



crkva u svijetu

# POGLEDI

## CJELOVITO PROMATRANJE ISUSOVA ŽIVOTA I VJERA U NJEGOVO BOŽANSTVO /II/

Vladimir Merćep

### VAN IERSELOV »BOŽJI SIN« PREMA NOVOM ZAVJETU<sup>58</sup>

Budući da je Novi zavjet nastao u ozračju Staroga, Van Iersel najprije, sasvim logički, ispituje značenje riječi »sin« i »otac« u Starom zavjetu (str. 74—76). S pravom ističe da te riječi u SZ nisu nužno označavale srodnost i porijeklo. Tako je npr. »Sin« koji put označavao čitatelja neke knjige, a »otac« odrasla čovjeka. Odatle slijedi da su u sredini, u kojoj su kršćani, prema autoru, po prvi put, nazivali Isusa »Božji sin«, riječi »sin« i »otac« mogli imati druga značenja osim srodstva i porijekla. U SZ, napominje autor, izraz »Božji sin« odnosio se na četiri kategorije ljudi: na pripadnike nebeskog dvora, na izraelski narod, na njegova kralja i na progonjene pravednike. U NZ pripadnici nebeskog dvora više se ne nazivlju »Božji sinovi«, čak poslanica Hebrejima (1—2) izričito naglašava da riječ »Božji sin« spada samo na Isusa, a ne na anđele. Pošto je pisac tako stavio u to ozračje naziv »Božji sin«, prelazi na obradu teme, te promatra taj naslov u počecima Isusova života, zatim u sinopticima, potom u poslanicama svetoga Pavla i na koncu u Ivanovu Evandelju i njegovoj prvoj poslanici. Napominjemo da ćemo u izlaganju, gdje nam se bude činilo potrebnim, odmah stavljati svoje primjedbe.

<sup>58</sup> Bas Van Iersel je profesor novozavjetne egzegeze na sveučilištu u Nijmegenu (Holandija). U časopisu *Concilium* (br. 3, 1982), kako smo označili na početku naše radnje (usp. Crkva u svijetu, 1984, br. 2, 110), objavio je raspravu pod naslovom »Božji Sin« u Novom zavjetu. — Napominjemo da njegovo izlaganje ima općenitije značenje; barem neke ideje koje će iznijeti nalaze se i kod onih pisaca koji sumnjaju na Isusovo božanstvo. Zato i s tog razloga zaslužuje da se njime malo dublje pozabavimo.

## A) BOŽJI SIN U POČECIMA ISUSOVA ŽIVOTA

Prije negoli je autor počeo promatrati tekstove koje drži da pripadaju počecima ili da govore o njima, napominje da se želi zadržati na onim tekstovima u NZ o kojima postoji »široko slaganje« (str. 76). Time je naglasio da je većina kriterij istine, što ne mora biti, i tako je svoje izlaganje učinio problematičnim. Zatim je podsjetio da se ne može održati mišljenje prema kojemu je kršćanska zajednica jednostavno primijenila na Isusa mesijanski naziv »Božji sin« sve dok se ne dokaže da je taj naziv bio stvarno općenit. Tom je postavkom, čini se, svoj rad učinio još problematičnijim, jer je na taj način, da se tako izrazim, suzio mogućnost manevara; unaprijed je otklonio eventualnost da je taj naziv mogao doći ne samo od prve kršćanske generacije nego npr. od samog Isusa ili Bl. D. Marije, koji bi se tokom propovijedanja, malo po malo prihvatio.

1. Prvi tekst na kojemu se autor zaustavlja jest tekst koji govori o Isusovu krštenju (Mk 1, 9—11 i par.). Kad je Isus izašao iz vode, vidje kako se nebo otvara, Duh silazi nad njega i čuje glas s neba: »Ti si moj ljubljeni sin, koga mnogo volim«. Ako se, napominje autor (str. 77), ta izjava usporedi s Ez 1—2, Ps 2, 7 i Iz 42, 1, uviđa se, da se radi o temama i motivima koji su već ranije postojali. Prema njemu tekst ističe Isusovu superiornost nad svim drugim ljudima, uključivši i Ivana Krstitelja, i naglašuje da Isus od početka svoga djelovanja govori i radi kao mesijanski kralj iz Ps 2, 7. Ako je nazvan ljubljenim Božjim sinom, to znači, nadodaje pisac, da je poput svoga djeda Davida »čovjek po Božjem srcu (1 Sam 13, 14; Dap 13, 32)« (ib.).

Dakle, prema autoru, u prizoru krštenja ne bi bilo govora o Isusovu božanstvu. Osobno držim da tako autor smanjuje snagu evanđeoskog izvještaja, na što ne bi pristali: prvotna kršćanska Crkva koja je, kako smo vidjeli u prvom dijelu,<sup>59</sup> nalazila u njemu potvrdu za svoju vjeru u Isusovo božanstvo; crkveni Oci i brojni pisci,<sup>60</sup> teologija novozavjetnih pisaca<sup>61</sup> koji su i tom teofanijom htjeli pokazati svoju vjeru i vjeru Crkve,<sup>62</sup> a ni činjenično promatranje evanđeoskog izvještaja: mislimo da je jedna stvar promatranje evanđeoskog teksta kako je napisan i uspoređivati ga s raznim tekstovima i motivima SZ, a druga je promatranje konkretnog Isusa koji čuje taj glas, vidi kako Duh silazi nad njega i koji je svojim riječima i djelima pružio dokaz za svoje božanstvo. Ako se ovako promatra evanđeoski izvještaj o Isusovu krštenju, teško je izbjeći

<sup>59</sup> Usp. bilješku 24.

<sup>60</sup> S. Del Páramo, nav. dj., str. 40 piše: »Crkveni Oci i katolički pisci opažaju da se u Kristovu krštenju očituje čitavo Trojstvo.«

<sup>61</sup> H. Schürmann, nav. dj., str. 189, o Lk 3, 21—22 tvrdi: ono je u svome kontekstu Božja izjava o Isusu kao Božjem Sinu i o njegovu mesijanskom pomažanju; E. Lohmeyer—W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, 1967<sup>4</sup>, str. 52, za Mt 3, 17, između ostaloga tvrdi: označuje najdublju ispovijest prakršćanske vjere: Ovaj krštenik (Isus, o. n.) nije samo podjelitelj Duha nego kao Božji Sin, još više, Kralj, koji Božje kraljevstvo osniva na zemlji (i njime, o. n.) upravlja; R. Pesch, nav. dj., I, str. 93, za Mk 1, 11 (Ti si moj preljubljeni Sin) kaže: Ne smije se shvatiti titularno nego relacijski: Bog koji dolazi do riječi u glasu s neba oslovljava Isusa označujući ga isključivo kao svoga preljubljenoga, tj. kao jedinoga Sina.

<sup>62</sup> Usp. bilješke: 17, 19 i 24.

zaključak do kojeg su došli svi prije spomenuti, naime: da je Isusovo krštenje bilo velika potvrda njegova božanstva. Ako se pak izvještaj promatra onako kako nam se čini da je slučaj kod autora, tj. bez obzira na njegov kontekst i telogiju novozavjetnih pisaca, osobito bez obzira na kompleksivni Isusov lik, razumije se da ćemo doći do manje ili više sličnog zaključka, kao i autor, u kojemu ne će biti govora o Isusovu božanstvu. Skromno držim da takvo promatranje ne može biti dovoljno, stoga ni opravdano, ni dosljedno, ni istinito. Iz toga slijedi jedna važna pouka za tumačenje evanđelja Isusova djetinjstva posebno i Evanđelja općenito: naime, kad u njima nalazimo sličnosti ili, kako naš autor kaže, »teme i motive« ST ili, kako je istakao R. Laurentin za Mateja, da se je u evanđelju djetinjstva »više osjećao vezan događajima nego slovom Pisama,<sup>63</sup> možemo s A. Robertom<sup>64</sup> i A. Feuilletom<sup>65</sup> ustvrditi, da se tu radi o »antologijskom postupku« koji je došao do velikog izražaja u biblijskoj literaturi kasnijeg doba, kao u psalmima, mudroslovnim i čak tako osobnim proročkim spisima. Postupak se je sastojao u tomu da su se preuzimali izrazi pa i teme predašnjih autora, katkada bez promjene, ali često im se davalo novo značenje; radilo se je dakle o postupku koji je imao i teološki doseg. Tako su sveti pisci, s vremena na vrijeme, davali do znanja da u Bibliji postoje dubine, o kojima se nikada ne bi posumnjalo da postoje, potvrđivali su stalnu aktualnost Sv. pisma usprkos tijeku vremena i nadošlim događajima, isticali tradicionalno i dinamičko obilježje judejsko-kršćanske religije, pokazivali predaju u pokretu i stavljali u pravo svjetlo kontinuitet i napredak povijesti spasenja koja je došla do vrhunca u Isusu Kristu.

2. Autor nakon toga promatra Isusovo napastovanje (Mt 4, 1—11 s par.) (sar. 78), ali iz njega ništa ne zaključuje u prilog Isusova Božanstva (usp. st. 80). Prema njemu bi riječi vraga: »Ako si ti Božji sin«, kojima se obraća Isusu, mogle imati mesijansko značenje, jer se Isusu pruža gospodstvo nad svijetom. Budući da je mjesto napastovanja »u pustinji«, tim se daje do znanja da je Isus označen kao personifikacija Izraela, preljubljenog Božjeg djeteta (usp. osobito Pnz 8, o kojemu govori Mt 4, 4 i par.).

Čini se da autor tim tumačenjem ne izražava snagu teksta; on u njemu ne nalazi ništa o Isusovu božanstvu, iako bi u njemu mogao dobiti podršku na naziv »Božji sin« (usp. str. 80). Jasno je da mnogi autori neće pristati na takvo tumačenje prema njima je sam sotonin nagovor priznanje Isusova božanskog sinovstva. Tako npr. J. Schmid piše: »Sotona ne kani najprije iskušati istinitost Božanskog Isusova sinovstva (mesijanskog dostojanstva)... Božansko sinovstvo je radije naravna pretpostavka za sve napasti.«<sup>66</sup> E. Lohmeyer—W. Schmauch tvrdi: »Sotona oslovljava Isusa imenom njegova najvećeg dostojanstva: ne treba se čuditi da vragovi znaju ono što milostivi Bog objavljuje ili što ljudi ispovijedaju (...) S takvim nagovorom (tj. ako si Božji Sin, o.n.) on postavlja zahtjev da bi

<sup>63</sup> Usp. bilješku 3.

<sup>64</sup> A. Robert, *Genres littéraires*, u DBS, V, col. 411—417, nav. A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, str. 190, bilješka 78. i str. 154.

<sup>65</sup> A. Feuillet, nav. dj., str. 154—156, 160—161.

