

## Je li Ivanovo Evanđelje etički manjkavo?

**Robin Plant**

Evandeoski teološki fakultet, Osijek

robin.plant@evtos.hr

UDK:226.5

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 1, 2012.

Prihvaćeno: 3, 2012.

### Sažetak

*U ovome se radu raspravlja i evaluira rašireno stajalište da Ivanovo evanđelje ima malu etičku vrijednost te da možda čak potiče antisemitizam. Rasprava dokazuje kako takve kritike nisu opravdane i da Ivan zapravo zagovara vrstu jedinstva, uzajamnog povjerenja i požrtvovnosti koji su sigurno bili neophodni među vjernicima u vrijeme sukoba između crkve i sinagoge. Isusova spremnost oprati noge učenicima, ravnopravna narav evanđelja, i paradigmatička zajednica Oca, Sina i Duha, prepoznati su kao uzori za vrstu ljubavi koju Isus zapovijeda. Iako je etički fokus Ivanova evanđelja u biti okrenut prema unutra, on predstavlja temelj za prepoznatljivu kršćansku kontrakulturu i ima važne društvene i političke implikacije. U zaključku se ističe da iako je Ivanova etička vizija ograničena i omogućuje pogrešnu primjenu, to se može izbjeći njezinim tumačenjem u svjetlu ostalih biblijskih perspektiva.*

*Ključne riječi: Biblija, Bog, crkva, etika, Evanđelje po Ivanu, evangelizacija, jedinstvo, ljubav, sinagoga, teologija.*

### Uvod

Kad bismo trebali odlučiti koja je knjiga u Bibliji imala najveći utjecaj na Crkvu i svijet, najviše bi izgleda imalo Evanđelje po Ivanu. Ovo je zapravo ironično jer teolozi vjeruju kako je ta knjiga izvorno bila napisana sektaškoj kršćanskoj skupini koja se odvojila od matičnog kršćanstva u prvom stoljeću (poanta koju ću kasnije razraditi). Otada je, međutim, Ivanovo evanđelje postalo jedan od najutjecajnijih i najpoznatijih kršćanskih tekstova. Tijekom prvih četiriju stoljeća, kada je Crkva pročišćavala svoja vjerovanja o Isusu, upravo je Ivanova kristologija o Logosu

(Riječi) bila ta koja je igrala glavnu i presudnu teološku ulogu.<sup>1</sup> Jednako tako je i njegovo Evanđelje igralo glavnu ulogu u kršćanskoj evangelizaciji, za što svjedoče milijuni podijeljenih primjeraka tog Evanđelja u evangelizacijske svrhe, kao i često korištenje izričaja Ivan 3,16 u evangelizacijskoj promidžbi. Tijekom posljednjih tridesetak godina, bibličari su počeli cijeniti književnu kakvoću četvrtoga evanđelja, posebice Ivanovo korištenje ironije.<sup>2</sup>

Dakle, Ivan visoko kotira kada je riječ o teologiji, evangelizaciji i umijeću. No što je s etičkom vrijednošću ovoga Evanđelja? Kakav vid moralnoga karaktera potiče kod čitatelja? Možda će ovo zvučati kao čudno pitanje vezano uz integralni dio kršćanskoga Svetoga pisma, posebice ako se uzme u obzir činjenica da je Ivan često nazivan 'apostol ljubavi'. Mnogi bi se teolozi složili sa zaključkom J. L. Houldena da je u Evanđelju po Ivanu etika zamijenjena kristologijom: "Čak i kada govori o zapovijedi ljubavi i o vršenju onoga što Isus zapovijeda, Ivan je zapravo zaokupljen novim stanjem života koji je darivan vjernicima po Kristu" (Houlden, 1975, 36-37).<sup>3</sup> Nedavno, u eseju pod nazivom 'The Ethics of the Fourth Evangelist' (Etika četvrtog Evanđelista), Wayne Meeks (1996, 317) priznaje da "kao instrument moralnog oblikovanja" Ivanovo Evanđelje ima ozbiljne nedostatke. On (1996, 317) smatra:

S obzirom na vrstu etosa koju pripovjedački ton četvrtog Evanđelja, čini se, podupire, ako se uzme u obzir nominalna vrijednost u njegovom povijesnom a ne kanonskom kontekstu, zapravo je takav da bi ga malo tko od nas spremno nazvao 'kršćanskim' (...) Čini se da je četvrto Evanđelje suprotstavljeno nekim vrijednostima koje drže mnogi ozbiljni kršćani.

Svakako, treba zapaziti korištenje riječi "čini se", i, kao što ćemo kasnije vidjeti, Meeks nadalje pokazuje na koji način Ivanovo Evanđelje može imati konstruktivnu ulogu u oblikovanju crkvenog društvenog i političkog stava. Ipak, on je potpuno svjestan ograničenja teksta kao etičkoga diskursa i ne pokušava ih objasniti.

U godini kada se pojavio Meeksov esej, Maurice Casey je objavio svoju odvažnu i kontroverznu knjigu s pitanjem, *Is John's Gospel True? (Je li Ivanovo Evan-*

- 1 Dovršavajući svoj pregled novozavjetne kristologije Dunn (1980, 249) piše: "Bez četvrtog Evanđelja sve ostale tvrdnje koje uzimamo u obzir bile bi se razvile u nešto umjerenije tvrdnje. Od cjelokupne kanonske literature prvenstveno je četvrto evanđelje to koje čuva kršćansku misao od prihvaćanja prilagođenije vjere, jasnije konceptualizirane, da je Isus samo eshatološki prorok, vrhunac Božje objave čovjeku, ili da je Isus samo Bog (ili bog) koji je došao na zemlju u ljudskom obliku".
- 2 Posebice vidi Culpepper, 1983 i 1996; Duke, 1985; Stibbe, 1992; Carter, 2006, 107-128.
- 3 Međutim, Houlden (1975, 36) ne kritizira Ivana radi njegove etičke perspektive: "Nepošteno je omalovažavati ovo kao štetno sužavanje velike milosrdnosti Pavla i ostalih Evanđelja... gledano s Ivanove perspektive, ne bi moglo biti drukčije; njegova etika proizlazi izravno iz njegovih teoloških uvjerenja".

