали су велики углед и њихови списи били су веома цењени. Иако су све посланице упућене посебним скупинама људи и са нарочитим циљем, оне ипак садрже назнаке да су њихови аутори осећали да њихове речи имају посебан ауторитет (в., нпр. Гал 1 7-9). До времена када је написана *Друга Петрова посланица* бар Павлова писма била су довољно цењена да буду сврстана међу „свете списе“ (2Пт 3 16).

- Када из 1. века продужимо у период такозваних апостолских отаца (људи попут Игњатија, Климента Римског и Поликарпа) наилазимо на сличну ситуацију. Ови писци су очигледно поштовали многе књиге *Новог завета*, иако их нису и заиста сматрали *Светим писмом*, а осим ових књига уважавали су и многе друге јеврејске и хришћанске списе.

- Овакво стање довело је до озбиљне кризе у време Маркиона, који је око 150. године напустио Римску цркву и објавио да је дошао до поруке коју је, наводно, Исус тајно поверио својим ученицима. Они су је, међутим, сачували нетакнуту, па је њена тајна касније предата Павлу. Да би поткрепио своје тврдње, Маркион је саставио списак светих књига на коме се нашло само једно еванђеље (које није истоветно ниједном новозаветном еванђељу, али се не разликује пуно од *Лукиног*) и десет Павлових посланица.

Отприлике у исто време дошло је до наглог оснивања и других маргиналних скупина, од којих су све имале своје свете књиге. Да би се одупрли томе, поглавари Цркве почели су да састављају своје спискове, па је пред крај 2. века Иринеј, епископ Лиона у Француској, имао неку врсту „канона“ књига *Новог завета*. И он је изнео начин да се грубо процени вредност разних хришћанских књига, предлажући да оне највредније треба да буду везане за саме апостоле (*Против јереси* III.11.8). Ово начело, које је Иринеј применио и на еванђеља, разрађено је и усавршено у годинама које су уследиле, па у 3. веку историчар Цркве Евсевије набраја у својој *Црквеној историји* III.25.1—7 три различите категорије хришћанских списа: оне који су свакако били ауторитативни (четири еванђеља, *Дела*, Павлове посланице, 1Пт, 1Јн и Отк), оне које такав ауторитет свакако нису имали (*Дела Павлова*, *Пастир Јермин*, *Апокалипса Петрова*,

Варнавина посланица, *Дидахи*, *Еванђеље по Јеврејима*) и оне које су биле спорне (Јак, Јуд, 2Пт и 3Јн).

- На крају, у 4. веку, наилазимо на прави списак ауторитативних књига *Светог писма*, код Атанасија, у источном делу Цркве (367. године), а од Сабора у Картагини и у западном делу (397.године). Књиге које се у њима набрајају су двадесет седам књига нашег *Новог завета*. Но, наравно, ове књиге нису свој ауторитет стекле тада, јер су већ вековима биле у широкој употреби и високо цењене, а одлуке које су донете у 4. веку једноставно су озваничиле оно што је у пракси постојало годинама пре тога.

9 2 Ц Р К В Л И ЊЕНО АЈ I ЈЕВРЕЈСКО НОРЕКЛО

Прича о раној Цркви не може се потпуно разумети ако се не схвати колико је хришћански покрет био дубоко укорееен у јеврејској вери. Исус је био Јеврејин, као и сви његови први ученици, а била је то и већина преобраћеника, ако не и сви, који су се преобратили на дан Педесетнице. Чак и у најраније време људи попут Стефана питали су се да ли је хришћанство било само још једна од секти у оквиру јудаизма или је требало да постане нешто особено и ново. Ова питања захтевала су све хитнији одговор од оног часа када су Павле и други кренули у свет да донесу поруку о Исусу незнабошцима који нису имали никаквих ранијих веза са јудаизмом. Павле је сасвим јасно себе сматрао „апостолом незнабошцима" (Рим 11 13), па ипак је, куд год да је путовао, своју поруку увек прво преносио месној јеврејској синагоги (Дап 13 14; 14 1; 17 1-2). Зато многа питања о којима говоре његове посланице имају особен јеврејски карактер — питања о старозаветном *Закону* и природи хришћанског веровања и понашања насупрот јеврејској традицији.

Ова питања постаће све важнија за сваки вид живота у раној Цркви, будући да су хришћани преузели *Јеврејске свете списе*, па је *Јеврејска библија* (обично грчка верзија) постала *Стари завет*. Они су, природно, морали да знају какав би могао бити однос између наслеђене Израилове вере и њиховог новог искуства Исуса и Светог Духа. Павлове посланице се увек изнова баве овим питањем. Али, има и других списа у *Новом завету* који показују да су се и други хришћани дотицали ових питања. Ове „опште посланице" су углавном краће од Павлових писама и оне су, такође, већином знатно мање сложене. Због тога нису, међутим, и мање вредне, јер нам омогућавају

непосредан приступ оним областима живота у Цркви и њеној мисли које се нигде другде у *Новом завету* не помињу.

Наочито су четири књиге осветлиле различите видове јеврејске димензије у животу првих цркава: *Јаковљева посланица*, *Посланица Јеврејима*, *Прва Петрова посланица* и *Откривење*. Све оне су јасно усмерене ка интересовањима Јевреја, али им бриге нису истоветне. И заиста их њихова разноврсност чини утолико кориснијим, јер нам пружају увид у бар четири различита вида јеврејске духовности, које су први хришћани усвојили и затим даље развијали.

Хришћани и јеврејски морал

Јудаизам је одувек био дубоко заинтересован за понашање. У римском свету јеврејски народ се често издвајао не толико по својој мисли колико по својим делима. Они су обрезивали своју мушку децу, поштовали суботу и придржавали се особених прописа о припремању и конзумирању хране. Ове ствари најавиле су Римљанима да су Јевреји различити. Нису то, међутим, биле и једине такве ствари. Наиме, јеврејски народ имао је и свеобухватан кодекс моралног понашања. Многе од ствари које су у редовном хеленистичком животном стилу прихватане здраво за готово Јевреји су избегавали — не само зато што су то биле нејеврејске ствари већ и зато што је деловало да се противе *Закону* Божијем. Док је јеврејски народ у разним деловима Римског царства објашњавао веру својих предака другим људима, увидео је да су незнабошце често привлачила њихова морална мерила. После уживања у већини тековина грчке и римске културе, многи незнабошци сматрали су да је јеврејска вера освежавајуће једноставна и дисциплинована. Многи су се заиста преобратили у јеврску веру, постајући потпуним прозелитима, али још више их је, попут Корнелија (Дап 10 1-2), усвојило веровања и начин живота у јудаизму не преузимајући на себе неминовно и захтев да се у потпуности покоравају *Тори*.

Јеврејски морал се утемељио много векова раније у старом Савезу. Осим старања о верским обредима, *Тора* је имала и јако морално језгро у *Десет Божијих заповести*

(Изд 20 1-17) и другде (нарочито у књизи *ГЈоновољених закона*). Старала се да осигура да ће верници старог Израила својим веровањима прожети делање у свакодневном животу. Идеја да би могла постојати подела између светог и профаног била је прилично страна јудаизму, јер се читав живот живео у Божијем присуству. Управо како су Амос и други старозаветни пророци неуморно истицали, било је то губљење времена износити високопарне верске тврдње у Храму ако оне нимало нису утицале на начин како су се људи понашали код куће и по трговима.

Јаковљева посланица

Исус је и сам на томе инсистирао, а Јаковљева посланица наставља ову тему: она истиче да је религиозно веровање безвредно ако не утиче на начин на који људи живе. Оданост Богу не завршава се на вратима цркве већ ту тек почиње: „Оно што Бог сматра чистом и истинском религиозношћу је следеће: старати се о сирочићима и удовицама и шиховој патши и сачувати себе да те свет не исквари" (1 27). Срж праве оданости Богу јесте волети свог ближњег као самога себе (2 1-13), а без дела која ће таква осећања пренети у праксу религиозна вера је безвредна (2 14-26).

Попут Исуса, и Јаков се служи многим илустрацијама при објављивању своје поруке. У једном одломку он даје живу и речиту слику привидног сјаја неког богаташа. Попут цвећа чију лепоту они покушавају да опонашају, и ти људи ће само кратко поживети: „Сунце излази у својој блиставој врелини и сажеже биљку; њени цветови отпаду, а њена лепота бива уништена. Исто тако ће и богати бити уништени... „ (1 10-11; 5 1-6; уп. Мт 6 28-30). Јаков, исто тако, усмерава своју пажњу и на опасности празног говора. Као што једно мало кормило може да усмерава брод који је много пута већи од њега самог, тако и језик има утицај који далеко премашује величину њега самог - па ако нисмо пажљиви, може створити неприлике и нама и другим људима. Када особа једном изгуби контролу над својим језиком, то може да створи услове једнаке шумском пожару који започне једном малом варницом, али је врло тешко угасити га (3 1-12).

Јаков преузима многе илустрације из света блиског палестинској земљорадњи. Он осуђује себичност послодавца који одбија да радницима исплати правичну надницу за њихов дневни учинак (5 1-6). Исус се послужио сличном причом како би дошао до сасвим другачије поенте. Он је испричао причу о послодавцу који је најмио раднике за свој виноград. Они су отпочели рад у различита доба дана, па када је дошло време да приме своју надницу, неки од њих радили су тек сат времена, док су други радили читав дан. Међутим, сви су примили исту плату! Исусови слушаоци морали су трљати своје очи у неверици када су то чули, јер њихово искуство је било такво да ће послодавци пре да их третирају на начин који је Јаков описао. Но, наравно, Исус је говорио о другој врсти послодавца - о Богу - коме се увек може веровати да ће са људима поступати изузетно великодушно.

Јаковљева посланица не садржи сасвим повезану „расправу", ништа више него што ни Исусова *Беседа на Гори* не садржи једну тему о којој се доследно расправља (Мт 5 - 7). Ипак, читаоци неће превидети њену поруку. Ти људи су трпели управо такву дискриминацију о каквој Јаков говори и она их гони да буду стрпљиви и да верују Богу у погледу избављења. Оно што је Бог обећао обистиниће се и Божији народ биће на крају освећен (Јак 5 7-20).

Хришћанска књига?

Има неколико нерешених питања у вези са *Јаковљевом посланицом*, али две ствари су потпуно јасне: то је један изразито јеврејски спис и бави се, изнад свега осталог, исправним понашањем. Неки су сматрали да је она до те мере јеврејска да су се питали да ли уопште може бити хришћанска. Мартин Лутер није имао времена за шу и одбацио ју је као „праву безначајну посланицу, јер у њој уопште нема еванђелског приступа" - мада треба да узмемо у обзир, када процењујемо његово мишљење, Лутерово ускогрудо схватање јудаизма и његову склоност да га изједначи са недостацима сопствене средњовековне цркве. Други су, међутим, истицали како Јаков Исусово име помиње само на два места (1 1; 2 1), а када даје примере које његови читарци треба да следе, он одабира личности из *Старог завета* попут Авраама (2 21-24), Јова (5 11), Илије (5

17), па чак и проститутке Раве, пре него Исуса (2 25). Штавише, нигде у овој књизи се не помињу важне чињенице о Исусу — чак ни његова смрт ни васкрсење. Ако бисмо, заиста, потражили које су то друге књиге сличне врсте, најлакше бисмо их пронашли међу списима попут *Прича у Старом завету* и другим такозваним књигама „Мудрости“ које су биле популарне међу јеврејским читаоцима у Исусово време.

Неки су, према томе, износили хипотезу да *Јаковљеву посланицу* уопште није написао хришћанин и да су два помена Исуса убачена касније када је хришћанима постало непријатно што се ова очевидно јеврејска књига нашла у шиховом *Светом писму*. Неки познији хришћански приређивач који би се латио да измени књигу за коју се претпостављало да је јеврејска, у хришћанску би сигурно унео много више позивања на изразито хришћанске идеје, а не само два помена Исусовог имена.

Сличности између Исусовог учења и Јаковљеве посланице

Бог је извор и давалац свих добрих дарова	Мт 7 7-11 Јак 1 17
Хришћани морају да обраћају пажњу на реч Божију, али и да буду спремни да је примене на делу	Мт 7 24 27 Јак 1 22
Хришћани треба да деле милост Божију са другима	Мт 5 7 Јак 2 13
Хришћани треба да се труде да творе мир у свету	Мт 5 9 Јак 3 18
„Воли ближњег свога као себе самога“	Мт 22 39 Јак 2 8
Ако се следи ово учење, неће бити могуће да се сакрије праприрода хришћана	Мт 7 16-18 Јак 3 12
Исусови следбеници се могу молити Богу са пуном вером да ће им молитве бити услышене	Мт 11 22-24 Јак 1 6
Бог је једини судија и онај пред ким су хришћани одговорни	Мт 7 1-2 Јак 4 11-12
Хришћани треба да дају обећања која ће остали поштовати и којима ће веровати, јер они намеравају да их се држе, уместо да покушају да своју искреност истакну непотребно се заклинајући	Мт 5 33-37 Јак 5 12

Јаковљева посланица и Исус

Сличности које *Јаковљева посланица* има са јеврејским начином размишљања не само да не би требало схватити као нен недостатак већ би, напротив, требало да оспоре запажања модерних читалаца који су учили оштру поделу између ране Цркве и шеног јеврејског порекла. Наиме, порука *Јаковљеве посланице* заправо је врло усклађена са Исусовим учењем. У питању је много више од површне сличности, будући да постоје многа појединачна питања у којима се Јаковљев савет

Јаковљева посланица

Ко је написао *Јаковљеву посланицу*? Ко су били њени први читаоци? Већина новозаветних књига садржи наговештаје који нам омогућавају да одговоримо на оваква питања, али, у случају *Јаковљеве посланице*, не располажемо дословно ни са чим што би нам пружило посебна обавештења било о њеном аутору или људима којима је била упућена. Није сигурно чак ни то да је посредни заиста посланица, у смислу писма које једна личност шаље скупини других људи.

Ко је био Јаков?

Осим помена личности по имену Јаков у првој реченици, ова књига даље не даје никакве посебне наговештаје у вези са овим писцем, његовим читаоцима или било којим другим догађајем или личношћу. Нема ни најмањег наговештаја о томе где су Јаков и његови читаоци живели, нити нам се каже ко је Јаков заправо био. То име је било врло често у јеврејском народу, а Јаков који се описује као „слуга Божији и Господа Исуса Христа“ могао је бити било ко од хришћана тог имена. Слично томе, то како књига описује људе и њихово понашање могло би се односити на мноштво различитих ситуација, и то не само у старом свету већ у већини друштава, јер се тиче основних одлика људске природе које су исте свуда у свету. Подједнако је бесмислено трагати за идентитетом богаташа на које се Јаков жали (Јак 2 1-4), јер би то наликовало покушају да откријемо ко је био милосрдни Самарјанин (Јк 10 25-37).

Рана црквена предања не пружају велику помоћ. Преостала хришћанска књижевност, све до пред крај 2. века, не помиње *Јаковљеву посланицу*. Евсевије је убројао међу оне књиге *Новог завета* чија је вредност спорна (*Црквена историја* III.25.3). Али, додао је и да су такве спорне књиге „објављиване јавно са осталима у

умногоме подудару са специфичним аспектима Исусовог учења какво нам је познато на основу синоптичких еванђеља.

Јаковљеве речи и Исусове речи нису *истоветне* ни у једном од ових одломака, али језик којим се служе и осећања која изражавају су толико слични да је очигледно да између њих мора постојати нека веза. Највероватније објашњење јесте да је писац *Јаковљеве посланице* познавао ове Исусове изреке у нешто другачијем облику од оног у коме се сада налазе у новозаветним еванђељима. Еванђелска грађа је једно

већини цркава" и онда је ову књигу довео у везу са Јаковом, братом Исусовим и поглаваром Јерусалимске цркве (*Црквена историја* II, 23.25). Иако је ова Евсевијева изјава очигледно много позније датума од свих могућих датовања *Јаковљеве посланице*, многи научници су спремни да јој поверују, највише зато што је једини опипљив доказ којим располажемо, па тако ову књигу сматрају делом Јакова Јерусалимског.

Ако је ову посланицу неопходно приписати некој личности по имену Јаков која се помиње и другде у *Новом завету*, онда без сумње постоје само два кандидата: Јаков, Исусов ученик и Јованов брат, и Јаков, Исусов брат. Суочени са потребом да одаберу једног од ове двојице, научници углавном бирају другог, зато што је апостол Јаков мученички пострадао 44. г. (Дан 12 1-3), а претпоставља се да би овај датум био преран за настанак било које новозаветне књиге. Поред тога, тај Јаков се не истиче посебно ни у једној од прича о раној Цркви из књиге *Дела*, док је Јаков, брат Исусов, постао врло познат. Он се у *Делима* јавља као једна од главних личности, а помиње се и у Павловим списима. Свакако делује и као тип личности која би могла писати другим хришћанима а да при том није потребно додатно објашњавати о коме је реч.

Изнето је, међутим, много разлога против идеје да је Јаков Јерусалимски написао *Јаковљеву посланицу*.

• Она је написана врло лепим грчким језиком и отменим стилем који би наговештавао упознатост са грчком књижевношћу. Да ли је, међутим, то вероватно ако је у питању човек из неког села Галилеје? Научници ранијих генерација приписивали су овом аргументу велику важност јер су заговарали постојање оштре разлике између културе Палестине (за коју су веровали да је углавном била изолована од грчког утицаја) и културе ширег хеленистичког света. Сада се зна да је овакво сагледавање сложених узајамних односа у култури између

време, пре него што је записана, преношена усменим путем, па то што се део овог учења у *Јаковљевој посланици* налази у нешто упрошћенијем облику него у Матејевом еванђељу може само да укаже на то да је оно Јакову било доступно у некој ранијој фази у односу на ону у којој су се шиме послужили еванђелисти.

Порекло

Два закључка изгледају оправдана. С једне стране, докази који ову књигу доводе у везу са Јаковом Јерусалимским

разних области Римског царства превише поједностављено. Свакако да би у области са већинским нејеврејским становништвом, каква је била Галилеја, личност попут Јакова лако и доста добро могла научити грчки језик. Штавише, на низ места у овој књизи види се да је на стил којим је писана утицао особен израз и стил семитских језика, хебрејског и арамејског (2 7; 3 12; 4 13-15; 5 17), што за узврат говори о томе да је њен аутор знао бар један или оба поменута језика.

• Да је ову књигу написао Јаков, Исусов брат, зар не би више пута посебно поменуо свог чувеног брата? А пошто Јаков заиста није био један од Исусових ученика за његова живота, зар не би било природно да у посланицу унесе опис свог преобраћења (на које Павле алудира у 1Кор 15 7)? Овако, чини се да се аутор посебно труди да непосредно не помене Исуса: према томе, ово нипошто не може бити управо тај Јаков. Овај доказ има извесну тежину али се заснива на прећутаном што води само нагађању. Ако нисмо сигурни у идентитет неког старог писца, онда су процене о томе шта се може или не може очекивати од њега или ње да напишу, у најбољем случају, врло субјективне.

• Јак 2 14-16 је одломак који противставља веру делима у својству основе истинске посвећености. Исти контраст прави и Павле, нарочито у својим посланицама *Галатима* и *Римљанима*, па се то што је Јаков написао често сматрало намерним одговором на Павлово мишљење и поправљањем Павловог мишљења. Ако је тако, онда је *Јаковљева посланица* морала бити написана после Павловог времена, вероватно пошто су његови погледи постали предмет спора. У сваком случају, то је морало бити много после свих могућих датума смрти Јакова Јерусалимског. Нема разлога, међутим, да претпоставимо како је Јаков био упознат са Павловим списима или да је Павле, како су неки предлагали, био упознат са *Јаковљевом посланицом*. Свакако се користе истом терминологијом, али њихова интересовања се разликују. Ипак, разлике које постоје између Павлових списа и *Јаковљеве*

нису посебно убедљиви, али, с друге стране, постоје јаки разлози да се она датује у врло рани период живота Цркве. Одакле је, дакле, потекла и шта је био шен циљ?

Морамо схватити да немамо довољно обавештеша како бисмо дали потпун одговор на ово питање. Но, врста учеша која се налази у *Јаковљевој посланици* је толико слична учешу самог Исуса и служи се до те мере истим представама из сеоског живота, да није неразумно претпоставити да имају исто порекло. Није незамисливо да је потекла из редова оних следбеника Исусових који су остали у Галилеји пошто се главно

посланице ни у ком случају нису толико далекосежне колико су протестантски (нарочито лутерански) тумачи углавном претпостављали.

• Најјачи разлог да се посумња у ауторство Јакова Јерусалимског јесте уверење присутно у овом делу да истинску веру треба описати у чисто етичком смислу. Јаков се са овим питањем суочио приликом примања незнабожачких преобраћеника у Цркву. Да ли је требало да се они покуравају старозаветном *Закону* у целини или не? Иако се Јаков није приклонио мишљењу екстремиста који су инсистирали на томе да незнабожачки хришћани прво треба да обрезањем постану Јевреји, он се ипак сложио са тим да треба да се придржавају не само моралних закона *Старог завета*, већ и неких прописа о обредима и исхрани (Дап 15 13-21). Да ли, према томе, делује вероватно да би он написао да се „закона Царства“ може придржавати љубављу према ближњима (Јак 2 8)? Овде се оно што о Јакову знамо на основу *Дела* и *Посланице Галатима* (и што сазнајемо од Јосифа и осталих историчара) битно разликује од онога што пише у књизи која носи његово име. Према мишљењу многих, ова разлика је до те мере пресудна да само због ње треба посумњати у наводну везу која међу њима постоји.

Датум

Иако ова књига, можда, нема никакве везе са Јаковом Јерусалимским, низ чињеница врло поуздано указује на то да она потиче из раног периода Цркве, а не из неког каснијег.

• У уводној реченици бива адресована на „дванаест племена у расејању“ (1 1). Ако се то схвати дословно, могло би, наравно, да значи да је упућена целом јеврејском народу расутом широм света. Али, вероватно и ову треба схватити на сличан начин као и њој сличне адресе у 1Пет 1 1 или Павлово означавање његових галатских читалаца као „Израила Божијег“ (Гал 6 16). Још од првих времена хришћани су себе схватили као део народа Божијег, о коме говори *Стари завет*, и зато су

црквено средиште преселило у Јерусалим. Ово је, разуме се, немогуће доказати, јер не знамо готово ништа о тим верницима из Галилеје. Но, порука *Јаковљевој посланици* би свакако била посебно пригодна за оне људе који су богослужили по јеврејским синагогама руралне Палестине, и истовремено покушавали да на делу примене оно чему их је Исус учио. Такви људи су лако могли пасти у искушење да религијску формалност замене духовном стварношћу о којој је Исус говорио а, као сразмерна мањина, они би били погодна мета за прогоне које *Јаковљева посланица* помиње.

сматрали да је природно да о себи говоре служећи се изразима који су се раније употребљавали за Израил. Наравно, једино раздобље у историји Цркве када је свако могао на овај начин упутити писмо целом Божијем народу (као контраст, 1Пет се упућује само извесним областима), био је на самом почетку њене историје када је Црква још била видљиво јеврејска, са средиштем у Јерусалиму. Ово упућује на период после Стефанове смрти, али пре отпочињања Павлових путовања.

• То даље поткрепљује и чињеница да нигде у *Јаковљевој посланици* нема никаквог знака о јазу између јудаизма и хришћанства. Добростојећи тлачитељи сиромашних (2 6-7) су готово сигурно били Јевреји, али они не бивају осуђени из разлога због којих би били осуђени у неком познијем периоду. Осуђени бивају због своје себичности, а не због вероисповести или националности. Штавише, каже се да је скуп, тако живо описан у Јак 2 1-4, одржан у „синагоги“ (2 2). Ова ситуација је врло слична ситуацији описаној у Дап 4—5 када су јеврејске аристократе тлачиле пролетерски хришћански покрет нижег класа.

• Већина представа из *Јаковљевој посланици* очигледно припада палестинском окружењу. Помен „пролећних и јесењих киша“ (5 7) у другим крајевима Римског царства не би ништа значило, док је земљорадничка пракса која се помиње у претходним стиховима по типу она која је заувек ишчезла из Палестине после 70. године, али је у Исусово време била веома распрострањена.

• Нигде у *Јаковљевој посланици* нема сведочанстава касније праксе и проблема у Цркви. Не само да јој је непознат спор хришћана Јевреја и хришћана „незнабожаца“ него нема ни помена о јересима, нити се помињу црквена организација или доктринарне расправе било које врсте. Поред тога, ни Јаковљево учење о моралу не помиње касније етичке проблеме око усвајања неприхватљивих хеленистичких мерила у Цркви. Уместо тога, оно је готово у потпуности усредсређено на проблеме који би се јавили у јеврејском окружењу.

Ако је ова књига потекла из таквог контекста, то би истовремено могло да објасни зашто тако дуго шену вредност нису признали у ширем окриљу Цркве. То што је на крају доведена у везу са тако важном личношћу као што је био Јаков Јерусалимски послужило би, у том случају, као средство да се оправда шено укључивање у канон *Новог завета*. Она би могла одражавати и могућност да је црква у Јерусалиму била укључена у „Божији народ у расејању”, коме је Јаков првобитно послат у једној раној фази историје Цркве.

„Вера” и „дела” код Павла и Јакова

Када је Мартин Лутер назвао *Јаковљеву посланицу* „безначајном посланицом”, главни разлог за то било је његово уверење да се Јаковљева теологија из основа разликовала од Павлове. Пошто је Павле био његов јунак, то га је приморало да Јакова постави на друго место. Ако упоредимо Јак 2 24 са Рим 3 28, одмах ћемо видети шта га је навело да овако закључи.

- Јак 2 24: „Видите да се човек оправдава делима а не само вером.”
- Рим 3 28: „Сматрамо, наиме, да се човек оправдава вером без дела *Закона*.”

Ове две изјаве по свему делују међусобно противречно. Не само да делује како говоре супротно већ се чинећи то служе потпуно истим грчким речима! Али, када их пажљивије испитамо, поготово када их поставимо у одговарајући контекст, ова наводна противречност постаје далеко мање очигледна.

• Иако обојица говоре о „вери”, изгледа да Павле и Јаков под овом речју подразумевају прилично различите ствари. Код Павла вера готово да има значење техничког термина — односи се само на веру у Исуса и посвећеност Исусу која се испољава кроз хришћански начин живота. У *Јаковљевој посланици*, међутим, „вера” има много шире значење, скоро као нешто попут „вере”, у смислу веровања у Бога, а насупрот атеизму. За Јакова је израз „вера” сроднији интелектуалном прихватању теолошких поставки, док се Павлово интересовање за веру више усредсређује на њу као на израз личне посвећености.

• Слична разлика може се уочити и у начину на који се служе изразом „дела”. Када *Јаковљева посланица* помиње „дела”, она говори о понашању какво природно произлази из посвећености Христу

Генерацијама је Храм у Јерусалиму заузимао посебно место у животу и размишљању јеврејског народа. У причама о овој нацији, изградња првог Храма везивала се за владавину цара Соломона, који је високо цењен као цар који је (заједно са својим оцем Давидом) заиста убележио стари Израил на политичку карту свог времена (1Цар 8 20-21). Иако се ово царство срушило готово преко ноћи после Соломонове смрти, Храм је остао као споменик његових достигнућа и трајни симбол Дави-

(1 25; 2 8). „Дела” о којима Павле пише су ставови о самодовољности, она врста поступака које религиозни људи чине како би се Богу препоручили или стекли шегово признање. *Јаковљева посланица*, међутим, говори о ономе што ће неки човек учинити зато што већ има живи однос са Богом посредством Христа.

• Павле и Јаков су говорили о различитим практичним проблемима, а то је неминовно утицало и на њихово изражавање. У посланицама *Галатима* и *Римљанима* Павле се борио против морализаторства људи који су мислили да спољашњим практиковањем вере могу себе препоручити Богу. Зато он такво понашање осуђује и, чинећи то, позива се на Исусово учење (Ак 18 9-14). Јаков се, с друге стране, борио против искушења претпоставке да је једино права вера важна, и то вера некакве апстрактне, теоријске природе, па је у складу са тим, истицао да је учење, неделотворно без практичне примене. И он се позива на Исусово учење (Мт 7 21-23).