<sup>66</sup> J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 63.

jednom riječju iz kamenja kruh postao... Isusova je riječ moćna napraviti što je inače sam Bog svojom riječju mogao praviti, kako to kaže ps 33, 9 o Bogu: 'On reče i sve postade', tako ovdje o Isusu: Reci da to bude.«<sup>67</sup> O. da Spinedoli: »Sotona postavlja svoje pitanje u obliku sumnje, poput napasnika iz knjige Postanka, ne zbog toga što ne bi poznavao onoga komu se obraća, nego da sigurnije izazove željenu reakciju, opredjeljenje za zemaljski čudotvorni, slavni mesijanizam.«<sup>68</sup> H. Schürmann: Izvještaj o napastovanju Sina u pustinji pokušava osvijetliti sinovsku stvarnost: on je osobito kristološki zainteresiran. Vražji nagovori, Lk 4, 3. 9, izričito se povezuju s proklamiranjem Sina u izvještaju krštenja 3, 22. Jedinstvenost sinovstva već po tome je formalno jasna, što Isus u početku propovijedanja evanđelja na tako temeljit način biva suprotstavljen vragu, »bogu ovog svijeta« (2 Kor 4, 4: usp. red. 5) i njegovo »sinovstvo« posebno biva priznato od sotone (usp. također Lk 4, 41; 8, 28).<sup>69</sup> Stoga bi naziv »Božji Sin« sa značenjem pravog Isusova Božjeg sinovstva mogao imati podršku i u Isusovu napastovanju.

3. Treći tekst koji zaustavlja autorovu pažnju jest usporedba o vinogradarima, ubojicama sina jedinca gospodara vinograda (Mk 12, 1—12). Ali autor ni u toj usporedbi ne nalazi indicij da bi Isus za svog života bio označen Božjim Sinom (str. 78; usp. str. 80). Čini se da je razlog takvom zaključivanju u tome što između vlasnika vinograda, tj. Oca nebeskog i poslanoga Sina (usp. Mk 12, 1—6) postoji samo »jednakost juridičke naravi«: »Istina je, piše autor, da je prema židovskom shvaćanju onaj koji je poslan s porukom izjednačen s onim koji ga šalje, ali ta je jednakost samo juridičke naravi (9, 37)« (str. 84). Da je jednakost takva, navodi Mk 9, 37, u kojemu se kaže: »Tko primi radi mene jedno od ovakvih malenih, mene prima. A tko mene primi, ne prima toliko mene, nego više onoga koji me je poslao.« Jasno je da se u ovom tekstu ne govori o sinu, kako se to govori u Mk 12, 6: stoga se iz njega ne može ništa zaključiti protiv dokazne vrijednosti da je sin, zbog toga što je sin, jednak po naravi vlasniku vinograda, tj. nebeskom Ocu, Bogu. Čini nam se isto tako neodrživim i mišljenje A. Vögtele, koji drži da »ne postoji nikakav razlog da se pretpostavi misao o njegovoj (sinovljevoj, o.n.) nebeskoj preegzistenciji« zbog toga što se »poslanje sina događa na istoj razini kao i slugu«.<sup>70</sup> Na to primjećujemo: »razina« zbivanja nečega ili nečije poslanje ne stvara nekoga; netko ne može prestati biti sin zbog toga što radi iste poslove kao i sluga! U toj usporedbi sin je kod oca i postoji prije i neovisno od svoga poslanja k vinogradarima. Njegovo sinovstvo prethodi njegovu poslanju, jer je poslan u svojstvu sina. Jedinstvenost njegova sinovstva i ljubav kojom ga Otac ljubi potkrepljuju obilježje njegova naravnog sinovstva.

4. Posljednji tekst koji je autor uzeo iz Evanđelja jest Lukin opis Isusova začeca. Pisac priznaje da je u njemu Isus nazvan »sin Previšnjega« (Lk

<sup>67</sup> E. Lohmeyer—W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, str. 56.

<sup>68</sup> O. da Spinedoli, Matteo, Assisi, 1971, str. 92.

<sup>69</sup> H. Schürmann, nav. dj., str. 214—215.

<sup>70</sup> A. Vögtele, nav. čl., nav. mj., str. 83.

1, 32) i »Božjim sinom« (1, 35) zbog njegova čudesnog začeca. Ali, napominje autor, iz toga ne možemo zaključiti da je tradicija koja je Luki prethodila povezivala naslov 'Božji sin' i djevičansko Isusovo rođenje, iako ovaj zadnji elemenat postoji bez naziva 'Božji sin' u Mt 1, 20« (str. 79). Stoga, iz Lukina svjedočanstva ne bismo imali izravnu naznaku da je Isus bio nazvan »Božji sin« prije svoje smrti (usp. str. 80). Na to nam je u okviru rasprave slobodno postaviti nekoliko pitanja: ako nam Luka svjedoči da je tako bio nazvan zbog djevičanskog začeca, zašto mu ne bismo vjerovali? Zašto ne bismo vjerovali da ga je barem Luka tako nazivao i zamišljao? Ako je tako činio Luka, zašto ne bismo mogli i mi to činiti?

Pošto je autor donio neke tekstove, koje je smatrao prvotnima u evanđeljima o počecima Isusova života, ispituje zatim dva Pavlova teksta, u kojima se čuva najstarija tradicija o Isusu: 1 Sol 1, 9—10 i Rim 1, 3—4. Pogledajmo i to.

5. U 1 Sol 1, 9—10 Pavao piše: »Obratili ste se od idola k Bogu, da trajno služite živomu i pravomu Bogu i da čekate njegova Sina s neba, koga uskrsi od mrtvih Isusa, našega osloboditelja od srdžbe koja će doći.« Dovoljno se pretpostavlja, kaže autor, da je to neizravni navod jedne uobičajene formule u naviještanju vjere poganima. Isus se ne naziva kao drugdje u poslanici 'Gospodin', 'Krist' ili 'Mesija', nego je (i to isključivo na tom mjestu polanice) stavljen u vezu s Bogom kao 'njegov Sin'. On nosi to ime kao uskrsli Isus, koji će se na koncu vremena predstaviti kao spasitelj onih koji su vjerovali u njega i koji su služili Bogu živomu« (str. 79). Budući da nosi to ime »Sin« kao uskrsli Isus, jasno je, prema autoru, da se iz toga teksta ne može zaključiti, da li je zemaljski Isus nosio to ime (usp. str. 80). No čini nam se da se tako previše zaključuje iz tog teksta, jer Pavao ne kaže kad je Isus dobio naziv »Isus«. Ako je taj naziv bio »navod jedne uobičajene formule u naviještanju vjere poganima«, zar se ne može pretpostavljati da je to bio pretpavlovski navod, kako to razni autori drže?<sup>71</sup> A ako je bio pretpavlovski — zašto ne bi mogao potjecati iz zemaljskog života samog Spasitelja?

6. Rim 1, 3—4 jest »drugi neizravni navod, napominje autor. Kao datak 'svomu Sinu' stavlja se stara formula koja glasi: (...) rođen od potomstva Davidova (potcrtao autor) po tijelu, postavljen u moći Božji Sin po Duhu Svetomu, u uskrsnuću od mrtvih, Isus Mesija (ili Krist), naš Gospodin« (str. 79—80).

»Ovdje Božji Sin — tumači autor — jest naslov mesijanskog kralja od Davidova potomstva. Ali to nije Isus od rođenja ili od časa kad se pojavljuje u javnosti. On je takav postavljen kod uskrsnuća od mrtvih, kako je ovdje rečeno (...). Može se svakako držati da je dovoljno dokazana činjenica da su Isusa poslije njegove smrti njegovi židovski sljedbenici

<sup>71</sup> Tako npr. S. Zedda, *Il Gesù...*, str. 132 sl.; P. E. Langevin, *Jésus Seigneur e l'eschatologie, exégèse de textes prépauliens*, Bruges—Paris, 1967, str. 45—58; 100—102; V. Tylor, *The Names of Jesus*, London, 1954, str. 59.

priznavali Mesijom od Davidova potomstva koji ima pravo na naslov Božji Sin« (str. 80).

Naravno, svatko se neće zadovoljiti takvim tumačenjem Pavlova teksta jer se čini da on previše sigurno zaključuje, kad kaže da je »dovoljno dokazana činjenica« da su Isusa njegovi židovski sljedbenici počeli nazivati »Božjim Sinom« nakon uskrsnuća; dakle prije uskrsnuća ne bi se znalo za taj naziv ili ne bi Isus na nj imao pravo. Najprije svratimo pažnju na tekst prema našem prijevodu, zatim poslušajmo mišljenje nekih egzegeta.

Tekst glasi: »Pavao, sluga Isusa Krista, pozvan za apostola, određen za Božje evanđelje, koje je (Bog, o.n.) bio obećao pc svojim svetim procima u svetim Pismima, o svome Sinu (peri tou hyiou autou), rođenom od sjemena Davidova po tijelu (genomenou ek spermatos David kata sarka), uspostavljenom Božjem Sinu u moći prema duhu svetosti usljed uskrsnuća od mrtvih, Isusu Kristu, našem Gospodinu (tou horisthentos hyiou Theou en dynamei kata pneuma hagiosynes eks anastaseos nekron, Jesou Hristou tou Kyriou hemon).«

J. Huby-St. Lyonnet ovako tumače taj tekst: Pavao je izabran da naviješta Božje evanđelje. Predmet evanđelja nije ovdje Bog nego Božji Sin (»o svome Sinu«, o.n.). Evanđelje dolazi od Boga, autora spasenja; to je njegov izvor. Ovdje se evanđelje odnosi na »Božjega Sina« — koji je rođen iz sjemena Davidova po tijelu, koji je uspostavljeni Božji Sin u moći prema duhu svetosti zbog uskrsnuća od mrtvih, Isus Krist, naš Gospodin »Božji Sin«, koji je nazvan na koncu rečenice »Isus Krist, naš Gospodin«, preegzistirao je prije negoli se pojavio u povijesti čovječanstva. On je bio osobno pridružen životu Boga kao njegov Sin, kad je rođen od sjemena Davidova po tijelu, tj. kad je u povijesnom času uzeo ljudsku narav iz obitelji Davidova potomstva.<sup>72</sup>

Riječ »sarks« ovdje ne znači tijelo u suprotnosti s dušom, nego ljudsku narav, zajedničku svim ljudima. Taj Davidov sin, ističu Huby-Lyonnet, postavši jedan od nas jest onaj koji je »uspostavljen Božji Sin u moći«,<sup>73</sup> prema duhu svetosti. Već dugo vremena, napominju spomenuti autori, svi egzegeti dopuštaju da grčki particip horisthentos<sup>74</sup> može imati dva značenja: određen, ograničen ili postavljen, uspostavljen. Ovdje, kao i u Dap 10, 42; 17, 31 i u sv. Ignacija Antiohijskog (Ef 3, 2) znači uspostavljen. Dakle, Isus Krist koji je uspostavljen ne kao Božji Sin, jer je to

<sup>72</sup> P. Rossano, *Lettera ai Romani*, u *La Bibbia*, Edizioni Paoline, 1983, str. 1726, piše u istom smislu: »Dvostruka Isusova narav označena je preko porijekla od potomstva Davidova i uskrsnuća od mrtvih.« F. Spadafora, *S. Paolo alla conquista dell'impero*, Roma, 1983, str. 44: »... Isus Krist... rođen s obzirom na ljudsku narav od Davidova potomstva, stavljen (uspostavljen s obzirom na božansku narav, u moći koja mu pripada kao Božjem Sinu, a od uskrsnuća mrtvih Isus Krist, naš Gospodin.« Isto potvrđuje i V. Mannucci, *Lettera ai Romani*, u *Le Lettere di Paolo*, Marietti, 1981, str. 12.