*đelje istinito?*) (Casey, 1996), na koje je njegov odgovor bilo odlučno 'Ne'. Iako je velik dio Caseyjevog proučavanja usmjeren dokazivanju povijesnih pogrešaka u Evanđelju, on upućuje svoje najjače primjedbe na ono što smatra njegovim etičkim obmanama. Pogrešnim prikazivanjem Isusa kao božanskog Mesije Izraela, odbačenog od nevjernih ljudi, Ivan je položio temelj za stoljećima dugo nasilje kršćana protiv Židova. Casey (1996, 3) piše:

Četvrto je Evanđelje snažno protužidovsko. To je razumljivo, no svejedno je temeljna činjenica koja ga čini nepogodnim da bi mu se pridavala prevelika vrijednost. Što je još gore, ovo je Evanđelje poticalo kršćanski antisemitizam.

Potkraj svoje knjige, Casey, prije nego što će ponuditi konačni zaključak, detaljnije prikazuje ove dvije optužbe: "Dakle, povijest kršćanskog antisemitizma nije samo užasavajuće zla: ona je krajnje prijevarena. Četvrto je Evanđelje u središtu ove prijevare" (Casey, 1996, 228).

Jasno je, dakle, da Ivanovo Evanđelje ima osporavatelje i poštovatelje, a njegova se vrijednost za moralno oblikovanje ozbiljno preispituje. Svakako, Caseyjeva se kritika temelji na sveukupnom odbacivanju pravovjernih kršćanskih vjerovanja (iako ju se ne može olako odbaciti samo iz tog razloga), no Houlden i Meeks su ozbiljni kršćani. Upravo zbog toga što je ovo Evanđelje toliko utjecajno, prigovori oko njegova etičkog gledišta moraju se ozbiljno razmotriti. Da bi se to učinilo, sigurno je potrebno sveobuhvatno proučavanje, a u ovom ću radu samo istaknuti glavna pitanja te ponuditi kratke osvrtne. Unatoč sažetosti, Meeksov esej će poslužiti kao koristan okvir za našu raspravu.<sup>4</sup>

## **Ivanovo Evanđelje kao etički manjkavo**

Prije svega, činjenica je da Ivanovo Evanđelje sadrži malo ili gotovo nimalo etičkoga učenja. U tom smislu, zanimljivo je njegovo uspoređivanje sa sinoptičkim Evanđeljima. Uzaludno pokušavamo pronaći bilo kakvo učenje u Ivanovom Evanđelju o ljubavi prema neprijateljima, davanju siromasima, spolnom moralu ili plaćanju poreza. Ne postoji ekvivalent za Propovijed na gori. Isus kakva opisuje Ivan samo jednom spominje oprostjenje, a riječ je o autoritetu učenika da posreduju Božje oprostjenje, a ne o međusobnom pomirenju. Kada Isus kori farizeje (kao što to često čini), ne čini to zbog manjka sućuti ili vjerskog licemjerja (kao što je to u sinoptičkim Evanđeljima), već zbog toga što ne vjeruju u njega

4 Zbog nedostatka prostora, izostavit ću Meeksovu treću točku, da Ivanovo Evanđelje opisuje "proturacionalan" pripovjedački svijet u kojemu je istina prikrivena, a ne prenesena. "Subverzija nedvojbeno može imati etičku uporabu u određenim okolnostima, no teško da može poslužiti kao temelj za etiku" (Meeks, 1996, 319).

(3,10-21; 5,31-47; 8,14-58; 10,22-39) – podsjećajući nas na Meeksovu tvrdnju da je Ivan zamijenio etiku s kristologijom. Svakako, Isus traži od učenika da ljube jedni druge (13,34-35; 15,9-17), no kao što D. Moody Smith ističe, takvom upućivanju “nedostaje određenost” (Moody Smith, 1984, 178). Što u praksi znači ljubiti jedni druge?

Drugo, Meeks (1996, 318) tvrdi da Ivan ne daje “prihvatljiv i sveopći model ponašanja”. Značajna je ideja o etičkom *modelu*. Ivanovo je Evanđelje pripovijetka, a primarni način na koji pripovijetke promiču etičke norme je kroz primjer njihovih likova.<sup>5</sup> I opet, nije teško vidjeti na koji se to način događa u sinoptičkim Evanđeljima. Ondje vidimo kako Isus raste u tijelu, umu i duhu, biva kušan u pustinji, jede s odbačenima, ruši tabue, odvažno se sprema ići u Jeruzalem, buni se protiv vjerske pokvarenosti, uzmiče užasnut uoči svoje smrti, dobiva novu unutarnju snagu i prihvaća svoj poziv da umre, prije nego što će iskusiti pobjedu uskrsnuća. Jednako tako, pojavljuju se njegovi učenici kao stvarni ljudi – pogrešivi, nestalni, no koji polako rastu u vjeri i spoznaji. Možemo se poistovjetiti s takvim ljudima. U četvrtom Evanđelju, međutim (prema mišljenju Meeksa), ni Isus ni učenici nisu održivi uzori za nas. Učenici se pojavljuju kao dvodimenzionalni, pasivni karakteri – “puki ukrasi Isusova nadmoćnog znanja i nedokučivosti”, kao što se Meeks izražava (1996, 318). Isus kojega opisuje Ivan, s druge strane,

i suviše je dalek ljudskoj slabosti da bi služio kao uvjerljiv uzor, suviše ‘Bog koji hoda licem zemlje.’ (...) Pripovijetka uzdiže enigmu o Sinu Božjemu koji je živio u ljudskome tijelu i čija je smrt bila pobjeda nad svijetom i veličanje s Ocem; ona *nam* ne pokazuje kako živjeti i kako umrijeti (Meeks, 1996, 318).