• Ова расправа у потпуности почива на погрешном схватању јудаизма као легалистичке религије. То схватање, које је изнео Аутер, понављале су затим генерације протестантских научника све до релативно скоријих времена. Но, када се јудаизам сагледа у сопственом контексту, као вера која обједињује личну посвећеност и дела љубави, наводна противречност Павла и *Јаковљеве посланице* сагледаће се онаквом каква у ствари јесте — не као истинска противречност него као наметање страног, западњачког схватања једном старом тексту.

дове царске династије. Повремено му је придавано и готово мистично значење. Чак и у мрачним данима непосредно пре него што ће га Навуходоносор, вавилонски цар, разорити, народ Јерусалима је успео себе да убеди да ће их, упркос свему, само присуство Храма у шиховом граду спасти од ове инвазије. Преварили су се, наравно, као што их је убрзо на то и опоменуо пророк Јеремија, истичући да су своју наду усмеравали на чисто спољашњи облик верског деловаша уместо да озбиљно схвате моралне и духовне захтеве које је пред ших постављао њихов однос са Богом (Јер 21 1 - 23 32).

Готово сто педесет година након што је Навуходоносор опљачкао Соломонов Храм, он је најзад поправљен и враћен у редовну функцију под утицајем Јездре и Немије, чије доба документују старозаветне књиге са шиховим именима. Но, до новозаветних времена, у току је било претварање Храма у још величанственију грађевину него што је била првобитна. Године 20. пре Хр. Ирод Велики је одлучио да сагради нови Храм који би био величанствен као било који спомених римског света. Али, није поживео да га види завршеног. Подухват је био тако амбициозан и скуп да су радови потрајали око осамдесет година. До времена када је овај нови Храм завршен,



Јевреји су се побунили против Римљана и недуго затим римски војсковођа Тит разорио је Храм, 70. године, те никада више није био обновљен.

Ово је био Храм који су Исус и шегови први ученици познавали и представљао је богослужбено средиште јеврејских верника из читавог Римског царства. До новозаветних времена у свакој варошици и граду где је било јеврејског становништва у ма коликом броју, осниване су и синагоге, али синагално богослужење није било исто као и богослужење у Храму. Синагога је настала као друштвени уступак Јеврејима који су живели у земљама далеко од Палестине, али само се у јерусалимском Храму Израилова верска прошлост могла уистину јасно сагледати. Богослужење синагога могло је укључити неке од старих обреда попут обрезања и прописа о храни, али већина обреда које је *Стари завет* прописивао могли су се спровести само у оквиру јерусалимског Храма. Овде су

Храм у Јерусалиму налазио се на месту са дугом традицијом приношења жртава. Богослужења у Храму престала су 70. године, када су Римљани разорили Град. Купола Камене цамије подигнута је на том истом месту 691-692. Г.



свештеници и далџе приносили жртве као што су и шихови претходници то чинили генерацијама пре тога, и сви велики верски празници добијали су посебан значај када су прослављани у Храму. Ходочасници су пристизали из свих крајева Царства како би се помолили у његовој светињи, а циљ сваког побожног Јеврејина био је да посети Храм бар једном у животу. Гомила која се окупила да чује Петра на дан Педесетнице није била необично велика, јер се у време великих празника број становника у Јерусалиму редовно удесетостручавао, ако није бивао и већи.

Посланица Јеврејима: аутор, читаоци и датум

Аутор

Према Евсевију, један од вођа Цркве у 3. веку, Ориген, написао је о овој књизи следеће: „Само Бог зна истину о томе ко је заиста написао ову посланицу" (*Црквена историја* VI.25.14). Неки преводи и старе верзије *Библије* дају јој наслов „Павлова посланица Јеврејима". Али, ове речи првобитно нису стајале и врло је мало вероватно да ова књига има икакве везе са Павлом.

- Као прво, то уопште није посланица. Када је Павле писао писма, увек је следио уобичајену праксу грчких епистологафа (в. поглавље 16). Такође, никада није остављао простора сумњи у то ко су његови читаоци и шта га је навело да им пише. Али, *Посланица Јеврејима* се никоме не обраћа непосредно и једини могући разлог за претпоставку да је посреди некакво писмо јесте то што садржи лични поздрав после благосиљања којим се ова књига завршава (13 22-25). Неки су износили хипотезу да је овај део касније придодат како би *Посланицу Јеврејима* учинио сличнијом Павловим писмима. Изношена је чак и таква претпоставка да је сам Павле дописао новости о Тимотеју, које се доносе у 13 23, књизи коју је првобитно написао Тимотеј. Но, нема ничега што би поткрепило било коју од ових претпоставки.

- Језик и стил *Посланице Јеврејима* потпуно се разликују од језика и стила Павлових списа. *Посланица Јеврејима* писана је у готово најбољем грчком маниру у односу на све књиге *Новог завета* и досеже далеко виши литерарни ниво од онога коме је Павле тежио. Ориген је ово приметио: „Својства дикције ове посланице насловљене *Јеврејима* немају апостолову непрефињеност у изражавању... односно у стилу. А то да се ова посланица служи бољим грчким у обликовању своје дикције признаће свако ко уме да уочи разлике у стилу" (наведено код Евсевија, *Црквена историја* VI.25.11—12).

Како се све ово односило према хришћанској вери? Незнабожачким верницима, који раније нису имали никакве везе са јеврејском вером, ово питање деловало је обично: јерусалимски Храм никада раније није био део њихове духовности, па зашто би онда то постао сада? Међутим, за оне који су били баштеници јеврејске традиције ово питање је имало суштински значај. Штавише, оно је истицало прави проблем за рану мисију незнабошцима. Наиме, чини се да је рана Црква свуда усвајала јеврејска морална мерила, онако како су била изложена у *Тори*. Али, у стварности, *Тора* је била много више од збирке

- Интересовања *Посланице Јеврејима* такође се доста разликују од Павлових интересовања. Ако је она, као што многи верују, била написана превасходно ради добробити јеврејских хришћана, онда је, у сваком случају, мало вероватно да ју је Павле написао будући да је углавном службовао међу незнабошцима. Но, чак и да је написана за незнабошце, њено занимање за *Тору* доста се разликује од Павловог. Премда Павлов став о *Закону* покреће многа питања, нема сумње да се његов приступ *Закону* превасходно тичао његових *моралних* захтева. Обред везан за Скинiju, првосвештеници и жртве, који су толико важни у *Посланици Јеврејима*, не јављају се нигде другде у Павловим списима.

Према томе, можемо бити прилично сигурни у то да Павле није написао *Посланицу Јеврејима*, али није једноставно установити ко јесте. Има тако мало специфичних упута на људе и догађаје да су изношене претпоставке да су је написале најразличитије личности, од којих су све мање-више подједнако уверљиве: Варнава, Аполос, Тимотеј, Аквила и Прискила и Лука. Сви су они именовани као могући аутори. У стварности, нисмо ништа ближи решењу него што је Ориген био. Мада, могуће је извести неке битне чињенице о том непознатом аутору ако пажљиво ишчитамо текст те књиге.

- Аутор *Посланице Јеврејима* није припадао истој скупини којој су припадали и апостоли. Објашњавајући начин на који је хришћанска порука дошла до њега, овај аутор коментарише: „Господ лично први је објавио ово спасење, а они који су га чули доказали су нам да је истинито" (2 3). Неки научници извукли су из овога знаке о могућем датуму настанка књиге. Ова изјава, међутим, не указује на то да је аутор сигурно припадао другој генерацији од оне којој су припадали апостоли - већ само то да он није био један од њих. Личност попут Стефана уклопила би се у овај опис подједнако лако као и неко из каснијег периода.

етичког учења. Она је садржала и детаљне прописе за правилно извођење богослужења. Па како је онда хришћани требало да се односе према обредној пракси јеврејске религије? И зашто усвојити морал *Торе* као норму, а не схватити озбиљно и оне одломке који су се више односили на формално богослужење?

Када се питање овако постави, тиме се само истиче његова сложеност, јер, на крају крајева, о питању улоге јерусалимског Храма се не може расправљати независно од питања попут обрезања које се испоставило као тако велики проблем у црквама које се везују за Павла. У ствари, како је Црква све

- Аутор је очигледно био добро образован. Умео је да пише на грчком и био спретан у придржавању књижевних и реторских правила хеленистичког доба. *Посланица Јеврејима* такође открива личност донекле упознату са идејама уобичајеним у круговима грчких мислилаца. Начин на који се небески свет, у коме Христос борави, супротставља материјалном свету у коме се обављају традиционални обреди богослужења, уопште се не разликује толико од Платонових замисли о свету облика, или идеја, који даје смисао свету који спознајемо чулима.

- У исто време чини се да је аутор заправо поницао из јудаизма. Тврдило се да његово познавање Платоновог система не произлази из непосредне упознатости са грчком мишљу, већ преко познавања дела хеленистичког јеврејског филозофа попут Филона, који је свој врхунац достигао почетком хришћанске ере у Александрији, у Египту. Чини се, ипак, да је он био упознат и са начином на који су јеврејски учитељи у Палестини тумачили *Стари завет*, па су неке од његових најпознатијих представа биле врло популарне међу разним групама са маргина јудаизма. Људи из Кумрана, који су написали *Кумранске рукописе*, ишчекивали су Месију који би, попут Исуса из *Посланице Јеврејима*, такође био првосвештеник. И они су се доста занимали за старозаветну личност Мелхицедека и, попут писца *Посланице Јеврејима*, посебно били очарани обредима Дана покајања. Ово је неке научнике навело на претпоставку да је *Посланица Јеврејима* била написана за хришћане који су потпали под утицај кумранске заједнице. Међутим, неке од ових мисли могу се пронаћи и у другим јеврејским списима, попут *Завештања дванаесторице патријараха*, док су обреде очишћења, попут оних које помиње Јевр 6 2, поштовале и многе скупине унутар јеврејске заједнице.

више постајала „незнабожачка“, то питање се на крају разрешило у корист оних који су, попут Павла, веровали да старозаветни *Закон* није имао непосредну важност за хришћански живот. Али, у 1. веку било је много јеврејских хришћана који не само да су наставили да практикују обрезање и томе сличне обреде него су гајили и посебну наклоност према старозаветном свештенству и обредима. Први Исусови следбеници у Јерусалиму слободно су учествовали у богослужењима у Храму: никада им није пало на памет да то не чине, а, у сваком случају, то је било и место на коме су могли сусрести друге који би

Чишаоци

Пошто није могуће јасно идентификовати аутора *Посланице Јеврејима*, није реално помишљати ни да можемо бити сигурни у то ко су били њени први читаоци. У самој књизи, међутим, постоји мноштво назнака на основу којих се може стећи некакав утисак о људима који су можда били први читаоци.

- У скорије време је, у начелу, претпостављано да би то могли бити јеврејски хришћани. Чини се да на то упућује и наслов „Јеврејима“. Међутим, овај наслов књизи није дао њен стари писац: као и сви наслови придодати новозаветним књигама, и овај је додат у потоњим вековима из практичних разлога. Одвео би нас, према томе, на погрешан траг, а неки мисле да је књига била упућена незнабожачким хришћанима. Противно томе, тешко је разумети зашто би се нејеврејски хришћани тако детаљно занимали за систем жртвовања у старом Израилу, док су за јеврејске хришћане стари Савез и његови обреди били од Бога дати, па је очигледно да би они имали и нека значајна питања. Какав је његов статус био сада? Да ли се Бог Исусовим доласком на неки начин предомислио? Ова питања би свакако имала више смисла за јеврејске хришћане него за незнабошце. За њих би се много више занимали људи који живе у самом Јерусалиму, у коме је Храм представљао део свакодневног живота, па су неки износили хипотезу да је *Посланица Јеврејима* овде и морала настати. Мноштво је чињеница против овакве претпоставке.

Црква у Јерусалиму одувек је била сиромашна, а читаоци *Посланице Јеврејима* били су, како се чини, прилично имућни (6 10; 10 34).

- Изненађујуће је, с обзиром на њену тему, да се у *Посланици Јеврејима* Храм нигде ни не помиње. Уместо тога, аутор до детаља описује богослужење у вези са шатором у коме се богослужило

вољно саслушали шихову нову поруку о Исусу као Месији (Дап 2 46; 3 1). Међутим, како је време пролазило, ствари су брзо почеле да се мењају. Многи хришћани јелинисти мислили су као и Стефан да су дани Храма и његових обреда сасвим завршени. Исусова смрт често је тумачена језиком жртве који је био познат на основу *Јеврејске библије*, што је лако довело до закључка да је Исусова смрт на крсту на неки начин, наследила понављана жртвовања у јерусалимском Храму. Истовремено, црква у Јерусалиму наставила је, изгледа, да богослужи у Храму, а то јој је било допуштено због њеног релативно кон-

(скинијом), којим су се служили Мојсеј и Израилци у пустињи, путујући из Египта у Ханан. Ово би могло да наговести да њени читаоци нису познавали Храм непосредно и да су једини приступ обредима попут жртвовања или првосвештеницима имали кроз оно што су сами могли прочитати у књигама *Левитској* и *Бројевима*. Ово би очигледно одговарало приликама хеленистичких јеврејских хришћана који су живели негде другде у Римском царству.

• Читаоци *Посланице Јеврејима* били су, изгледа, изложени некаквом прогону. Недуго пошто су постали хришћани „претрпели су много тога, па ипак нису били поражени у борби... понекад јавно вређани и малтретирани, а другом приликом... спремни да се придруже онима према којима се тако поступало. Делили сте муке затвореника, а када је сва ваша имовина одузета, радо сте прихватили губитак" (10 32-34). Но, аутор затим наставља, како би их охрабрио, да не избегавају даља гоњења. У време када пише, за разлику од неких јерусалимских хришћана, ови се „још нису супротставили томе да буду убијани" (12 4), већ је то деловало као очигледна могућност.

• *Посланица Јеврејима* одаје утисак да се не обраћа једној целој цркви, већ скупини унутар неке цркве. У 5 12-14 читаоци бивају критиковани зато што још нису схватили своје Богом дароване могућности да буду учитељи - што је служба за коју се није очекивало да је било који хришћанин обавља. Затим се 10 25 може разумети као наговештај тога да они нису били вољни да се састају са другим хришћанима - док 13 24 тражи од њих да пренесу „поздраве за све ваше старешине и сав народ Божији". Било је хипотеза и да је *Посланица Јеврејима* можда била упућена некој секташкој групи која се помиње негде другде у *Новом завету* - можда јеретицима из Колосе, којима се супротставља *Посланица Колошанима*. Ове људе је свакако занимала улога анђела, као и неки видови јеврејске обредне праксе. Али, њихов базични поглед на свет показује да их они нису

зервативног става о питању незнабожачких хришћана. Било је и много других који су желели да им се придруже. На крају крајева, прву генерацију хришћана јелиниста чинили су све сами Јевреји рођешем, и никада није било ни наговештено да би они требало да се одрекну свог јеврејства како би следили Исуса. При том су њихови земљаци нехришћани природно желели да знају какав је био шихов став о свему томе. Да ли су подржавали и одобравали јеврејску праксу, или су, попут Стефана, веровали да је сада и Храм сувишан?

схватили из перспективе нормативног јудаизма. За њих су старозаветна правила била користан начин да постигну потпуно другачије циљеве, и то би их, чини се, разликовало од онога за шта се занима *Посланица Јеврејима*.

• Примаоци *Посланице Јеврејима* живели су у Италији, можда у Риму. То се јасно каже у 13 24: „Верници из Италије шаљу вам своје поздраве." Аутор је био у пратњи скупине италијанских хришћана који су желели да их помене њиховим пријатељима код куће. Ако је ово заиста било у Риму, онда су околности у тамошњој цркви свакако имале занимљивих сличности са приликама које предвиђа *Посланица Јеврејима*. Последње поглавље *Посланице Римљанима* показује да крајем педесетих година римска црква није била јединствено сабрање већ мноштво засебних, иако повезаних, „домаћих цркава" (Рим 16 3-15). Друга сведочанства о јеврејској заједници у Риму указују на то да су јеврејске синагоге различито реаговале на еванђеље које им је било објављивано и оформљавале хришћанска сабрања која су била особена у односу на своја становишта о питањима везаним за традиционалне јеврејске обичаје. Такође знамо да су Јевреји из Рима били врло заинтересовани за идеје које су заједничке *Посланице Јеврејима* и неким маргиналним сектама унутар јудаизма.

Датум

Када је, дакле, написана *Посланица Јеврејима*? Предлагани су разни датуми, почевши од раних шездесетих па све до краја 1. века. Ни у ком случају није могла бити написана после 90. године, будући да се на њу позива *Прва Климентова посланица* која је написана у Риму не после 96. године. Мноштво аргумената за утврђивање прецизнијег датума.

• Неки/у указивали на изјаву у 2 3: „Господ је лично први објавио ово спасење, а они који су га чули доказали су нам да је

Ова врста питања надахнула је новозаветну књигу *Посланицу Јеврејима*. Врста охрабрења и савета које њен аутор даје као да наговештава да су њени читаоци били прогоњени — можда због свог опирања прихватању јеврејских обичаја. Ово би могло да објасни зашто је питање јеврејског богослужења постало толико важно за њих: да су били спремни да се приклоне традиционалној пракси, живот би им био далеко једноставнији. Приче из *Дела* показују како су верски фанати-

истинито." Они тврде да ово показује да је аутор припадао другој или трећој генерацији хришћана, у ком случају би датум који одговара оваквој претпоставци могао бити између 80. и 90. године. Али, већ смо видели да овај стих не мора нужно да упућује на тако нешто.

- Истицано је и да књига наглашава Исусову људску природу. Природно је претпоставити да је ово могао бити предмет о коме се у то време расправљало, што би, за узврат, најочигледније довело до расправа о Исусоврј божанствености и људскости („докетизам“), које су се јавиле пред крај 1. века. Но, када овакве натукнице поближе испитамо, видимо да се многе заснивају на прегледу Исусовог живота који дају еванђеља, а којима се служи *Посланица Јеврејима* да би посебно подсетила на Исусово понашање и дела као на пример и охрабрење (2 14; 4 15; 5 7-9; 13 12). Ако упоредимо ово са начином којим се *Прва Јованова посланица* супротставља јереси (в. поглавље 24), несумњиво да има значајних разлика.

- У *Посланици Јеврејима* заправо има врло мало знакова о интересима институционализоване цркве. Напетост између садашњег искуства (1 2; 6 5) и будуће наде (9 28; 10 34-38), која је била тако својствена апостолском добу, још је уочљива — и више нема црквене хијерархије у виду на који би указивао неодређени наслов „старешине“ (13 24).

- Писац *Посланице Јеврејима* као да претпоставља да богослужење које се описује у *Старом завету* још постоји. „Исте жртве приносе се заувек, годину за годином... жртве служе из године у годину да подсети људе на њихове грехове..." (10 1-3). Ове и сличне изјаве указују на то да је јерусалимски Храм и даље постојао, а ако је тако, онда се књига може датовати у време пре 70. године. Могло би се приговорити да *Посланица Јеврејима* не говори о Храму већ о Шатору у коме се богослужило у пустињи. Али, старозаветни прописи били су у оба случаја исти, а могли су заиста бити и истог порекла, ако

ци могли знатно да отежају живот хришћанским верницима (Дап 13 50; 14 5.19), а неки научници верују да је и овде у питању слична ситуација. С друге стране, хришћани широм Римског царства морали су одувек бити у искушењу да покушају да се повежу са јудаизмом, нарочито у временима прогона — јер је јудаизам по римском закону био допуштена религија, док хришћанство у тој фази није.

Писац *Посланице Јеврејима* тврдио је да је и бесмислено и непотребно да се хришћани придржавају обредних захтева старозаветног *Закона*. За овог аутора Исусова порука била је

треба веровати резултатима великог броја проучавалаца *Старог завета*. У данашњем облику *Стари завет* нема прописа о богослужешу у Храму попут тих. За Соломонов Храм се само претпоставља да је преузео образац богослужења у Скинји какав излаже *Тора*. Ако Храм више није постојао у време када је написана *Посланица Јеврејима*, немогуће је поверовати у то да њен аутор не би поменуо ту чињеницу, јер би дословно разарање старозаветног обреда 70. године било коначна потврда читаве расправе у његовој књизи.

- Ако се *Посланица Јеврејима* обраћала читаоцима у Риму, онда би изјава да још нису положили своје животе за еванђеље указивала на време пре Нероновог прогона који је био на врхунцу 64. године. Ранији прогони којима су били изложени могли би, у том случају, бити доведени у везу са пометњама које су навеле Клаудија да протера јеврејски народ из Рима 48. године.

Можемо засад закључити да је *Посланицу Јеврејима* написао непознати аутор у периоду пре Нероновог прогона. Нзени први читаоци били су група хеленистичких јеврејских хришћана у Риму, који су покушавали да избегну политичке последице зато што су били познати као хришћани, придржавајући се обреда традиционалног јудаизма. Желели су заштиту коју је Царство дало Јеврејима, али су желели и да уживају привилегије хришћана. Аутор *Посланице Јеврејима* не одобрава овај став: према његовом мишљењу, не само да су тиме издавали своју браћу хришћане већ је њихово помирење са јеврејским обредима заправо порицало њихову веру у Христа. Ако су заиста желели да му служе, морали су бити спремни да се по сваку цену покажу као његови следбеници.

Божија коначна реч (1 1-3). Ранији пророци у старом Израилу говорили су у Божије име народу свог времена, али сада их је све сабрао и заменио Исус. Исус се не пореди само са анђелима које је јеврејска традиција поистовећивала са давањем *Торе* (1 4 — 2 18), већ и са Ароном, архетипом свих јеврејских свештеника и осталих јеврејских јунака попут Мојсеја и Исуса Навина (3 1 — 4 13), али ниједан од њих не може се упоредити са Исусом. Сви они били су обични смртници, а Исус је био „Син Божији“, па, према томе, изнад свих њих. Ипак, због свог искуства као људског бића, он је могао да разуме како се људи осећају суочени са силом зла (2 17-18; 4 14-15). Он је био испуњење свих надања јудаизма, „велики првосвештеник“ који је објединио и наследио све што је било пре њега (4 14 - 5 10).

Посланица Јеврејима и Стари завет

Најпрепознатљивије обележје *Посланице Јеврејима* је начин на који се служи *Старим заветом* да поткрепи своје аргументе. Преузимајући из *Старог завета* личности попут Арона или Мелхихедека и обреде попут Дана покајања, аутор наговештава да су они били нека врста симболичне најаве Исусовог дела. Као што је Арон био првосвештеник, био је и Исус — мада са знатно већим учинком. Нзегов положај је непосредно упоредивији са положајем Мелхихедека, а жртва коју је Исус принео имала је трајнији učinак од традиционалног обреда Дана покајања.

Кад данас и размишљамо о *Старом завету*, не прилазимо му на овај начин. Можемо постављати питања о моралу или његовој представи о Богу, али не бисмо очекивали да пронађемо, скривене на његовим страницама, детаљне описе Исусове личности (који је био рођен бар два века после последњих догађаја које *Стари завет* описује). Па ипак је главно питање које је збуњивало аутора *Посланице Јеврејима* и даље важно: наиме, у ком смислу је *Стари завет* „хришћанска“ књига? Очигледно га нису написали хришћани, али аутор *Посланице Јеврејима* следио је убеђење ране Цркве (и каснијих хришћана) да Бог о коме стари списи говоре јесте исти Бог кога је Исус открио. Пошто Бог није променљив, с правом се може, према томе, тражити нека врста јединства између старог и новог Савеза.

Аутор *Посланице Јеврејима* пронашао је ово јединство претпостављајући да, будући да је исти Бог у оба дела хришћанске Библије, Божије активности из ранијих фаза приче могу се узети као образац или визуелно помагало за оно што Бог чини у каснијим

Настављајући да пише о Исусу у представама јеврејског свештенства, *Посланица Јеврејима* предлаже да би се погоднија старозаветна представа као илустрација онога што је Исус учинио могла наћи у личности Мелхихедека (5 11 — 7 28). У оригиналним причама *Јеврејске библије* овај Мелхихедек је магловита личност о којој готово ништа не знамо. У једном од псалама, цар у Јерусалиму назива се „свештеником до века, наследником Мелхихедековим“ (Пс 110 4), а касније генерације хришћана примешивале су овај опис на Исуса. Он се накратко појављује и у причи о Аврааму (Пост 14 17-20), где се опет о њему каже врло мало. Но, писац *Посланице Јеврејима* служи се опскурношћу ових старозаветних наговештаја како би утврдио да, пошто „нема података о Мелхихедековом оцу или мајци или било ком од његових предака, нити података о његовом

фазама. Имајући то у виду, можемо разумети начин на који се писац *Посланице Јеврејима* служи *Старим заветом*. Он не каже да су људи старозаветних времена своју историју и свештеничке обреде разумевали као видовњачки увид у непознату будућност. За њих су то биле чињенице свакодневног живота и вере. Али, у *Посланици Јеврејима* се тврди да су хришћани, осврнувши се уназад с могућношћу накнадне памети, могли увидети како се Исусов живот, смрт и васкрсење могу пригодно описати као „испуњење“ свега што се већ збило. Петар је, на пример, описао Исуса као „слугу Божијег“ (Дап 3 13:26; 4 25-30), несумњиво алудирајући на оне одломке из *Књиге пророка Исаије* који су постали познати као „Слугине песме“ (Ис 42 1-4; 49 1-6; 50 4-9; 52 13 - 53 12). За Исаију и његове савременике „Слуга“ је био стварна личност или личности — читава нација Израила, или можда сам пророк. Али, када се Петар осврнуо уназад, увидео је да ови одломци нуде представу којом је најаутентичније могао сажети Исусову службу. *Посланица Јеврејима* чини исто са осталим старозаветним личностима (Мојсејем, Исусом Навиним, Ароном, Мелхихедеком), догађајима (Дан покајања) и предметима (Шатор у коме се богослужило у пустињи).

Овакав начин тумачења *Јеврејске библије* није био непознат јудаизму. Филон Александријски уздигао га је до уметности, тврдећи да се привидно „историјски“ догађаји *Старог завета* могу схватити као симболи увида грчке филозофије, бар како их је он разумео полазећи од свог јеврејског порекла. Многи црквени оци касније су на овај начин читали не само *Стари завет* већ и *Иови завет*, игноришући реалност његових прича и сагледавајући их, уместо тога,

рођегау или смрти", он мора бити „попут Сина Божијег" који је на сличан начин безвремен (7 3). Он скреће пажњу и на чињеницу да је Авраам признао величину ове свештеничке личности (односећи се према шему са поштовашем и дарујући га поклонима) много пре него што се Арон уопште и родио. Ако је овај велики предак јеврејске нације сам указао почаст Мелхицедеку, онда је то само по себи довољно да укаже на супериорност шеговог положаја у односу на каснију свештеничку лозу која је потекла од Арона. И више од тога, Арон је, као један из нараштаја који ће тек доћи на свет, био потенцијално присутан у Авраамовом телу када се овај сусрео са Мелхицедekom, па је, тако, на изванредан начин, и он узео учешћа у Авраамовом указивању почести овом човеку. Ако је потребно још доказа о Исусовој надмоћности, онда писац *Посланице Јеврејима* опо-

као сложене алегорије теолошких истина. Писац из 4. века, Хиларије из Поатјеа, описао је размишљање на коме се ово заснива: „Свако дело које садржи ова света књига објављује речју, објашњава чињеницом и поткрепљује примерима долазак Господа нашег Исуса Христа... Од почетка света, Христос, кроз аутентичне и апсолутне праобразе у личностима патријараха, рађа Цркву, умива је, освећује, бира је, издваја и спасава: Адамовим сном, потопом у доба Ноја, благословом Мелхицедеким, Авраамовим оправдањем, Исаковим рођењем, Јаковљевим ропством... Сврха овог дела јесте да покаже да у свакој од ових личности, у сваком добу и у сваком делу, слика његовог доласка, његовог учења, његовог васкрсења и наше Цркве има свој одраз као у огледалу."