<sup>73</sup> Van Iersal stavlja »u moći« iza riječi »uspostavljen« i pred »Božji Sin«, dok većina autora stavlja riječ »u moći« iza »Božji Sin«; usp. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Herder, 1977, str. 24.

<sup>74</sup> O raznim značenjima riječi »horisthentos« usp. i S. Zedda, *Prima lettura di S. Paolo*, Brescia, 1973, str. 378—379, bilješka 11.

bio prije negoli je poslan na svijet da postane Davidov sin, nego je uspostavljen Božji Sin u moći,<sup>75</sup> tj. zadobio je onu moć koja je odgovarala njegovu dostojanstvu i koju je skrivalo njegovo stanje poniženja u slabom i smrtnom tijelu. Isus Krist nije mogao biti »uspostavljen Božji Sin u moći«, a da to istodobno ne očituje. I njegovo uskrsnuće od mrtvih bila je polazna točka i prvi čin toga njegova konačnog uzveličavanja, toga izjarivanja njegove slave. To uspostavljanje Krista u potpuno vršenje svoje moći, bez ikakva ograničenja koje mu je na zemlji nalagalo otkupljenje, zbilo se prema »duhu svetosti«. Što znači taj izraz? Spomenuti autori odgovaraju: većina gledaju u njemu označavanje Duha Svetoga, treću osobu Presvetoga Trojstva, koja bi bila čimbenik slavnog Kristova uskrsnuća (tako Teodoret) ili kao dar proslavljenog Krista koji tako očituje svoju moć (sv. Toma Akvinski). Protiv takvog tumačenja, opominju naši autori, s pravom se ističe da je izraz »po duhu« (kata penuma) u suprotnosti s izrazom »po tijelu« (kata sarka); stoga prema »duhu svetosti« mora označavati nešto što spada na Krista a ne neku drugu božansku osobu. A. Durand, tvrde naši autori, shvaća »duh svetosti« kao uzvišenu Kristovu svetost koju je iziskivalo njegovo uskrsnuće. S durgima, osobito s poznatim egzegetom Lagrangeom, misle Huby-Lyonnet, da je »duh svetosti« u Kristu stavljen u suprotnost s tijelom,<sup>76</sup> tj. s ljudskom naravi; dosljedno, »duh svetosti« ovdje znači drugo Kristu svojstveno biće, ono koje je imao prije svega i koje ga ovlaštava da bude »uspostavljen Božji Sin« u očima svih. To je dakle božanska narav, koja je tim izrazom naznačena, koja je duhovna, jer je Bog duh, i koja je sva sveta, jer je Bog sama svetost. Dakle, u skladu sa svojom preševetom duhovnom naravi koja je bila u njemu, Krist je uskrsnućem postavljen u konačno stanje Božjega Sina koji izaruje u moći, budući da je Isus naš Gospodin. Ovaj naziv »Isus Krist, naš Gospodin« jest potpuna formula koja označuje proslavljenog Krista, Sina utje'ovljenog Boga, postavljena pokraj Oca i s desne njegova veličanstva, kojemu vjernici iskazuju kult klanjanja.<sup>77</sup>

Iz analize teksta, koju su dali navedeni autori, slijedi da je Isus uspostavljen Božji Sin u moći u skladu sa svojom duhovnom i svetom božanskom naravi po uskrsnuću. Prije uskrsnuća to nije bio, ali je uz ljudsku narav bila i božanska, samo bez »moći«.<sup>78</sup> Ako je bio takav, on je i prije uskrsnuća imao pravo na naslov »Božji Sin« i on je prije uskrsnuća preegzistirao<sup>79</sup> i bio pravi Božji Sin: »Kristovo je proslavljenje objavilo ono što je on bio. Krist nikada ne bi bio proglašen Božjim Sinom, da to nije bio uvijek.«<sup>80</sup> Stoga autor nema pravo kad tvrdi da je

<sup>75</sup> H. Schlier, nav. dj., piše: »Ako Evanđelje prema Pavlu naviješta Isusa Krista kao Božjega Sina, tada on neće istom preko uskrsnuća od mrtvih postati Božji Sin, nego Božji Sin u moći« (str. 24). »Upravo ovaj Božji Sin koji neće istom to postati, nego koji uvijek to bijaše, koji u svako doba jest i koje će se konačno objaviti, on je zbog uskrsnuća od mrtvih postao Božji Sin u moći« (str. 25; usp. ib. str. 27).

<sup>76</sup> Usp. H. Schlier, nav. dj., str. 25—26.

<sup>77</sup> J. Huby—St. Lyonnet, *Saint Paul — épître aux Romains*, Paris, 1957, str. 43—46.

<sup>78</sup> H. Schlier, nav. dj., str. 24—26.

<sup>79</sup> Kako to slijedi iz navedenih autora; usp. i M. Hengel, nav. dj., str. 94—95.

<sup>80</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ*, Hébreaux 1—2, Cerf, 1969, nav. B. Sesboûte, nav. dj., str. 273; usp. S. Zedda, *Il Gesù...*, str. 132.

»dovoljno dokazana činjenica« da Isus poslije uskrsnuća »ima pravo na naslov Božji Sin« i da se ništa ne nalazi u Pavlovim poslanicama o (Iusovoj, o.n.) preegizstenciji i konsupstancijalnosti s Bogom« (str. 89). Da li je Krist stvarno imao naslov »Božji Sin« nakon uskrsnuća ili prije njega teško je sigurno zaključiti na temelju spomenutog Pavlova teksta. Zacijelo, naš autor neće biti zadovoljan s tim odgovorom, jer tvrdi da je Isus »uspostavljen u uskrsnuću od mrtvih« kao Božji Sin, i to na temelju formule, koju bi Pavao stavio u tekstu između »svomu sinu« i »Isus«. Na to najprije primjećujemo da nije posve sigurno da je ta formula prethodila Pavlovu tekstu.<sup>81</sup> Osim toga, razni autori misle, kako smo vidjeli, da je Isus uspostavljen Božjim Sinom »u moći« kod uskrsnuća. Ako je tada uspostavljen, onda pada i oslonac autorove tvrdnje, jer ona formula ne kaže da je »prozvan« Božjim sinom kod uskrsnuća ili od uskrsnuća.

Pošto je autor naveo tekstove, koje smo vidjeli, zaključuje da »nije moguće naći direktan znak« (str. 81), da se je »prije odlaska Isusova (tj. njegove smrti, o. n.) i postanka najstarijih spisa« (str. 80) Isus nazivao Božji sin«. On ne prihvaća mišljenje da je Isus za vrijeme svoga života označivan »Sin«, kako to slijedi iz Mk 13, 32 i par., i Mt 11, 27 i par., jer nema za to »općeniti pristanak« (str. 81). Na to odgovaramo: »Rationes non numerantur sed ponderantur!« Ukoliko su naše primjedbe utemeljene, mislimo da već i navedeni tekstovi daju ozbiljnu potporu naslovu »Božji Sin« i za vrijeme Isusova zemnoga života.

Ako autor nije našao izravan pokazatelj u spomenutim tekstovima, nalazi ga neizravno u tomu što u prva tri evanđelja Isus često govori o Bogu kao Ocu (str. 81).

## B) BOŽJI SIN U SINOPTICIMA

1. Marko se razlikuje od ostalih Sinoptika, napominje autor (str. 81—82), ne po tomu koliko je puta nazvao Isusa »Sinom« ili »Božjim Sinom«, nego po stavljanju toga naslova na strukturalno važna mjesta u knjizi. Tako naslov »Božji Sin« dolazi kod krštenja (1, 11), u polovici knjige kod preobraženja (9, 7) i na koncu u ispovijesti rimskog vojnika (15, 39), dok je Isus bio na križu; ali ni jedan od tih tekstova, prema njemu, ne bi izrazio pravo Isusovo božanstvo (usp. str. 84—85). Za prispodobu o zlim vinogradarima (Mk 12, 1—12), koju smo već spomenuli (str. 78), između ostaloga kaže: »S tim pričanjem Isus je označen kao čovjek poslan od Boga (2, 17; 9, 37; 10, 45), kao posljednji prorok, očito veći i jači od svih prethodnih. Ali koliko veći? Toliko da je jednak Bogu? Zacijelo, prema židovskom shvaćanju onaj koji je poslan s porukom, izjednačen je s onim koji ga je poslao, ali je ta jednakost samo juridičke naravi (9, 37). O nekoj supstancijalnoj jednakosti između Isusa i Boga ne samo da se ne govori, nego Marko jasno pokazuje drugo shvaćanje. Premda je mili Božji sin (tako se zove sin prispodobe, o. n.) njemu bliži od bilo koga, ipak postoji napetost i nejednakost između onoga što jedan i drugi mogu (10, 39), znadu (13, 32) i hoće (14, 36). I da se Markov Isus ne

<sup>81</sup> Usp. H. Schlier, nav. dj. str. 2—27; »H. Schlier *pretpostavlja* (potcrtao V. M.) tu formulu kao prastaru« (M. Hengel, Nav. dj., str. 95).



kani poistovjetiti s Bogom, to on ističe u 10, 18 odgovorom: 'Zašto me zoveš dobrim? Samo je jedan dobar, Bog'. On je svjestan da djeluje po Božjem autoritetu... Isus je bliži i draži Bogu od drugih ljudi. Stoga je njegovo mjesto s desne Bogu, ali ne na samom Božjem prijestolju« (str. 84—85.)