Može izgledati da takva tvrdnja izostavlja Ivanov izvještaj o tome kako je Isus prao noge učenicima (13,1-13), čin koji on izričito opisuje kao primjer koji trebaju slijediti (13,14-15). Većina čitatelja Evanđelja ovdje vidi zapanjujući čin poniznosti koji smo izazvani i potaknuti oponašati. Meeks, međutim, nije zadivljen. Sam Ivan nam kaže kako je Isus “znao da mu je Otac sve predao u ruke i da je od Boga izišao te da k Bogu ide” (13,3).<sup>6</sup> Kao posljedica toga Meeks zaključuje da “nema ničeg poniznog u tom postupku, kao ni kada to papa ponovo obnavlja na Veliki četvrtak” (Meeks, 1996, 319).

Što je onda s Ivanovom pričom o ženi uhvaćenoj u preljubu kojoj prijete smrtna kazna (7,53-8,11)? Sigurno je da ovdje imamo izvanredan primjer etičkog po-

5 Što se tiče starozavjetnih pripovijetki, vidi primjerice, Birch, 1991, 51-60, posebice Wenham, 2000, koji istražuje na koji način pripovijetke u Postanku i Knjizi Sudaca usađuju etičke ideje svojim čitateljima. On navodi MacIntyreov zaključak da “u svim tim kulturama, grčkoj, srednjovjekovnoj ili u renesansi (...) glavno sredstvo moralnog obrazovanja bilo je pričanje priča” (MacIntyre, 1981, 114; citirano u Wenham, 2000, 1, fusnota 1).

6 U ovom radu korišten je tekst iz *Jeruzalemske Biblije* u izdanju Kršćanske sadašnjosti.

našanja jer Isus najprije razotkriva dvoličnost muškaraca koji su optužili ženu, prije nego što joj je iskazao milosrđe zajedno s ukazivanjem na moralnu ozbiljnost: "Ni ja te ne osuđujem. Idi i odsada više nemoj griješiti" (8,11). Nemoguće je poreći etičku moć ove priče, zbog čega je toliko poznata i vrlo cijenjena. Nažalost, iako priča uistinu može biti istinita, gotovo je sigurno kako nije bila dio izvornoga teksta.<sup>7</sup> Nedostaje u gotovo svim ranim grčkim rukopisima Ivanova Evanđelja i čini se da nije bila poznata ni jednom od ranih crkvenih otaca.

Ako se uzmu zajedno ove dvije kritike, one nameću još jednu: da je Ivanovo etičko gledište iskrivljeno usredotočenjem na unutarne. Isus pere noge *učenici-ma*, i on *učenici-ma* zapovijeda "ljubite jedni druge" (13,34; 15,12.17; zamijetite recipročnu zamjenu *αλληλους*). Tema je služenje *vjernika vjericima*, kao što je istaknuto Isusovom tvrdnjom: "Veće ljubavi nitko nema od ove: da tko život svoj položi za svoje prijatelje" (15,13). Teško može promaknuti suprotnost s Isusovim riječima učenicima u Mateju 5,44-46: "Ljubite neprijatelje, molite za one koji vas progone (...) Jer ako ljubite one koji vas ljube, kakva li vam plaća?" Dojam ravnodušnosti prema onima koji su izvana još je snažniji kad Isus kaže svom Ocu: "ne molim za svijet, nego za one koje si mi dao jer su tvoji" (17,9). Kakva je to etika? Jedan bi odgovor mogao biti, sektaška. Kao što je već spomenuto, četvrto je Evanđelje često poimano kao proizvod male zajednice koja se odvojila od širokoga kršćanskog pokreta; može ga se promatrati na način da promiče tipično sektašku etiku, u kojoj je najvažnije biti potpuno odan ostalim članovima skupine (rečeno Ivanovim rječnikom, "sinovi svjetla"), a ne velikodušnom služenju onima izvana ("sinovima tame").<sup>8</sup> Kao što Meeks (1996, 323) naglašava: "Društvena etika Ivanova Evanđelja gotovo se svodi na nepokolebljivu odanost zajednici učenika".<sup>9</sup>

Naposlijetku, kao što smo ranije vidjeli, Ivanovo Evanđelje se optužuje za promicanje antisemitske ideologije, s tragičnim posljedicama u kasnijoj povijesti. Po mišljenju Caseyja (1996, 223-229), to je najozbiljnija optužba protiv četvrtoga Evanđelja. S obzirom na to čitava njegova pripovijetka, u kojoj spasenje ovisi o prepoznavanju i priznavanju Isusa kao Mesije i Sina Božjega, neminovno rezultira iskrivljenom "zamjenskom teologijom".

7 Ovo je jednoglasno mišljenje bibličara, bez obzira na njihovo teološko opredjeljenje. Za primjer vidi: Bernard, 1928, 715-716; Marsh, 1968, 681-684; Lindars, 1972, 305-307; Barrett, 1978, 589-560; Beasley-Murray, 1987, 143-144; Ramsey Michaels, 1989, 146; Carson, 1991, 333-334; Keener, 2003, 735-736. Informacije radi, znanstvenici često napominju da su jezik i ton priče bliži Luki negoli Ivanu.