За људе са таквим назорима није било важно да ли је ико од ових људи или догађаја заиста постојао. Важна је била истина која се налазила у основи свега тога, а за коју се веровало да су они њени симболи. *Посланица Јеврејима*, међутим, обраћа, у извесној мери, пажњу на историјску стварност и не третира *Стари завет* као причу без смисла, осим оног који су јој потоње генерације приписивале. Напротив, она на све што саопштава гледа као на Божија дела унутар праве историје и, када *Посланица Јеврејима* упоређује *Стари* и *Нови завет*, она усредсређује пажњу на Бога, истичући да је Бог тај који обезбеђује непрекидно трајање и повезаност дугог историјског тока, јер оно што је Бог открио кроз Исуса је наредна и коначна фаза откривења из *Старог завета*.

Овај метод тумачења често је означаван као „типологија". Али, да би био користан, овај термин треба прецизно примењивати

мише своје читаоце и на чињеницу да су старозаветни свештеници умирали и да су их наслеђивали други, док Исус, као и Мелхицедек очигледно, живи заувек.

Већина данашњих читалаца намучиће се да схвати шта то тачно *Посланица Јеврејима* тврди. Сам облик ауторове тврдње зависи од начина размишљања који је напосто стран већини нас. Замисао да се све будуће генерације, на неки начин, налазе у репродуктивним органима њихових првих родитеља лако би могла одмах да се одбаци као бесмислена. Али ово је логика која је и те како имала смисла у контексту преовлађујуће психологије света 1. века. Важније је приметити закључак до ког аутор долази на основу ове расправе, који је изузетно једноставан с обзиром на заобилазни пут којим се до њега дошло: „ми имамо таквог првосвештеника, који седи са

како би указао на начин приказивања прошлих догађаја које третира укључујући их у сопствени контекст, док истовремено у њима види и образац који прожима историју и открива неку важнију сврху или циљ који му се налази у позадини. Употребљена на овај начин, „типологија" може да се супротстави „алегорији" коју налазимо у делу Филона и црквених отаца, као и у књигама попут „Ходочасничког напредовања" Цона Банјана, у којој је њихова лична порука најважнија а историја је, у најбољем случају, другостепена помоћ у представљању њихових увида. Порука *Посланице Јеврејима* скреће пажњу на саобразност *Старог* и *Новог завета*, с намером да покаже како је Божије дело у једном временском периоду остварено Божијим делом у Исусу.

Овај метод излагања хришћанске поруке не налази се у неком свеобухватном облику нигде другде у *Новом завету*. Очигледно је да би у првом реду био привлачан хришћанима везаним за јеврејство. Он је далеко од питања која модерни хришћани постављају у вези са *Старим заветом*, али његова суштинска порука није неважна, јер подсећа на верност и доследност Божије делатности у односима са људима свих места и времена (13 8).



Иларије,
епископ Поатјеа
(315-368).

десне стране престола Божијег величанства на небесима. Овај служи као првосвештеник на најузвишенијем месту, односно у правој скинији коју је поставио Господ, а не људи" (8 1-2). Све што је постигнуто обредима старозаветног богослужеша — испрва у "Шатору" (или Скинији), а затим у Храму — било је само привремено ублажило људског стања, а оно чему се Храм надао сада је заувек постигнуто Исусовим посредством. Жртве које приносе свештеници морају да се приносе увек изнова јер се њима искупују само прошли преступи, али, Исусова жртва (шега самог, на крсту) има много далекосежније последице. Не само да представља основу на којој Бог може да прихвати човечанство и поправи га, већ га божанска моћ која је тиме ослобођена може ослободити од „бескорисних обреда, тако да можемо да служимо Богу живоме" (9 14).

Сада, „Бог укида старе жртве и на шихово место поставља Христову жртву" (10 9). Због тога, они који су у искушешу да се окрену и наставе са старим обредима јудаизма заправо поричу учинак онога што је Бог урадио посредством Исуса. Они „презиру Сина Божијег" и вређају Светог Духа (10 29). Они су се стварно придружили онима који одбацују Исуса, а Бог нема времена за такве људе. Вратити се на старо значи бити изгубљен, али они који верују у Бога и прихватају то што је Исус постигао пронаћи ће истинско и трајно спасење (10 39).

Све ово су снажне изјаве које могу бити протумачене и као озбиљна антисемитска полемика. Али, наш аутор инсистира на томе да то није ништа ново већ природна разрада јеврејске вере. Далеко од тога да је постао сувишан, јудаизам је био неопходни предуслов за потпуни израз хришћанске вере — па тако *Посланица Јеврејима* наставља набрајајући „велико мноштво сведока" преузето из *Старог завета* и јеврејске историје чији је доживљај Бога део повести која кулминира доласком Исуса (11 1-38). Ови људи ће бити исто награђени као и одани хришћани (11 39-40), а прича о шима би требало да буде трајни подстицај за хришћане да исправно утврде своје приоритете и свој поглед држе чврсто упрт само у Исуса, као у свој узор и надахнуће (12 1-11). Да би то учинили, морају живети у миру са другима и показати љубав према другим хришћанима, као и према члановима сопствених породица (12 14; 13 1-21). Чинећи тако угодиће Богу који ће за узврат „да вас

дарује сваким добром које вам је потребно како бисте вршили вољу Божију" (13 21).

Хришћани и Савез са Израилом

Расправе у раној Цркви о јеврејском моралу и обредима биле су наговештај темељнијих питања која су стајала иза њих и тицала се начина на који су прве хришћанске заједнице разумевале саме себе. У старозаветним временима припадност народу Божијем није била само ствар понашаша на исти начин на који су се понашали и други истомишљеници. То је укључивало ступање у заједницу засновану на Савезу који је Бог установио са Израиловим претком Авраамом (Пост 12 1-3; 15 1-21; 17 1-14; 22 16-18) и Мојсејем на Синајској гори (Изл 19 5-8; 20 1 – 24 18). Тај однос започео је Божијом бригом и старањем за овај народ. Авраам је био позван из Месопотамије и пронашао је нову домовину не зато што је у било ком смислу био морално или духовно надмоћан већ једноставно стога што се Божија



Синајска гора, по традицији место на коме је Мојсеј примио Десет Божијих заповести и остале законе за Израелице.

наклоност усредредила на њега. ЕБегови потомци касније су се јавили из разорног искуства Изласка не због свог моралног савршенства већ једноставно старашем брижном Бога.

На основу ових незаслужених дела доброте, Бог је изнео и извесне захтеве пред овај народ. Аврааму и шеговој породици била је обећана сјајна и светла будућност (Пост 15 1-6). Да би одговорио на Божију доброту, Авраам је прихватио да он и шегови потомци дају опипљив и трајан израз овом новом Савезу који је настао између њих и Бога: „Ти и твоји потомци морате пристати да обрезујете свако мушко међу вама... Сваки мушкарац који није обрезан неће надаље бити сматран делом мог народа јер није одржао Савез са мном" (Пост 17 9-14).

Ко је написао Прву Петрову посланицу?

Прва Петрова посланица била је веома читана и добро позната у Цркви од најранијих времена. *Прва Климентова посланица* позива се на њу (96. године), а то чини и Поликарп (70-155), док је Иринеј, крајем 2. века, изјавио да ју је написао лично апостол Петар. Постоје ваљани разлози да се овакав поглед на ауторство прихвати.

- Дobar део њеног учења управо је оно што би се могло очекивати од једног Исусовог ученика. Многи њени аспекти представљају одјек Исусовог учења, а понекад му веома наликују.

Аутор супротставља читаочево познавање Исуса, које је посредно, сопственом непосредном знању и чини се да је био сведок, како суђењима (2 21-24) тако и распећу Исусовом (5 1). Неки научници такође верују да извесни одломци садрже алузije на еванђелске приче у којима се Петар посебно појављује. Други, међутим, тврде да бисмо, ако ово дело јесте Петрово, очекивали да прочитамо више о Исусу. Овај аргумент се, међутим, заснива на погрешној претпоставци да ће аутори написати све што знају о ономе о чему пишу. Треба се, исто тако, присетити да су Петрова сећања на Исусов живот и учење лако могла већ бити забележена на свеобухватнији начин у *Марковом еванђељу*.

- Постоји и мноштво веза између *Утрее Петрове посланице* и Петрових говора у књизи *Дела*. Исусов крст назива се „дрветом" у Петровом говору јеврејским владарима (Дап 5 30), као и у његовој беседи Корнелију (10 39), а иста необична терминологија јавља се и овде у Шт 2 24. У 1Пт 2 22-24 о Исусу се говори језиком „Слугиних песама" из *Књиге пророка Исаије*, а према књизи *Дела* Петар је у

Исти чиниоци јављају се и у односу заснованом на Савезу који је Бог установио са Израилом преко Мојсеја на Синајској гори. Бог је избавио народ из ропства у Египту и требало је да народ одговори покоравајући се Божијим законима, који су обухватили моралне прописе попут оних који се налазе у *Десет Божијих заповести* (Изл 19 4-8; 20 1-17), као и обредних прописа садржаних у *Аевитској* и *Бројевима*.

Када су хришћани тврдили да је Исус дошао да испуни оно што је Бог обећао у *Старом завету*, ово су била обећања којих би се јеврејски народ неминовно присетио. Штавише, хришћани су и сами веровали да их је оно што су доживљавали кроз присуство Исуса и силе Светог Духа учинило наследницима самог Авраама. Из овог разлога су питања

Сличности између Исусовог и Петровог учења

Хришћани треба да живе у приправности и обазриво	Лк 12 35 1Пт 1 13
Хришћани имају привилегију да Бога зову „Оцем"	Лк 11 2 1Пт 1 17
Владање хришћана требало би да подстакне невернике да одају хвалу Богу	Мт 5 16 1Пт 2 12
Хришћани не треба злим да одговарају на зло	Лк 6 28 1Пт 3 9
Хришћани треба да се радују када их гоне зато што чине оно што Бог жели	Мт 5 10 1Пт 3 14
Сви ћемо Богу положити рачун о себи у Дан суда	Мт 12 36 1Пт 4 5
Ако хришћани бивају вршњани зато што су Исусови следбеници, треба да им буде драго због тога	Мт 5 11 1Пт 4 14
Хришћане треба да одликује понизност, а Бог ће их учинити великима	Лк 14 11 1Пт 5 6
Хришћани не треба да се брину и стрене јер се Бог стара о њима	Мт 6 25—27 1Пт 5 7

попут придржавања старозаветног *Закона* и практиковања обреда какво је обрезаше постала тако важна за живот Цркве. Наиме, када се *Стари завет* једноставно прочита, то су биле ствари које су неку особу (било да је рођењем Јеврејин или незнабожац) чиниле пуноправним чланом Божијег народа са којим је имао Савез. У почетку то није био проблем јер су сви први хришћани били јеврејски верници и, наравно, испуњавали очекивања своје верске заједнице у том погледу. Али, када су Павле и други примили у Цркву и незнабошце који се нису обрезивали нити увиђали разлоге због којих би се придржавали старозаветног *Закона*, оно што је пре тога била занимљива теолошка расправа између Јевреја који су били хришћани и оних који нису, одједном је дошло у жижу проблема практичне при-

својим раним проповедима (Дап 3 13.26; 4 25-30) доследно називао Исуса „слугом Божијим“. Петар Исуса доводи и у везу са каменом који се помиње у Пс 118 22 када се брани пред верским властима и поново у 1Пт 2 4, док је нагласак на испуњењу старозаветних обећања у Дап 3 18-24 врло сличан ономе у 1Пт 1 10-12.



Скулптура из 4. века, на којој су приказани Исус и Петар.

Постоји, према томе, неколико ваљаних разлога да прихватимо стари поглед да је Петар аутор ове посланице. Има, међутим, и неких чињеница које би могле упућивати и у другом правцу.

• У *Првој Петровој посланици* нема знакова заинтересованости за потоње институционализовање Цркве. Још постоји напетост између садашњег искуства Божијег деловања у животима хришћанских верника (1 8-9.23) и онога што ће Бог постићи у будућности са повратком самог Исуса (1 3-5.7.13; 4 13; 5 4). Нигде нема доказа ни о некаквој развијеној хијерархији у организацији Цркве, а доследно се истиче да су сви хришћани „свештеници“, док се на вође Цркве упућује једноставно као на „старије“ или „пастире“ (5 1-4).

роде. Традиционална јеврејска мисао претпостављала је да људи који се не покоравају *Тори* не могу очекивати да Бог дела у њиховим животима. Али, чинило се да делатност Светог Духа међу овим незнабошцима није била ништа мање изузетна од онога што се збивало у животима оних хришћана који су исто били верни Јевреји (Дап 10 44-48).

Павле је био један од првих хришћанских проповедника који се суочио са овим проблемом. На практичном нивоу био је сасвим сигуран да обрезаше и придржавања *Закона* не треба захтевати од незнабожачких хришћана. Истовремено, међутим, *Стари завет* је јасно говорио да је за суделовање у благослову који је Бог обећао свако мора постати члан Авраамове породице. Павле није желео да порекне да је *Свето пи-*

• Попут *Посланице Јеврејима*, *Прва Петрова посланица* написана је изузетно лепим грчким књижевним стилем. Не би било изненађујуће питање да ли је један рибар из Галилеје могао тако да пише, нарочито ако се посебно описује као „необразован и прост“ (Дап 4 13). Већ смо видели да би Петрово галилејско порекло пре могло да укаже на нешто друго, а не да га дисквалификује као некога ко не би познавао грчки језик, док изјава о Петровој образованости у *Делима* тешко може да се схвати дословно. Она свакако не указује на то да је Петар био неписмен. Сасвим супротно, јер тај коментар су изнеле верске вође које су биле запањене *неочекиваном речитошћу* људи који су пристигли из удаљених забити Галилеје и који (попут Исуса) нису били обучени званичном стилу религиозног говора или учења. Да би узели у обзир висок књижевни квалитет ове посланице, неки су прихватили становиште да Петра треба довести у везу са самим садржајем посланице, али не и са њеним писаним обликом. Овако гледано, префињен грчки стил не би био лично Петров већ Силин, који се посебно истиче као Петров секретар (5 12). То би, наравно, било тачно у погледу већине, ако не и свих, посланица на грчком, које су углавном биле диктиране писарима који би их затим записали у свом стилу.

• Зашто би Петар написао писмо незнабожачким хришћанима који живе у Малој Азији када је, према Гал 2 8, он био апостол Јеврејима? Ово питање се често покреће, али једва да има значаја за питање ауторства. Као прво, у контексту *Посланице Талатима* Павлова изјава није била изречена с намером да послужи као чврсто начело. Он га се ни сам није увек придржавао као неког искључивог прописа, јер је проповедао еванђеље и многим Јеврејима,

смо реч Божија, а његови противници су га брзо опоменули да бити члан Авраамове породице подразумева обрезивати се и покоравати *Закону*.

Када се Павле дотакао овог проблема у свом писму Галатима, тврдио је да се благослови које је Бог обећао Аврааму нису остварили зато што је овај поштовао *Закон* (Гал 3 17), који у шегово време није ни постојао. Уместо тога, тврдио је Павле, однос који је Авраам имао са Богом био је ствар вере: „Авраам поверова и би благословен; тако су и сви који верују благословени као што је и он био" (Гал 3 9). Обрезање је било спољашња обележје које је указивало на то да је нека личност настојала да се придржава старозаветног *Закона*. Али, ако је *Закон* сада сувишан, онда је и обрезање изгубило свој значај

иако је себе описао као „апостола незнабошцима". Знамо при том да се Петар отиснуо у незнабожачки свет још релативно рано. Павле помиње дуга Петрова путовања (1Кор 9 5), па нема довољно доброг разлога да претпоставимо како није могао посетити и нека од места у која је ова посланица послата. Према Дап 16 6-10, Павлу је било „забрањено" да дође у ову област, па неки коментатори износе хипотезу да је то било зато што је Петар већ делао онде. С друге стране, 1Пт 1 12 као да повлачи разлику између писца посланице и „гласника који објављују Добру вест" њеним читаоцима, наговештавајући тиме да он није био тај који је први донео хришћанску поруку у ову област.

• Тврдило се и да је *Прва Петрова посланица* сувише слична Павловим посланицама да би је написао Петар. Но, ово није убедљив доказ против Петровог ауторства. Он претпоставља да је Павле био јединствен у крилу ране Цркве и говори ствари које су се у потпуности разликовале од онога што су говорили остали. Већ смо наводили да овакво гледање није реално сагледавање Павла и истакли смо и ваљане разлоге за то да су се он и Петар у потпуности слагали о већини питања. Зашто би се, дакле, *Прва Петрова посланица* у потпуности разликовала од Павлових списа? У сваком случају, они нису истоветни. Значајно је то што закључци Петровог учења о Цркви и Савезима из *Старог завета* веома личе на Павлове, али, аргументујући их, *Прва Петрова посланица* се служи потпуно другачијим језиком и представама. Најближе паралеле међу њима се све налазе у области етичких савета. Но, ови се у сличном облику могу пронаћи не само у Павловим списима него и другде у *Новом завету*, што наговештава да је уверљивије објашњење то да су и Павле и

(Гал 5 2-12). Оно што хришћанима треба да буде важно је „вера која дела љубављу" (Гал 5 6). Већ смо се бавили овим Павловим тврдњама, но то питање је важно у овом контексту јер се иста питања јављају и у *Првој Петровој посланици*.

Прва Петрова посланица

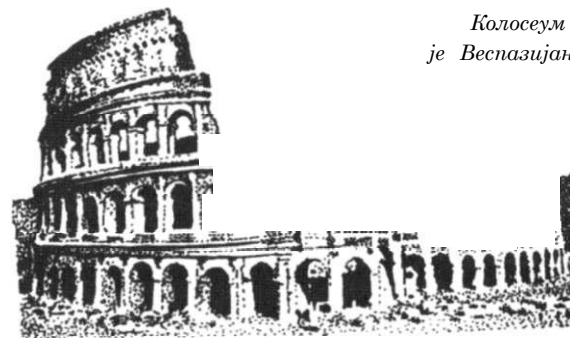
Овде наилазимо на многе исте теме, али се оне јављају у особеном облику. Авраам се помиње само успут и у сасвим другачијем контексту (3 6), док нема ни трага сложеној теолошкој расправи какву Павле води у посланицама Галатима и Римљанима. Закључак је, међутим, исти, будући да и *Прва Петрова посланица* саопштава јасно убеђење да су незнабожачки хришћани

Петар делили савете о моралу који су били широко прихваћени у многим деловима ране Цркве.

Датум и порекло

Ако је Петар заиста написао ову посланицу, онда је очигледно морамо датовати пре његове смрти, која се збила за време прогона хришћана који је отпочео Нерон 64. године. Али, прецизније датовање од тога зависи од начина на који тумачимо разне натукнице о прогону који се помиње током читаве посланице. Мноштво примедби може се изнети у вези са тим.

• У свим организованим прогонима хришћана који су се одиграли пред крај 1. века, покорност цару - и његово обожавање - били су кључни тест хришћанске оданости. Ово, међутим, очигледно није био случај са прогонима које има у виду *Прва Петрова*



Колосеум у Риму. Подигао га је Веспасијан између 69. и 79. Г., као место за забаву. Многи хришћани овде су изгубили животе у борби са гладијаторима или дивљим животињама.

постали пуноправни чланови „народа Божијег“, чија историја отпочиње са Савезима из *Старог завета* (2 9-10). Такође истиче да су овај положај добили захваљујући њиховом одговору вером на оно што је Бог учинио за њих. Попут националне Авраамове породице, незнабожачки хришћани своје познаше Бога не дугују сопственој побожности и увидима већ незаслуженој Божијој љубави коју је испољио према шима. У случају Израила она се отоварала приликом Изласка. За хришћане „то је била скупа жртва Христова, који је као јагње без недостатка и мане“ (1 1-19).

Прва Петрова посланица није написана у истом спорном смислу као Павлова *Посланица Галатима*. То, међутим, само чини снажнијим њено упадљиво настојаше на томе да су хришћани - чак и незнабожачки - сада истинска „породица

посланица. Хришћани се бодре да „поштују цара“ и да прихватају његову власт, иако она мора бити на другом месту у односу на Божију власт (2 13-17).

- Читаоци 1Пт били су, изгледа, изненађени прогањањима (4 12). После Нероновог прогона могли бисмо очекивати да су патњу прихватили као нормалну.

- Описи прогона из 5 8 („Твој непријатељ, ђаво, иде унаоколо као лав који режи тражећи да некога прождере“) и из 1 7 (провера ватром) лако би могли упућивати на догађаје самог Нероновог прогона. Према римском историчару Тациту, омражени хришћани „прекривани су кожама дивљих звери и пси су их растрзали на смрт, или су разапињани на крстове и, када би пао мрак, паљени да послуже као ноћно осветљење“ (*Анали* 15.44).

Када све ове показатеље узмемо у обзир, чини се разумним закључак да је *Прва Петрова посланица* можда била написана у раним фазама Нероновог прогона. Немамо поузданих сведочанстава да се он потом проширио и на Малу Азију, али, ако и није, званични прогон у Риму свакако би охрабрио и људе на другим местима да презру хришћане по својим градовима. Знамо да је Петар у то време био у Риму. Термин „Вавилон“, којим се ова посланица служи, био је омиљена шифра за Рим међу хришћанима. Пошто је видео шта се онде догађа, Петар је осетио да је само питање времена када ће се тако велико зло проширити и на остале крајеве Царства. Желео је да хришћани знају да нису сами у својим мукама. Други су такође патили. Али, најбитније од свега јесте то да их Бог који о њима брине неће изневерити, јер су они народ Савеза.

Авраамова“ без принудног покораванја *Закону*, јер показује како је ово питање ускоро решено у Цркви на начин сличан ономе који је Павле заговарао.

Положај хришћана (1 1-12)

Ове теме јављају се још у првом стиху посланице, у поздраву „Богу изабраном народу у расејању широм провинци-

Тема крштења у Првој Петровој посланици

На први поглед *Прва Петрова посланица* изгледа као једно обично писмо написано да ободри прогоњене хришћане. Али, изношена је и хипотеза да је она и више од тога и да њен средишњи део (1 3-4 11) уопште није писмо већ га чини грађа пореклом из богослужења, са литургија ране Цркве, посебно службе крштења. Тврди се да мноштво чинилаца поткрепује овакво схватање *Прве Петрове посланице*.

- Овај одломак делује као заокружена целина унутар посланице. Речи из 4 11 свакако би представљале њен погоднији закључак јер садрже потпунији благослов од онога који се заиста налази на крају петог поглавља. Петар, такође, у 5 12 каже да пише „кратко писмо“, а пошто *Прва Петрова посланица*, посматрана у целини, није кратко писмо, могуће је да писмо које је заиста написао обухвата само од 4 12 до 5 14, док је остатак ове књиге опис једног од богослужења Цркве.

- Крштење се помиње само у једном незнатном одломку (3 18-22). Ово би се могло сматрати ваљаним разлогом да се посумња у његову важност, али у том одломку се за Нојево избављење из великог потопа у *Старом завету* каже да представља „симбол који указује на крштење које вас сада спасава“. Нагласак на „сада“ указује на то да су неки од оних којима се обраћа били тек крштени. Други су тврдили да могу да разлуче танане промене у језику при крају првог поглавља и тврде да се чин крштења заправо одвија између 1 21 и 1 22. Према оваквом схватању, овај део 1Пт сматра се литанијом из службе крштења, заједно са химнама, одговорима, молитвама, беседом и благословом. Други докази за ово изводе се из позива „Будите као новорођенчад, увек жедни чистог духовног млека“ (2 2). Сведочанства из *апостолског предања*, које се приписује Иполиту, описују како је пред крај 2. века чаша млека са медом давана управо крштеним хришћанима како би их подсетила на обећану земљу Израилову („земљу којом теку мед и млеко“ , Изл 3 8). Али, 1Пт не помиње ни мед ни земљу, а млеко се описује као „чисто и духовно“ што, такође,

ја Понта, Галатије, Кападокије, Азије и Битиније". Овај увод је сличан уводу *Посланице апостола Јакова*. Истакли смо да „Божији народ у расејању” може да значи само јеврејски народ, мада се у овом контексту тај израз пре односи на Цркву. У случају *Прве Петрове посланице* нема сумње да се обраћа свим хришћанима и да су они већином, ако не и искључиво, незнабожачки хришћани.

указује на то да је исто тако лако могло бити схваћено пре метафорично него дословно. Још једна веза са *Апостолским предањем* пронађена је и у Шт 3 3. Овде се хришћанке подсећају да личност једне особе нема ништа са „начином на који се чешљаш, или накитом који стављаш или хаљином коју облачиш”. Каснији обичаји показују да су жене уклашале накит и одећу и квариле фризуру пре крштења. Но, нагласак у 1Пт није толико на томе колико на позитивним моралним врлинама које треба да се нађу у хришћана.

- Има много места где се Петар служи језиком и представама преузетим из приче о Пасхи у *Старом завету*. Он каже, на пример, да је Христос „јагње без недостатка и мане” (1 19), као што су била и пасхална јагњад (Изл 12 5). Хришћанима се каже „опашите умове своје” (1 13) на исти начин као што су и Израјлци опасивали своју одећу током Пасхалне ноћи (Изл 12 11). А 2 1-10 има много веза са старозаветним књигама *Изласка*, *Аевитском* и *Бројевима*. Важност ове повезаности са Пасхом налази се у чињеници да Тертулијан, пишући почетком 3. века, коментарише да је Васкрс (Пасха) идеално време за хришћане да буду крштени.

Овакво гледање на садржај 1Пт скренуло је пажњу на неке важне аспекте теме ове посланице, али они нису убедљиви када се употребе као докази за то да је овај документ у почетку био литанија са крштења. Нема убедљивог разлога да се таква тврдња прихвати.

- Нема начина да препознамо службу крштења из 1. века, јер немамо праву представу о томе како се крштавало у првим црквама. Тамо где *Нови завет* помиње крштење оно се, изгледа, одвијало истовремено са првим посвећивањем неке особе хришћанству. Свакако да нема показатеља за то да је крштење било важан догађај у склопу званичног и организованог богослужења, како је то било касније. Хришћани су, без сумње, убрзо развили своје омиљене видове богослужења, али је мало вероватно да су се они претворили у стереотипе још у новозаветном периоду, као што су то били у време Иполита и Тертулијана.

Почетни поздрав је праћен изрицањем захвалности Богу, после чега посланица креће подстицајима. Петар читаоце храбри да прослављају Божију доброту према себи, „иако ћете можда убрзо морати да подносите разна искушења” (1 б). Писац посланице им каже да су та искушења безначајна наспрам Божије силе. Хришћанима је та сила већ донекле позната посредством новог живота који уживају захваљујући Исусу. Они могу погледати и унапред „ка Дану у који ће се Исус Христос открити”,

- Исто тако је тешко помирити ово гледиште са јасним доказима из *Прве Петрове посланице*. Нема никаквих назнака да је део 1 3 - 4 11 потекао из другачијег контекста од остатка посланице. Писан је потпуно истим стилем, а чини се да се исти аргументи преносе из једног дела у други.

- Ова теорија о крштењу не уме да објасни како је то литургија крштења цркве у Риму могла доспети да буде помешана са једним писмом хришћанима у Малој Азији. На први поглед 1Пт је писмо прогоњеним хришћанима и ми га у том светлу морамо и посматрати.

Докази за које се тврдило да поткрепљују ову теорију без сумње би имали одређену тежину када би било и других разлога да се Шт доведе у везу са хришћанским крштењем, али, сама по себи ова разматрања једва да могу бити довољна за успостављање таквих веза. При том постоје и важне разлике између Иполитовог описа и описа који се налази у Шт. Каснија служба крштења обухватала је и егзорцизам, миропозавање и рукополагање, о чему у 1Пт нема никаквог наговештаја.

Јављање тема које делују важно за новокрштене хришћане вероватно је последица чињенице да је Петар, попут Павла, желео да подсети своје читаоце шта се се подразумева под бити хришћанин. Да би то урадио, природно их је подсетио на шта су се обавезали када су први пут поверовали у Христа. Сасвим вероватно би тада поновио и понешто од онога што је обично говорио новопреобраћенима, али то нас не доводи до закључка да је дао исказ очевица о самој црквеној служби. Неко ко је пронашао делотворан начин да се изрази увек тежи да понавља исте идеје у различитим контекстима, па је боље претпоставити да се аутор ове књиге редовно служио темама на које наилазимо на њеним страницама како би охрабрио хришћане у њиховој вери. Можда су оне биле брижљиво обликоване кроз општење и нису овде први пут изражене на овај начин, али одатле до закључка да је читава ова књига нека врста приручника за богослужење Цркве треба начинити велики скок.