Na takvo revolucionarno shvaćanje Markova Evandjelja odgovaramo, da ga neće priznati brojni Markovi tumači, najprije zato jer nije imao pred očima središnju ideju Markova Evandjelja: »Markovo je Evandjelje navještaj radosne vijesti i jasno Evandjelje Božjeg Sina i Mesije. Čitavo je pripovijedanje upravljeno prema tomu da to dokaže: sami početak (1, 1), očevo svjedočanstvo (kod krštenja, 1, 11), borba sa sotonom (kušnja, 1, 13): sve je to već sadržano u kratkom uvodu. Prema toj svrsi smjeraju brojna čudesa, manje više opširno ispričana ili samo spomenuta, otvorena borba protiv sotone oslobođanjem opsjednutih, kao i muka i smrt Isusova, okrunjena javnim priznanjem njegova božanstva od strane rimskog stotnika i slavnim uskrsnućem, djelom Očevim«. <sup>82</sup> »Marko odmah precizira da je evandjelje Isus Krist, Božji Sin. Ovaj zadnji naziv, autentičan unatoč ispuštanju u nekom rukopisu, jest anticipiranje 'Leit Motiva' svega Markova navještaja. Ovaj evandelist, živo zainteresiran u istraživanju za Isusovu identičnost, odmah ističe programatsku tvrdnju: Isus Krist, Božji Sin. Njezin odjek je izjava rimskog stotnika pod križem: 'Uistinu, ovaj čovjek bijaše Božji Sin' (Mk 15, 39). Između te dvije izjave razvija se sva Isusova povijest, postupno očitovanje u činima i riječima njegove duboke stvarnosti koja prima božansku potvrdu u dvjema svećanim teofanijama: krštenju i preobraženju (Mk 1, 11; 9, 7)«. <sup>83</sup> »Marko kani svojom knjigom donijeti dokaz za Isusovo božansko sinovstvo.« <sup>84</sup> Ako su istinita ta svjedočanstva, kao što držimo da jesu, kojima bismo mogli nadodati brojne autore koji u Isusovu krštenju i preobraženju kao i u stotnikovu odgovoru, uviđaju priznanje Isusova božanstva, autorovo shvaćanje o Isusu postaje neodrživo. Još ga neodržljivijim čini i činjenica što u zaključivanju o Isusu nema cjelovitu njegovu sliku pred očima, kako ona izbija iz Markova Evandjelja: tako, npr., nema ni rječe o Isusovoj samosvijesti, o njegovu naučavanju i njegovim čudesima, itd., a bez kompleksivne Isusove vizije u Marka ne može se donijeti neki čvrst sud o njemu kod tog sinoptika! Što se tiče autorovih zaključaka na temelju prispodobe o zlim vinogradarima, neke smo vidjeli dok smo zajedno s autorom promatrali naslov »Božji Sin u počecima Isusova života« i napomenuli da se prema našem mišljenju ne mogu održati. S obzirom na autorov zaključak da postoje »napetost i nejednakost između onoga što jedan i drugi (Bog i Sin, o. n.) mogu (10, 39), znadu (13, 32) i hoće (14, 36), odgovaramo da se ta »napetost i nejednakost« lako shvaćaju ako se ima na pameti Kristova ljudska narav, koja uvijek (jer je ljudska!) strahuje pred smrću (14, 36) i koja je uvijek

<sup>82</sup> F. Pasquero, *Vangelo secondo Marco*, u *La Bibbia*, Edizioni Paoline, 1983, str. 1565.

<sup>83</sup> R. Fabris, nav. dj., nav. mj., str. 633.

<sup>84</sup> J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, str. 15.

<sup>85</sup> S. Zedda, *L'escatologia biblica*, I, Brescia, 1972, str. 393; M. Stubhann, nav. dj., str. 256, 352, 388; B. Sesboüe, nav. dj., str. 259.

ovisna o Bogu i njegovoj volji (10, 39—40). O tekstu Mk 13, 32 koji glasi: »Što se tiče onog dana i onog časa, o tome nitko ništa ne zna; ni anđeli na nebu, ni Sin, već jedino Otac« — napominjemo da on govori u prilog njegove autentičnosti, tj. da potječe od Isusa. Jer, prvotna kršćanska zajednica koja je vjerovala u Kristovo božanstvo ne bi mu pripisala nepoznavanje sudnjeg dana, da Isus nije izgovorio te riječi.<sup>85</sup> U tekstu Isus primjenjuje na se izraz »Sin«, kojim se razlikuje od ljudi i anđela, stavlja se u različiti odnos prema Ocu, pokazuje svijest o svom božanskom sinovstvu i očituje tu svijest za vrijeme svoga zemnog života. Stoga u njemu imamo potvrdu da je naslov Božji Sin nastao za vrijeme Isusova života. S obzirom na navodno Isusovo neznanje, teško je dopustiti, da on ne zna »dan« i »čas« posljednjega dana, ako je malo prije (r. 28—30) označio znakove njegova dolaska, osobito ako je u neposrednom retku (31: »Nebo i zemlja će proći, ali moje riječi neće proći«) očitovao nadljudsku svijest, koja nadilazi granice vremena i sadašnjega svijeta.<sup>86</sup> Zato nije čudo što se već od vremena sv. Augustina<sup>87</sup> počelo tumačiti ono navodno Isusovo neznanje ovako: »Ustvrдио je (Isus, o. n.) da nije ulazilo u svojstvo učitelja da nam to kaže«,<sup>88</sup> tj. vrijeme toga dana, Radi se dakle o funkcionalnom a ne o stvarnom neznanju.<sup>89</sup> To se neznanje olako shvaća, ako se ima na umu da je izraženo u apokaliptičnom načinu govora, u kojemu poslije neke vizije ili nekog navještaja dolazi pitanje da se razjasni. Ako je pitanje korisno, daje se odgovor, ako nije ne daje se. Budući da je u kontekstu u kojemu je doneseno Isusovo »neznanje«, Isus zahtijeva stalnu budnost u svojih učenika, nije htio dati točan odgovor: kaže da »ne zna« »onaj dan i onaj čas«. <sup>90</sup> »Znati znači konkretno znanje koje se može objaviti. Ako Isus kaže da ne zna, znači da nema ovlaštenja da objavi.«<sup>91</sup> Naime, Sin, kao čovjek, nije ovlašten da to učini, jer učenici moraju biti stalno budni u svom životu.<sup>92</sup>

Kad autor nalazi u Mk 10, 18 dokaz da se »Markov Isus ne kani poistovjetovati s Bogom«, čudno je da nije imao pred očima i slijedeće tumačenje koje nam se čini prihvatljivim. Za mladića, naime, Isus nije bio Mesija nego jednostavan čovjek. Zato Isus ne želi biti nazvan »dobar«, jer dobrota u apsolutnom smislu pripada jedino Bogu.<sup>93</sup> S druge strane,

<sup>86</sup> S. Zedda, nav. dj., str. 392. i bilješci 149, na istoj strani piše: »Vječno trajanje koje Isus pripisuje svojim riječima pripisano je u SZ Božjim riječima.«

<sup>87</sup> O. da Spinedoli, nav. dj., str. 543.

<sup>88</sup> In Ps 26, 1, PL, 36, col. 355. Nav. O. da Spinedoli, ib. 543—544.

<sup>89</sup> Usp. ib., 544.

<sup>90</sup> »Izraz dan i čas jest hebraizam i označuje točan čas događaja« (ib., str. 543, bilješka 44).

<sup>91</sup> S. Zedda, *L'escatologia...*, str. 394.

<sup>92</sup> O tom Isusovu »neznanju« usp. opširnije u S. Zedda, ib., str. 392—398. U najnovijem talijanskom komentaru to se »neznanje« ovako tumači: »Isusova tvrdnja na *niti* Sin ne zna datum konca svijeta stvorila je poteškoću egzegetima koji se boje da se ne bi zaključilo da je Sin niži od Oca; ali to je isključeno.« Kako? Najprije tako što se »sam Isus naziva Sin i stavlja se iznad anđela i blizu Oca«; osim toga »tvrdnja se može shvatiti kao saopćiva spoznaja: Otac nije htio da se očituje ljudima, ili, kako drugi tumače, radi se o spoznaji, koja bi značila uzeti inicijativu koja spada na Oca. Važno je za Isusa da ne zadovolji nekorisnoj radoznalosti nego da pozove na budnost da se ne bi iznenadili« (F. Pasquero, nav. dj., nav. mj., str. 1585).

<sup>93</sup> J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, str. 190—191; usp. R. Pesch, nav. dj., II, str. 137—138.

Isus se nije mogao poistovjetiti s Bogom u svom odgovoru, kad o tome mladić ni iz daleka nije mogao nešto naslućivati. Takvo razborito ponašanje Isus je pokazao tokom cijeloga svoga života. On je najprije spremao slušatelje, osobito svoje učenike na objavu o sebi, zatim ju je očitovao. Nadalje, kad bi autorovo zaključivanje bilo točno, Isus ne samo ne bi bio Bog nego ne bi bio ni bez grijeha, jer niječe da je »dobar«. No ovaj se zaključak protivi raznim Isusovim izrekama koje je Marko donio i iz kojih slijedi da je on utjelovljena svetost; dovoljno je za to pomisliti da Isus sebi pripisuje ovlast otpuštanja grijeha (Mk 2, 10), te da se predstavlja kao vrhovna i jedina norma ljudskog djelovanja i kao eshatološki sudac svih ljudi kojih će sudbina ovisiti o tome kako su se odnosili prema njemu (Mk 8, 34—38). Tko tako misli o sebi, jasno je se predstavlja kao vrhovna i jedina norma ljudskog djelovanja i kao utjelovljena svetost, sam Bog. Na koncu »sav sadržaj Markova Evanđelja jest konkretni dokaz (in actu exercitu) Kristova božanstva«. <sup>94</sup> Ako je to tako, onda neka eventualna sjena, i u slučaju da ne bi mogla naći svoje zadovoljavajuće osvjetljenje (što se ne može reći za izložene odgovore) ne bi mogla oslabiti i u pitanje dovesti sunčano svjetlo koje izbija iz Markova Evanđelja.

2. Poslije ovoga autor prelazi na Matejevo Evanđelje te u njemu promatra naslov »Božji Sin« (str. 85—86). Prema njemu taj se naslov češće upotrebljava u Mateja nego u Marka, ali je manje određen negoli u Marka. Značajno je da ni u Mateja kalcedonski oci nisu mogli naći ništa za svoju definiciju: »Promjenu imena (Božji Sin, o. n.) u pravcu kalcedonskih definicija ne vidim ni na kojoj strani« (str. 85), otvoreno priznaje autor. Tako iz »Mt 16, 16, gdje Petar ispovijeda Isusa kao Mesiju, Sina Boga živoga, moglo bi se zaključiti da su u Mateja izrazi sinonimi ili ekvivalentni.« »Kada Petar poslije ispovijesti Mt 16, 16 čuje da mu to nisu objavili tijelo ili krv nego Otac nebeski (16, 17), to nema nužno posljedice za ono što je Petar rekao. I formula krštenja Mt 28, 19, nastavlja pisac, katkada smatrana trinitarnom, ne svjedoči o toj promjeni (u smislu kalcedonskog sabora, o. n.), niti kani nešto reći o Isusu. I kad bi htjela to učiniti, krštenje u ime Oca, Sina i Duha Svetoga, stvarno ne uključuje jednakost te trojice« (str. 85—86).