8 Ovdje upotrebljavam izraz 'sektaški' kako bih naznačio stav vjerskih skupina prema društvu općenito, a ne prema nekoj drugoj vjerskoj skupini; za ovo razlikovanje vidi Nissen, 1999, 196.

9 Za slične tvrdnje, vidi autore koje navodi Nissen, 1999, 195.

Upravo je židovska zajednica ta koja je zamijenjena zajednicom o kojoj piše Ivan u četvrtom Evanđelju, od očitovanja božanstva do utjelovljenja Riječi, narušavajući židovski monoteizam na početku, do potrebe za vjerom da je Isus Krist Sin Božji, koja ga jednako tako narušava i na posljetku (Casey, 1996, 226).<sup>10</sup>

Caseyjev argument ovdje nameće temeljna pitanja o povijesnom Isusu koja nadilaze okvir ovoga rada; prema mome stajalištu, on ne prepoznaje izravne tvrdnje o mesijanstvu u Isusovim riječima i postupcima, kao i dokaz da je Isus namjeravao obnoviti i redefinirati Izrael.<sup>11</sup> No čak i oni koji ne slijede Caseyja u tom pitanju često smatraju da je rječnik Isusa, kako ga opisuje Ivan, protiv njegovih sunarodnjaka Židova, u odlomcima poput onoga u 5,41-47, 7,28-29 i 8,14-56, neprihvatljivo grub i sukobljavajući. Za mnoge je posebno šokantan način na koji Isus osuđuje svoje protivnike u 8,43-44a: “Zašto moje besjede ne razumijete? Zato što niste kadri slušati moju riječ. Vama je otac đavao i hoće vam se vršiti prohtjeve oca svoga.”

Sva se četiri Evanđelja slažu da je Isus ulazio u žestoke rasprave s drugim Židovima, i da je koristio određene vrlo oštre izraze protiv njih.<sup>12</sup> To samo po sebi ne čini Isusa ili pisce Evanđelja antisemitima. Konačno, starozavjetni proroci – koji su svi bili Židovi – često su potkazivali svoj vlastiti narod slikovitim izrazima,<sup>13</sup> kao što to čini židovski apostol Pavao.<sup>14</sup> Značajnija poanta od ove, međutim, jest to što za razliku od proroka, za razliku od Mateja, Luke i Pavla, Ivan ne uspoređuje ovu osudu s bilo kakvim žaljenjem nad Jeruzalemom ili tugom zbog židovske nevjere.<sup>15</sup> Možda je pogrešno opisati Ivana kao antisemita – on sam je bio Židov – no može li ga se smatrati ravnodušnim kad je riječ o sudbini njegovih nevjernih zemljaka? Čak i suosjećajan tumač Ivanova Evanđelja, komentira kao C. K. Barrett (197, 335):

[Neprijateljstvo protiv Židova u 8,12-58] prvenstveno proizlazi iz pravog teološkog razumijevanja, jer ako Židovi koji su odbacili Isusa nisu bili u pravu, onda su definitivno bili u krivu. Ivan to jasno razabire; no teško je smatrati da

10 Jednako tako Casey (1996, 228) piše: “Odbacivanje onih koji odbacuju Sina lako može funkcionirati kao sredstvo odbacivanja ‘Židova’, a optužba da je njihov otac đavao može poslužiti kao vid opće polemike koja može pogodovati svemu, ma koliko ono bilo izopačeno”. Kao dokaz, on navodi primjere antižidovskog komentara na Ivanovo Evanđelje od Cyrila iz Aleksandrije, Ivana Zlatoustoga i Martina Luthera.

11 O ovome pitanju, posebice vidi Meyer, 2002, 129-173, 223-241, i Wright, 1996, 274-310.

12 Ponajprije u Mateju 23,1-36, te Luki 11,39-52.

13 Vidi primjerice Iz 48,1-8; Jr 5,1-13; Ez 16,1-63.

14 Vidi 1 Sol 2,14-16.

15 Vidi za svako posebno, Jr 4,19-21; 8,21-9,2; 14,17-22; Mt 23,37-39; te Lk 13,34-35; Rim 9,1-5; 10,1.

je pisac 44. retka ikada osjećao prema Izraelu ljubav i čežnju kao u Rimljanima 9,1-3; 10,1.

Problem Isusova polemičkog rječnika postaje još složeniji time što Ivan često koristi izraz “Židovi” (*οι Ιουδαιοι*) kao sinonim za one koji ne vjeruju u Isusa.<sup>16</sup> U 9. poglavlju pojavljuje se neobičan primjer, gdje čitamo kako je Isus, u prisutnosti svojih učenika, ozdravio slijepoga od rođenja (reci 1-7). Zatim farizeji ispituju čovjeka o onome što se desilo, što je dovelo do rasprave među njima o Isusu (reci 13-17). Svi su likovi do sada bili Židovi, no Ivan tek sada koristi izraz *οι Ιουδαιοι*: “Židovi ipak ne vjerovahu da on bijaše slijep i da je progledao dok ne dozvaše roditelje toga koji je progledao” (r. 18). Roditelji su, pak, s druge strane, odbili biti uvučeni u raspravu, “jer su se bojali Židova. Židovi se doista već bijahu dogovorili da se iz sinagoge ima izopćiti svaki koji njega prizna Kristom” (r. 22). Mnogim se čitateljima čini da Ivan upotrebljava izraz “Židovi” kao podrugljiv izraz za ‘nevjernika’ – jednako uvredljiv kao što bi bilo nazvati palestinske kršćane “Arapima”. Zapravo, pojavljivanje toga izraza može nas navesti na pogrešno mišljenje; nekoliko teologa tvrdi kako *οι Ιουδαιοι* ne podrazumijeva samo *Judejce*, kao neposredno i miješano društvo Isusovih učenika što je uključivalo i Galilejce i Samarijance (Robinson, 1962, 118; Meeks, 1996, 330).<sup>17</sup> No ipak, kao što Meeks ističe, izvučen iz izvornoga povijesnog konteksta, takav način govora može polučiti daleko zlokobniji ton, s razornim posljedicama: “Naravno, bilo bi potpuno nepošteno smatrati četvrtog evanđelista odgovornim za prolivenu krv i za plinske komore koje su izumili kasniji čitatelji njegova teksta, no nijedno od toga postmoderna čitatelj ne može zaboraviti” (Meeks, 1996, 320).