када ће се сусрести са њим лицем у лице (1 7). Једноставним незнабожачким верницима ово се може учинити тешко разумљивим — то чак ни анђели не могу у потпуности да схвате — али то што им се сада догађа и судбина која их ишчекује у будућности део су Божијег плана који се први пут открио у *Старом завету*.

Хришћански развој (1 13 — 2 10)

Писац затим подсећа своје читаоце да прихваташе добрих вести о Исусу намеће и извесну одговорност према привилегији која им је дата. Вера у Христа није само лични дожи-

Петар и црква у Риму

После прича из првих поглавља *Дела* ток даљег Петровог живота није нам познат. Изузев Павловог помена његовог мисионарског делања (1 Кор 9 5) и онога што је можда скривени помен његове смрти у Јн 21 18-19, *Нови завет* нам не говори више ништа о њему. *Прва Петрова посланица* је, наравно, доказ да је у једном тренутку био у Риму, али она не даје никакве појединости о његовом личном животу.

Међутим, није прошло много времена пре него што су хришћани почели детаљније да се распитују о Петру. Као што су хтели да сазнају за Андреја, Матеја, Филипа и друге Исусове ученике, тако су желели да знају и шта се догодило са учеником кога је Исус једном назвао „Стеном“ на којој ће бити подигнута Црква (Мт 16 17-19).

Петрова дела из 2. века као да тврде како је Петар у једној раној фази дошао у град Рим и онде основао велику и напредну хришћанску заједницу. Попут Исуса, и он је учинио многа чуда, мада је његово напредовање непрестано ометао непријатељски расположен врач по имену Симон који је, између осталог, могао и да лети. Према овом документу, Петрову мисију у Риму прекинули су догађаји везани за прогон хришћана у време Нерона. ГБегови пријатељи хришћани саветовали су му да напусти град и избегне мученичку смрт, како би слободно могао да се упусти у још веће подвиге објављивања хришћанске поруке. Но, док се прерушен искрадао из града, Петар је видео Исуса како улази у Рим и упитао га куда иде. „А Господ му је рекао: 'Идем у Рим да ме разапну... Тада је Петар дошао себи... Вратио се у Рим, радујући се и хвалећи Господа.' Исход повратка био је да је Петар распет, а инсистирао је да буде разапет наглавачке.

Као и приче о другим ученицима, и ова је углавном измишљена. Но, као и друге, и она вероватно одражава неке чињенице, јер нема разлога да сумњамо у то да је Петар посетио Рим и одиграо

вљај већ нешто што треба делити са другима, како делом тако и речју. Христова смрт и васкрсеше „ослободили су вас безвредног начина живота који су вам оставили ваши преци“ (1 18), а сећање на то треба да усмерава хришћане на послушност Богу и на дељење Божије љубави са другим људима.

Они треба да узрастају и развијају се у свом хришћанском искуству, жељни духовне хране као одојчад мајчиног млека. Треба да узрастају као хришћани како би постали "живо камеше и допустили да буду узидани у зграду духовног храма у којој ћете служити као свештеници и приносити и прихватати

важну улогу у делатности тамошње цркве, или да је погубљен у време прогона који је отпочео Нерон.

Прва Климентова посланица 5 доводи у везу са овим периодом смрт Петра и Павла, а пре краја 2. века гробови ових апостола постали су места ходочашћа (Евсевије, *Црквена историја*

И.25.5-7). Касније, када је цар Константин постао хришћанин, изградио је далеко савршеније светилиште на том месту (вероватно око 333. године), а данас се на истом месту налази базилика Светог Петра. Археолошка истраживања су потврдила овај начелни опис, јер не само да је Константинов споменик откривен него су пронађени и трагови грађевине из 2. века. Остаци костију и рани гробови, од којих неки датирају из 1. века, такође су откопани, мада се археолози не слажу око њиховог значаја. Неки тврде да је откривен гроб самог Петра, док други тврде да ови гробови уопште нису хришћански.

Какав год да буде резултат ових истраживања која су још у току, можемо бити сигурни да Петар јесте умро мученичком смрћу у Риму у време Нероновог прогона и да је његов гроб негде на месту базилике Светог Петра. Нема, међутим, доказа за то да је он основао цркву у Риму, мада је (као и Павле) имао неке везе са њом од најранијих времена па, према томе, не изненађује то што је убрзо постао њен светитељ заштитник.



*Црква Светог Петра у Риму испод
које се налази Петров гроб,
а вероватно и Павлов.*



Ортодоксни Јевреји и данас богослуже крај Западног зида, јединог преосталог дела платформе на којој је Храм био подигнут. Петар се служи изразом „живо камење“ да објасни како хришћани, заједно, творе „живи храм“ који се темељи на делу Исуса Христа.

жртве Богу кроз Исуса Христа" (2 5-9). Сазревајући на овај начин, хришћани ће показати како су „изабрани народ, царско свештенство, свети народ, сам народ Божији“.

Нема дужег одломка у *Новом завету од овога*, у коме се старозаветне представе првобитно примењиване на Аврама и шегове потомке преузимају и примешују на хришћанску Цркву, тако као да је она сада, на неки начин, „нови Израил“. Овде има и неких занимљих веза са Павловом мишљу. Слика Цркве као зграде саграђене од живог камења (од којих је један, „угаони“, Исус лично) врло је слична Павловом опису Цркве као живог тела које чине многи делови „Христовог тела“ (1 Кор 12 12-31). Павлу је, можда, заиста била позната и оваква представа, јер у *Посланици Римљанима* пише о хришћанима како приносе „живу жртву“ која ће прославити Бога (Рим 12 1-2). Када Петар описује све хришћане као „свештенике“, он говори исто што и Павле када је објавио да су сви хришћани Богом били оспособљени да учествују у Цркви као целини. То што се њих двојица служе потпуно другачијим језиком само истиче колико је био важан овај концепт заједничког служења у првим хришћанским заједницама.

Хришћанско понашање (2 11 — 4 19)

Петар даље подсећа своје читаоце да, као народ Божији, имају различита мерила од нехришћана. У хеленистичком свету, у коме преовлађује одређени културни систем вредности, они су домаћи исто колико и „странци и избеглице“ (2 11). Истински одани треба да буду једино Богу, па све што чине треба да буде само у намери да прославе Бога. Чак и када треба да „поднесу бол незаслужене патње“ (2 19), могу се угледати на Исусов пример. Јер „када је био врећан, није узвратио увредом; када је трпео муке, није претио него је своју наду усмерио ка Богу, праведном Судији“ (2 23).

Потпуно иста начела треба да одреде како ће се хришћани понашати код куће. Жене хришћанке треба да буду спремне да деле Христову љубав са својим мужевима, а мушкарци морају поступати према својим женама са поштовањем и разумевањем. Једном речју, сваки верник треба да следи Исусов савет: „Лубите један другог... и будите добри и кротки један према другоме. Не враћајте злим за зло и не куните ако вас куну; уместо тога благосиљајте“ (3 8-9).

Петар је знао да није лако понашати се на овај начин, поготово када се трпи незаслужен прогон. За хришћане је то значило ставити Бога изнад свега, тако да шиховим начином живота не управљају лични прохтеви и хирови већ Божија мерила и вредности (4 7). Ставити Бога изнад свега увек ће се на крају показати вредним труда. Патша је само привремена и хришћани треба да гледају преко ње ка Суду Божијем, када ће све бити постављено како треба. Ит уверава своје читаоце да могу поверити себе Божијој бризи, јер Бог увек одржи своја обећања (4 19).

Служећи Христу (5 1-14)

На крају, Петар даје савете онима који су попут њега „старији“ или „пастири“ у Цркви. Уместо да доминирају, они треба да буду „пример стаду“ (5 3), увиђајући да ће Црква напредовати само ако сви њени чланови „опашу кецељу понизности“ како би служили један другоме (5 5). Чинећи то, следе Исусов пример који је и сам опасао кецељу роба како би опрао својим ученицима ноге (Јн 13 1-17). Али, изнад свега не треба

да губе своје поверење у Бога усред прогона. Чак и ова мука може се у светлу Божијих намера преобразити за народ Савеза: „Пошто сте патили кратко време, Бог милости, који вас позива да учествујете у вечној слави у јединству са Христом, лично ће вас усавршити и дати вам постојаност, снагу и чврсте темеље“ (5 10).

Нада за будућност

Петар није био први писац који се суочио са проблемом неправедне патње. Било је то питање које је постајало све важније у вековима непосредно пре Исусовог рођења, што сведоче многи апокалиптички списи састављени између 100. г. пре Хр. и 100. г. после Хр. Већ смо истражили особена својства ових списа бавећи се верском позадином Исусовог живота у поглављу 1. То су углавном била песимистична дела лишена вере да ће Бог успети да доведе ствари у ред у овом свету и садржала су описе визија и снова у којима се Божији планови откривају онима који треба да их знају. Бекство од живота оличено у њима делује прилично странно гледишту *Новог завета*, али, постоји у *Новом завету* једна књига која је очигледно била под великим утицајем јеврејских апокалиптичара, ако не мишљу, онда бар стилем.

Откривење

Вероватно ниједна књига у *Новом завету* није мање читана и лошије схватана од ове. Сви велики тумачи у прошлости имали су са њом проблема. Међу протестантским реформаторима Мартин Лутер ју је сматрао увредљивим делом, које врло мало говори о Христу, а Жан Калвин је такође сумњао у њену вредност. Многи модерни читаоци имају иста осећања. Не изненађује то што се *Откривење* чини тешком и сложеном књигом, јер људи данас углавном не размишљају на исти начин као јеврејски апокалиптичари, а њихов тајни језик и визије чине им се бесмисленим и чудноватим. Посебно хришћани осећају нелагодност у погледу апокалиптичког убеђења да Бог није важан за свет у коме живимо, и тешко им је да замисле да је

једина Божија намера да уништи људско друштво и успостави некакво Царство од другог света уместо тога. Истовремено, има и оних за које је *Откривење* важније од свих осталих књига *Новог завета*. Тврдили су да оно даје увид у Божије коначне планове за човечанство чак до таквих детаља како ће свет доћи свом крају. Шта, дакле, можемо рећи о томе? Да ли оно има неки трајни значај, или га треба одбацити као несрећну омашку ране Цркве и књигу која никада није требало да уђе у канон *Новог завета*?

Хришћанска књига?

Нема сумње да су очајање и песимизам у погледу људске историје у начелној супротности са погледом на свет не само *Новог* него и *Старог завета*. Библијски писци суочавали су се са трагичном стварношћу људског искуства, али нису сумњали у то да Бог може да помаже и да заиста помаже мушкарцима и женама у свакодневним збивањима обичног живота. Ово се налази у сржи еванђеља, уз веровање да је кроз Исуса Бог лично поделио са људима искуство њиховог постојања, чиме је потврдио вредност живота у овом свету као нешто што треба пригрлити и прославити.

Када детаљно испитамо књигу *Откривења*, постаје јасно да њен аутор има исти овај позитивни хришћански нагласак на Божијем учешћу у људским животима. Мада су језик и представе којима је књига писана по облику апокалиптички, њена порука има особено хришћански нагласак на позитивном ставу према свету.

— За разлику од свих осталих апокалиптичких књига, *Откривење* именује и свог аутора и своје прве читаоце. Написао га је човек по имену Јован, а била је послата „од Јована за седам цркава у провинцији Азији“, у градовима Ефесу, Смирни, Пергаму, Тијатири, Сарду, Филадельфији и Лаодикеји (Отк 1 4). Ове цркве ословљавају се на посебан начин, а догађаји и људи помишу се поименце. Овакво самопоуздање остали писци апокалипси никада нису имали. Напротив, углавном су се толико плашили својих гонича да би их овакво идентификоваше одвело у сигурну смрт. Наравно, овакав исход чекао је и неке од чланова ових цркава, али то очигледно није био довољно јак разлог да се прикрије права природа хришћанске вере.

Седам цркава које
помиње књига
Откривења



- Чак и у оним деловима књиге који највише наликују јеврејским списима, Јованове визије увек су уско повезане са шеговим искуством живота у Цркви. Нzegoва визија догодила му се „на дан Господши“, можда током богослужења, а садржај визије има доста упута на богослужење Цркве, њено исповедање вере, молитве и химне. Треба погледати, на пример, 1 5-6; 4 8.11; 5 9-10; 7 10.12; 11 15.17-18; 12 10-12; 15 3-4; 19 1-2.5-8; 22 13.

- *Откривење* усмерава поглед ка будућој Божијој интервенцији у збивања у овом свету. Али, оно то схвата другачије од других апокалиптичара, који су без изузетка овај свет сматрали неопозиво злим. За њих је историја била бесмислена тајна, па што пре јој дође крај то боље. То није било и становиште старозаветних писаца. Иако су се неки пророци радовали доласку „Дана Господњег“, када ће се Бог умешати на коначан и одлучујући начин у збивања у овом свету, веровали су да ће то представљати наставак онога што је Бог већ чинио у садашњем поретку ствари (Ис 2 6-22; Ос 2 14-23; Јл 2 28 - 3 21).

Према њима, Бог који ће увести нови светски поредак у будућности био је и Бог који се може спознати овде и сада кроз збивања у људском животу.

Апокалиптички писци одбацивали су овакво гледиште јер нису могли схватити смисао свог тренутног искуства. Међутим, попут *Старог завета*, књига *Откривења* јасно успоставља везу између онога што Бог чини у историји сада и онога што ће учинити у будућности. Свеукупан смисао Божијег плана за будућност човечанства треба пронаћи у историјским догађајима, животу, смрти и васкрсењу самог Исуса, „јагњета Божијег“ (Отк 5). Далеко од тога да патње хришћана представљају бесмислена међузбивања, Јован објављује како су оне један од најмоћнијих одговора на све облике зла (Отк 12 10-12).

Откривење, према томе, не следи ропски образац јеврејских апокалиптичких књига. Оно представља особено и позитивно хришћанско објашњење присуства зла у збивањима у свету људи. ГБегова порука изражена је за тај жанр уобичајеним језиком и живим представама из *Старог завета*, али њен садржај надилази књижевни облик апокалиптичких списа.

Књига и њена порука

Прва три поглавља *Откривења* слична су многим другим новозаветним списима: садрже седам писама за седам цркава у римској провинцији Азији. То нису права писма попут оних која је писао Павле, јер не претендују на то да потичу од самог васкрслог Исуса, па Јован каже да му је њихов садржај предат путем визије, као и остатак књиге. Но, она се баве сасвим приземним стварима и испољавају подробно познавање ових људи и њиховог окружења. ГБихове цркве биле су умешане у спорове око хришћанског веровања, њихова посвећеност Христу је попуштала, а резултат тога је да нису могли да се суоче са изазовом сталних прогона. Да би то учинили, морали су бити посвећени свим срцем. Ово је порука коју проналазимо више пута у *Новом завету*, и не разликује се битно од поруке из 1Пт.

Други део књиге (4 - 22), међутим, доста се разликује од првог. Овде се лицем у лице суочавамо са језиком и представама апокалиптичких списа. Визије се више не односе на стварне догађаје и људе, већ се јављају чудовишта и звери у

брзом следу застрашујућих догађаја. Читав сегмент уводе поглавља 4 и 5 визијом неба, које припрема сцену за оно што потом наступа. Овде аутор износи главну претпоставку о свом схватању начина на који Бог дела у историји. Бог је тај који је „вишши и узвишен“ у апсолутном величанству и светости (4 2), а мушкарци и жене (које представљају двадесет четири старца на божанском суду) свој прави смисао изналазе само кроз богослужење и служење Богу. Но, они не могу да одразе сваки вид Божије личности и, када је запечаћени свитак који садржи Божије откриће свету написан, старци не могу да га распечате и открију његов садржај. После узалудне потраге једног од анђела по небесима, земљи и испод земље, Божији небесни избавитељ ступа на сцену у виду личности Јагњета Божијег, Исуса Христа (5 1-8).

Ово је снажна и импресивна представа средишњег значаја живота, смрти и васкрсења Исусовог за хришћанско схватање живота и његовог смисла. Значајно је да на самом почетку визије Јован повезује будућу судбину света и његових становника са Божијим самооткривењем у историјским догађајима Исусовог живота.

Поглавља која затим следе су низ визија које описују како ће правда бити задовољена према свим оним силама које се неумољиво супротстављају Божијој вољи. Многи описи овде су пуни ужаса и добар део језика којим се Божији суд описује потиче из приче о пошастима у Египту из старозаветне књиге *Изласка* (Изл 6 28 – 12 36). Ово наговештава Јованову поенту, будући да у причи о Изласку Божија главна намера нису биле пошасте: оне су само представљале увод спасењу које је Бог испланирао за народ Израила, а кроз њих и за читав свет. Тако је и у *Откривењу*. Основна порука књиге не налази се у Божијем суду над злим, већ у убеђењу да Бог сада ствара нови свет из ког ће зло бити у потпуности протерано. У овом новом свету људи ће уживати у новој и неограниченој слободи спознаје Бога на непосредан начин: „Бог ће са њима бити лично... Бог ће отрти све сузе из њихових очију. Више неће бити смрти, жалости, плакања или бола. Старо ће нестати..." (21 3-4).

Било је много покушаја да се разврстају визије из *Откривења* према некаквој схеми. Једна од популарних хипотеза је та да је, изузев поглавља 4 и 5 и описа неба и земље,

читава књига организована у складу са обрасцем седам делова од по седам:

Седам печата (6 1 – 8 1)

Седам труба (8 2 – 11 19)

Седам визија звери и шеног царства (12 1 – 13 18)

Седам визија доласка Јагњета Божијег (14 1-20)

Седам судова Божијег гнева на зло (15 1 – 16 21)

Седам визија пада „Вавилонa" (17 1 – 19 10)

Седам визија краја (19 11 – 21 4).

Како год их распоредили, ове визије представљају календарску слику тога како ће Бог на крају надјачати силе зла. То није дело самосвесног теолога већ великог уметника, а као добар уметник Јован описује исту тему из низа различитих перспектива како би оснажио свеукупан утисак који жели да створи.

Разумевање поруке

Због бројних алузија на посебне догађаје и људе који су писцу и шеговим читаоцима били познати, тешко је данас проценити сваку појединост ових визија. Ипак, утисак које су имале на првобитне читаоце књиге *Откривења* није тешко замислити. Јован је уверио своје хришћанске читаоце да су шихове тренутне муке само привремене (2 10; 3 10), јер ће шихов велики непријатељ „Вавилон“ (израз којим се Јован, попут Петра, служио да означи Рим) на крају доћи пред суд Божији (Отк 18). Једино је Бог Господ историје који се лично занима за судбину не само народа већ и обичних људи: неће допустити неправди и злу да победе.

Ово становиште књиге *Откривења* доследно је гледаштима која смо покушали да запазимо и у другим књигама *Новог завета*, постављајући их у њихов контекст и настојећи да схватимо шта су могле значити за људе који су их први читали. Овакав приступ у разумевању књиге *Откривења* понекад се назива „претеристичким“ (од латинске речи *praeteritum*, што значи „који се односи на прошлост“), а чини се најлогич-

Апокалиптички списи били су пуни чудне и замршене симболике, тајанствених створења и анђеоских порука. Немачки уметник Албрехт Дирер дочарао је атмосферу ових пророчких визија у свом дрворезу Четири јахача апокалипсе.



нијим. Током векова је, међутим, на изглед тајанствен карактер поруке књиге *Откривења* храбрио многе људе да трагају за другим скривеним значењима на њеним страницама. Током првих векова хришћанске ере често је сматрана симболичном представом неке важне истине хришћанске вере. Ориген и Августин сматрали су представе ове књиге живописним описом начела Божијег делања у историји и њене чудне описе људи, битака и звери не стварним већ драматичним представама вековног противстављања између Бога и сила зла. Овакав начин да се ова књига схвати може бити од помоћи: не само да разјашњава многа тешка места већ успева и да шима одговори на потребе својих читалаца, које је требало уверити у успешан исход борбе коју су војевали.

Међутим, крајем 19. и почетком 20. века знатан део јавности почео је да на *Откривење* гледа другачије. Ови такозвани „футуристи“ тврдили су да је његов прави смисао у вези са догађајима који су још у будућности, а право значење постаће јасно само генерацији која се задеси да живи у „последњим данима“. Неки су чак претпостављали да седам писама којима

књига отпочише уопште пису права писма него дсо дсталпог и пророчког увида који је Јовану дат, а који се састоји из описа седам узастопних доба у историји Цркве, почевши од 1. века па до краја времена. Овај „опроштајни“ поглед популаризован је у хришћанским круговима нарочито посредством *Скофилдове референцијалне Библије* објављене 1909, а тврдио је да је садашња генерација достигла фазу седмог и последњег писма (Лаодикеји), па је, према томе, она та која живи на самом крају историје света. Током читавог 20. века овај поглед био је веома утицајан, мада представља за нас потешкоће.

— Ту је, наравно, пука чишеница да је неколико генерација веровало да живи у последњим данима, а неки су чак и датумом означавали крај света — али, сви су погрешили.

— Важнија је чињеница да је сам Исус јасно упозорио своје ученике да се не упуштају у овакве спекулације: „Нико не зна... када ће тај дан и час доћи - ни анђели на небесима, нити Син...“ (Мт 24 36). Према томе, мало је вероватно да би Бог то обавештеше дао само одабраној групици модерних читалаца књиге *Откривења*!

— Други озбиљан приговор оваквом схватању јесте да оно подразумева како је књига *Откривења* била потпуно бесмислена и неважна за људе за које је тобоже написана. Ако писма црквама у Азији нису и заиста била писма која су се односила на бриге стварних људи, онда би то књигу *Откривења* учинило веома различитом у односу на све остале књиге *Библије*. Он, такође, дели начелни песимизам у погледу живота у овом свету какав је био својствен апокалиптичкој литератури, али прилично стран новозаветној мисли.

Нема оправдања да се књига *Откривења*, или било која друга књига *Библије*, сматра планом будућег тока догађаја у свету. То не значи да хришћанска вера не очекује болњи свет у неком тренутку будућности, јер читав *Нови завет* изражава јасно уверење да ће наступити час у који ће се Бог на одлучујући начин разрачунати са силама зла и у који ће Царство мира и правде, које је Исус најавио, постати трајна и опипљива реалност.

Књига *Откривења* потврђује то убеђење, уверавајући своје читаоце да овај свет припада Богу, а не силама зла. Слу-

жећи се живим и моћним представама, она наглашава да ће Бог довести све у ред, ма колико се чинило да се тај шегов чин одлаже. Тада људи неће моћи да започну све из почетка већ ће узети учешћа у новом свету у коме више неће бити места греху, патњи и злу. Они који одбаце вредности овог новог света неће суделовати у њему (Отк 21 27), мада Божија намера није да било кога искључи, већ да сви одговоре на понуду новог начина постојања: „Дођите ви који сте жедни: примите воду живота на дар, сви који је желите" (Отк 22 17).

Аутор и датум књиге Откривења

Откривење је једина новозаветна књига коју неки писац из првих векова изричито датује. Иринеј је изјавио да је Јован своју визију имао „не тако давно, скоро у нашој генерацији, мало пре Домицијанове владавине" (*Против јереси* У.30.3), а ово мишљење прихвата и цитира Евсевије (*Црквена историја* III.18—20; У.8.6).

Ово се сасвим добро уклапа са оним што се може закључити на основу садржаја саме књиге. Мада постоји извесна сумња у погледу тога колико далеко је Домицијан (81—96) ишао тражећи да буде поштован као божанство, сумње нема да је царски култ у начелу био посебно дубоко укоренен на простору римске Азије коме се *Откривење* обраћа. Од Августовог времена наомамо указивање поштовања личности цара било је добра провера политичке верности. Хришћани нису желели да буду нелојални грађани, али нису били спремни ни да приносе жртве цару, па су због тога многи прогањани и гоњени до смрти као државни непријатељи.

Мањи број значајних појединаца, међутим, тврди да је књига *Откривења* написана раније, у данима непосредно после Нероновог прогона хришћана. Међу разлозима за овакво мишљење налази се и чињеница да нема изричитог помена разарања Храма у Јерусалиму 70. године, а Отк 11 1-2, ако се схвати дословно, може значити да је писана у време када је коначни напад на Храм већ био припреман. Ту је и чињеница да 13 3 помиње једну од глава „звери" — Антихриста, који је смртно рањен, али се враћа у живот да би завладао Царством, а раширено је било очекивање да ће се Нерон вратити на овај начин. Поред тога, у зависности од начина на који анализирамо листу седам царева у 17 9-11, могуће је сместити седмог и последњег у време

Нерона или његовог наследника Галбе (68—69). Оваква размишљања, међутим, претпостављају да је Јован имао на уму стварне историјске личности, док је, у светлу његове заокупљености бројем седам, подједнако могуће и да ти цареви никада нису били замишљани као стварни људи већ су били начин да се проговори о свеукупном збиру зла које се противи Богу. Све у свему, нема убедљивог разлога да се одбади традиционални датум настанка *Откривења* — приближно 95. година.

Аутор *Откривења* је личност по имену Јован, кога Јустин Мученик поистовећује са „једним од апостола Христових" (*Дијалог са Јеврејином Трифуном* 91). Идеја да је посредни управо тај Јован не делује вероватно, јер аутор *Откривења* помиње „дванаест апостола Јагњетових", без наговештаја да је био један од њих (21 14), док начин на који себе представља као „вашег брата... следбеника Исусовог... вашег друга" (1 9) тешко да указује на то да је реч о личности са великим ауторитетом у Цркви. Но, очигледно је добро познавао представе традиционалних јеврејских апокалиптичких списа, па можемо, према томе, претпоставити да је био Јеврејин.

У исто време постоји више необичних веза између *Откривења* и *Јовановог еванђеља*, што, како смо говорили у једном од ранијих поглавља, има неке неутврђене везе са Исусовим учеником тог имена. И Јн и Отк говоре о Исусу као о „Речи (Логос) Божијој" (Јн 1 1-14; 1Јн 1 1-4; Отк 19 11-16). Обојица Исуса називају „Јагњетом Божијим", иако се при том служе различитим грчким речима (Јн 1 29; Отк 5 6-14). Штавише, изгледа да су и *Јованово еванђеље* и Јованове посланице имали неке везе са градом Ефесом, који је и седиште једне од цркава којима је упућено *Откривење*.

Једно од уверљивијих објашњења свега овога јесте да је у Ефесу постојала „школа" хришћанских мислилаца коју је установио и надахнуо апостол Јован, па су, можда, разни чланови те групе, укључујући и самог Јована, одговорни за коначни облик разних књига које су до нас дошле под његовим именом.

9 А\ УНУТРАШЊИ ^ Ч\ НЕПРИЈАТЕЉИ

Један од чинилаца који су највише утицали на промене обрасца живота унутар ране Цркве био је развој расправа о природи хришћанског веровања, а нарочито јављање разних скупина људи које је, у нешто каснијем добу, већина хришћанских верника почела сматрати „јеретичима“. У извесном смислу, они које су означили као „јеретике“ били су заправо људи који су поражени у тој расправи, док су победници и даље чинили матицу. Било би погрешно описати ове расправе као тек нешто више од борби за превласт над све већом Црквом. Расправљало се о значајним моралним и теолошким питањима, чије се порекло може пратити до оног мисаоног тока са којим смо се већ сусрели расправљајући о Павловим посланицама. Још

Једно од писама за седам цркава из књиге Откривења било је написано за хришћане у Ефесу. Главном Граду римске провинције Азије. У Павлово време Ефес је био богослужбено средиште култа богиње Дијане (Артемиде), а касније је постао познат по царском култу. Хадријанов храм, на слици, потиче из 2. века.



док је писао Галатима, Павле је поменуо људе за које је веровао да објављују „друго еванђеље“ (Гал 1 б), док су му се у Коринту супротставили људи који су очигледно имали сасвим другачије схваташе хришћанске поруке (2Кор 11 1^). Вероватно нико од ових људи није спадао у „јеретике“ у каснијем смислу те речи, а Павле свакако није отишао тако далеко као предводници Цркве у 2. веку да предложи шихово искључење из Цркве. Већина њих су, изгледа, пре били Павлови лични противници, који су се спонтано појавили у различитим местима, а не месни представници неке организоване групе унутар Цркве у целини. До средине 2. века као такве групе јасно су се могли препознати гностици, монتانисти и други. Међутим, у 1. веку, напетости које су довеле до коначног стварања посебних секти тек су почињале да избијају на површину живота у Цркви, па су настојања која се могу пратити идући ка крају 1. века била далеко лабавије дефинисана.