Na takvo rezoniranje najprije primjećujemo da nam se čini da autor jednostavno tvrdi a da to ne dokazuje, zatim nadodajemo: ako je Petar ispovjedio Kristovo božanstvo, onda sigurno »Mesija i Božji Sin« ne mogu biti »sinonimi ili ekvivalentni«, jer bi osim Isusova mesijanstva ispovjedio i njegovo božanstvo. No autor niječe da je Petar ispovjedio Kristovo božanstvo, jer »Božji Sin« ne ide »u pravcu kalcedonskih definicija«. Skromno držim, da je teško zaniijekati da je za Mateja <sup>95</sup> Petar ispovjedio Isusovo božanstvo: »Može se ustvrditi da je za Mateja Petar ispovjedio Kristovo božanstvo. To biva jasno iz Isusove svečane izjave i tvrdnje prema kojoj Petar ne bi mogao govoriti na onaj način bez poseb-

<sup>94</sup> L. Iammarrone, nav. dj., str. 152.

<sup>95</sup> Kažemo »za Mateja«, jer ne želimo ovdje ulaziti u pitanje (u koje ne ulazi ni sam autor) o autentičnosti Petrove ispovijesti, koju uostalom brane brojni moderni autori i sam I. vatikanski sabor (usp. D. 1822).

ne objave.«<sup>96</sup> Zato, kad autor tvrdi da Isusove riječi nemaju »posljedice za ono što je Petar rekao«, malo čudno zvuči. Jer, ili time hoće reći da Isusovo priznanje Petru nije promijenilo ono što je Petar ispovjedio — s čime se možemo složiti — ili da ono nema nikakvo značenje za čitatelja ili slušatelja Isusovih riječi, tj. za našu spoznaju, na što ne možemo pristati, jer nam one jamče da se u Petrovoj ispovijesti radi o Isusovu božanskom sinovstvu. Ni trinitarna formula, prema autoru, ne bi išla u smislu kalcedonske definicije, tj. ne bi uključivala jednakost među božanskim osobama, stoga ne bi govorila o Kristovu božanstvu. Ni s tom se tvrdnjom neće složiti mnogobrojni pisci. Neslaganje jednoga i sam autor napominje.<sup>97</sup> Nadodajmo još po kojega. M. J. Langrange piše: »Time je (tj. Mt 28, 18—20, o. n.) program označen u svojim osnovnim crtama: propovijedanje da se posvuda porodi vjera u Boga, Oca i Sina i Duha Svetoga; označivanje vjernika biljegom krštenja; treba dakle formirati njihov moralni život kako ga je poučavao Učitelj.«<sup>98</sup> G. Re tumači: »Apostoli moraju krstiti one koji hoće ući u krilo Crkve. Biti kršten u ime jednoga, eis to onoma, in nomen, znači prema snazi grčke riječi posvetiti se onim obredom njemu, staviti se pod njegov autoritet,<sup>99</sup> i posve mu pripasti. Kršteni dakle zbog svoga predanja posvećeni su i pripadaju kao potpuno vlasništvo trima božanskim osobama. U krštenoj formuli jasno je izražena dogma Presvetog Trojstva riječju u ime; trojstvo osoba riječima Oca i Sina i Duha Svetoga.«<sup>100</sup> J. Schmid nadodaje: »Misionarska zapovijed (Mt 28, 16—20) u sebi uključuje zapovijed krštenja... Njegova se podjela mora zbiti u ime Oca, i Sina i Duha Svetoga, tj. izgovaranjem ili zazivanjem triju božanskih osoba. Time dolazi do izražaja (kod krštenika) ne samo vjera u trojedinoga Boga, nego je također izraženo da time krštenik postaje vlasništvo Boga.«<sup>101</sup> S. Zedda piše: »Svi ljudi svih naroda moraju biti Kristovi učenici koji ulaze u Božji narod krštenjem, koje ih sjedinjuje s trima božanskim osobama.«<sup>102</sup> S. del Pármo opominje: »Treba pripustiti ljude u Crkvu preko krštenja podjeljujući ga vlašću i snagom Oca i Sina i Duha Svetoga. Tim novim obredom ljudi koji ga primaju bivaju posvećeni Bogu i pridruženi Crkvi kao članovi otajstvenoga Kristova tijela. Iz tih istih riječi *crkveni Oci* i *katolički teolozi* izveli su dokaz za *Trojstvo osoba* i *jedinstvo naravi u Bogu*. Uzaludni su napori nekih modernih kritičara da zaniječu autentičnost tih Kristovih riječi.«<sup>103</sup> K. H. Schelke sigurno tvrdi: u Mt 28, 19 »božansko trojstvo je sažeto izloženo pod jednim imenom i u jednom sakramentalnom činu. Tu se jasno i sigurno pojavljuje trinitarna ispovijest u ustima Uskrslog Krista.«<sup>104</sup> Na temelju

<sup>96</sup> L. Sabourin, *Il Vangelo di Matteo*, II, Edizioni Paoline, 1977, str. 761. U istom smislu usp. npr. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 247; O. da Spinedoli, nav. dj, str. 384.

<sup>97</sup> T. De Kruijff, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, Roma, 1962, str. 112—115.

<sup>98</sup> M. J. Lagrange, *L'Evangelo di Gesù Cristo*, Brescia, 1947<sup>5</sup>, str. 542.

<sup>99</sup> Usp. E. Lohmeyer—W. Smauch, nav. dj., str. 420.

<sup>100</sup> G. Re, *Vangelo secondo S. Matteo*, Torino, 1953<sup>3</sup>, str. 168—169.

<sup>101</sup> J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 391—392 (potcrtao VM).

<sup>102</sup> S. Zedda, *Il Gesù*, str. 249 (potcrtao VM).

<sup>103</sup> S. del Pármo, nav. dj., nav. mj., str. 314. (potcrtao VM).

<sup>104</sup> K. S. Schelke, *Theologie des Neuen Testaments*, 2, Düsseldorf, 1973, 320.

tih svjedočanstava možemo mirno ustvrditi da se Matejeva trinitarna formula može solidno rastumačiti u smislu kalcedonske formule, tj. u smislu Kristova pravog božanstva.

3. I Lukino Evanđelje autoru ne kaže mnogo o nazivu »Božji Sin«, kad piše: »Da je Luka stvarno napisao 1, 35, on bi dodijelio izrazu 'Božji Sin' jasnije značenje stavljajući ga u odnos s Isusovim porođenjem i rodoslovljem. Ali i tome (tj. izrazu, o. n.) ne može se pripisati pretjerano značenje, kako se to opaža na rodoslovnom stablu 3, 23—38. Ono započinje riječima: 'Isus..., kako se držalo, bijaše sin Josipov, sin Helijev, Matatov...« i završava: »... 'Enosov, Setov, Adamov, Božji'. Premda u 1, 34 sl., nastavlja autor, Luka nije čuo da je Josip Isusov otac, ipak s druge strane knjiga (Lukina, o. n.) čini da Isus silazi preko Josipa, Davida, (3, 31), patrijarha (3, 34) i preko Adama od Boga, označujući usput sve navedene osobe u smislu da su Božji sinovi« (str. 86). Kako se vidi, autor je sve učinio da bi smanjio važnost naziva »Božji Sin« za Isusovo božanstvo. Čini se da je naziv »Božji Sin«, koji Luka pripisuje Isusu, manje ili više isto što i naziv za razne Božje sinove koji su navedeni u opisanom Isusovu rodoslovlju. Razumije se da se tomu odlučno protivi ono što smo rekli u prvom dijelu radnje (usp. Crkva u svijetu, br. 2/1984. 110—139). Ovdje još napominjemo da je čudna autorova sigurnost kojom tvrdi da Luka nije napisao 1, 35, i koju ničim ne dokazuje. Da se je Luka kod pisanja mogao poslužiti postojećim izvorima, to ćemo priznati,<sup>105</sup> ali da ih nije usvojio i, dosljedno, svojim učinio, čini nam se da je to presmiono sa sigurnošću ustvrditi. Isto tako malo nas uvjerava autor kad tvrdi da bi se riječi »Božji Sin« moglo dati »jasnije značenje« nego time što se tvrdi da je Marija utjelovila samu Božju slavu, kako smo istakli u prvom dijelu, i postala Jahvino prebivalište. Kad pisac bilježi da izrazu »Božji Sin« ne treba pridavati pretjerano značenje, jer se i drugi u rodoslovlju Lk 3, 23—38 nazivlju »Božji sinovi«, zaboravlja ono što je o Isusu — i to samomu — rečeno u 1, 35. Autor donosi još dva Lukina svjedočanstva o nazivu »Božji Sin«. Uzimlje ih iz Dap 9, 20 i 13, 33. Prema njemu Luka bi izrazio tim tekstovima Pavlovo propovijedanje, koje je izraženo starom formulom u Rim 1, 4, gdje je »Božji sin imao mesijansko značenje« (str. 86).

G. Schneider je mnogo oprezniji kad piše: Pavao je u Dap 9, 20 »govorio o Isusu i pri tom naviještao vjersku istinu: 'Ovaj je Božji Sin' (...). Kad naslov 'Božji Sin' dolazi u Djelima (po smislu u 13, 33) samo u Pavlovim ustima, Luka jedva hoće navijestiti neku posebnu vrstu Pavlova propovijedanja.«<sup>106</sup>

### C) BOŽJI SIN U PAVLOVIM POSLANICAMA

Prelazeći na Pavlove poslanice autor bilježi da Rim 1, 3—4 ne predstavlja Pavlov sadržaj naslova »Božji Sin«, jer je jasno, napominje pisac, da Isus nije postao Božji Sin samo u uskrsnuću i da je on to bio u značenju koje nadilazi mesijansku službu (st. 86). I zaustavlja se na Rim

<sup>105</sup> Usp. J. McHugh, nav. dj., str. 49—56.

<sup>106</sup> G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, II, Herder, 1982, str. 35.

8, 29, gdje se kaže da je Isus »prvorodenac među mnogom braćom«; ali su sva ta braća, nadodaje autor, nazvani »sinovi i kćeri (2 Kor 6, 18) Božji« (Rim 8, 14. 19; Gal 3, 26). Ako je tako, u čemu je razlika između Isusa kao »Božjega Sina« i ostalih Božjih sinova? Da bi odgovorio na pitanje, autor spominje tri komponente u Pavlovim poslanicama, koje čine razliku između Isusa kao »Božjega Sina« i ostale Božje djece.