## Preispitivanje Ivanova etičkog gledišta

Sasvim je jasno da određeni broj učenjaka i čitatelja ima pritužbe na četvrto Evanđelje smatrajući ga etički neispravnim, a možda čak i opasnim. Razumijem njihovu zabrinutost, i složio bih se da kad bi ga se uzimalo zasebno, odvojeno od cjelokupnog kanonskog svjedočanstva Pisma, Ivanovo bi moralno gledište uistinu bilo neadekvatno. Istovremeno, međutim, vjerujem da uz Ponovljeni zakon, Amosa i Poslanice Rimljanima, Ivanovo Evanđelje ima vitalan doprinos u etičkom oblikovanju svojih čitatelja, a u ostatku ovoga rada objasniti ću zašto.

16 Za razliku od Sinoptičkih Evanđelja, koja imenuju Isusove protivnike vrlo određeno, to jest, “farizeji”, “učitelji zakona” ili “saduceji”.

17 Alternativno, Lincoln (2000, 399) smatra da nazivajući nevjernike “Židovima”, Ivan im jednostavno omogućuje da imaju izraz koji su i sami koristili za sebe, i okreće ga ironično protiv njih.

Prvo, iako je točno da u Ivanovu Evanđelju nema puno izravnoga etičkog učenja, ne smije se podcijeniti značajnost Isusove zapovijedi učenicima da “ljube jedni druge”. Reći da tomu “nedostaje specifičnost”, kao što to čini Moody Smith, zapravo nije točno; ljubav koju Isus zapovijeda nalaže položiti svoj život za druge (15,13). Ako čak i ovo zvuči donekle neodređeno, potkraj Evanđelja imamo nagovještaj o tome što bi to moglo značiti u praksi (21,15-19), gdje Isusov trostruki naputak Petru, “pasi/čuvaj moje ovce”, biva neposredno popraćen prikrivenim upozorenjem o Petrovu pogubljenju. Ono na što Isus poziva je, dakle, model požrtvovnog služenja mlađim vjernicima, što će naći svoj krajnji i čak neizbježan izraz u mučeništvu.<sup>18</sup> Štoviše, kao što Nissen ističe, ako imamo na umu kontekst sukoba između crkve i sinagoge u kojemu je ovo Evanđelje bilo napisano, u kojemu su kršćani bili postojano pod pritiskom odbaciti i izdati svoju subraću kršćane, tada “njegovi poticaji na ljubav u zajednici ne zvuče tako isključivo, već naprotiv kao hitan apel na jedinstvo unutar potlačene manjine” (Nissen, 1999, 211).<sup>19</sup> Ivan ne ističe toliko zapovijed ljubiti, već ju stavlja u fokus.

Drugo, Meeksova tvrdnja da Ivanu nedostaju etički uzori koje treba nasljedovati, treba biti odbačena. Kao što većina komentatora priznaje, Isusov čin pranja nogu učenicima bio je društveno revolucionaran. Pranje nogu bio je posao robova.<sup>20</sup> Lako je odbaciti značajnost ovog čina u usporedbi s papinim obnavljanjem toga čina svake godine u Vatikanu, upravo zbog toga što je to obnavljanje; papa oponaša Gospodina, a ne čini nešto što je bez presedana i šokantno. Možda je također važno istaknuti da papa nije došao s neba. Djelomice upućujući na Ivan 13, Richard Bauckham tvrdi:

Teško služenje žena i robova njihovim društvenim poglavarima Isus je učinio karakterističnim, a time i simbolizirao ulogu vođa u novoj društvenoj skupini koju je stvarao među svojim sljedbenicima (...) Ukidanje statusa zapravo ukida razlike u statusu između robova, žena i slobodnih ljudi, do te mjere da *diakovia* postaje služenje koje netko vrši bilo kome u društvu (Ivan 13,14) (Bauckham, 2002, 164-165).

Uz taj primarni Isusov primjer, Ivan nam daje i druge uzore koje treba nasljedovati.

18 Ova je ideja savršeno izražena i zadnjoj kitici himne Charlesa Wesleya, *O Thou Who Camest From Above* (O, Ti koji dođe odozgo): “Spreman vršiti tvoju savršenu volju, moja se djela vjere i ljubavi ponavljaju, dok ne završi tvoje beskrajno milosrđe, i učini žrtvu savršenom”.

19 Nissen (1999, 211) zaključuje da Ivan ne ograničava zapovijed toliko na ljubav, već ju stavlja u fokus.

20 Thomas (1991, 26-56) nudi detaljno istraživanje navoda o pranju nogu u grčko-rimskom svijetu i zaključuje (1991, 59): “Isusov postupak je bez presedana u drevnim zapisima jer nijedna druga osoba nadmoćnoga statusa nije opisana u svojstvu dobrovoljnog pranja nogu svojim podređenima”.