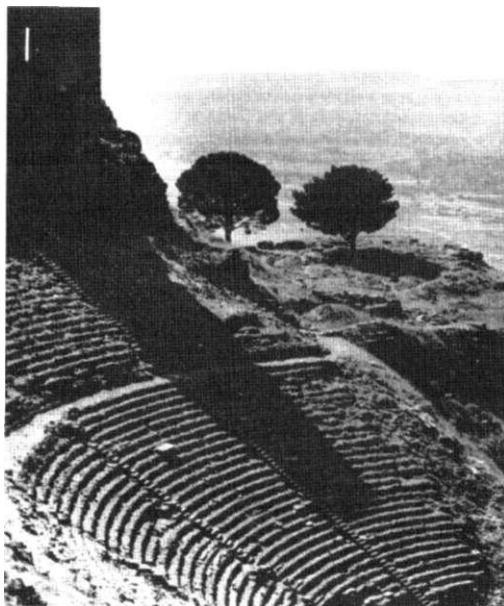
Књига Откривења

Већ смо нешто рекли о поруци већег дела књиге *Откривења*. У своја прва три поглавља ова књига одражава животне услове седам цркава у Малој Азији којима је упућена. Савети које васкрсли Исус даје трима од ових цркава (црквама у Ефесу, Пергаму и Тијатири) односе се на њихов став према разним лажним учитељима (Отк 2 1-7.12-17.18-29).

Црква у Ефесу добија похвале јер је „проверила оне који кажу да су апостоли а нису, и открила да су лажљивци“ (2 2). Поред тога, за њене чланове се каже „да мрзе оно што николаити раде“ (2 б). У Пергаму су неки припадници цркве заиста пошли за учењем ових „николаита“, док су други описани као следбеници „учења Валаамовог“ (2 14). Црква у Тијатири такође је потпала под утицај лажног учења, у овом случају потеклог „од оне жене Језавеље, која себе назива гласником Божијим“ (2 20).

С обзиром на донекле тајанствену природу ових упута, може се расправљати о тачном идентитету ових разних скупина, мада је вероватније да су све оне биле међусобно повезане него да су биле одвојене скупине по различитим градовима. Никола-

Рушевине старог Пергама издижу се високо над градом Бергамом у модерној Турској. Пергам је, према Откривењу, био место "где је Сатана столовао". Ово је, можда, алузија на Зевсов жртвеник који се налазио између два дрвета више града. Пергам је, такође, постао средиште званичног царског култа.



ити се свакако помињу и у Ефесу и у Пергаму, а у поруци Пергаму се испоставља да су валаамци били ти исти људи. Иако се ниједно од ових имена не примењује на јеретике у Тијатири, активности николаита/валаамаца у Пергаму исте су као и оних људи из Тијатире који су практиковали „Језавељино“ учење и учење њених приврженика: сви су они јели храну приношену на жртву идолима и практиковали ствари које су сматране неморалним.

Павле се обрачунао са оба ова проблема у још ранијем периоду, мада никада није наговестио да су људи који учествују у таквим активностима „јеретици“ у строгом смислу те речи. Он је објавио да је свеједно да ли хришћани једу месо принесено идолима или не (1Кор 8) и мада обично није био толико трпељив према питањима неморала, углавном је о шима расправљао на тактичан и великодушан начин, желећи пре да убеди своје слушаоце него да им наређује. У међувремену, ствари су се морале променити. У Павлово време ови проблеми су се углавном тицали практичних питања, која су се природно јављала у настојањима незнабожачких преобраћеника да схвате како би њихова нова вера могла утицати на њихов дотадашњи начин живота.

Међутим, сада су то постала теолошка и доктринарна питања. Мада књига *Откривења* не даје никакве стварне назнаке о томе каква је била природа веровања која су довела до оваквих делања, многа разматрања указују на то да су ове секте биле рани облик онога што је касније постало познато као гностицизам.

— Припадници једне од истакнутих гностичких скупина 2. века заиста су себе називали „николаитима“. Они су своје порекло водили од човека по имену Николаос који је, према Дап 6 5, био један од Стефанових колега јелиниста у раној јерусалимској цркви. Они вероватно нису имали никакве везе са овом личношћу, али неки њихови обичаји нису се разликовали од онога о чему читамо у књизи *Откривења*.

— Иако су јеретици којима се супротставља књига *Откривења* били несумњиво мање сложена и не тако добро организована скупина у односу на оне касније, има и овде неких обележја гностичке терминологије и идеја. На пример, Језавељино учење у Тијатири Јован назива „дубоким тајнама Сатаниним“ (Отк 2 24), а на ову фразу наилазимо и код каснијих гностичких група као на опис њихових личних веровања. Сама чињеница да је једна жена била на тако истакнутом месту у том покрету такође је у некакој вези са гностицизмом, јер су у гностичким покретима 2. века жене често имале важну и запажену улогу. Ово је и био један од разлога зашто је Црква после новозаветног времена званично искључила жене из било ког вида јавне службе.

— Сведочанства из других књига *Ивог завета* указују на исто. Јованове посланице, као и *Јудина посланица* и *Друга Петрова посланица*, потекле су, изгледа, све из географски исте

Веровања која су касније доведена у везу са гностицизмом јављају се у неколико новозаветних списа. Иа слици је приказана амајлија са изгравираним симболима гностика.

области на коју упућује књига *Откривења*, и у свима њима се помињу путујући учитељи који су радили на исти начин као и они поменути у књизи *Откривења*. *Прва Јованова посланица* објашњава њихову теологију са доста појединости, из чега се може видети како су се блиско ови људи кретали ка класичном гностицизму.

Јованове посланице

Као и *Јованово еванђеље*, и *Прва Јованова посланица* сасвим јасно изриче намере њеног аутора: „Пишем вам ово да бисте знали како имате вечни живот — ви који верујете у Сина Божијег“ (5 13). *Јованово еванђеље* било је написано да покаже да је Исус Месија и Син Божији и да придобије људе за веру у њега (Јн 20 31). Насупрот томе, *Прва Јованова посланица* написана је за људе који су већ хришћански верници, али које је требало уверити у истинитост онога у шта су веровали.

„Аажни пророци“

Није тешко увидети зашто је овим људима било потребно да их неко на овај начин умири јер је, попут црква поменутих у *Откривењу*, и хришћанска заједница којој су они припадали трпела због делатности „лажних пророка“ (1Јн 4 1). Ови људи испрва су припадали тој хришћанској заједници, али су је напустили, и сада су покушавали да је подрију споља (2 19). Наравно, ти лажни учитељи нису на то тако гледали. Они су веровали да су примили посебна откривења која нису поверена обичним хришћанима, па су говорили да „познају“ Бога на присан начин посредством некаквих тајних духовних моћи које су им, наводно, омогућавале да живе на другој равни у односу на остале (2 4; 4 1; 4 8). Они су духовно већ били „савршени“ (1 6.8.10) и живели у потпуности свесни „светлости“ која је била Бог (1 5; 2 9) — па се тако обична, приземна правила хришћанског морала нису више односила и на ших (3 7-12; 4 20).

Све ово звучи сасвим слично тврдњама Павлових противника у Коринту. И они су, такође, тврдили да, због

својих личних мистичних искустава, више нису спутани нормалним стегама телесног постојања (1Кор 10 1-13), већ да су се посредством тих искустава уздигли на нов духовни ниво, далеко изнад онога на коме су били обични смртници (1Кор 4 7-8). То је било, говорили су, као да се васкрсење већ збило: они јесу деловали као да живе у овом свету, али су заправо били потпуно ослобођени од њега, па тако више нису били оптерећени ни бригама о њему (1Кор 15 12-19).

Људи сличних погледа помињу се и у 2Тим 2 17-18. *Прва Јованова посланица* нигде заправо не каже да су ови „лажни пророци“ такође веровали у то да се васкрсење већ збило кроз њихова мистичка искуства, али изгледа вероватно да су и они тако мислили.

Докетизам

Постоји, међутим, у *Првој Јовановој посланици* и један нови чинилац. Наиме, „лажни пророци“ који се овде помињу имали су особено схватање личности и значаја самог Исуса, па је, из онога што се о њима каже, јасно да су ови Јованови противници порицали да Исус јесте Месија и Син оожили (2 22-23; 4 2.15; 5 1-5.10-12). Нису они порицали да је Исус открио Божију силу, али било им је тешко да схвате како је једно обично људско биће могло да открије природу вечнога Бога. Зато су тврдили да Исус уопште није био истинско људско биће (4 1-3).

У грчкој мисли је одувек постојало изражено убеђење да је овај свет у коме живимо потпуно одвојен од небеског света. Старозаветни пророци одувек су веровали да се Божије деловање може приметити у сфери људског искуства, али грчки мислиоци су обично живот у овом свету сматрали бедним постојањем, а праву судбину људи и жена сагледавали као присуство не овде, већ у духовном свету у коме је живео и Бог. Када се овако гледа на ствари, истинско спасење може се достићи само бегом једне личности из „тамнице“ овог света у живот у натприродном свету. Постојала су и бројна објашњења како се то тачно може постићи, па је очигледно да је жеља за таквим ослобођењем била покретач, како Па-

вловим противницима у Коринту тако и онима чијем учењу се супротставља аутор *Прве Јованове посланице*.

У почетку су се хришћани занимали за овакве замисли углавном привучени обећањима да ће доживети узбудљива мистична искуства. Но, када су ови мистици почели да размишљају о теолошким последицама својих искустава, неизбежно су открили да им је тешко да изађу на крај са веровањем Цркве да је Исус лично - као Исус из Назарета - могао потећи од Бога. Наиме, ако је Бог припадао овом натприродном, мистичном свету, онда се о Богу не може размишљати и као о стварном људском бићу, јер би то да свемогући и трансцендентни Бог буде заточен у животу људског бића представљало противречност.

Један излаз из ове дилеме налазио се у предлогу да се Исус само **чинио** као да је био Месија и Син Божији. Ово гледиште назива се „докетизам“ (јер грчка реч *σῶκεο* значи „чини се да“). Управо се нечем оваквом супротставља *Прва Јованова посланица*. Једна прича коју је испричао Иринеј каже како је апостол Јован једном отишао у јавно купатило у Ефесу, али када је стигао онде и препознао Керинта - истакнутог докетисту - одбио је да буде у истој води са њим (*Против јереси III.3.4*). Због овога неки мисле да је *Прва Јованова посланица* непосредан одговор Керинту лично. Он је свакако тврдио да је „божанска суштина“ или „космички Христос“ ушао у човека Исуса из Назарета приликом његовог крштења и да га је напустио пре распећа, а 1Јн 5 6 се може тумачити као непосредан одговор управо на ову тврдњу: „Исус Христос је онај ко је дошао водом свог крштења и крвљу своје смрти. Он није дошао само водом него и водом и крвљу.“ Керинт је, међутим, имао и многе друге идеје које се не помињу ни на једном месту у *Првој Јовановој посланици* и, опште узев, проблеми којима се бави ова посланица делују мање сложено и замршено од теологије Керинта и његових следбеника. И заиста, са изузетком њиховог спекулисања о личности Христа, јеретици из *Прве Јованове посланице* имају много више заједничког са Павловим противницима у Коринту, па је вероватно тачније сматрати их прелазном фазом између коринтских јеретика и потпуно развијеног гностичког система 2. века.

Прва Јованова посланица

Аутор *Прве Јованове посланице* није имао времена за ове људе. Он је, наиме, осудио њихова веровања и супротставио се њиховој пракси у свакој од својих посланица. Врло добро је увидео колики су притисак ови вршили на чланове те хришћанске заједнице, те се дао на посао да њене припаднике увери да су они сами, а не „лажни пророци“, ти који знају истину.

Јованове књиге

Не можемо разматрати *Прву Јованову посланицу* засебно од осталих Јованових посланица и *Јовановог еванђеља*. 2Јн и 3Јн врло тесно су повезане са 1Јн, мада представљају сасвим други тип књижевности. За разлику од 1Јн, оне су кратка, лична писма, једно упућено цркви, а друго неком појединцу по имену Гај. ГБихов аутор себе назива „Старијим“, а у 2Јн упозорава своје читаоце на путујуће учитеље „који не признају да је Исус Христос дошао као човек“ (2Јн 7-11). Брину се за то да ови људи не буду примљени у ту хришћанску заједницу, па многи научници због овога сматрају да је 2Јн морала бити написана пре 1Јн, будући да 1Јн предвиђа ситуацију у којој су ови јеретици већ искључени из Цркве (1Јн 2 19).

3Јн даје савете Гају у погледу човека званог Диотреф, који је учествовао у једној борби за превласт над управљањем Црквом. С тим у вези, „Старији“ каже да намерава доћи у кратку посету да исправи „ужасне ствари које он говори о нама и лажи које казује“ (3Јн 9-10).

Ситуација коју има у виду 3Јн одражава, изгледа, фазу у којој су настајали нови обрасци управе над Црквом. Када су апостоли и њихови представници умрли, скупно вођство првих цркава почело је да нестаје, а нове вође покушале су да се наметну у том процесу који је до краја довео до званичног наименовања само једног ауторитативног вође у свакој помесној цркви. Можда је „Старији“ заступао старији облик црквене организације, што би могло да објасни његову забринутост због појаве да само једна личност, полаже право на вођство у Цркви. У 2. веку је свако са титулом „Старији“, па и он сам био део устројене црквене хијерархије, мада писац ових посланица очигледно њој не припада. ГБега су његови читаоци очито веома поштовали, али не изгледа да је имао некакав апсолутни ауторитет над њима, јер их је он једино могао позвати да учине оно што је сам мислио да је исправно.

Ван овога није уопште лако тачно одредити смисао *Прве Јованове посланице*. Свакако да не постоји никаква праволинијска расправа која је прожима, што је подстакло неке да ову посланицу преуреде тако да се њени разни делови уклопе на, према њиховом мишљењу, логичнији и следственији начин, док су неки други објашњавали оно што сматрају недоследностима, претпостављајући да је ова посланица доживела неколико издања и да је, према томе, дело различитих писаца. Међутим, ниједно од ових објашњења није по-

Већина научника верује да је „Старији“, који је написао 2Јн и 3Јн, написао и 1Јн, јер ове три посланице везују многе сличности у речнику и стилу, а чини се и да извесне изјаве из 2Јн и 3Јн претпостављају упознатост са питањима о којима се говори у *Првој Јовановој посланици*. Када би, према томе, било могуће утврдити идентитет „Старијег“, могли бисмо, вероватно, да установимо и писца све три посланице.

Међутим, ово је лакше рећи него учинити. Упутство је одувек тражено у једној изјави која се приписује Папију, кога цитира Евсевије као аутора који је у својим „Тумачењима пророштава господњих“ написао: „Ако би икад дошао неко од следбеника Старијих, ја бих се распитивао о томе шта су ти старији говорили, шта су Андреј, или Петар, или Филип, или Тома, или Јаков, или Јован, или Матеј, или било ко други од Господњих ученика, рекли и шта су Аристион и старији Јован, ученици Господа, говорили.“ Евсевије затим примећује „да је два пута набројао име Јован, те првог Јована убраја са ...осталим апостолима...али другог ставља са осталима изван апостола...Ово потврђује истинитост приче оних који су рекли да су постојала двојица са истим именом у Азији и да постоје два гроба у Ефесу и оба се још називају Јовановим“ (Евсевије, *Прквена историја* III 39.4-6).

Ако је „старији Јован“ о ком Евсевије говори иста особа као и „Старији“ који је написао 2Јн и 3Јн, онда је вероватно онај хришћанин друге генерације био аутор 1Јн (а можда је имао и неке везе са писањем *Јовановог еванђеља*). Али, Папијева изјава је сама по себи неодређена да би пружила поуздано упутство, јер изгледа да он и саме ученике назива „старијима“, па је Евсевије, према томе, можда погрешно закључио да је Папије говорио о два различита човека по имену Јован. Овај аргумент, поред тога, претпоставља да су Папију била доступна поуздана обавештења. Ми са овим изјавама ипак морамо поступати обазриво, поготово што имамо само податке из друге руке о томе шта је Папије заиста писао. Што се Јованових списа

себно убедљиво. Књига садржи не само ауторов одговор онима који су му се супротстављали већ и његова лична теолошка размишљања о ситуацији са којом се суочавао. Негово размишљање је, изгледа, изложено на цикличан начин, тако што се прво издвајају теме, а затим се о њима говори и поново им се прилази из различитих углова како би се измало њихово значење и њихов смисао. Што се тиче композиције, ово је више филозофско него уметничко дело и може се погодније упоредити са једном музичком композицијом у

тиче, много је поузданије поћи од самих докумената.

Води се извесна расправа о тачном односу између 1Јн, 2Јн и 3Јн и *Јовановог еванђеља*. Постоје важне и блиске сличности између еванђеља и 1Јн. Оба се служе истим језиком на исти начин и особеним изразима попут супротности између светла и таме, живота и смрти, истине и грешке, и инсистирају на љубави (да не помињемо описивање Исуса као Речи или Логоса) - све се то налази и у еванђељу и у *Првој Јовановој посланици*. Оба списа се служе и истим начином у саопштавању своје поруке тако што прво износе идеју на једноставан и лако запамтљив начин, а затим истражују њене последице из много различитих углова.

Али, постоји и више разлика. *Прва Јованова посланица* има скученији речник од еванђеља и њени нагласци су на извесним местима за нијансу другачији. На пример, док еванђеље највише инсистира на постојећем искуству хришћана (тзв. „остварена есхатологија“), 1Јн више наглашава наду у будућност. Посланица, такође, израженије инсистира на Цркви и њеним тајнама, мада то, наравно, није у потпуности изостављено из еванђеља.

Изнесена је хипотеза да је еванђеље приредио аутор посланице како би га ускладио са сопственим размишљањем о истим темама. Свакако да има неких доказа да је еванђеље приредило више особа, али није вероватно да је првобитни облик еванђеља прерадио неко ко га је сматрао теолошки неприхватљивим. Једино привлачно објашњење сложених веза између разних књига које се везују за Јованово име може се наћи у хипотези да је у Ефесу постојала „школа хришћанске мисли која се везивала за, и изникла из, дела Јована, Исусовог ученика. Он је послужио као теолошки ментор читавој скупу хришћана и био извор обавештења садржаних у четвртом еванђељу (види Јн 21-24), али ову књижевност какву је данас знамо створила је та „школа“, а не само један појединац.

Када смо расправљали о *Јовановом еванђељу* изнели смо хипотезу да је прво могло бити написано оно што бисмо могли назвати

којој се главна тема прво само излаже, а затим се њоме бави, она се развија и разрађује, док композитор прелази на друге теме и идеје, враћајући се увек својој првој мисли.

Какав год да је облик њене расправе, порука *Прве Јованове посланице* је кристално јасна. Као и сви други писци *Новог завета*, Јован је био убеђен да мистична искуства, ма колико била узвишена, могу имати смисла једино ако се могу укључити у хришћанско веровање, с једне, и хришћанско понашање, с друге стране. Говорити о ослобође-

„Палестинским издашем“ па, ако је тако, онда би еванђеље било прва од књига коју је приредила и издала поменута школа у Ефесу. Можда су његову поруку потом погрешно схватили и погрешно применили његови нови читаоци. У јеврејском контексту контрасти између светлости и таме, истине и грешке, живота и смрти били су искључиво етички контрасти, док су исте термине грчки мислиоци одувек користили да опишу космолошке разлике између божанског света духа, у коме живи Бог, и злог света материје у коме живимо ми. Неки грчки читаоци овог еванђеља могли су лако бити заведени овим изразима, а тај неспоразум их је на крају довео до позиције коју су усвојили докетисти. Начин на који еванђеље наглашава тренутну стварност васкрсења у животу хришћанских верника такође је доприниосио колориту таквих размишљања.

У одговору на ову све већу претњу „Старији“ (вероватно неки истакнути члан Јованове школе, ако не и сам Јован) написао је 2Јн да упозори на оваква лажна учења. Међутим, ствари су се погоршавале, лажни учитељи су се отцепили од Цркве и основали сопствену секту, па је 1Јн написана као израженије теолошки одговор на овај проблем. Не само да је оспорила ставове докетиста о Исусу већ је и истакла како је нада у Васкрсење нешто врло опипљиво и будуће, а не само део садашњег духовног искуства хришћана.

Ако је ишта од ове реконструкције тачно, датуми које приписујемо овим посланицама зависе од датума који се припише еванђељу. Врста учења којем се супротставља 1Јн свакако је напреднија од оног са којим се сусреће Павле у Коринту. У 1Јн постоји нека идеја „јереси“, али није тако сложена или развијена како ће бити у 2. веку. Како су јеретици којима се супротставља 1Јн имали много заједничког са онима које помиње *Откривење*, неки датум с краја 1. века можда је најприближнији покушај који можемо да начинимо.

њу и преласку у неки свет светлости не би имало никакву вредност ако такво понашање није уистину надахнула и упутила Божија светлост, а рећи да су заправо мистична искуства та која ослобађају мушкарце и жене од силе зла одбацује се као нереално и неистинито, јер људско искуство чешће показује да човеку није могуће да себе учини потпуно савршеним и ослобођеним од утицаја греха (1Јн 1).

Прави хришћани морају „живети као што је и Исус Христос живео“ али, исто тако, морају се суочити и са стварношћу свог моралног сиромаштва и прихватити опроштај који им једино Исус може дати (2 1-6). Живети као Исус је применљиво дело: то значи волети друге људе, а с друге стране, то значи и да свако ко презире друге (као што су то чинили докетисти) тешко може тврдити да врши вољу Божију (2 7-14). У ствари, такви људи само уживају у властитој себичности (2 15-17).

Чишеница да су такви људи уопште икада и припадали Цркви требало би да послужи да истакне да дан суда није далеко (2 18-19). Други не треба да их се плаше, јер, шта год да ти секташи тврде, они који су остали у Цркви јесу истински примаоци Светог Духа и они су ти које је Бог прихватио (2 20-29). Далеко од тога да су они урадили нешто чиме би заслужили ту љубав, али пошто су сада усвојени као Божија деца, треба да се постарају да наставе да врше вољу Божију (3 1-10). Имајући за пример Христову љубав према њима, они тако морају волети једни друге (3 11-18) и тек тада могу бити сигурни да заиста живе у складу са Духом Светим и у личном јединству са Богом (3 19-24).

Аутор се стално враћа на тему да разликовање доброг од злого није само ствар људског суда већ и испит вере који може издвојити лажне пророке од истинских верника: „Свако ко признаје да је Исус Христос дошао као човек има Духа од Бога“ (4 2-3). Имати Духа Божијег природно води ка љубави, као што је и само Божије биће љубав (4 7-21). То води и ка послушности заповестима Божијим и коначној победи над свим што се противи Божијем начину поступања (5 1-5). Уверени у ово, прави хришћани могу бити сигурни да ће познати и разумети Бога на начин на који докетисти никада неће моћи (5 6-21).

**Јудина посланица и
Друга Петрова посланица**

Утицај лажних учитеља предмет је још две, уз то и најтајновитије, књиге *Новог завета: Јудине посланице* и *Друге Петрове посланице*. Ове две књиге сасвим јасно иду једна уз другу, јер је готово цела *Јудина посланица* (незнатно преобликована) садржана у *Другој Петровој посланици*. Осим тога, ниједна од ове две књиге не садржи никаква обавештења која би нам помогла да одредимо њихове прве читаоце.

Начин на који се *Јудина* и *Друга Петрова посланица* супротстављају лажним учитељима наговештава да су настале у ситуацији веома сличној оној са којом се разрачунава у првим поглављима књиге *Откривења*. Термин гносис („знање“) нигде се као такав не помиње, али ови учитељи се описују у Јуд 19 као „физички“ („којима управљају

Аутори и датуми

Ни *Јудина* ни *Друга Петрова посланица* не садрже никаква обавештења која би их могла довести у везу са неким одређеним догађајем или људима из ране Цркве. Једини начин да се разуме њихова позадина јесте покушај да се уклопе у оно што је о развоју раних цркава познато у начелу. Чини се да неколико показатеља упућује на то да обе ове књиге припадају самом крају новозаветног периода пре него добу самих апостола.

- За разлику од Павла (и *Прве Јованове посланице*), Јуда се не упушта у расправу са својим противницима. Он их једноставно осуђује и истиче да је одговор на њихове проблеме повратак „вери коју је једном и заувек Бог дао“ (Јуд 3). Видели смо, у једном од претходних поглавља, да је развој стандардног облика веровања, попут овог, једна од ствари својствених појављивању институционалне Цркве крајем 1. века.

- Јуд 17 указује и на датум каснији од апостолског времена, када се њен писац позива на „оно што су вам у прошлости рекли апостоли Господа нашег Исуса Христа“. Наравно, то се може односити и на неку прилику којом су се читаоци сусрели са самим апостолима, али исто то не може се рећи и за упућивање на Павла у 2Пт 3 14-16, где се Павлове посланице помињу као призната и добро

њихови физички пориви“), а знамо да је ово технички термин којим су се служили потоњи гностици. Ови људи су сигурно више наглашавали своје духовно искуство (Јуд 8) и тврдили да су, зато што су били „уздигнути“ на нов ниво духовног живота, били ослобођени уобичајених стега хришћанског морала (Јуд 12-13.16.18.23). Међутим, све ово било је неприхватљиво за људе из матице Цркве. *Јудина посланица* подсећа своје читаоце да су још у старозаветним временима људи трпели казне Божије за исту врсту злочињења и да, ако нису спремни да се покају, могу очекивати да их задеси иста судбина (Јуд 8-16).

Друга Петрова посланица такође наговештава да су ови људи одрицали реалност будућег Исусовог доласка (3 1-18). Нема сумње да су тврдили да, пошто су сами већ били „уздигнути“ на небо, неће бити потребе за ту врсту дословне наде у васкрсење у коју је веровала већина раних хришћана. У сваком случају, говорили су, ништа се није догодило, иако

позната збирка списа и сврставају међу „свете списе“. Павлове посланице вероватно нису биле сабране у збирку пре његове смрти, па је сигурно било потребно да прође још времена да се почну сматрати „светим списима“ у било ком ауторитативном смислу.

Ове чињенице се често узимају да означе да се обе књиге морају датовати негде у 2. век, можда чак и тако касно као што је 150. година, мада постоје проблеми скопчани са тако касним датумом.

- Делује вероватно да се *Другом Петровом посланицом* користио (напоредо са осталим књигама *Новог завета*) непознати аутор дела познатог као *Петрова апокалипса*. Но, ова се обично датује у раздобље између 100. и 135. године, па тако *Друга Петрова посланица* тешко да може потицати из периода после ове године.

- Ту је и чињеница да се опис лажних учитеља у Јуд и 2Пт доста разликује од свих познатих јереси 2. века. Нема ни наговештаја о доклетистичком схватању Исуса, а камоли о сложенијим теоријама класичних гностичких система.

- Такође нема ни трага већем делу апарата Цркве 2. века. Постоји свет о чврстом језгру хришћанског учења, али нема показатеља о постојању неке организоване службе у Цркви. И Јуд и 2Пт апелују на своје читаоце више на моралној основи него на основу тога што су њихови аутори заузимали неке ауторитативне положаје.

је Црква нестрпљиво ишчекивала Исусов повратак у слави. Овај аргумент први пут су изнели Павлови противници у Коринту, али 2Пт 3 8 на њега даје нов одговор, тврдећи да Божија временска скала није иста као људски календар: „У Божијим очима нема разлике између једног дана и хиљаду година." То што крај још није наступио не значи да се Божија обећања неће испунити. Напротив, одлагање Исусовог повратка треба сагледати као израз Божијег стрпљења и давања људима више времена да измене свој начин живота.