Prva se sastoji u Isusovoj misiji: u punini vremena Bog je poslao svoga sina da nas oslobodi (Rim 8, 3—5; Gal 4, 4—6). Ali to poslanje ne znači Isusovu *preegzistenciju*: »Dokazi za tu ideju čine se nedovoljni« (str. 87), napominje autor. Zbog toga on radije drži da se to sinovljevo poslanje treba promatrati u smislu proroka, koje je Bog prije poslao; dosljedno, značenje tog poslanja bilo bi da se »Bog više ne zadovoljava nekim prorokom nego šalje svoga Sina koji nadvisuje proroke«. No on ga ne šalje iz neba, niti je on »prije bio kod Boga. Naprotiv, poslani Sin rodio se pod zakonom, tj. u času kad je još vrijedila Tora, i rodio se od žene (Gal 4, 4) i poslan bi u punini vremena« (str. 87—88). Stoga se Pavlova tvrdnja o slanju Sina »ne odnosi na neku situaciju koja prethodi povijesti nego na događaj koji dolazi poslije Isusova rođenja i prethodi njegovu uskrsnuću« (str. 88). Dakle, u ovome se sastoji Isusovo poslanje: »Isus je, poslan od Boga kao vlastiti Božji Sin, objavio više o Bogu i više je ostvario Božje nakane negoli ijedan prorok prije njega i svi prethodni proroci zajedno.« (ib.).

Naravno, takvo tumačenje odmah izaziva reakciju, jer previše reducira tu prvu Isusovu komponentu, jer joj nije čee preegzistenciju i tako mu nužno oduzima božansku aureolu. I što je čudnije, ničim to ne dokazuje: jednostavno tvrdi da mu se čine nedovoljnim razlozi za preegzistenciju. Koji su to razlozi, barem neki? U poslanicama Rim 8, 3—5 i Gal 4, 4—6 imamo kao polaznu točku Boga koji šalje, zatim Sina koji je poslan i svrhu poslanja: spasenje ljudi. Ako je Sin poslan, znači da je postojao prije poslanja.<sup>107</sup> I ta njegova preegzistencija jače upada u oči, ako se ima na pameti glagol *slati* na grčkom (Gal 4, 4) — *egzapesteilen*, što znači posla vani, stavi u pokret.<sup>108</sup> Zato H. Schlier piše: »*Egzapesteilen* naravno pretpostavlja da je polazna točka Božja prisutnost ili njegovo božansko biće koje mu je svojstveno oduvijek.<sup>109</sup> Još jače potvrđuju Isusovu preegzistenciju i s njome njegovo božansko poslanje poslanice Kološanima i Fil 2, 6—11. U poslanici Kološanima naučava se: Krist je »slika Boga nevidljivoga, prvorodenac svega stvorenja, jer je u njemu sve stvoreno, na nebu i na zemlji, vidljivo i nevidljivo« (1, 15—16);

<sup>107</sup> »Sigurno je da je u četiri navedena teksta (Rim 8, 3 i sl; 3, 16 i Iv 4, 9 sl; Gal 4, 4—6) kod izjave o Sinu koga Bog šalje, uključena kristološka misao o preegzistenciji« (Fr. Mussner, *Der Galaterbrief*, Herder, 1974, str. 272; J. Huby—St. Lyonnet, nav. dj., 43. pišu: »On je (Krist) bio osobno pridružen životu Boga kao njegov Sin, kad se je rodio od potomstva Davidova po tijelu, kad je u određenom povijesnom času uzeo ljudsku narav u obitelji Davidova potomstva.«

<sup>108</sup> G. Ricciotti, *Le Lettere di San Paolo*, Roma, 1949<sup>2</sup>, str. 242.

<sup>109</sup> H. Schlier, *La Lettera ai Galati*, Brescia, 1963, str. 203; Fr. Mussner, nav. dj., str. 273, piše: »U poslanici Galaćanima kristologija Sina pojavljuje se u svemu četiri puta (1, 16; 2, 20; 4, 4 i 4, 6), ali svaki put je spojena s nominalnim *tau Theou* ili zajedničkim genitivom autou, što upućuje na poseban odnos s Bogom.«

dakle, on je Božja slika i prvorođenac svega stvorenja, jer je stvoritelj svih vidljivih i nevidljivih bića;<sup>110</sup> on je stvarni i finalni uzrok svega: »Sve je stvoreno po njemu i za njega« (1, 16); on je »prije svega i sve postoji u njemu« (1, 17), tj. on prethodi stvorenju (»prije svega«), stoga je izvan vremena koje je počelo stvaranjem, i on je neprestani uzdržavatelj (»sve postoji u njemu«) svemira kao princip njegove kohezije i sklada: on njemu daje nutarnju snagu, smisao i vrijednost.<sup>111</sup> Ako je takav, on je potpuno jednak Bogu.<sup>112</sup> Budući da je Bog, njemu je u poslanici pripisano ono što i Ocu.<sup>113</sup> Zato se u njoj govori o Kraljevstvu Sina (1, 13), tvrdi da »u njemu stanuje stvarno sva punina božanstva« (2, 9), tj. skup oznaka i svojstva Božjih<sup>114</sup> i da je on »sve u svemu« (3, 11) poput Boga u 1 Kor 15, 28.

Premda je Fil 2, 2—6 »crux interpretum«, kako je pisao Ch. Giugnebert,<sup>115</sup> ipak time što se u tekstu tvrdi da Krist postoji u obliku Boga, htio nam je reći da je on Bog. Tako su shvatili crkveni Oci Pavlovu misao.<sup>116</sup> I prema tomu mišljenju usmjeruju se brojni tumači.<sup>117</sup> Zato Fr. Mussner s pravom zaključuje: Čini se da je Pavao preuzeo kristologiju o Božjem Sinu i o preegzistenciji; njezin početak ide daleko unatrag.<sup>118</sup>

Druga komponenta Isusa kao »Božjeg Sina« sastoji se, prema autoru, u tome — što prihvaćamo — da ga je Bog žrtvovao za nas i time pokazao svoju nečuvenu ljubav prema nama (str. 88). Treća važna komponenta Pavlove teologije, nastavlja pisac, jest činjenica da je Božji Sin »Božja slika« (Rim 8, 29; 2 Kor 4, 4—6; Kol 1, 15; usp. Hebr 3, 18), koja je pretpostavljena u Pavlovim tekstovima (2 Kor 3, 18), Božji Sin je za Pavla, tumači autor, vidljiva slika nevidljivoga Boga. Možda se može reći da se upravo tu pokazuje pod kojim vidikom Isus nadvisuje proroke. On ima zajedničko s prorocima da naviješta jednu poruku i da su ga zbog te neugodne poruke ušutkali i osudili. Ali toj činjenici, pretežno auditivnog karaktera, ovo shvaćanje nadodaje vidljiv element (2 Kor 4, 4—6; Kol 1, 15; 2 Kor 3, 18): nevidljivi Bog daje se prepoznati preko onoga što Isus čini i što mu se događa. Kao slika — metafora, sličnost ogledalo — Sin pokazuje tko je Bog, kakav je i koliko je u svojoj ljubavi spreman dati za nas. Nije naime neobično da sinovljevo lice pred-

<sup>110</sup> J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Herder, 1980, str. 63.

<sup>111</sup> Usp. J. N. Alétti, *Colossiens 1, 15—20*, (Analecta Biblica), Romae 1981, str. 186; M. Stubhann, nav. dj., str. 501. bilješka 15; M. Gnilka, nav. dj., str. 64—66; J. Huby, *San Paolo, le lettere della prigionia*, Brescia, 1959, str. 37—45.

<sup>112</sup> B. Seboüe, nav. dj., 295—296; J. N. Aletti, nav. dj., 132; 186; J. Gnilka, nav. dj., 61; J. Huby, nav. dj., 38.

<sup>113</sup> J. N. Aletti, nav. dj., str. 186.

<sup>114</sup> J. Gnilka, nav. dj., 128; J. Huby, nav. dj., 63; J. N. Aletti, nav. dj., 132, s pravom napominje da je »u poslanici Kološanima središnja tvrdnja Kristovo božanstvo«.

<sup>115</sup> Nav. prema A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, 1983, 83.

<sup>116</sup> *Ib.*, str. 175.

<sup>117</sup> *Ib.*, str. 177; M. Hengel, nav. dj., 9, tvrdi o Fil 2, 6—8 da je tu Pavao opisao povijesnog Krista »kao preegzistentni božanski lik«.

<sup>118</sup> Fr. Mussner, nav. dj., str. 273.

stavlja očeve obrise. »Ta treća komponenta, nastavlja autor, odvodi mnogo dalje teologiju sinoptičkog evanđelja. Ali o preegzistenciji i konsupstancijalnosti s Bogom ništa se ne nalazi u Pavlovim poslanicama. Naprotiv, konsupstancijalnost loše se spaja s idejom da je Božji Sin slika svoga Oca... Ukratko: Božji Sin čini da se Bog čuje i vidi više nego itko drugi i išta drugo i stoga je prvorođenac svega stvorenja (Kol 1, 15). Tako je viši od svakog stvorenja, ali je niži od Boga. Kada Pavao u 1 Kor 15, 27 primjenjuje na Božjeg Sina riječi 'sve je podložio pod njegove noge' (Ps 8, 7), izričito isključuje Boga zaključujući: (Kad mu bude sve podloženo, tada će se i sam Sin podložiti onome koji je njemu sve podložio, da Bog bude sve u svemu'« (str. 88—89). Glavni zaključak ovog dugog navoda jest slijedeći: Isus nije preegzistentan i nije konsupstancijalan Bogu; zato je niži od Boga, nije Bog. Jasno je, da je to preozbiljan zaključak kojemu se odlučno protivi dosadašnji kritički osvrt na autorovo izlaganje o samom Pavlu. Na njegovo rezoniranje o trećoj komponenti Pavlove teologije možemo nadodati slijedeće.