vati. Posebice, kao što Bauckham (2002, 283) napominje, Četvrto je Evanđelje “vrijedno radi njegovih pozitivnih i jasnih opisa žena kao uzornih učenika”.<sup>21</sup> Na početku knjige, vidimo Isusovu majku Mariju kako upućuje sluge – “Što god vam rekne, učinite!” (2,5) – pokazujući time primarne vrijednosti podložnosti i pouzdanja. U 4. poglavlju, žena Samarijanka postaje paradigmatička misionarka, koja dijeli svoje svjedočanstvo i dovodi ostale da čuju Isusa (4,1-42).<sup>22</sup> Iako je možda Meeks u pravu opisujući *učenike muškarce* u Ivanovu Evanđelju kao “puke ukrase Isusova nadmoćnog znanja i nedokučivosti”, to se ne može reći za Mariju i Martu (11,1-12,11), čije prvobitno pouzdanje u Isusa otvara put do razočaranja i preispitivanja, no koje prelazi u duboku vjeru i odanost – vrijedne uzore kršćanske duhovnosti. Naposljetku, u 20. poglavlju, Marija Magdalena je prva koja je susrela uskrsloga Isusa (20,10-18), njoj je povjeren zadatak prenijeti vijest ostalim učenicima, postavši na taj način prvi apostol.

Može se ustvrditi da su nam u svim tim primjerima predstavljeni uzori učenika i duhovnosti, a ne etičkoga vladanja u najužem smislu. Međutim, u tekstu nisu značajna samo djela tih žena, već i etičke primjene pripovijetke u kojoj žene i muškarci, Samarijanci i Judejci, iskusna preljubnica i nezreli mladi teolog, bivaju privučeni Isusu kao osobi. Kao što Nissen (1999, 212) naglašava: “Ivan vidi društvo u kojemu su svi ‘Božji prijatelji’ (...), društvo koje je slobodno od hijerarhije i podijeljenosti.” I u njegovu i u našem kontekstu, Četvrto Evanđelje nudi uistinu ravnopravno viđenje, a time i samo postaje etički uzor.

Treće, iako je točno da Ivan ne tuguje zbog nevjernog Izraela, to ne znači da je potpuno ravnodušan prema Izraelovoj sudbini. Daleko od toga! Kao što je Robinson (1962, 107-125) ustvrdio, dio Ivanova tumačenja Isusa je da je on eshatološki “dobri pastir” (10,1-18). Ovdje trebamo staviti po strani svaku zamisao koju imamo o “dobrom pastiru” još od vjeronauka za djecu u crkvi, i sjetiti se da je riječ o onome o kojemu su Jeremija i Ezekiel prorokovali da će sabrati dijasporu, raspršeni Izraelski narod (Jr 23,1-6; Ez 34,11-31). Prihvatanje vjere od strane Samarijanke i ostalih iz njezina grada, jedan je od nepobitnih znakova toga “sveizraelskog” poslanja. Ponovno se pojavljuje na skrovit način u Isusovoj tvrdnji: “Imam i drugih ovaca, koje nisu iz ovog ovčinjaka. I njih treba da dovedem i glas će moj čuti i bit će jedno stado, jedan pastir” (10,16).

21 Isticanje žena u Ivanovu Evanđelju naznačeno je od strane mnogih drugih teologa. Vidite međutim, upozoravajuće napomene Maccinija (1996, 249-252), koji nas podsjeća kako je Ivanov fokus na Isusu, a ne na ženama. Treba uvažiti primjedbe, no reći da Ivan “uopće ne pokazuje samosvjesno zanimanje za žene kao takve” (Maccini, 1996, 250), izostavlja važnu osobinu pripovijetke.

22 Svakako, samim činom razgovaranja sa ženom (na veliko iznenađenje njegovih učenika), sam Isus postaje etičan primjer za Ivanove čitatelje.

Videnje o obnovljenom narodu konačno postaje jasno u Ivanu 12. Ovdje, odmah poslije Kajfine ironične izjave, "I ne mislite kako je za vas bolje da jedan čovjek umre za narod, nego da sav narod propadne! (11,50), Ivan komentira: "To ne reče sam od sebe, nego kao veliki svećenik one godine prorokova da Isus ima umrijeti za narod; ali ne samo za narod nego i zato da raspršene sinove Božje skupi u jedno" (11,51-52).

Unatoč oštrog tona i rasprave sa "Židovima", dakle, Ivan smatra da je Isusova krajnja svrha spasenje i ujedinjenje Božjega povijesnog naroda. Spajajući ovo s idejom o pranju nogu kao pravom vodstvu i ženama kao uzorima pravih učenika, uviđamo da nam je Ivan dao izvanredno sveobuhvatno gledište, usporedivo s Pavlovim vjerovanjem da smo "svi Jedan u Kristu Isusu!" (Gal 3,28).

Naposlijetku, što je s optužbom da je Ivanova etika ljubavi isključivo namijenjena kršćanskoj zajednici, predstavljajući time stidljivu nespremnost "traženja mira u zemlji" (Jr 29,7) – ili, kao što to kaže Houlden (1975, 36), da "Prema Ivanovu mišljenju, vjernik nema obveze prema svijetu, već jedino prema onima koji su poput njega izbačeni od tog svijeta." Odgovor na to pitanje može imati jedan od dva moguća oblika. S jedne strane, možemo tvrditi da, bez obzira na nedostatak *izričite* društvene odgovornosti, Ivanove zapanjujuće tvrdnje da "Riječ tijelom postade" (1,14) te "Bog je tako ljubio svijet" (3,16) *implicitno* daju temelj za društvenu odgovornost. Prema mišljenju Lincolna, Ivan nas poziva da:

promatramo priču protagonista, Isusa, ne kao priču svjedoka ili suca koji je stranac u svijetu, već kao priču svjedoka i suca koji je na se preuzeo tijelo koje je sam stvorio, koji je s pravom smatrao svijet svojim vlasništvom, koji je iskusio osudu od strane otuđenog čovječanstva, i koji je, prihvaćanjem njihove osude, pretvorio smrt u izvor života za svijet. Ako ovaj sažetak pokazuje prema pravome smjeru, tada pruža sasvim drukčiju sliku o stavu kršćanske zajednice prema svijetu oslikanu od strane onih koji kažu da četvrto Evanđelje ima dualistički stav koji je otpisao svijet i sektaški etos koji jednostavno gleda prema unutra smatrajući spasenje iskustvom pojedinca u nekoj duhovnoj sferi (Lincoln, 2000, 261-262).