Јудина посланица не описује тако детаљно веровања ових јеретика. Јуда једноставно каже да они „одбацују Исуса Христа, нашег јединог господара и Господа" (Јуд 4). Делује вероватно како ови лажни учитељи нису отишли тако далеко као они из *Прве Јованове посланице*. Они нису оспоравали веровања Цркве на теолошком нивоу изјављујући да Исус није Син Божији који је дошао као човек, већ су се, уместо тога (попут јеретика поменутих у Отк 2 14), „по-

Због тога је мањи број стручњака покушао да објасни порекло ових књига схватајући их у контексту неког много ранијег времена. Свакако да обе делују као да претендују на то да су дела људи који су били на врхунцу у доба самих апостола. „Јуда, слуга Исуса Христа и брат Јаковљев" (Јуд 1) јесте опис који позива читаоце да помисле како је то морао бити тај Јуда, који се у еванђељима именује као брат Исусов и Јаковљев у Мк 6 3, док је „Симон Петар" јасно употребљен с намером да поистовети аутора 2Пт са самим апостолом (2Пт 1 1). Но, треба и друге чињенице узети у обзир.

- Рана Црква имала је много недоумица у погледу обе ове књиге. *Јудину посланицу* ранохришћански писци повремено и помињу, али *Друга Петрова посланица* се пре Оригенових (185-254) дела не помиње нигде. Тек у 4. веку обе се сматрају или лажним или сумњиве вредности. Ово у најмању руку наговештава да се углавном није сматрало да оне представљају списе поглавара из прве генерације хришћана.

- Заједно са претходним је и начелна сагласност међу научницима свих мишљења да ако *Прва Петрова посланица* јесте дело Петра, Исусовог ученика, онда *Друга Петрова посланица* то сигурно није. Многе писце ране Цркве збуњивале су разлике које између њих постоје, јер се оне толико разликују по стилу којим су писане, по теолошким нагласцима и општим ставовима, да је немогуће замислити да их је написала иста особа. Ако смо у праву када 1Пт

дали грешци коју је Валаам направио" (Јуд 11; Бр 22 1-35). Као што смо већ видели, то је више био морални и практични проблем.

Како су године пролазиле Црква је морала да се мења и прилагођава ради обрачунавања са новим претњама, као и да користи нове прилике. Но, она никада није заборавила да шено размишљање и понашање увек морају бити чврсто утемељени у искуствима и ставовима оних првих следбеника који су заиста познавали Исуса. Да није било те истрајне посвећености мале групе палестинских сељака, широм света се никада не би чуло за ову поруку која је променила живот. Није им било лако, јер су њихова храброст и одважност редовно праћене прогонима, чак и смрћу. Но, њихов лични доживљај Исуса био је такав да нису ни помишљали да устукну. Знали су да Исус није мртав већ жив и да моћно дела у њиховим животима посредством присут-

везујемо за самог Петра, онда морамо тражити на другој страни објашњење о ауторству 2Пт.

Можда се на једно од могућих решења указује у Јуд 3, где писац *Јудине посланице* саопштава да је управо писао једно писмо својим читаоцима када је наједном увидео много хитнију потребу да им одмах нешто саопшти и зато је написао *Јудину посланицу*. Које је онда то првобитно писмо које је управо писао? С обзиром на тесну повезаност међу њима, да ли је то могла бити *Друга Петрова посланица* - и даље, да ли можда то раније писмо на које се позива у 2Пт 3 1, у ствари, није било 1Пт, како се углавном претпостављало, већ *Јудина посланица*? Јуда је могао писати и као Петров представник, јер се у Дап 15 14 помише да су поглавари јеврејске цркве имали обичај да Петра ословљавају као „Симона", што би онда такође објаснило необичну употребу овог имена у уводном делу *Друге Петрове посланице*.

Део тешкоћа са овако прецизним описивањем порекла *Друге Петрове посланице* и *Јудине посланице* јесте у томе да се дословно ништа не зна о делатности Јуде који је био брат Јаковљев и Исусов. Но, било би могуће и да се замисли да *Јудине посланице* и *Друге Петрове посланице* потичу из групе Петрових ученика, на умногome сличан начин као што изгледа да Јованове посланице потичу из „школе" Јованових ученика. Ово би покрило и све сличности и разлике које постоје између *Прве* и *Друге Петрове посланице*, а могло би да

ног Духа. Не само да је ово надахнуло њихове велике подвиге већ их је и оснажило да се суоче са суђењима. Можда и приличи што се једно од најупечатљивијих приписивања славе Христу у читавом *Новом завету* налази на крају овог најтајновитијег новозаветног списка: „Ономе ко може да вас сачува од пада и да вас непорочне и радосне доведе пред Божије славно присуство - једином Богу нашем Спаситељу, посредством Исуса Христа Господа нашег, нека је слава, величанство, сила и власт од свих прошлих времена, сада и у векове векова!" (Јуд 24-25).

објасни и зашто су извесни делови *Друге Петрове посланице* (попут описа Исусовог преображења у 1 16-18) на многе читаоце оставили снажан утисак као да је реч о веродостојним сећањима самога Петра. Можда је оно што имамо у обе ове кратке посланице свежа примена Петровог учења на бриге и интересовања једног јелинстичко-јеврејског хришћанског сабрања, негде у Малој Азији, са краја 1. века.

25 ЧИТАЊЕ И РАЗУМЕВАЊЕ НОВОГ ЗАВЕТА

Нови завет може подједнако бити и фрустрирајућа књига колико и извор просветљења. Као што смо видели, то није само једна књига, већ збирка двадесет седам списка које су написали и сабрали разни људи, у различита времена и на различитим местима, током 1. века хришћанске ере. Поред тога, свака од ових књига има својствена обележја. Неке од њих, попут еванђеља и *Дела*, садрже приче, док су друге у облику посланица - било правих писама попут оних које је писао Павле, или књижевних епистола каква је *Посланица Јеврејима*, које готово да немају, или имају тек понеку алузију на стварне личности. Чак и у оквиру појединачних књига може бити заступљено више књижевних стилова. Еванђеља, на пример, садрже параболе и приче, као и поуке и лична размисљаша еванђелиста о трајном значају онога о чему извештавају. Штавише, питаше како треба разумети *Нови завет* не тиче се само проблема различитих жанрова или књижевних стилова који се налазе на његовим страницама, него се односи и на важна разматрања о идеолошким перспективама и културним променама.

Почетак на ком се налазимо

Ова књига писана је из хришћанске перспективе. Иако су претходна поглавља узимала у обзир и историјска и књижевна питања везана за састављање *Новог завета*, уз њих је ишло истраживање поруке ових књига, мотивисано уверењем да је та порука и даље важна за живот на почетку 21. века. У

том референцијалном оквиру по важности су се истицале три суштинске претпоставке.

— За хришћане *Нови завет* није само збирка списа који документују настанак хришћанске Цркве, он је и *Свето писмо*, то јест на изванредан начин представља ауторитет за текући живот хришћанске заједнице. Ова претпоставка, према томе, у већој или мањој мери подразумева да ће *Нови завет*, док се чита и тумачи, служити као нека врста делотворног водича или модела за хришћанску веру данашњице. Ако је ово једна сврха ради које и ми читамо његове књиге, онда се не можемо ограничити на то да их истражујемо искључиво у њиховом књижевном и историјском контексту. Морамо истражити и њихов социолошки, културни и односни контекст, будући да они припадају духовном трагашу стварних људи унутар стварног света, било старог или модерног.

— Ово начело повлачи за собом следеће. Наиме, модерни хришћани морају, на неки начин, одржати континуитет са својим коренима и наслеђем. Односити се према *Новом завету* као према *Светом писму* значи указати тиме на везу која постоји између данашње Цркве, Исусове поруке и живота ране Цркве, са свим духовним струјањима која су у ших продрла током векова. Управо та повезаност са шеговом историјом дозвољава данашњој Цркви да неприкосновено тврди да је, у знатном смислу, „хришћанска“.

— *Нови завет* не можемо и не треба да раздвајамо од његовог свеукупног духовног контекста, под изговором да други аспекти хришћанске вере и шеног практиковања тобоже вређају шегов ауторитет и смисао. Књиге *Новог завета* чине важан део хришћанског погледа на свет, али нису и његов једини чинилац. Оне су део веће целине и у контексту хришћанске вере шихова порука се спаја са признањем да, будући да је ово Божији свет, Бог делује и кроз околности и прилике удаљене далеко од отворено хришћанских утицаја, као што треба да узме у обзир и веру оних који се још боре да крену за Исусом. Другим речима, заиста се приближавајући свеобухватном изразу хришћанске вере, новозаветне приче морају се довести у однос са вером усредсређеном на ствараше која признаје универзално Божије присуство, као и давати повратну реакцију на искуства хришћана. Ово је илустровано дијаграмом.

Прилазећи *Новом завету* из овог угла, важно је да будемо искрени у погледу наших претпоставки. Постоји много начина да се *Нови завет* чита и разуме, и хришћани немају монопол над шим. Иако се такозвана беспредрасудна егзегеза често хвалила да је једини начин да се разуме његов текст, читава замисао о потпуно непристрасном тумачу има озбиљних мана. Није пожељно, нити могуће, немати полазиште, а претварати се да „објективност“ у разумевању подразумева приступ без икаквих убеђења или мишљеша бесмислено је и неубедљиво. Нико не може да се одвоји од онога што заправо јесте и онога што постаје. Разумевање било ког текста отпочиње разумевањем нас самих, и у том контексту искреност о нашој претходној вери — или шеном непоседовању — имаће средишњи значај приликом тумачења. Сви смо ми у својим животима изградили некакве филтере, који нам служе да преусмеравамо и прерађујемо информације које допиру до нас - ти филтери су ствари попут основних вредности и уверења о животу, наших личних искустава и учеша, скуп свега у шта верујемо да је „истинито“, заједно са нашим осећањима о тим веровањима. Комбинација тога је оно што личност сваког појединца чини јединственом. Познаваше и препознаваше наших особених филтера - шихових слабости и њихових добрих страна — основа је сваког доброг тумачења. Када научници одричу да имају овакве предрасуде, губе углед и у начелу заврше посежући за неодрживим закључцима.

Читање и разумевање *Новог завета* је, према томе, двосмеран процес. Понешто (сами) уносимо у посао, а надамо се да ћемо нешто и добити. Ми се овим кшигама обраћамо и

Личне приче

Духовност усредсређена на Стварање

Новозаветне приче

Читање Новог завета није превасходно вежба из старе историје већ је суштински везано за Божију делатност у свету и читаочева опажања у вези са њом.

очекујемо да проговоре с нама. У том смислу тумачење представља динамичан процес, не статичан, али и целовит процес, јер успоставља везу са осталим аспектима читаоачевог живота и искуства. Ово се доста разликује од модела наслеђеног из доба просветитељства и његове самоуверене претпоставке да „објективност“ подразумева потпуну равнодушност према тексту, моделу који је (као још много тога, гледано из перспективе скорије западне културе) механички и удаљен од људског искуства, јер се заснива на линеарном сагледавању стварности, што тумачу допушта да мисли да се налази потпуно изван процеса интерпретације, како то приказује дијаграм.

Овај приступ има и својих добрих страна. Пре свега, може да истакне проблеме старог света, из ког су кшиге *Новог завета* потекле. Али, наглашавајући интерпретацију као прозор у стари свет, може и да отежа разумевање начина како овај текст одговара приликама у којима су људи живели и живе у временима или на местима врло удаљеним од Римског царства 1. века. Одрживији метод читања узмеће у обзир, од самог почетка, савремене прилике и посматраће текст као двосмерно огледало. Свакако да ће бити могуће осврнути се кроз текст у свет његовог времена, али постојаће и свесно прихватање мо-

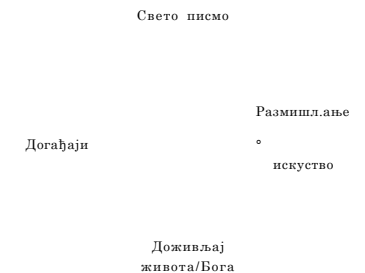
гућности да и стварност нашег света може наћи одраза у шему, а сусрет ово двоје може се потом узети као полазна тачка за постављање нових питања о тексту, која ће изаћи из оквира чисто историјских проблема. Овај приступ доста дугује увидима незападних хришћана, који се хватају у коштац са стварношћу социјалне угрожености и економских изазова и настоје да употребе ова искуства као ерминевтичко оруђе уз помоћ кога ће читати текст *Новог завета*. Роберт Мек Афи Браун описао је овај процес језгровито рекавши: „Ми своје искуство уносимо у Библију, а из Библије извлачимо нове увиде и враћамо се сопственој ситуацији са Библијом сагледавајући је у потпуно новом светлу.“¹ О се може илустровати другом врстом дијаграма.

Утицаји

Шта значи „објективност“ у овом контексту? У великој мери филозофија постмодернизма данас тврди да не постоји нешто попут објективности па, према томе, нема сврхе покушавати да се она достигне. Но, већина обичних људи и даље мисли да је важно покушати да се ствари схвате „онаквима какве заиста јесу“, са што је могуће маше утицаја наших претпоставки (које могу бити и предрасуде). Можда је највише што у том смислу можемо постићи, стојећи по страни од предмета који проучавамо и будући што равнодушнији како бисмо схватили о чему се у тексту уопште говори, да признамо које су то наше почетне позиције, да их узмемо у обзир и будемо провокативнији, суочавајући се са доказима када опазимо да долазимо до закључака који се, по свој прилици, сувише добро уклапају у наше унапред разрађене идеје. Ако је то случај, потребно је да



Историјско-критички метод одржавао је погрешно мишљење да је текст могуће тумачити без личног занимања за његову поруку.



имамо представу о томе који лични чиниоци могу утицати на начин на који читамо неки новозаветни текст. Постоји међу њима неколико најочигледнијих.

- Наш друштвени контекст је често моћнији него што схватамо. Како су се људи из западног света све масовније почели окретати *Библији*, постало је јасно колико наш сопствени културни контекст може утицати на наше разумевање. Богати белци са Запада склони су томе да ствари посматрају другачије од економски угрожених људи у другим крајевима света - или, у ствари, и од сиромашних људи у западном друштву. Прича о добром Самарјанину (Лк 10 29-37) има другачије значење за људе са Запада - који је углавном читају тежећи да буду попут Самарјана - него за друге, који ће се пре поистоветити са човеком остављеним да умре поред пута. Западњаци прихватају здраво за готово да, ако они треба да се поистовете са било ким из те приче, морају бити неко ко има моћ и контролу па, према томе, ако би и оклевали да се поистовете са Самарјанином, пре би расправљали о томе да ли су попут свештеника или Левита из те приче него што би себе замислили у улози претучене особе. Повезаност овога са новијом историјом западног империјализма и колонијализма сувише је очигледна да би било потребно даље је објашњавати.

- Није свеједно ни то ко смо у смислу старосног доба и пола. Мушкарац ће причу о Исусовом сусрету са женом ухваћеном у прељуби (Јн 7 53 - 8 11) читати другачије од жене, иако ће се, вероватно, обоје борити са начином на који се Исус понео у овој ситуацији, јер многи мушкарци и даље мисле да је дотична жена сувише добро прошла, док се жене могу запитати зашто се Исус, суочен са женом којој је претила опасност да сместа буде погубљена, правио незаинтересованим цртајући и исписујући речи у песку. Неко дете би, можда, видело нешто сасвим друго у свему томе - можда ни не схватајући у чему је проблем, али увиђајући да је, радећи нешто својствено детету, Исус извукао жену из врло опасне ситуације.

- И наше стање духа може утицати на то како разумемо *Нови завет*. У претходним поглављима приметили смо више пута како је хронична депресија навела Мартина Лутера да замишља како је и Павле патио од исте слабости, па га је приказивао као пораженог, скрханог човека, спутаваног ускогрудим јудаизмом, на врло сличан начин ономе на који је Лутер

веровао да га је сапела средновековна црква. Они који у *Нови завет* уносе сопствено помањкање вредности лако могу преувеличати нека од његових учења о греху, док ће људи који се осећају нелагодно због сопствених осећања бити склони да умање значај смисла људских узајамних односа какав опажамо у ранохришћанским заједницама. Трећи опет могу бити у искушењу да пренагласе футуристички аспект есхатологије преко и против стварног аспекта стога што живот у материјалном свету доживљавају као препун терета и изазова.

- Исто се може рећи и за менталне ставове. Генерацијама су западни тумачи маргинализовали врло очигледне природне димензије *Новог завета*. Хришћани су опажали у Павловим списима присуство харизматских способности, осећали да то није по њиховом укусу и стога тражили начин да оправдају њихов нестанак из црквеног живота. Други су то редовно радили са Исусовим чудима, док нико није знао шта да ради са Павловом тврдњом о вантелесном искуству као делу његове духовности (2Кор 12 1-10). С обзиром на настанак *њуејиа* и све израженије свести о постојању оваквих ствари у културама широм света, данас готово нико не би заузео такве ставове. Очигледно је да су научници претходне генерације били под превеликим утицајем у то време преовлађујућег рационализма - а, наравно, може се испоставити да је то случај и са данашњим људима који су одвећ спремни да прихвате ствари под културним притисцима више него због било чега другог.

• Утицај рационалистичко-материјалистичког погледа на свет био је нарочито моћан током последња два-три века.



Рене Декарт (1596—1650). Његове идеје подстицале су веру у то да би требало да самосталне, рационалне особе могу да се оgrade од својих претпоставки и ствари сагледавају објективно.

Стварност је доживљавана тако да су једино „чињенице“, дефинисане на посебан начин како би могле бити научно потврђене, имале неку важност. У рукама скептика ово је често постајало оруђе које се могло користити како би се на готово све у *Новом завету* могао поставити историјски или књижевни знак питања, што смо и видели расправљајући о историјском Исусу. Код хришћана, међутим, исти овај поглед на свет редовно је доводио до закључка да је „истина“ нешто што се, на неки начин, може логички и разложно доказати па, према томе, по дефиницији, било која књижевна анализа *Новог завета* која би могла навестити да неки делови његовог текста припадају другачијем жанру од наративне историје треба да буде одбачена. Било је чак и оних који су инсистирали на томе да су, пошто овако гледано грађа која спада под фикцију не може бити средство за достизање истине, сви јунаци Исусових парабла сигурно били стварни људи који јесу учинили све што је о њима забележено у причама које је Исус испричао.

Основна слабост новијих метода тумачења била је њихово некритичко прихватање редукционистичког приступа знању, који је претпостављао да се ствари најбоље могу разумети када се разложе на саставне делове. Ово је потекло од научног метода људи попут Ренеа Декарта (1596-1650) и Френсиса Бејкона (1561-1626) и наредне претпоставке да је најбоље место за такво растављање лабораторија, место из ког се могу искључити сви спољни утицаји. Та научна парадигма данас је одбачена, а раширено је признање да, чак и у лабораторији, присуство изучаваоца има утицаја на оно што се догађа. Међутим, овај приступ и даље је у великој мери присутан у новозаветној интерпретацији, па чак и хришћански верници често мисле да је важно оставити по страни сва религиозна уверења и претпоставке, како би се дошло до истине. Проучавање књижевних текстова шире гледано, дакле не само религиозних, показало је да су читаше и разумевање текста далеко целовитији посао. Будући да текстови на првом месту настају као производ људског искуства, читаочево лично животно искуство биће кључни фактор за њихово разумевање. То за узврат значи да читаоци ступају у интеракцију са текстом на сличан начин на који по Беловој теорему научници интерагују са материјалом

на коме експериментишу. Оно што неко осећа у погледу датог текста има темељни значај, а њихов поглед на свет (било хришћански или неки други) одиграће своју улогу у процесу интерпретације. Вера (или сумња) није нешто што треба скривати, већ их треба признати као важне чиниоце у процесу читања и разумевања. Помисао да би један хришћанин и атеиста - ако би обоје били апсолутно објективни — могли доћи до истих закључака у погледу значења неког одломка из *Новог завета* је бесмислица.

Кључна питања која, према томе, треба поставити у погледу сваког новозаветног одломка су следећа:

— Шта говори текст, то јест које су праве речи које садрже најпоузданији стари рукописи?

— Какав је контекст самог текста, то јест какве су историјске прилике и књижевни стил?

— Какав је мој контекст, то јест ко сам ја као личност? Каква очекивања, претпоставке и предрасуде уносим у разумевање текста?

— Какав је наш контекст? Каква је шира друштвена група којој припадам и која утиче на моја опажања?

Контекст самог текста

Писци свих ових књига живели су у свету који се веома разликовао од света какав је нама познат, па да бисмо у потпуности схватили *Нови завет*, треба да узмемо у обзир специфичне културне прилике у којима је настао. У ствари, постоји неколико различитих аспеката самог контекста новозаветног текста које треба размотрити.

Социолошки контекст

Ова збирка списа је у целини била сакупљена као књижевно наслеђе једне верске заједнице, као сведочанство о вери ране Цркве. Можда је могуће издвојити историјске податке из њених разних књига, али је важно увек имати на уму да оне нису преваходно писане да би пружиле таква обавештења. Штавише, Црква свакако није припадала матичном току римске кул-

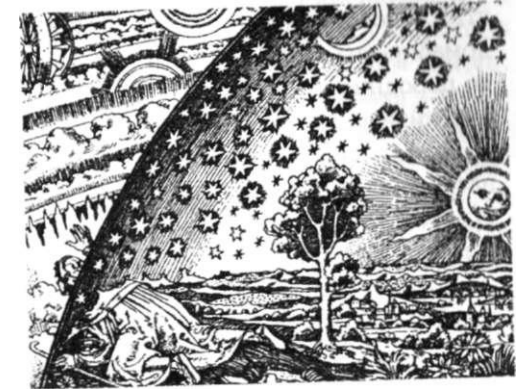
туре и, у понеким ситуацијама, морала је можда да дела у тајности. Како их Римско царство никада није у потпуности прихватило, хришћанске заједнице су се бориле да дефинишу свој идентитет поврх и против друштвеног контекста свог порекла у јудаизму, те је отуд питање идентитета и дефинисања граница Цркве — теолошких и културних — било главна брига Цркве током читавог 1. века. Осим тога, разне цркве чинили су људи различитих положаја у друштву и различитих економских могућности, иако су очигледно преовлађивали они из средње и виших класа, посебно у градским центрима Мале Азије и западног дела Римског царства. Неке од вођа обухватале су све ове сфере утицаја. Примера ради, Петар је отпочео своју делатност у руралној култури Галилеје, затим долазио у додир са разним врстама јеврејског друштва у Јерусалиму и Јудеји, пре него што се умешао у вишенационалну цркву у Антиохији, а затим се отиснуо до великих градских центара другде у римском свету. Да бисмо разумели како су то ови људи опажали и доживљавали Бога, морамо се бар донекле упознати са исцрпним распоном историјских и културних прилика, препознајући да у исто време и ми у тај подухват улазимо оптерећени сопственом културом.

Поглед на свет

Први хришћани су живели давно пре постанка модерне науке и технологије и имали типично старовековно схватање људског живота као центра троспратног света. Раван диск земље налазио се у сендвичу између мрачног подземног света и куполе небеског свода, ван којих се налазио таман и несазнатљив хаос. То је био чаробан свет, који су настањивала божанства и демони најразличитијих врста. Петроније је једном написао да је на улицама Рима било лакше сусрести неког бога него човека (*Сатирикон* 17)! У том су контексту религија и свакодневни живот били испреплетени и све је имало и свој духовни вид. У старом ратарству, на пример, сејање је било религиозни чин који је захтевао да се за то задуженим боговима ода дужно поштовање како би се осигурало да ће усевати добро родити. Зидаше куће, одлазак на пут, успостављање некаквог односа — све је поседовало у суштини религијску димензију уграђену у њих. Иако је на филозофском нивоу преовлађујући поглед на

свет био велика подвојеност између материјалног и духовног, у свакодневном животу они су једно с другим ишли паралелно, као две стране истог новчића. Људима који живели у далеком фрагментарнијој култури потребан је знатан напор да их хиат како су људи старог света могли размишљати о питањима живота, смрти и смисла и реаговати на ших.

Један средњовековни мисионар говори о томе како је пронашао место на коме Земља додирује Небо.



Лична запажања

Очекивања просечне особе једва да су се променила од почетка до краја библијске приче. У еванђељима преовлађују бриге о сеоском газдовању, што природно утиче на представе којима се Исус служио да илуструје своју поруку. Те представе су се измениле када су Павле и други пренели своју поруку у центре са већим бројем становника, али и даље се, кроз читав *Нови завет*, осећа јак утицај руралног начина размишљања. За многе хришћане град је представљао место многих опасности — место на коме је Исус био распет и где су прогони били чести и врло сурови. Књига *Откривења* ово истиче боље од било које друге својим криптичним алудирањем на Рим као на „Вавилон“ - симбол деструктивних градских утицаја још од приче о Вавилонској кули из *Постања* 11. Коначно, Отк 21 9 — 22 5 описује како се градски живот побољшава, али идеја да рурални начин живота треба радије бирати у односу на градски изненађујуће је упорно истрајавала током већег дела хришћанске историје. Све су то појачавали очекивања и видици доступни већини људи. Мало људи је редов-

но путовало - сам Исус био би типичан пример: једва да се помакао из свог завичаја - па је, размишљајући о опсежним Павловим путовањима, тешко поверовати да није био упознат са тако једноставним превозним средством као што је бицикл. Можда као део културног наслеђа, дом и породични живот одувек су се налазили у средишту свега, а дом је био у средишту духовности како јеврејског тако и римског контекста. По градовима Римског царства, многе цркве су, у ствари, биле само део типичног римског домаћинства, а неколико одломака из *Новог завета* описује главе породица како одлучују о томе хоће ли се читаво домаћинство обратити у хришћанство. Колико дубоко је то утицало на начин на који су функционисале хришћанске заједнице, толико је, вероватно, имало утицаја и на начин на који су настали неки делови *Новог завета*. У контексту скупина заснованих на породици, усмена традиција приповедача лако је напредовала и без сумње је на овај начин обликовано много новозаветних прича, нарочито еванђеља, и предавано у првим годинама.

Историјско-критички метод

Када смо говорили о еванђељима, поменули смо разна средства тумачења која су обично коришћена при анализирању њихове поруке, међу којима и критику извора, критику облика и критику редакција, заједно са историјском критиком какву подразумева дуга повед о потрази за историјским Исусом. Сви ови методи су релативно новији производ новозаветних студија, чије су постојање и основна начела засновани на филозофским идејама европског просветитељства. Полазећи од све развијеније свести Европљана о постојању других континената и култура, преко развоја науке и технологије који је уследио током наредних четири-пет векова, Запађаци су успели да убеди себе у то како ће њихови нови методи избавити људски род од онога на шта су почели да гледају као на претходно робовање митологији и сујеверју. Док су се раније људи окретали религији како би им помогла да објасне смисао ствари, сада је деловало као да снага људског разума, без ичије помоћи, може не само да открије нова сазнања о свету већ и да омогући људима да живе другачије, ослањајући се само на себе. У овом новом свету ствари ће први пут бити схваћене онаквим какве јесу, а не како би их тумачили верски учитељи, који би своје мишљење оправдали Богом као њиховим извором. Захваљујући примени чисто рационалних принципа у

Ошкривање иоруке

Може се учинити да је тумачеше *Новог завета* одвећ застрашујући посао да би обични људи изашли на крај са шим. На неки начин ово је тачно, јер извесна знања морамо поседовати да бисмо отпочели у потпуности схватати ове списе у њиховом контексту. Због тога је ова књига толико инсистирала на презентацији и објашњавању оваквих информација. Но, када о овим књигама рамишљамо као о хришћанском *Светом писму*, ствари постају маше безнадежне. Три чиниоца нам могу помоћи у креативном размишљању о поруци новозаветних списа.

- Морамо читати ове књиге саосећајући донекле са људима који су их писали. Немогуће је раздвојити *Нови завет* од мисли, искуства, вере и тумачења који су га у првом реду произвели. Нзегови писци, њихова опажања и оно што су очекивали од живота, напореда са шиховим личним животним причама, представља суштински део те мешавине. Када хришћани читају *Нови*

проучавању стања људи, постало је само питање времена када ће и сама религија бити подвргнута истом строгом и подробном испитивању. У том контексту зачета је и потрага за историјским Исусом, а историјско-критички метод тумачења *Библије* доживео је свој процват.