Kad bismo uzeli Pavlovo naučavanje o Kristu kao »Božjoj slici« zasebno, tj. neovisno o kontekstu Pavlove kristologije, mogli bismo se složiti s autorovim izvađanjem iz pojma slike, jer riječ slika — eikon — po sebi ne uključuje niti isključuje savršeno pretpostavljanje originala.<sup>119</sup> Zato se iz pojma da je Krist Božja slika ne može zaključiti niti isključiti njegovu preegzistenciju i konsupstancijalnost s Bogom. Jer, čovjek je prema Pavlu »Božja slika i slava« (1 Kor 11, 7). Sigurno Pavao nije time htio reći da je čovjek savršena Božja slika i da je jednak Kristu koji je Božja slika. Iz toga se odmah vidi da autor krivo radi, kad iz pojma »slike«, uzete same za se — kako to iz teksta slijedi — hoće govoriti o Kristovoj preegzistenciji i konsupstancijalnosti s Bogom. Ali, ako se uzme taj pojam u kontekstu Pavlove teologije, prema kojoj je Krist preegzistentan svakom stvorenju i k tome Bog, kako smo to vidjeli, onda nam se čini da je Huby iz Kol 1, 15 (Krist je »slika Boga nevidljivoga« opravdano zaključio: »Kad je Krist predstavljen kao slika Boga nevidljivoga, naučavanje sv. Pavla u ovoj poslanici o Kristu 'ljubljenom Sinu' Očevu (1, 13) u 'kojemu stanuje sva punina božanstva' (2, 9; 1, 19) jasno pokazuje da je ovdje slika tako savršena da je jednaka uzoru.«<sup>120</sup>

Ako je Krist Božja slika kao Sin (»ljubljeni Sin« Očev, 1 Kor 1, 13) i k tome Bog, i to monoteistički, kakav je bio Pavlov, teško je prihvatiti autorovo mišljenje da se njegova konsupstancijalnost s Bogom loše spaja s idejom da je Božji Sin slika Božja, jer u takvom pojmu slike uključena je nužno konsupstancijalnost s Bogom. Čini se, da autor iz 1 Kor 15, 28 hoće zaključiti da je Krist niži od Boga, jer će se na koncu svijeta »i sam Sin podložiti onomu koji je njemu sve podložio, da Bog bude sve u svemu«. Ako se tako misli, držim da se time zaboravlja da je Krist i sada, tj. prije konca svijeta, kao Krist-čovjek, podložan Bogu, svom Ocu. I ta će njegova podložnost uvijek ostati u stanovitom smislu, čak

<sup>119</sup> J. Huby, nav. dj., 86; J. N. Aletti, nav. dj., 86, piše: »Slika po sebi nije stvarnost i nesavršeno je predstavljiva.«

<sup>120</sup> J. Huby, nav. dj., 38.



će se povećati na koncu svijeta. Dok sada vrši kraljevsku vlast (usp. 15, 24) i otkupiteljsko djelovanje svojom milošću na ljude, tada će na koncu svijeta otkupiteljsko djelovanje prestati, kad će predati sebe i otkupljeno ljudstvo Bogu Ocu. I ostat će mu samo slavno kraljevanje, zajedničko trima Božanskim osobama: »da Bog bude sve u svemu«, tj. da On posve prožme svojim svjetlom i svojom slavom sve blažene i svakoga od njih.<sup>121</sup>

#### D) BOŽJI SIN U IVANOVU EVANĐELJU I U PRVOJ IVANOVOJ POSLANICI

Autor odmah ističe da naslov »Božji Sin« dolazi često u Ivanovim spisima i u njima zauzima značajno mjesto. On je predmet ispovijesti vjere, nadodaje pisac (str. 89). Poput Pavla i Ivan naglašuje da je Bog poslao Sina svoga da vjerujemo u njega i vjerujući imamo život. Prema njemu Isus je sišao s neba, došao od Boga. Što znači »doći od Boga?« — pita se autor. Da li je on stvarno nazivao Boga svojim Ocem tako da mu je bio jednak (Iv 5, 18), ili je to nazivanje uključivalo neku psovku? Na to pitanje pisac ne odgovara izravno nego tvrdi, da je Isus četvrtoga Evanđelja stvarno po podrijetlu bliži Bogu od ikoga i da ostaje s njime sjedinjen. On sve nadvisuje, jer dolazi odozgo, s neba (3, 31). On je gore, kod Boga, čuo i vidio (1, 18; 3, 11. 32; 6, 46). Tako on pozna onoga koji ga je poslao (7, 28—29; 8, 14. 55; 17, 15). Kao Očev poslanik ne govori od sebe, nego kaže ono što je vidio i čuo (3, 11; 7, 16; 8, 26. 28. 38; 14, 24), kaže Božje riječi (3, 34) i pravi djela koja mu Bog daje da napravi (5, 36; 8, 4; 10, 32. 37). Ali taj tijesni odnos između Oca i Sina, napominje autor, nije bio samo u podrijetlu Sina. On se i dalje nastavlja. Tako Sin vidi i čuje što Otac kaže i čini (5, 19; 8, 55). Otac i Sin su jedno (10, 30; 17, 11, 21—23). Otac je tako sa Isusom i Sin tako s Bogom da su nerazdjeljivi i da se ne mogu razlikovati njihova djela i njihove riječi (14, 10. 11. 20; 17, 21—23). Tko poznaje i vidi Sina poznaje i vidi Oca, a tko ga ne poznaje ni Oca ne poznaje (8, 19; 14, 7—9). Autor ne zaboravlja napomenuti da je Riječ koja je postala tijelo u Isusu bila kod Boga od početka (1, 1. 14). On također naglašuje da se druge Ivanove tvrdnje odnose na stvarnu Isusovu preegzistenciju (1, 15; 8, 58; 12, 41) koja je starija od Abrahamove (8, 58) (str. 90—91).

Na žalost, dok govori o Riječi koja je postala tijelo u Isusu, zaboravlja spomenuti da je ta Riječ bila Bog (1, 1). Može se reći da je to najvažnija riječ samoga Prologa i Ivanova Evanđelja uopće; naime, da se u Isusu utjelovila Riječ koja je Bog, dakle, da je Isus Bog. To je Evanđelje zapravo i napisano da se pokaže Isusovo božanstvo. I stvarno, u tom Evanđelju možemo naći potporu glavnoj temi koja je razvijena u Prologu (1, 1—18), tj. Isusovu božanstvu, dosljedno Isusovoj jednakosti s Bogom.

<sup>121</sup> Usp. H. Huby, *S. Paolo Prima epistola ai Corinti*, Roma, 1963, 305; R. Penna, *Prima lettera ai Corinti*, u *Le lettere di Paolo*, Marietti, 1981, 89, bilježi: »Govoreći da 'će se i Sin podložiti' Ocu Pavao ne kani reći da Sin prestaje biti što je i da iščezava u Ocu... Smisao je: da on završava svoju funkciju Gospodina historijske zajednice kršćana.«

Pred netom spomenutom Isusovom preegzistencijom u Ivanovu Evanđelju autor se čudi što nije napravljen daljnji korak, naime da je »Sin koji je došao (disceso) od Oca rođen također od Oca već od početka. U izrađivanju metaforičkog govora o ocu i sinu taj korak je također vrlo naravan.« Njemu je također čudno što se ne tvrdi da je i Logos-Riječ rođena od Boga. Za Sina, nadodaje, nikada se ne tvrdi da je »rođen od Boga«. Istina, priznaje on, Isus je nekoliko puta nazvan jedinorođeni (monogenes, 1, 14. 18; 3, 16. 18), ali »akcenat stoji više na prvom (mono-jedino, o. n.) nego na drugom dijelu riječi koji ga označuje kao jedinoga Božjeg Sina«. Zato autor prigovara da je kriv slijedeći prijevod Iv 1, 18: »Boga nitko nikada nije vidio: Jedinorođeni Bog, koji je u krilu Očevu, on ga je objavio.« Prema njemu taj prijevod izražava nešto što se ne nalazi u tekstu. U njemu se kaže da Sin poput Isusova ljubljenog učenika (13, 23) stoji na očevim grudima, da je mio Ocu, da je blizu Očeva srca. Stoga se, zaključuje autor, u »Ivanovim spisima ne govori ni jednom o podrijetlu ili rađanju Sina od Oca« (str. 91); dakle, moglo bi se zaključiti da prema Ivanu Isus ne bi bio rođen od Oca.

Na iznesene misli najprije primjećujemo da je teško prihvatiti ono o »metaforičkom govoru o ocu i sinu«, jer Ivan nije govorio metaforički ni onda kad je govorio o kršćanima kao Božjoj djeci, pogotovo tako nije govorio kad je pisao o odnosu Isusa i Oca.<sup>122</sup> Ako pak Ivan ne spominje da je Riječ rođena od Boga, ne treba se čuditi, jer on sigurno nije kanio u Prologu iznijeti svu teološku problematiku. Uostalom, čini nam se da je u samom pojmu Riječi uključeno rađanje od nekoga, dosljedno od Boga, kod kojega je bila od vječnosti. Kad Ivan stavlja akcenat na riječ »monogenes-jedinorođeni«, na prvi dio riječi, na »mono-jedino«, time ne niječe drugi dio »genes-rođeni«, tj. da je Sin rođen. Držimo stoga da se zbog akcentuiranja prvog dijela riječi »jedinorođeni« ne može zanijekati drugi, tj. Isusovo rađanje od Boga Oca. Što se tiče prijevoda Iv 1, 18 najprije nam se čini da autor nije htio ući u »teške probleme tekstualne kritike i tumačenja«<sup>123</sup> toga teksta; stvarno, uopće ih ne spominje. Poznato je da postoji trostruko označivanje Krista u tom tekstu u dokumentima. Naziva se: *jedinorođeni*, *jedinorođeni Sin*, *jedinorođeni Bog*. Prvo je označivanje malo posvjedočeno, drugo više, a treće najviše.<sup>124</sup> Treće postavlja posebnu poteškoću koja ga nekima čini malo vjerojatnim: »Budući da Ivan kaže da Boga nitko nije vidio, bilo bi čudno da on uzima riječ Bog da obilježi Jedinorođenoga kao onoga koji mora objaviti Boga.«<sup>125</sup> Na tu poteškoću odgovaramo: upravo takvim izražavanjem Ivan je htio posvjedočiti da jedino Bog može objaviti Boga.<sup>126</sup> Iako ovo treće označivanje može praviti nekome poteškoću, ono je ipak najviše upotrebljavano jer je najviše posvjedočeno. Budući da riječ »Jedinorođeni« dolazi u svim dokumentima, spomenuti Ivanov tekst ne može se svesti, kako autor hoće, na značenje da je Sin mio

<sup>122</sup> Usp. A. Škrinjar, nav. dj., str. 107—108.

<sup>123</sup> A. Feuillet, *Le prologue ...*, str. 129.

<sup>124</sup> J. Leal, *Evangelio de san Juan*, str. 319; A. Feuillet, *ib.*

<sup>125</sup> M. E. Boismard, *Le Prologue*, str. 89; nav. prema A. Feuillet, nav. dj., 129.

<sup>126</sup> A. Feuillet, *ib.*, 130.

Ocu, da je blizu Očeva srca. Istina, on je mio Ocu, on je blizu Očeva srca ili, kako se kaže u tekstu, »u krilu Očevu« da se označi intimnost Sina s Ocem, ali je od njega rođen, jer je »jedinorođeni«.