Ipak, mora se priznati da Ivan nije ni pokušao istaknuti etiku koju će svijet potvrditi; ustvari, njegova potpuna dvojnost svjetla i tame gotovo i ne ostavlja mjesta nekom učenju o zajedničkoj milosti koja bi ju promicala. Istina, odvajanje učenika s Isusom u Gornjoj sobi samo je *privremena* situacija, prije nego što ih pošalje da nastave djelo njihova Gospodara (14,12-14; 15,16); no glavna svrha tih djela, prema Ivanovu stajalištu, bila je potaknuti vjeru u Isusa, a ne *shalom* u društvu. Čini se da Carterova (2006, 215) tvrdnja da su bili poslani "naviještati, potaknuti, ozdravljati i hraniti, djela koja se protive statusu quo nasuprot Božjim svrhama te propisuju promjenu i pravdu koja odražava Božje životodajne svrhe do Isusova

povratka” (Carter, 2006, 215), pripisuje tekstu ono što se ne nalazi u njemu.<sup>23</sup>

Alternativan odgovor, koji smatram plodonosnijim, bio bi prepoznati Ivanovu urođenu *protokulturalnu* narav i istražiti njezinu vrijednost za kršćansku društvenu etiku (Meeks, 1996, 322; Nissen, 1999, 208). Prema Meeksovu (1996, 322) mišljenju, “Iako ne možemo s vjerojatnošću govoriti da ta skupina ima smisao za ‘misiju’ svijetu u agresivnom i optimističkom smislu u kojemu suvremeno kršćanstvo koristi tu riječ, ona sebe smatra predstavljajućom samim svojim postojanjem i vlastitim protokulturalnim oblikom življenja, kao ‘svjedočanstvo’ svijetu”. Ovdje leži općenit prevratnički stav, koji se usuđuje odbaciti pretpostavke, vrijednosti, tvrdnje i metode Jeruzalema i Rima, i time “govori istinu moći”.<sup>24</sup> Svakako, u otvorenijim društvima to nije *jedina* uloga koju kršćani mogu imati, jer samim time ne bi mogli ispuniti svoje poslanje. Separatističko društvo, međutim, može slobodno ponuditi beskompromisnu kritiku pokazujući alternativu koja je uistinu alternativa. Zanimariti bogove znači svrgnuti ih, a tihi način može biti bolji od pregovaranja; možda ovo objašnjava Isusovo odbijanje raspravljanja sa svojim ispitivačima (18,19-23; 33-37). Rensberger jasno sagledava stvari:

Nijedna religija koja sebe smatra okosnicom društva, kao ljepilo koje povezuje društvo zajedno, ne može lako odložiti izazov svladavanja onog što je loše u društvu. Kulturna je religija odvažno upućivana gledati svoje stvari, jer *ima* svoj posao, dobro poznatu ulogu održavanja društvenog tkiva netaknutim. Sekta je ta koja nema posla u svijetu, koja može predstavljati temeljni izazov svjetovnim tlačitelskim poredcima (Rensberger, 1988, 142, citirano u Meeks, 1996, 325).

## Zaključak

U ovome eseju pokušao sam pokazati da dvojbe vezane uz etičku vrijednost Ivanova Evanđelja zapravo nisu opravdane. I kroz zapovijed i kroz osobni primjer, Isus uspostavlja ravnopravno društvo koje treba biti obilježeno uzajamnom, pozdanom, požrtvovnom ljubavlju – što su zapravo kvalitete koje karakteriziraju ravnopravnu zajednicu Oca, Sina i Duha Svetoga. Iako je Ivanova etika usmjerena unutra prema crkvi, a ne prema vani k svijetu, ipak ima važne društvene i

23 Kao što Houlden (1975, 41) napominje s obzirom na autore Ivanova korpusa: “Nijedan autor nema manje interesa u posvećivanju običnog života od ovih (...) To ne znači da teološka načela koja se ističu u ovim djelima ne bi mogla dovesti do, na neki način, drukčijih primjena od onih koje je pisac namjeravao; to je druga stvar. Egzegetska poanta je da oni nisu formulirali ta načela s primjenom koju smo spomenuli, niti u najmanjoj mjeri”.

24 Protokulturalni stav zajednice koja sebe smatra (apsurdno, u očima svijeta) ostatkom zdravoga tkiva u kancerogenom tijelu svijeta, nedvojbeno ima političke posljedice (Meeks, 1996, 323).

političke implikacije.

Svakako, postojana opasnost za protukulturalno društvo je da ono može postati *vrla* 'kontra' i upasti u neprivlačnu obranu. Čak i evanđeoski teolog Andrew Lincoln (2000, 415) prihvaća da Ivanovo Evanđelje posjeduje "potencijalno otrovan depozit", dodajući da se vjernici moraju čuvati "kušnje da uzvraćaju neprijateljstvo svijetu" (Lincoln, 2000, 417).<sup>25</sup> No ovo je jednostavno zato da se može prepoznati da svaka kršćanska samospoznaja vezano uz svijet, podrazumijeva rizik. Oni koji prihvaćaju više integracijsku 'sol i svjetlo' etiku, moraju (kao što je Isus upozorio) biti oprezni u pitanju kompromisa i gubitka jasnoće (Mt 5,13-16).