Поведећи се за научним оптимизмом свог времена, заснованим на претпоставци да се све може пратити у узрочно-последичном следу, па, према томе, и разрешити помоћу људског разума и логике, проучаваоци *Новог завета* осмислили су поступке за читање текстова, који ће, како се мислило, омогућити неометани приступ раној Цркви, онаквој каква је заиста била, а не каквом су је генерације потоњих хришћана замишљале. Кључну улогу у овом поступку има постављање разних књига *Новог завета* у њихов оригинални историјски и књижевни контекст, постављање питања како су оне написане, зашто су написане, за кога и ко их је написао и са којим циљем. Питања попут ових заузела су важно место и у нашем проучавању *Новог завета*, овде, и нема сумње да је, у поређењу са неким другим методима тумачења какви су постојали раније, овај метод значајно допринео разумевању. Раније генерације често су у потпуности занемаривале историјски контекст *Новог завета*, што је његове књиге остављало отвореним за субјективна опажања о њиховом смислу која су им наметали тумачи. Сада, готово први пут, постоји неко осећање о границама унутар којих се с правом може радити,

завет, они заиста на његове књиге гледају другачије од осталих људи, јер су и сами део исте верске заједнице која је те књиге створила. Много тога се, наравно, променило у вековима који су у међувремену прохујали, а понајвише наш поглед на свет. Но, данашњи читаоци треба да, колико год могу, буду отворени да чују шта су то новозаветни писци говорили у сопственом културном миљеу, увиђајући при том да су сва опажања о свету (укључујући и наша лична) само привремена.

— Теолошки, порука *Новог завета* треба да буде постављена у шири референцијални оквир. Ови списи сами по себи сведоче о могућности да Бог може бити спознат на другим местима, нарочито кроз оно што су касније генерације назвале „природном теологијом“ или „на стварање усредсређеном духовношћу“. Приче о Исусовом рођењу у Мт 2 1-12 говоре о источњачким астролозима који су путовали у потрази за дететом Христом, на основу свог схватања звезде која их је водила. Исус се у својим параболома служи представама из света при-

раницама које се, пре свега, тичу историјског контекста, а затим и критичког (у смислу објективности и аналитичности) размишљања о смислу ових списа — отуда потиче и назив овог поступка — „историјско-критички метод“.

Дошло је до великих помака захваљујући поступку који је инсистирао на објективности и историјском и књижевном контексту, па не само да смо говорили о неким његовим достигнућима већ смо се њима користили у целој књизи. Но, историјско-критички метод није био у потпуности оно што су његови представници тврдили да јесте. Посебно није био лишен вредносних процена, већ је заиста учествовао у борби унутар европске културе да се раскине са сваком помишљу да знање може потећи из било ког другог извора осим из људског духа. Е.Б. Паси (1800—1882) описао га је у то време као „чедо неверовања“ и сматрао напором не да се вера изгради него да се уништи. Нешто скорије је Хелмут Кестер потврдио идеолошку пристрасност овог метода интерпретације „осмишљеног као ерминевтичко оруђе за ослобађање од конзервативних предрасуда и власти црквених и политичких установа“.

Ово никада не треба да изненади, јер ми сви уносимо свој лични, филозофски терет у све чега се подухватимо. Колико год да је то запањујуће очигледно, тек је релативно недавно уочено какве последице то има на учену анализу. Оптимистична атмосфера 19. и

роде на начин који очигледно говори да је он сматрао како живот биљака и животиња на неки начин одражава видове Божије природе. У једном од претходних поглавља указали смо на Павлово полазиште у преносима своје вере другима и његову политику прихватања духовности других људи као клинова о које је он могао окачити своје еванђеље. Прича, испричана у *Делима* 17 16-31, о његовој мисији у Атини представља класичан пример када он не оклева да Исуса поистовети са „непознатим богом“ под претпоставком да је, ако ово јесте Божији свет, могуће очекивати да Бог у њему дела и на местима где би се то најмање очекивало. У Рим 1 18 — 2 16 он разрађује ову мисао и поставља спознају Бога стечену посредством природе и свести напореда са старозаветним *Законом*, као подједнако вредно откривење божанске воље. Погрешно је, приликом читања *Новог завета*, искључити крупнији план о Божијој делатности у свету. У крајњој линији, *Нови завет* треба поставити у контекст Божијег деловања које је много шире од њега самог.

раног 20. века подстакла је раније генерације да умисле како заиста могу изићи из себе и сагледати ствари „онакве какве заиста јесу“. Зато су поступци историјско-критичког метода тако општеприхваћени и као датост је прихваћено да се њима може испитати толико разних ствари које су раније изгледале решене. Како је 20. век одмицао, постајало је све очигледније да људски разум не може да реши све мистерије, нити ће нужно учинити свет бољим. Сада се и сам рационални метод преиспитује, а читава природа новозаветних студија далеко је мање стабилна него што је некада била — толико да је врло тешко предвидети куда ће нас то одвести у будућности. Једно је сигурно: не треба да направимо грешке слично онима који су у прошлости замишљали да све што се збило пре њих треба одбацити. Историјско-критички метод има несумњиво много недостатака — од којих су неки овде непрестано истицани - али важно је да се не изгубе из вида и његове предности. Утемељењем проучавања *Новог завета* на историјском и друштвеном контексту у којима је настао, дошло се до великих резултата које не треба одбацити само зато што претходни научници нису били тако непристрасни као што су мислили да јесу. Оно што се данас тражи јесте препознавање онога што су они добро уочили и схватили, искреност у погледу онога у чему су погрешили и отвореност која неће умишљати да се само разумом може доћи до одговора на сваког људско питање.

Синагога у Галилеји.

— Новозаветне књиге не могу се раздвојити од свог људског порекла. Многи напори учињени како би се дефинисало надахнуто и надахњујуће својство ових списа ишли су за тим да их сведу на збирку рационалних ставова, који се могу поставити уз друге сличне идеје у облику ставова о истини, а које проистичу из филозофских надрилекова европског просветитељства. Сасвим је нормално што хришћани желе да библијско тумачење буде што рационалније али, приликом разумљивих напора који се у том циљу предузимају, могуће је подрити убеђења која су средишња хришћанској вери.

Колико год то парадоксално деловало, слабост и рањивост су средишњи видови новозаветне поруке. У средишту свега што она говори налази се утеловљење и чудесна тврдња да је Бог постао познат овом свету не кроз неку богату и моћну личност већ кроз личност онога који је дошао у свет као дете и живео живот готово незапажен. Из перспективе западних представа о моћи, власти и рационалности, ово је врло нејака порука. Али, ако је њен медијум заиста веран поруци, онда не треба да нас чуди што и *Библија* има то својство снаге у слабости.

Овај флуидан, на личност усредсређен вид *Новог завета*, једна је и од његових најјачих страна. Нарочито посланице пружају увид из прве руке у веру, сумњу и борбе оних који су их писали и оних којима су се обраћале. Оне приказују стварне људе који пролазе кроз процес духовног и личног развоја, откривајући шта би за њих могло да значи следити Исуса у многим различитим ситуацијама. Читаоци свих генерација могли су да доведу себе у везу са њима, јер се људи вере свих времена и места боре са истим питањима. Да је *Нови завет* био увијено формулисан кроз ставове и концепте својствене филозофским расправама, одавно би престао да се бави људским стањем, јер је одувек постојао само ограничен број људи који за смислом живота трагају, служећи се искључиво апстрактним, аналитичким изразима. Но, као књига прича, *Хришћански канон* се подједнако снажно обраћа људима данашњице као што је то одувек чинио. Приче о Исусу, заједно са причама о његовим првим следбеницима, стварају мост којим се премошћују векови људских прича све до данас, мост који је утемељен у убеђењу које се налази у његовим основама, да, будући да је ово Божији свет, Бог може да се открије на најнеочекиванијим местима.

Ниједан од оригиналних докумената новозаветних књига није сачуван. Модерни преводи заснивају се на копијама копија које датирају из првих векова хришћанске ере.

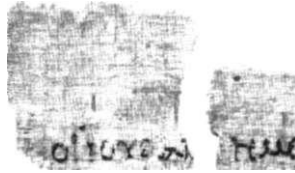
Нараштају навикнутом на тренутну доступност штампаних књига и дигиталних информација ово се може учинити особито отежавајућом околношћу, јер како можемо бити сигурни да оно што су аутори првобитно написали није било неовлашћено мењано или, на неки начин, искривљено у процесу предаје? Оваква питања треба сагледати из перспективе и контекста других дела старе књижевности. Примера ради, Јулије Цезар је писао у 1. веку пре Хр. До нас је дошло мање од дванаестак рукописа његовог дела, од којих је најстарији настао око 800-900.

године, што је готово хиљаду година после времена у коме је он живео. Гацит је био римски писац и живео је у другој половини 1. века. ГБегово дело је највећим делом у потпуности изгубљено и до нас су дошла само два рукописа - копије начињене у 9. и 11. веку! Дело грчког историчара Тукидида (460-400. г. пре Хр.) налази се у мање од десет старих рукописа, од којих најстарији датира из, отприлике, 900. године. Па ипак, извештаји ове тројице писаца имају кључни значај за наше разумевање грчко-римске историје и културе. Поређења ради, *Нови завет* је изузетно добро очуван. Постоји мноштво рукописа из времена између 200. и 300. године, заједно са деловима рукописа који се могу датовати у још ранији период: један од њих - Риландов папирус *Јовановог еванђеља* - потиче отприлике из 130. године, што је сигурно мање од педесет година пошто је то еванђеље написано. При том постоје и многи цитати из *Новог завета* у делима ранохришћанских писаца.

Стари документи

Старе књиге обично су писане на три различите врсте материјала.

Документи на кожи животињског порекла коришћени су у Египту још 2800. г. пре Хр. Према *Талмуду*, сви примерци јеврејског



Шик

I •

1»

Риландов папирус.

Закона који су употребљавани у јавном богослужењу били су исписани на кожи добијеној од животиња означених као „чисте“, а та кожа је затим пришивањем настављана у дуге свитке. Нама нису познати новозаветни документи писани на кожи.

Документи писани на папирусу добијеном од биљке папируса која је расла по речицама и мочварама Египта. Срж биљке исецана је у траке, слагане у два реда, један преко другог, под правим углом, како би влакна с једне стране била постављена водоравно, а са друге усправно. Ова два слоја причвршћивана су лепљењем под притиском, како би се добили листови који би надовезивањем могли дати дугачку траку потом намотавану. Ширину свитка условљавала је уобичајена дужина трака исецаних из сржи папируса и обично је била око 10 инча^{*}, мада је типичан свитак могао бити дуг и до тридесет пет стопа^{**} - довољно да на њему буде исписано и најдуже еванђеље. Још у најраније време (свакако до 2. века) хришћани су изумели облик књиге, користећи се листовима папируса пресавијеним по средини и спајаним да дају изглед модерне књиге - кодекса.

Документи на пергаменту, писани су на животињској кожи, али другачијој од обичне утолико што није била потамњена. Пергамент је првобитно био телећа кожа, али користиле су се и коже младунчади других животиња. Показао се као веома отпоран и трајан материјал, па је до 4. века заменио папирус као материјал најчешће коришћен за важне књиге, укључујући и примерке *Новог завета*. Већина раних примерака *Новог завета* писана је на пергаменту писмом које се назива унцијал. То је био књижевни стил писања, у употреби све до 10. века, када га је сменио курзив или текуће писмо (познато под техничким термином минускула), са мањим словима везиваним једно за друго. Ово писмо коришћено је потом и за преписивање примерака *Библије* све до изума штампарије око 1450. године. Најстарији рукописи *Новог завета* написани су без икакве интерпункције, често и без размака између речи, што ствара додатне тешкоће при тумачењу. Интерпункција је унета временом и, мада је раније постојала подела на зачала, данашња подела на поглавља потиче из 13. века, док је потподела на стихове уведена тек у 16. веку.

Новозаветни текстови

Текстуалним студијама *Новог завета* на располагању је пет типова изворне грађе.

* 1 инч = 2,54 цм - Прим. ирев.

** 1 стопа = 30,5 цм - Прим. Прев.

Документи на папирусу

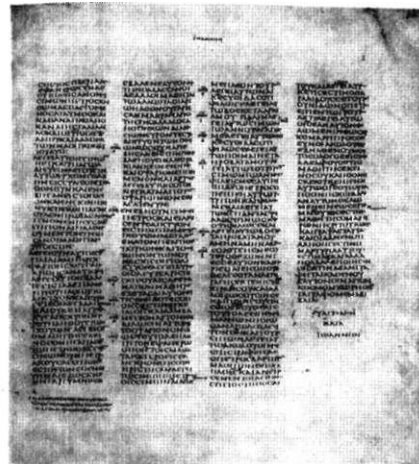
Будући да је ово материјал биљног порекла, папирус се лако распада у влажним условима, па већина докумената на папирусу, према томе, потиче из Египта, где је сув и топао песак помогао да се очувају. Онде је пронађено готово седамдесет докумената на папирусу који садрже делове *Новог завета*, а међу њима има оних који су само парчићи, попут *Риландовог папируса*, који садржи само пет стихова из Јн 16, па све до оних, попут папируса *Честер Бити II*, који садржи осамдесет шест скоро савршених листова кодекса, који је првобитно имао 104 стране и вероватно садржао све Павлове посланице. Ови документи на папирусу писани су између прве половине 2. века и 4. века, а можда и касније. Највећи документи на папирусу су:

- Папирус *Честер Бити II*, који садржи Павлове посланице и датира с почетка 3. века, што је читав век пре доба великих пергаментних кодекса.
- Папирус *Честер Бити I*, који садржи делове еванђеља и *Дела* и настао је у отприлике исто време, а припада збирци једнаест кодекса хришћанских списа који потичу из периода од 2. до 4. века и које је прибавио Честер Бити око 1930. године — по коме су и добили име.
- Папирус *Бодмер* има 108 страница које садрже (без дела који недостаје) првих четрнаест поглавља *Јовановог еванђеља* и потиче, вероватно, с краја 2. века.

Пергаментни кодекси

Познато их је више од 250, а следећи су најзначајнији:

Страница из *Codex Sinaiticus*-а, који садржи *цео Нови завет* на грчком. Написан је на пергаменту и датира из 4. века.



• *CoAex \$1naШcu\$,* који се увек означава хебрејским словом алеф. Он датира из средине 4. века и садржи комплетан *Нови завет*, као и делове *Старог завета*, *Посланицу Варнавину* и *Пастира Херминог*. Ово је велики документ, са страницама 15 са 13 ичча и по четири исписана ступца на свакој страници. Откривен је 1844. године, приликом посете Константина фон Тишендорфа старом манастиру Свете Катарине у подножју Синаја. Он је тада приметио неке листове оног дела кодекса који је садржао текст *Старог завета* бачене у корпу и остављене да се заложу у манастирској пећници. После сложених преговора успео је да добије кодекс у целини, а на крају га је откупио Британски музеј у Лондону, где се и данас чува.

• *CoAex AАехanЪетии* (који се означава са А) датира из прве половине 4. века и такође је првобитно садржао *Библију* у целини, уз две посланице Климента Римског и *Псалме Соломонове*. Нзихов већи део није сачуван, као ни неки маши делови *Новог завета*. Можда је написан у Александрији, у Египту, али енглески краљ Чарлс I добио га је на поклон из Константинопоља, а у Британском музеју се налази од његовог оснивања. Ноегов текст се углавном сматра мање корисним од текстова које садрже кодекси *ЗтаШст* и *УаИсаии*.

• *CoAex Уапсант* (познат као В) датира из 4. века и исто је првобитно садржавао целу *Библију*, из које су нестали *Постање*, неки од псалама, део *Посланице Јеврејима*, пасторалне посланице и *Откривење*. Налази се у Ватиканској библиотеци у Риму од 1431. г. и, уз *СоЉх 8таШси*, најцењенији је и најауторитативнији стари извор текста *Новог завета*.

• *СоЈех Вегае* (познат као О) вероватно датира из 5. века. Ноегове странице су мање него код осталих кодекса, само 10 са 8 ичча, а сучељене странице су писане једна на грчком а друга на латинском, мада садржи само еванђеља и *Дела*, уз неколико стихова из главних посланица. Нзегова рана историја није позната, но донео га је у Лион, у Француској, 1562. Теодор Беза, који га је затим поклатио Универзитету Кембриц у Енглеској. Изузетно је занимљив за проучаваоце текста, будући да садржи, нарочито у *Делима*, доста другачији тип текста од онога који се налази у осталим важним кодексима.

• *СоЉх Еркгаеиј* (познат као С) датира из 5. века. Првобитно је садржао целу *Библију*, али је од 238 листова *Новог завета* преостало само 145, мада они садрже све новозаветне књиге изузев *Друге посланице Солуњанима* и *Друге Јованове посланице*. Овај кодекс је палимпсест. Пергамент је као материјал за писање био изузетно драгоцен у старом свету, па је постојао обичај да се оригинално исписани текст са њега избрише и да се исти пергамент затим поново употреби за нову књигу. У овом случају је оно што је

некада била *Библија* послужило за преписивање дела св. Јефрема Сиријског — по чему је и добио име.

Рукописи писани минускулом

Има их готово 3.000 и углавном су познијег датума.

Одломци из *Светог писма* налазе се и у многим старим лекционарима (зборницима одломака читаних на црквеним богослужењима). Једна skupина ових рукописа посебно је занимљива за научнике јер садржи особен облик текста који је, можда, у вези са предањем цркве у Кесарији, али многи су каснијег датума и очигледно су копије мање вредних рукописа.

Ране верзије

Верзије су преводи *Новог завета* са грчког оригинала на друге језике. Најважнији су преводи на сиријски, коптски и латински. Посебно занимљив текст је Татијанов *Оглашења*, који представља усаглашену верзију четири еванђеља, састављену у 2. веку. Дуго је ово дело било познато само по поменима о њему код ранохришћанских аутора и једног јерменског коментара из 4. века који садржи и опширне наводе из њега. Пронађене су и арапске и коптске верзије овог дела, а фрагмент на грчком језику наговештава да је можда првобитно било написано на грчком, мада је сам Татијан био Сиријац и свакако је најпре било читано у Сирији.

Цитати у делима ранохришћанских писаца

Многи ранохришћански писци дају сведочанства о тексту *Новог завета* посредством цитата из њега које су уносили у своје списе. Нажалост, тачно цитирање у старом свету није било цењено колико данас, што у случају већине ових примера значи да нам могу бити само делимично корисни. Најважнији од ових писаца са аспекта разумевања развоја текстуалног предања јесте Ориген, који се, изгледа, служио једним текстом док је живео у Александрији, а затим је усвојио другачији по пресељењу у Кесарију.

Писари и преписивачи

Ако узмемо у обзир да су сви ови документи руком писани, изненађујуће је колико се мало и незнатно међу собом разликују. Суштинске разлике јављају се у знатно мањем делу од једног постотка целог текста и већином су то предвидљиве грешке какве преписивачи праве. То су грешке у спеловању понекад узроковане тиме што писар запише реч која му је познатија од оне која му је заправо издиктирана. Понекад је изостављена реч, или читав ред — грешка до које лако долази када два узастопна реда почињу истом речју. Иста реч може

бити написана два пута, или реченица несвесно измењена у складу са речима неке друге, сличне реченице са другог места.

До овога би врло лако долазило када се иста прича или изрека у једном еванђељу јавља нешто другачије формулисана него у осталима. Примедба коју је читалац забележио на маргини такође може бити унета у основни текст као да је његов саставни део. То се вероватно и догодило са Јн 5 7 који садржи јасну формулацију каснијег учења о Тројици. Овај стих је унет у латинску *Вулгату* и неке друге рукописе које су користили преводиоци верзије краља Џејмса из 1611, али се он не налази ни у једном од најстаријих кодекса, па га зато више нема ни у новијим преводима. Веома ретко научници посумњају да је неки текст мало измењен како би се прилагодио теологији преписивача. Примера ради, у неким латинским верзијама Јн 1 13 множина „рођени су“ јавља се као јединина „рођен је“, што делује као покушај да се упуту на Исусово рођење од девице.

Разврставање текстова

Поређење стварних речи различитих докумената омогућило је да се развије систем разврставања ових текстова у групе, под претпоставком да, ако одређени стари рукопис садржи неко необично читање, онда би сви који су преписани са његовог предлошка требало да садрже исто то неубичајено читање. Коначну класификацију текстова први су направили Брук Фос Весткот и Ф.Ц.А. Хорт 1870. године и, мада су од тада унете неке измене како би се унапредила, њихов опис четири текстуална типа остао је стандардни.

Сиријски текстови

Ови текстови садрже многа читања која се не налазе у најстаријим рукописима или верзијама, али су, изгледа, била у широкој употреби од 4. века надаље, при чему су се њима нарочито служили писци из околине Антиохије. Весткот и Хорт изнели су хипотезу по којој је ревидирани текст *Новог завета* био издат у Антиохији крајем 3. века, и да је на основу њега начињен велики број данас познатих минускулних преписа. Ови сиријски текстови не помажу много да се идентификује првобитни текст разних књига *Новог завета*, будући да су њихове варијанте, по свој прилици, дело приређивача из Антиохије.

Западни текстови

Њих најбоље заступа *СоАех Вегае* уз још друга два, а налазе се и у старим латинским и сиријским верзијама. Ови текстови по правилу укључују знатан број додатака којих нема у другим текстовима. Како је ово предање текста *Новог завета* прво преведено на латински, сматра се да су се највероватније њиме служиле цркве у

западном делу Римског царства. Његови додаци обично имају вид испутних појединости. Тако, на пример, у Дап 12 10 укључено је обавештење да је Петар, побегавши из тамнице, сишао низ седам степеника, док се у Дап 19 9 каже да је Павле подучавао у одаји за предавања Тирана од петог до десетог часа, а у Дап 19 28 Димитрије се описује како истрчава „на улицу“ у време побуне у Ефесу. Ови додаци углавном нису схватани озбиљно као део првобитног текста, мада, када овај западни текст изостави нешто (на пример, помен друге чаше на Последњој вечери у Лк 22 20), вредност тога вероватно треба озбиљније схватити, јер овај текст одликују пре додавања него изостављања.

Александријски текстови

Овај тип текста налази се у *CoAex Alexan1g1nu\$* и *CoAex Eркгаетг*, као и у списима многих хришћанских поглавара који су живели у Египту. Нзегове особености више се везују за стил него за садржај и можда потичу од разумљиве брижљивости хришћанских писара из школоване Александрије, који су се старали да текст *Новог завета* буде доступан на узорном грчком језику. Ако је то био разлог његовог настанка, онда александријски текстови очигледно не могу много, ако ишта могу, додати нашем познавању првобитног текста каквим су га записали аутори *Новог завета*.

Неутрални текстови

То су текстови који су у највећој мери слични осталима. Кад год неки рукопис одступа од осталих из исте групе, обично показује сличност са овим неутралним текстом, који је заступљен у два најстарија и највећа кодекса, *Уапсант* и *8таШси*. Када се ова два међусобно подударају (што бива готово по правилу), онда се вероватно приближавају првобитном тексту *Новог завета* до највеће могуће мере.

Текстуална проучавања још трају, а два напретка су посебно вредна коментара.

- Чини се да је, исто као и четири напред побројана класична текста, могуће идентификовати још једну групу која има неке особине како неутралних тако и западних текстова. То је такозвани *кесаријски* тип текста. Неки од минускулних рукописа имају заједничке специфичности попут места на коме се у њима налази прича о жени ухваћеној у прељуби. У примљеном тексту (који је основа за *верзију краља Џејмса*) она се налази у Јн 7 53 - 8 11, али може да се нађе и после, као у Лк 21 38, или да сасвим буде изостављена. Лк 21 38 делује као погодније место за ту причу, јер она иначе више приличи Лукином него Јовановом стилу. Папирус *Честер Бити I* садржи

кесаријски текст *Марковог еванђеља* и неке карактеристике кесаријског текста у *Лукином* и *Јовановом* еванђељу, мада је његов текст *Дела* неутралан. Тачне одлике овог текстуалног стила нису тако јасно дефинисане као код других, али када је Ориген напустио Александрију и прешао 231. године у Кесарију, његови цитати из новозаветних списа показују да је престао да се служи александријским текстом и да се служио текстом другачијег облика који је сличан овоме - отуда и разлог због ког је прозван кесаријским, мада није немогуће да је Ориген овај текст донео са собом из Александрије у Кесарију.

- Западном тексту начелно је приписивана све већа вредност како се напредовало у проучавањима. Изгледа да су се многи ранохришћански писци служили овим западним текстом цитирајући *Нови завет*, што наводи на закључак да је он прилично рано настао. Штавише, доста додатне грађе која се у њему налази деловала би потпуно бесмислено кад не би припадала оригиналном извору. Нема очигледног разлога зашто би било ко измислио детаље попут, примера ради, броја степеника низ које је Петар сишао излазећи из затвора. Да ли је, можда, Лука записао различите радне верзије *Дела*, а ово текстуално предање јесте одраз једне од њих? Присуство бројних арамејских облика у изразу западног текста додатно снажи утисак да је могао настати врло рано.

И поред свега тога, неутрални текст се и даље сматра најауторитативнијим, иако су стручњаци за текст углавном спремни да размотре добро утемељене варијације. Критика текста је приметан посао и о вредности сваке поједине варијанте у тексту мора се засебно одлучивати постављањем питања као што су:

- Које читање има више смисла?
- За које читање је мање вероватно да је настало грешком кописте?
- Које читање је највероватније настало под утицајем касније теологије, попут гностицизма?
- Које читање подржавају најстарији и најпоузданији рукописи, иако се можда не јавља у најбољим примерцима неутралног текста?