Etičko gledište četvrtoga Evanđelja, drugim riječima, od presudne je važnosti, ali je djelomično. Treba biti prošireno i tumačeno s drugih biblijskih perspektiva, kao što su tradicija Stvaranja i Mudrosna tradicija te Pavlov korpus. Takvi kanonski partneri ne samo da će nadopuniti Ivana, već će nam omogućiti da jasnije vidimo primjene njegove teologije za kršćansku društvenu etiku. Kao što Lincoln (2000, 457) ističe:

Osobit izazov četvrtog Evanđelja odnosi se na svjedočanstvo služenja koje pomaže u povezivanju kršćanske zajednice, no jasno, *u svjetlu Novoga zavjeta kao cjeline*, takvo će se svjedočanstvo također proširiti i na bližnjega, kao izraz solidarnosti sa svakim koji je potrebit, tužan ili potlačen.

## Literatura

Barrett, C. K. (1978). *The Gospel According to St. John*, 2nd edition, London, SPCK.

Bauckham, Richard (2002). *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids, Eerdmans.

Beasley-Murray, George R. (1987). *Word Biblical Commentary: John*, Waco, Word Books.

Bernard, J.H. (1928). *International Critical Commentary: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, Volume 2, Edinburgh, T & T Clark.

25 On dodaje: "Ako se uzme u obzir povijest zlorabe govora u ovome Evanđelju, čitatelji koji se nađu u sasvim drukčijim okolnostima od onih koje su prikazane u njegovoj pripovijetki, nemaju drugu opciju osim da budu neprestano obazrivi kako ne bi njezine jasne kategorije 'vjernika' bile nasuprot 'svijeta', umjesto da stvaraju osjećaj o isključenju od drugih, sada su zauzeti pisanjem kako su ostali isključeni od Božje ponude dobrobiti i života" (Lincoln, 2000, 417).

- Birch, Bruce C. (1991). *Let Justice Roll Down. The Old Testament, Ethics and Christian Life*, Louisville KY, Westminster John Knox.
- Casey, Maurice (1996). *Is John's Gospel True?*, London, Routledge.
- Carson, D. A. (1991). *Pillar New Testament Commentary: The Gospel According to John*, Leicester, IVP / Apollos.
- Carter, Warren (2006). *John. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody MA, Hendrickson.
- Culpepper, R. Alan (1983). *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress.
- Culpepper, R. Alan (1996). 'Reading Johannine Irony', u R. Alan Culpepper i C. Clifton Black (urr.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville KY, Westminster John Knox, 193–207
- Duke, Paul D. (1985). *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox.
- Dunn, James D. G. (1980). *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London, SCM.
- Houlden, J. L. (1975). *Ethics and the New Testament*, Oxford, Mowbrays.
- Keener, Craig S. (2003). *The Gospel of John. A Commentary. Volume 1*, Peabody MA, Hendrickson.
- Lincoln, Andrew T. (2000). *Truth on Trial. The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*, Peabody MA, Hendrickson.
- Lindars, Barnabas (1972). *New Century Bible: The Gospel of John*, London, Marshall, Morgan & Scott.
- Robert Gordon Maccini (1996). *Her Testimony is True. Women as Witnesses according to John*, JSOT Sup. 125, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- MacIntyre, Alistair (1981). *After Virtue*, London, Duckworth.
- Marsh, John (1968). *Pelican Gospel Commentaries: Saint John*, Harmondsworth, Penguin.
- Meeks, Wayne A. (1996). 'The Ethics of the Fourth Evangelist', u R. Alan Culpepper i C. Clifton Black (urr.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville KY, Westminster John Knox, 317–326.
- Meyer, Ben F. (2002). *The Aims of Jesus*, Eugene OR, Wipf & Stock.
- Michaels, J. Ramsey (1989). *New International Biblical Commentary: John*, Peabody MA, Hendrickson.
- Nissen, Johannes (1999). 'Community and Ethics in the Gospel of John', u Johannes Nissen i Sigfred Pedersen (urr.), *New Readings in John. Literary and Theological Perspectives from the Scandinavian Conference on the Fourth*

- Gospel, Aarhus, 1997, JSNT Sup. 182, Sheffield, Sheffield Academic Press, 194–212.*
- Rensberger, David (1988). *Johannine Faith and Liberating Community*, Philadelphia, Westminster.
- Robinson, John A. T. (1962). 'The Destination and Purpose of St. John's Gospel', u John A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies*, London, SCM, 107–125.
- Smith, D. Moody (1984). *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources and Theology*, Columbia SC, University of South Carolina Press.
- Stibbe, Mark W. G. (1992). *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Thomas, John Christopher (1991). *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, JSOT Sup. 61, Sheffield, JSOT Press.
- Wenham, Gordon J. (2000). *Story as Torah. Reading the Old Testament Ethically*, Edinburgh, T & T Clark.
- Wright, N. T. (1996). *Jesus and the Victory of God*, London, SPCK.
- Prevela s engleskog Ljubinka Jambrek*

Robin Plant

## **Is John's Gospel Ethically Defective?**

### Summary

This paper discusses and evaluates the widespread view that John's Gospel has little ethical value and may even be responsible for fostering antisemitism. It is argued that such criticisms are misplaced and that John is, in fact, advocating the kind of unity, mutual trust and self-sacrifice that would have been necessary among believers at a time of conflict between church and synagogue. Jesus' willingness to wash the disciples' feet, the egalitarian nature of the Gospel, and the paradigmatic community of Father, Son and Spirit, are identified as role models for the kind of love Jesus commands. Although John's ethical focus is essentially inward-looking, it forms the basis for a distinctive Christian counter-culture and has important social and political implications. It is concluded that while John's ethical vision is limited, and open to being misapplied, this can be avoided by interpreting it in the light of other biblical perspectives.