Списак скраћеница књига Старог и Новог завета

Стари завет

Пост	Постање (Прва књига Мојсејева)
Изл	Излазак (Друга књига Мојсејева)
Лев	Левитска (Трећа књига Мојсејева)
Бр	Бројеви (Четврта књига Мојсејева)
Пнз	Поновљени закони (Пета књига Мојсејева)
ИНав	Књига Исуса Навина
Суд	Књига о судијама
Рут	Књига о Руги
1Сам	Прва књига Самуилова
2Сам	Друга књига Самуилова
1Дн	Прва књига дневника
2Дн	Друга књига дневника
Језд	Књига Јездрина
Нем	Књига Немијина
Тов	Књига о Товији
Јдт	Књига о Јудити
Јест	Књига о Јестири
Јов	Књига о Јову
Пс	Псалми
Пр	Приче Соломонове
Проп	Књига проповедникова
Пнп	Песма над песама
Прем	Премудрости Соломонове
Сир	Књига премудрости Исуса сина Сирахова
Ис	Књига пророка Исаије
Јер	Књига пророка Јеремије
Плач	Плач Јеремијин
ПЈер	Посланица Јеремијина
Вар	Књига пророка Варуха
Јез	Књига пророка Језекила

Индекс

Дан	Књига пророка Данила
Ос	Књига пророка Осије
Јл	Књига пророка Јоила
Ам	Књига пророка Амоса
Овд	Књига пророка Овадије
Јон	Књига пророка Јоне
Мих	Књига пророка Михеја
Нм	Књига пророка Наума
Ав	Књига пророка Авакума
Соф	Књига пророка Софонија
Аг	Књига пророка Агеја
Зах	Књига пророка Захарија
Мал	Књига пророка Малахије
1Мак	Прва књига макавејска
2Мак	Друга књига макавејска
 Нови завет	
Мт	Свето еванђеље по Матеју
Мк	Свето еванђеље по Марку
Ак	Свето еванђеље по Луки
Јн	Свето еванђеље по Јовану
Дап	Дела апостолска
Рм	Посланица Римљанима
1Кор	Прва посланица Коринћанима
2Кор	Друга посланица Коринћанима
Гал	Посланица Галатима
Еф	Посланица Ефесцима
Фил	Посланица Филипљанима
Кол	Посланица Колошанима
1Сол	Прва посланица Солуњанима
2Сол	Друга посланица Солуњанима
1Тим	Прва посланица Тимотеју
2Тим	Друга посланица Тимотеју
Тит	Посланица Титу
Флм	Посланица Филимону
Јевр	Посланица Јеврејима
Јак	Посланица Јаковљева
1Пт	Посланица прва Петрова
2Пт	Посланица друга Петрова
1Јн	Посланица прва Јованова
2Јн	Посланица друга Јованова
3Јн	Посланица трећа Јованова
Јуд	Посланица Јудина
Отк	Откривење Јованово

Александар Велики 11—14, 29, 32, 33,	<i>Арисиејево писмо</i> 31
Александрија 8, 27, 29, 329, 434, 570, 643, 644, 646	Артемида 18, 26, 429, 482, 606
Амос 317, 556	Атина 14, 15, 351, 412-414, 425, 637
Андреј 353, 592, 614	Август 11, 53, 54, 57, 110, 111
Антиох IV Епифан 33—35	Августин 145, 163, 234, 495, 602
Антиохија у Писидији 351, 396	Авраам 211, 215, 268, 359, 368-369, 398-400, 455, 497, 506, 557, 577, 578, 581, 582, 583, 589, 594
Антиохија у Сирији 243, 266, 334, 338, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 398, 404, 407, 427, 532, 539, 550, 632, 645	<i>пседа на гори</i> 5, 151, 160, 169, 203-210, 209-218, 230, 232, 250, 557
апокалиптички списи 44-50, 150-155, 421, 507, 596-599; <i>види и</i>	Благодат, благодатан, <i>види</i>
Аполос 433, 434, 435, 436, 569	Свети Дух, дарови Светог Духа; језици
апостоли, апостолство 323, 353-354, 397-398, 447-451, 481, 552, 569, 605	Богослужење и
арамејски 59, 72, 79, 146, 238, 260, 281-282, 290, 299, 308, 365, 561	богопоштовање, у грчкој и римској религији 18-21; у Цркви 441-443, 519-522, 540, 565-573, 576-579, 589-591, 598
	брак 159, 437-438, 528

- Варнава 259, 312, 381-382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390-392, 398, 402, 404, 407, 532, 549, 569; *Посланица Варнавина* 332, 553, 643
- васкрсење 40, 102, 112, 124, 125-142, 159, 188, 215, 236, 263, 267, 270, 276, 286, 292, 299, 315, 321, 323, 358, 363, 413, 414, 435, 436, 443, 444, 448, 449, 467, 501, 503, 504, 506, 510, 533, 547, 558, 593, 599, 600, 611, 619
- Вавилон 27-29, 47, 205, 588, 633
- Витанија 118, 133, 278, 280
- Витлејем 35, 53, 56
- Галатија, *Посланица Галатима* 154, 359, 368-369, 380, 386-389, 395-406, 407, 408, 428, 436, 441, 448, 473, 496, 526, 561, 607
- Галилеја 8, 38, 59, 112, 134, 198, 215, 275, 280, 339-341, 560, 563, 585
- Галион 344, 350, 416
- гностицизам, гностици 17-22, 473-474, 486, 490, 507, 529, 544, 606-609, 612, 618-619; гностичка еванђеља 241-242, 283-284, 313-314, 544
- Господња вечера, *види* евхаристија
- Грчка, грчки 10—17, 59, 272-273, 281, 282, 290, 299, 327, 338, 355, 359, 560, 611; грчка религија 18-21, 26, 32-34, 108, 412-413, 439-440, 456; *види и* хеленизам; мистеријске религије
- Дамаск 46, 334, 376-381, 497, 499, 516
- Декарт, Рене 629, 630
- Дела светих апостола 126-128, 188-189, 264-266, 296, 329-330, 339, 342-352, 386-389, 549, 552, 560, 562, 563, 582, 586
- докетизам, докетисти 263, 544, 574, 611-612, 616, 619
- Домицијан 604
- Друга посланица Коринћанима* 432, 444-452, 496, 514
- Ефес 281, 408, 426, 427, 428-430, 448, 465, 473, 475, 485, 597, 605, 606, 607-608, 612, 615, 616, 646
- Емаус 131, 133, 134, 135
- Епиктет 14
- Епикур, епикурејци 15—16
- Есени, *види* Кумран
- есхатологија 150-155, 195-196, 267-268, 423, 507-509, 512-514, 547-549, 601-604, 619—620; *види и* апокалиптички списи; откривење
- Етика 208-218, 360-361, 392-394, 398-402, 420, 437-441, 456, 460-461, 476, 493, 503-504, 522-525, 555-556, 564-565, 608
- Етиопија, Етиопљани 8, 335, 353
- Еванђеља 258-288, 551—552; историчност 289—314; природа 219—257; критика облика 249—257; критика редакција 286-287; критика извора 230-243; неканонска 60-61, 189, 241-242, 551-553; *види и* Матеј, Марко, Лука, Јован
- евхаристија 82, 117-124, 442, 545
- евронити 550
- Евсевије 116, 226, 241, 258, 266, 278, 343, 353, 471, 544, 552, 559-560, 568, 593, 604, 614
- жртва, у Јудаизму 103-105, 201, 565-573, 580; у грчкој и римској религији 22—24; и Исусова смрт 100-101, 572, 580, 588, 590
- закон*, Јеврејски 197-208, 316-319, 358-362, 368-369, 387, 398-403, 505-506, 555-556, 584—586; *види и* *Стари завет*
- Зенон 14
- Зевс 18, 26, 32-33
- зилоти 39, 43-45, 75, 144
- Игњатије, епископ Антиохије 478, 536, 537
- Иларије, епископ Поатјеа 578, 579
- Иринеј 258, 260, 264, 279, 285, 552, 582, 604, 612
- Ирод Велики 35—36, 53, 110; Антипа 38, 94, 110, 112, 132; Агрипа I 338; Агрипа II 377, 382, 468; Архелај 37, 38, 110; Филип 38, 110, 112
- историјско-критички метод 166, 634-637
- Исус 52-58, 69-73, 634-635, рођење 55-61, 226; детињство и породица 64-65, 233; крштење 66-68, 232, 233; искушеша 184, 185, 186—192; чуда ; суђеше и смрт 93—124; васкрсење 125—142; вазнесење 138—139; Други долазак

- (парусија) 82, 150-152, 175-177, 419, 481; учење 143-149, 158-180, 197-218, 315-321; *види и* Месија
- Јаков, брат Исусов 60, 129, 135, 331, 338, 340, 342, 348, 397-398, 405, 466, 541, 620-621; брат Јованов, син Заведејев 148, 353; син Алфејев 354; *Посланица Јаковљева* 309, 340—341, 458, 556-565
- јелинисти, хришћани
јелинисти 327—329, 334-335, 339-340, 372, 539, 570-573, 575, 609
- Јерес, јеретици 542—543, 572, 606-610, 619-621
- Јерусалим 28-29, 33, 109, 113, 116, 117-123, 132-133, 205, 243, 283, 465, 632; пад 174, 261, 274, 284, 346, 360, 567, 574; Исусови боравци у 96, 151, 280, 284, 339; Црква 321-326, 327-333, 329, 372, 407, 429, 444, 445, 465-466, 499, 532, 549-550; Сабор, 342, 386-389, 402, 405
- Јевреји, јудаизам 24—25, 27-31, 33-34, 34-50, 358—362; и хришћанство 266-268, 271-272, 281-282, 284-285, 319-321, 368-371, 457-463, 554-605; дијаспора 27—31; и Павле 358-362; и Римљани 34-35, 110-112; *види и* Храм
- језици, говорити језицима 324-326, 443
- Јопа 336, 337
- Јордан, река 62, 65, 74, 205, 280
- Јосиф 27, 38, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 55, 62, 74, 75, 93, 94, 111, 115, 116, 186, 187, 313, 328, 329, 330, 331, 342, 343, 562
- Јован, апостол 336, 353, 398, 605, 609, 612; Старији 287-288, 613-616; Крститељ 38, 52, 61—64, 74-76, 77, 94, 193, 280; посланице 544, 553, 605, 610—617; *Еванђеље по Јовану* 94, 96, 121-124, 275-288, 605, 610; аутор *Откривења* 599, 604-605
- Јуда 618—622; *Посланица Јудина* 541, 553, 609, 618-622
- јудаизатори (јудаисти) 392-394, 397-401, 418, 444, 456, 473, 486, 496; *види и* обрезање, обрезавање
- Јудеја 37-38, 56, 59, 632; *види и* Јерусалим
- Калигула 57
- канон *Новога завета* 551-553
- Капернаум 25, 199, 258
- керигма 127, 188, 215, 222, 225, 230
- Керинт 611—612
- Кесарија (Цезареја) 36, 115, 241, 243, 266, 334, 335, 336, 337, 338, 347, 381, 384, 427, 468, 644, 647
- Кифа, *види* Петар
- Кипар 391, 393
- Клаудије 575; живот
Клаудијев 8
- Климент, Александријски 258, 260, 264, 278, 353; Римски 472, 552, 643, *Прва посланица* 343, 471, 535-536, 573, 582, 593
- Колоса 473-474, 479, 488, 572, *Посланица Колошанима* 22, 475-476, 481, 529, 572; *види и* Филимон 473, 488; посланица 477—478, 479, 529
- Коринт, Коринћани 7, 22, 93, 128, 129, 147, 154, 338, 364, 384, 405, 414-416, 427, 429-434, 444, 454, 459, 473, 496, 518, 519, 521, 535-536, 542-543, 607, 610, 612, 616, 620
- Корнелије 25, 188, 337-338, 340, 380, 383, 555, 582
- крштење 61—65, 75—76, 141, 300, 364, 589-591; Исусово 54, 64-65, 233, 612
- критика облика 222, 249-257
- критика редакција 286-287
- кушање, Исуса 66—68, 190, 194, 232
- Кумран 45-49, 61-64, 74-76, 88, 122, 229, 282, 287, 376, 549, 570
Кумрански рукописи, види Кумран
- Квиринаје 53—55, 110
- Књта пророка Данила* 78-82, 139, 148-149, 178
- Лаодикеја 428, 475-478, 597, 598
- Лазар 193, 280, 285, 354
- Лука, *Еванђеље по Луки* 53-57, 66-67, 71-73, 85, 87, 92, 143, 161, 169, 180, 219, 222, 223, 232, 264, 324-326, 331, 339, 342-352, 379, 387, 471, 482, 488, 489, 494, 549, 552, 569, 646, 647; *види и* Дела апостола
- Лукијан 295
- Македонија 409, 410, 417, 418, 429, 432
- Марија 52-58, 60
- Маркион 343, 478, 488, 552

- Марко 407, 473; *Еванђеље по Марку* 82, 131-132, 156, 219-248, 258-264, 340, 346, 353, 582
- Матеј, *Еванђеље по Матеју*
- Мелхицедек 570, 576~579
- Месија 34, 39, 43, 49, 61, 63, 65, 143-144, 358, 375, 376, 570; Исус као месијанска тајна 82—87
- мистеријски култови 22—24, 364-366, 412, 433-449
- митраизам 22—23, 365
- Мојсеј 40, 42, 43, 45-49, 200, 215, 269, 270, 317, 330, 399, 434, 466, 497, 576, 577, 581, 583
- Наг Хамади, *види и* гностицизам 283—284, 314
- Назарет 38, 58-59, 63, 183, 238, 268, 516
- Нерон 261, 338, 343, 345, 352, 471, 489, 575, 588, 592-593, 604-605
- незнабошци 320—321, 324-327, 379-381, 392-393, 466, 526, 555, 562, 569-573, 585, 587
- николаити 607—609
- Нзутн, Исак 297
- обрезаше 383, 400, 444, 474, 555, 562, 567, 581-586; *види и* јудаизатори
- Оксиринх 231, 313
- Октавијан, *види* Август
- Онисим 473, 477-478, 488, 530-531
- Ориген 9, 264, 279, 313, 568, 569, 602, 620, 644, 647
- Откривење* 46, 90, 149, 552, 596-605, 607-610, 616
- Палестина 32-51, 110-112, 557, 563; *види и* Јерусалим; Јудеја; Галилеја
- Папија 159, 226, 240-241, 258, 353, 544, 614
- Папирус Егертон* 246
- параболе 160-180, 196
- Парусија, *види* Исус, Други долазак
- Пасха 104, 117-124, 280, 590
- Пастирске посланице 343, 472, 485-494; *види и* Тимотеј, посланице; *Посланица Титу*
- Павле, ране године 355-366; и Јудаизам 358-362, 456, 457-463, 497—498; преобраћеше 377-381, 463, 497-504, 512-514, 515, 517; и Исус 230-231, 311-312, 374; контакти са Јерусалимском црквом 366—374, 381-382, 386-389, 397, 447-449; мисионарска стратегија 319-320, 369-370, 390-392, 413-414, 425-426, 464, 473, 554, 585-586; утамничен 347, 411, 429-430, 467-473, 487-488, 489; смрт 343-346, 471-472; теологија; 350—351, 495-514, 564-565, 580-586, 594, 608-609; посланице 350, 394-395, 495-497, 552-553, 560, 568-570, 586, 618; *види и* под одређеним посланицама
- Педесетница, дан 93, 140, 178, 188, 321-327, 338, 425, 508, 515, 533, 534, 535, 537, 538, 554, 568
- Пергам 413, 597, 607-608
- Петар 83, 86, 93, 101, 106, 135, 140, 189, 258-260, 262, 321-322, 324, 326, 327, 336-338, 340, 348, 353, 367, 371, 381, 383, 384, 398, 435, 582-588, 592-593, 620-622, 632
- Пилат 38, 93, 97-99, 110-112, 186, 331
- Платон 17, 158, 570
- Поликарп 552, 582
- Посланица друга Петрова* 346, 541, 548, 552, 609, 618-622
- Посланица друга Солуњанима* 421-424
- Посланица Ефесцима* 477, 478, 479-483~ 529
- Посланица Јеврејима* 103, 332, 340, 341, 555, 565-580, 623
- Посланица прва Петрова* 103, 260, 550, 562-563, 582-591, 599
- Посланица прва Солуњанима* 417—420, 512-514, 541
- Последша (Тајна) вечера 117-124, 275; *види и* евхаристија
- прогон 103, 334, 345, 375, 376, 410-411, 429, 574, 575, 587, 588, 592-596, 599, 604, 621
- пророци, пророштва 61, 159, 233, 311, 381, 384-385, 481, 576, 598, 611, 617
- Прва посланица Коринћанима* 128, 137, 406, 431, 432-444, 479, 496, 514, 517-525, 528-529
- расејаше, *види* Јевреји, дијаспора
- Риландов папирус 640, 642
- Рим, Римљани 10, 243, 260, 261, 344, 464, 488, 572-573, 587, 632-633, Црква у 452, 535-538, 541, 592-593; римски календар 95; римска религија 18—21; Римско

- царство 10—11, 27—31, 34-35, 36-38, 43-44, 56-57, 110-112, 352, 523, 555, 575, 587, 604-605, посланица 369-371, 403, 453-457, 483, 561, 573, 587
- робови, ропство 477—478, 529-530
- рукописи, стари, *види* текст
- садукеји 39-40, 42, 50, 95, 97, 358, 467
- Самарија, Самарјани (Самарићани) 110, 198, 204-207, 268, 332, 335, 336, 349
- Сард 461, 597
- Сенека 14, 363, 416
- Септуагинта*, *види* *Стари завет*
- Сила 407-411, 417, 585
- Симон, Зилот 45, 354
- Син човечији 78—82, 86-87, 148, 154, 178, 301, 349, 543
- Син Божији 87-90, 140, 499, 505, 580, 610, 611, 620
- синагога 29—31, 199, 329-330, 371, 391, 452, 554, 563, 567, 573
- Синедрион 39, 97-99, 111, 113, 120, 331, 357, 467
- синоптички проблем 233-244; *види* *и* еванђеља
- слуга који подноси патњу 90-92, 577
- смрт 484, 512—514; живот после смрти 141—142, 358, 419; *види* *и* васкрсење
- Солуњани, Солун 154, 349, 350, 351, 409, 411, 417, 426, 429, 465, 548
- Стари завет*; на грчком (*Септуагинта*); *види* *и* *Закон*, јеврејски
- стоици, стоицизам 14—15, 30, 362-363, 517-518
- Свети Дух 65, 86, 148, 152, 178, 267-268, 285, 322-323, 326, 352, 393, 398, 408, 418-420, 425, 475, 479-480, 492-493, 504, 508-509, 515, 521, 544-545, 547, 580, 617; дарови 443, 451, 493, 519-522, 532-535, 540, 543
- Светоније 8
- Тацит 115, 588, 640
- Тадеј 353
- Тарс 355-356
- текст, критика текста 631, 640-647
- Тертулијан 264, 279
- Тезћтоша 73, 229; *види* *и* еванђеља
- Тиберије 54
- Тијатира 410, 607, 608, 609
- Тимотеј 407, 408, 411, 417, 431, 465, 485-494, 568, 569; посланице 343, 473, 485-494; *види* *и* пасторалне посланице
- Тит 432, 491; посланица 343, 485-494; *види* *и* пасторалне посланице
- Тома 353; *Томино еванђеље*, *види* *и* гностицизам
- Тукидид 329, 330, 640
- тумачење 623—639
- фарисеји 38, 40-43, 50, 60, 95, 190, 194, 197, 201, 216, 271, 316-319, 355, 358-362, 383, 467, 498-499, 512
- Феликс 394, 468, 471
- Фест, Порције 468, 471
- Филимон 473, 488; посланица 477-478, 479, 529
- Филип 353, 614 апостол; еванђелист 335—336, 384; *Еванђеље по Филипу*; *види* *и* *гностичка еванђеља*
- Филипи 7, 211, 350, 409-411, 429, 473, 479, 488, 523, 541
- Филипљанима*, *Посланица* 211, 479-484, 484-486, 513
- Филон 30, 45, 115, 434, 570, 577, 579
- филозофија 14—16, 30—31, 90, 158, 276, 362-364, 412-414, 434, 513, 576-579, 611, 615
- хебрејски 8, 58, 59, 71—72, 89, 191, 241, 327, 561, 643
- хеленизам 11-14, 32-34, 59, 355-356; *види* *и* Грчка, грчки
- Храм, у Јерусалиму 28, 34, 49, 51, 88, 97, 201, 317, 318, 466, 467, 468, 565-573, 574, 575, 580, 594
- Царство Божије 61—68, 86, 143-157, 190-196, 499, 507-511, 515-517, 547
- Црква 481, 515-525; *и* Исус 177-179, 214, 268, 300; устројство 272, 441—443, 481-483, 523-524, 532-550, 584, 619; вођство 485, 522-525, 545-547, 593-595, 613; односи између мушкараца *и* жена 441-442, 526-529
- читаоци, *и* текст 178—180, 623-639
- чуда 61, 102, 153, 181-196, 262
- Сосгех ЗтаШсиз* 642, 643
- О 190, 232-233, 235, 239-244, 307; *види* *и* еванђеља

Посебни чланци

Прво поглавље	
Традиционална грчка религија	18
Традиционална божанства Грчке и Рима	26
Јевреји и јудаизам у Римском царству	27
Апокалиптичари	44
Друго поглавље	
Када се Исус родио?	53
Приче о Исусовом рођењу	69
Јован Крститељ и Кумран	74
Треће поглавље	
„Син човечији“ — значење	78
Четврто поглавље	
Палестинска политика и правосуђе под римском влашћу	110
Да ли су Јевреји осудили Исуса?	113
Понтије Пилат	115
Последња вечера*	117
Пето поглавље	
Зашто се извештаји разликују?	130
Вазнесење	138
Шесто поглавље	
„Есхатологија“ и Царство Божије	150
Царство Божије и Царство небеско	156
Седмо поглавље	
Зашто је Исус поучавао у параболама?	174
Да ли је Исус намеравао да оснује Цркву?	177

Осмо поглавлѐе	
Приче о чудима у еванђељима.....	188
Девето поглавље	
Исус се сусреће са људима.....	204
Да ли је Исус укинуо старозаветни Закон?.....	216
Десето поглавље	
Два извора или четири?.....	240
Критика облика.....	249
Једанаесто поглавље	
Критика редакција.....	286
Дванаесто поглавље	
Потрага за историјским Исусом.....	302
Препознавање веродостојних Исусових речи.....	308
Исусове изреке изван Новог завета.....	313
Тринаесто поглавље	
Дан Педесетнице.....	324
Стефанов говор.....	328
Стефанова смрт.....	331
Црква у Галилеји.....	339
Дела светих апостола.....	342
Апостоли који недостају.....	353
Петнаесто поглавље	
Различити извештаји о Павловом преобраћењу.....	379
Ко су били пророци?.....	384
Шта се догодило после Павловог преобраћења?.....	386
Шеснаесто поглавлѐе	
Ко су били Галати?.....	402
Седамнаесто поглавлѐе	
Прва посланица Солуњанима.....	417
Друга посланица Солуњанима.....	421
Да ли је Павле написао Другу посланицу Солуњанима?.....	423
Павлова стратегија евангелизације.....	425
Осамнаесто поглавлѐе	
Павле и његови јеврејски корени.....	457

Деветнаесто поглавље	
Када је Павле умро?.....	471
Посланица Колошанима.....	475
Посланица Филимону.....	477
Посланица Ефесцима.....	479
Да ли је Павле написао Посланицу Ефесцима?.....	481
Посланица Филипљанима.....	484
Када је Павле био затворен?.....	487
Да ли је Павле написао пастирске посланице?.....	489
Двадесето поглавље	
Павлов поглед на смрт.....	512
Двадесет прво поглавље	
Да ли је Павле заиста веровао у слободу?.....	526
Двадесет друго поглавље	
„Комунизам" ране Јерусалимске цркве.....	549
Састављање Новог завета.....	551
Двадесет треће поглавлѐе	
Јаковлѐева посланица.....	559
„Вера" и „дела" код Павла и Јакова.....	564
Посланица Јеврејима: аутор, читаоци и датум.....	568
Посланица Јеврејима и Стари завет.....	576
Ко је написао Прву Петрову посланицу?.....	582
Тема крштења у Првој Петровој посланици.....	589
Петар и црква у Риму.....	592
Аутор и датум књиге Откривења.....	604
Двадесет четврто поглавље	
Јованове књиге.....	613
Аутори и датуми.....	618
Двадесет пето поглавље	
Историјско-критички метод.....	634
Текст Новог завета.....	640

Садржај

Ш О Ч Е Т А К П Р И Ч Е.....	5
Од Исуса из Назарета до раног хришћанства.....	6
Грчко наслеђе.....	10
Палестина и њен народ.....	32
Религиозна оданост.....	38
2. ИСУСОВО РОЂЕЊЕ И МЛЛОСТ.....	52
Исусово одрастање.....	55
Јован Крститељ.....	61
Исус прима крштење.....	64
Исус одређује своје приоритете.....	66
3. КО ЈЕ БИО ИСУС?.....	77
Син човечији.....	79
Месија.....	82
Син Божији.....	87
Слуга.....	90
4. ПОИМАЊЕ ИСУСОВЕ СМРТИ.....	93
Опозиција и сукоб.....	94
Исус на суђењу.....	97
Поимање Исусове смрти.....	100
5. ВАСКРСЕЊЕ.....	125
Веровање ране Цркве.....	126
Павлова сведочанства.....	128
Еванђелска традиција.....	129
Учници.....	131

Чињенице и вера о васкресу	132	13.УКЛАПАЊЕ У СВЕТСКЕ ТОКОВЕ	315
Шта васкрсење значи?	138	Повратак Исусу	316
6.ШТА ЈЕ ЦАРСТВО БОЖИЈЕ?	143	Црква је рођена	321
Царство Божије	144	Црква се шири	324
Нов начин постојања	146	Почетак сукоба	327
7.ИСУС УЧИТЕЛ>	158	Одлазак из Јерусалима	334
Параболе и њихово значење	160	14.УПОЗНАВАЊЕ СА ПАВЛОМ	355
Параболе и њихова порука	167	Павлово дечаштво и младост	355
Параболе и њихови слушаоци	178	Важни утицаји на Павлов живот	357
8.ЗНАМЕЊА ЦАРСТВА	181	Павле и филозофи	362
Чуда и сведочанства о њима	186	Павле и најранија Црква	366
Чуда и њихово значење	190	15.ПАВЛЕ ПРОГОНИТЕЉ	375
9.ЦАРСТВО БОЖИЈЕ НА ДЕЛУ	197	Гоњења	376
Исус се сукобљава са јудаизмом	197	Пут за Дамаск	377
Стил Исусовог етичког учења	208	Павле и јерусалимски хришћани	381
Бог и морални императив	210	Павле и незнабошци	382
Понашање и учеништво	213	16.1 К) ЦЕЛОМ СВЕТУ	390
Слобода и етика Исусова	215	Од Антиохије до Кипра	390
10.КЛКО РАЗУМЕТИ ЕВАНЂЕЉА	219	Прве нејеврејске цркве	392
Шта је еванђеље?	220	Јудаизатори	392
Проповедање и писање	228	Павле писац посланица	394
Састављање еванђеља	233	Павле пише црквама Галатије	395
Ново осветљавање старих проблема	239	Апостолски сабор	405
И.ЧЕТИРИ ИСУСОВА ПОРТРЕТА	258	17.ПАВЛЕ МИСИОНАР	407
Марко	258	Поново у Галатију	407
Лука	264	Филипи	409
Матеј	268	Атина	412
Јован	275	Коринт	414
12.МОЖЕМО ЛИ ВЕРОВАТИ ЕВАНЂЕЉИМА?	289	Павле пише још посланица	417
Усмена култура и писана култура	291	18.ПАВЛЕ ПАСТИР	427
Претпоставке	293	Ефес	428
Интелектуални империјализам	295	Павле и црква у Коринту	430
Позитивни докази	298	Прва посланица Коринтанима	432
		Још расправа у Коринту	444
		Погледа упртог у Рим	452

19. ПАВЛЕ СТИЖЕ У РИМ.....	464
Прилог за Јерусалим.....	465
Ухапшен.....	467
Одредиште Рим.....	469
Посланице из затвора.....	473
20. ШТА ЗНАЧИ БИТИ ХРИШЋАНИН?.....	495
' Од посланица до теологије.....	495
Повратак путу за Дамаск.....	497
Објашњавајући веру.....	504
21. СЛОБОДА И ЗАЈЕДНИЦА.....	515
' Шта је Црква?.....	515
Тело Христово.....	517
Живот у Телу.....	519
Вођство у Телу.....	522
22. ДУХ И ПИСМО.....	532
Харизматска црква.....	532
Институционална црква.....	535
Црква која се мења.....	538
• Јереси и правоверје.....	542
23. ЦРКВА И ЊЕНО ЈЕВРЕЈСКО ПОРЕКЛО.....	554
Хришћани и јеврејски морал.....	555
Хришћани и јеврејски обред.....	565
Хришћани и Савез са Израилом.....	581
Нада за будућност.....	596
24. УНУТРАШЊИ НЕПРИЈАТЕЛ И.....	606
Књига Откривења.....	607
Јованове посланице.....	610
Јудина посланица и Друга Петрова посланица.....	618
25. ЧИТАЊЕ И РАЗУМЕВАЊЕ НОВОГ ЗАВЕТА.....	623
Почетак на ком се налазимо.....	623
Контекст самог текста.....	631
Откривање поруке.....	635
Списак скраћеница књига Старог и Новог завета.....	649

УВОД У НОВИ ЗАВЕТ

Џон Дрејн
*

Издавачко предузеће
С1ЛО
Змаја од Ноћаја 12
Београд

за издавача
Зоран Хамовић

рецензент
мр Родољуб Кубат

лектура
Аоубица Марјановић

коректура
Мирослава Ђурић
Биљана Кнежевић
Ранка Гвозденовић

ликовни уредник
Драгана Атанасовић

дизајн и графичка обрада корица
Милица Мићић

технички уредник
Милена Перовић

штампа
АБ Таш
Београд

^ш^у.сНо.со.уи
сНотго@ЕЦег.уи

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27-246-27
27-31

ДРЕЈН, Џон

Увођење у Нови завет / Џон Дрејн ;
превела с енглеског Богдана Ђукић. -
Београд : СПо, 2004 (Београд : АБ
Таш). - 621 стр. : илустр.; 22 ст. -
(РоНб / [СПо])

Превод дсла: 1п(гоо!ист§ 1ђе №ш Тезлатеп1 /
Јолт Огапе. - Напоменс уз текст. -
Регистри.

БЧ1 86-7102-136-Х

а) Нови завет - Тумачење б) Исус
Христос
СОВ155.5К.-10 117416716



Дон Дрејн
**УВОЂЕЊЕ
У НОВИ ЗАВЕТ**

СИО