Konačno autor priznaje: »Isus je nesumnjivo nazvan Bog (1, 18; 20, 28 kod autora pogrešno 21; 1 Iv 5, 20)« (str. 92). No, nažalost, tu tvrdnju odmah stavlja u sumnju: »Ali se može pitati: da li je tako nesumnjiv taj govor? Ako upotreba predikata 'Bog' za Isusa uključuje jednakost između Oca i Sina, stvarno ima mnogo drugih mjesta u kojima se isto tako jasno izražava nejednakost (npr. 5, 26; 17, 3). Ako poslije uskrsnuća Isus kaže: 'Uzlazim svome Ocu i vašem Ocu, svome Bogu i vašem Bogu' (20, 17), zar Ivan ne stavlja čak uskrslog Božjeg Sina na stranu ljudi i pred Oca? U 14, 28 otvoreno čujemo: 'Otac je veći od mene'. Zar se time ne nijeće, pita se autor, predikat 'Bog' za Isusa, Božjega Sina? Ne. Ali dvosmislenost koja od tog nastaje podsjeća nas da onaj koji naziva Isusa Bogom govori u metafori, kao i onaj, i možda više od onoga koji ga naziva janjetom, putom, istinom, životom, svjetlom, trsom i kruhom« (ib.). Tako je autor posumnjao u Isusovo božanstvo ili točnije shvatio ga u metaforičkom značenju, dosljedno da to nije pravo božanstvo.

Držimo da je autor došao do takvog dalekosežnog značenja za kršćanstvo najprije zato što nije imao pred očima glavnu teološku Ivanovu nakanu, naime pokazati Isusovo božanstvo, koja je, možemo reći, izražena u samom Prologu, kad je spomenuo da je Riječ koja je bila Bog (1, 1) postala tijelom. Na žalost, autor uopće ne spominje taj osnovni tekst Ivanova Evanđelja. Da je to bila glavna Ivanova misao, čini se da se može zaključiti iz »prvog zaključka«, kako se danas kaže, Ivanova Evanđelja, naime iz 20, 31: »Ova su (čudesna, o. n.) napisana da vjerujete da je Isus Krist, Božji Sin.«<sup>127</sup> I u svjetlu te glavne misli treba shvatiti sve ostalo u Evanđelju, što autor ne čini, nego promatra svaki tekst bez obzira na cjelinu knjige. Ako je Isus u Prologu promatran kao Bog (Riječ je bila Bog), nije mogao prestati biti Bog kad se je utjelovio. Zato svi oni tekstovi koji bi eventualno mogli umanjiti veličinu Isusova božanstva nužno se moraju odnositi na njegovo čovječstvo. Naš autor uopće ne vodi računa o tom čovječstvu.

Kao dokaz Isusove nejednakosti s Ocem autor najprije navodi Iv 5, 26: »Kao što Otac ima život u sebi, tako je dao i Sinu da ima život u sebi,« Dakle, Sin nije jednak Ocu, jer je dobio život od njega! Mislim da je spomenuti redak, prije nego se onako zaključi trebalo promotriti barem u kontekstu Ivanova petog poglavlja. U početku tog poglavlja, tj. od 1—15, Ivan opisuje kako Isus ozdravlja dugogodišnjeg bolesnika kod Ovcijih vrata, i to u subotu. Od 16—18 prikazuje Isusov sukob sa Židovima, koji ga stave pred sud što je to učinio u subotu. Isus im odgovara: »Otac moj neprestano radi, zato i ja radim«. Stoga su Židovi, napominje Ivan, još više nastojali da ga ubiju, jer je ne samo kršio subotu nego i Boga nazivao svojim Ocem, izjednačujući sebe s Bogom. Židovi, dakle, nijeću Isusu pravo da može kršiti subotnji počinak. Prema

<sup>127</sup> Usp. F. Pasquero, *Vangelo secondo Giovanni*, u *La Bibbia*, Edizioni Paoline, 1983, str. 1639, 1671; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, Herder, 1975, str. 405.

njima jedino Bog ne počiva subotom, jer i tada uzdržava svijet. Liječeći bolesnika u subotu Isus se izjednačuje s Ocem koji nije obavezan na subotnji počinak, komu se ne mogu postaviti ograničenja, jer »Otac moj neprestano radi, zato i ja radim.« I tako pokazuje svijest o jednakosti s Bogom, s Ocem. I sam Isusov odgovor Židovi, odnosno Ivan, shvaćaju kao očitovanje Isusove svijesti o jednakosti s Ocem, jer izričito tvrde da »izjednačuje sebe s Bogom«. I to su izjednačivanje shvatili u najstvarnijem smislu, jer ga optužuju zbog psovke, i zato ga nastoje ubiti. Tako je Ivan Isusovom obranom i židovskom optužbom htio pokazati da je Isus jednak Bogu, da je pravi Božji Sin. U slijedećim redcima 519—30, Isus nastavlja svojom obranom: ističe svoje jedinstvo s Ocem, koje se očituje u jedinstvu njihova djelovanja.

Pošto je Isus u 17. retku rekao »... radim i ja«, na početku 19. nastavlja obranu u trećem licu: »Zaista, zaista, kažem vam, Sin ne može ništa sam od sebe učiniti, nego samo ono što vidi da čini Otac. Što ovaj čini, to jednako čini i Sin«. »Sin ne može ništa sam od sebe učiniti« ne uključuje nikakvo ograničenje, nego ističe savršeno slaganje s Ocem, jer »što ovaj čini to jednako čini i Sin«. <sup>128</sup>

Spomenuto jedinstvo djelovanja utemeljeno je u ljubavi Oca prema Sinu: »Jer Otac ljubi Sina i pokazuje mu sve što sam čini. Pokazat će mu još veća djela od ovih, i vi ćete ostati začuđeni« (r. 20). Otac ljubi Sina od čitave vječnosti, jer mu je dao svoju božansku slavu prije stvaranja svijeta (17, 24). Tu slavu trebaju ljudi upoznati (17, 24). Očeva ljubav šalje Sina na svijet da bi u njemu upoznali njegovu ljubav prema njemu i prema sebi (17, 23). Otac stvarno pokazuje svoju ljubav prema Sinu jer sve predaje u njegove ruke (3, 35), jer mu povjerava da objavi njegovo ime (17, 26), jer pred njim ne skriva nikakvu tajnu (15, 8—9—15), jer mu pokazuje sve što sam čini (5, 20). Otac dakle sve čini u njegovoj prisutnosti, i to svakog časa. <sup>129</sup> Ali će mu Otac »pokazati još veća djela od ovih« (5, 20). Koja su to »veća djela« tumači u retku 21: »Jer kao što Otac uskrisuje mrtve i vraća im život, tako i Sin vraća život komu hoće.« U SZ Jahve se pojavljuje u punini vlasti nad tjelesnim i duhovnim (Pnz 32, 39; 1 Sam 2, 6; Tob 13, 2). Ista se vlast pripisuje i Kristu. <sup>130</sup> Vlast nad životom uključuje i sudačku vlast koja osuđuje ili razrješuje, koja dakle nosi u sebi ili spasenje i vječni život ili propast i vječnu kaznu. Bog je takvu svoju vrhovnu vlast prenio <sup>131</sup> na Sina:

<sup>128</sup> Usp. H. Van der Bussche, *Giovanni*, Assisi, 1971, 259—260; J. Leal, nav. dj., 391—392, piše o tom 19. retku: »Jednakost naravi i djelovanja izraženi su najprije u negativnom obliku ('Sin ne može ništa sam od sebe učiniti'), zatim u pozitivnom obliku ('Što ovaj čini...'). Postoji savršeni paralelizam između djelovanja Sina i Oca, bilo u ekstenziji ('Što ovaj...') bilo u intenzivnosti ('jednako'). Jednakost djelovanja pretpostavlja jednakost naravi.« R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, Herder, 1971, 130, piše: »Tako nevidljivi transcendentni Bog djeluje preko utjelovljene Riječi, svoga Sina, u kojemu je prisutan svojom voljom, riječju i djelom.«

<sup>129</sup> H. Van den Bussche, nav. dj., 261.

<sup>130</sup> J. Leal, nav. dj., 392.

<sup>131</sup> H. Van den Bussche, nav. djelo 263, piše: »Izraz dati-prenijeti jest klasičan u Ivana da se izrazi prenašanje na Sina svega onoga što je svojstveno Ocu« (usp. Iv 3, 35; 5, 36; 6, 37, 39; 10, 29; 13, 3; 17, 2. 4. 6—9. 11—12. 22—24; 18, 9).

»Jer Otac ne sudi nikomu, već je sav sud dao Sinu« (r. 22). Ako Sin ima sve što je Očevo, onda ima pravo da ga se poštuje kao Oca: »... da svi poštuju Sina kao što poštuju Oca. Tko ne poštuje Sina, ne poštuje ni Oca koji ga posla« (r. 23). Zbog toga slušanje i prihvaćanje Kristove riječi uključuje i vjeru u Oca. Vjera u Kristovu riječ i vjera u Oca ne mogu se odijeliti. Preko nje se dolazi u zajedništvo s Ocem. Ona je uvjet da se sudjeluje na vječnom životu. Onaj koji prihvaća Kristovu riječ već je spašen od suda koji će jednom Krist napraviti: on ne podliježe tom sudu koji bi ga osudio, »ne dolazi na sud«, kako će reći u slijedećem retku; on već posjeduje vječni život, koji neće nikada prestati i koji je spojen s konačnim sudom (6, 63. 68; 12, 49. 50). Taj vječni život nije samo duhovni nego se odnosi i na čitava čovjeka, i na njegovo tijelo, koje će uskrsnuti (11, 25—26). Prihvaćanje Kristove riječi već je odredilo njegovu sudbinu. On je prešao (13, 1) iz ozračja tame i smrti (3, 19; 8, 12; 12, 35) u vječni neprolazni život (3, 14). Zato Isus (r. 24) kaže: »Zaista, zaista, kažem vam, tko sluša moju riječ i vjeruje onomu koji me posla ima vječni život. On ne dolazi na sud, već je prešao iz smrti u život.« Tu misao Isus upotpunjuje slijedećim retkom (r. 25): »Zaista, zaista, kažem vam, dolazi čas, i već je tu, kada će mrtvaci čuti glas Sina Božjega, i koji ga budu poslušali, živjet će. Svi će mrtvaci uskrsnuti na glas Sina Božjega i podvrći se njegovu konačnom sudu, ali samo oni koji budu poslušali Kristov glas i Krista slijedili (10, 3, 16, 27) »živjet će«, bit će spašeni od suda koji bi ih osudio na vječnu propast, posjedovat će vječni život. Ne samo to nego i »mrtvaci« koji su u životu prihvatili Isusovu riječ već žive; oni su uskrsli i posjeduju blaženu vječnost, jer to tjelesno uskrsnuće i vječni život već su počeli, taj čas »već je tu«. Kao što je Isus izjavio Samaritanki da »dolazi čas i već je tu«, kad će se pravi klanjaoci klanjati Ocu u duhu i istini« (4, 23), tako sada izjavljuje da uskrsnuće s vječnim životom već počinje za one mrtve koji su prihvatili njegovu riječ.<sup>132</sup> Da glas Sina Božjega posjeduje moć uskrašavanja mrtvih, slijedi iz toga što on ima točno onako život i onako ga ga daje kao i Otac: »Jer kao što Otac ima život u sebi, tako je i Sinu dao da ima život u sebi« (r. 26). Tako smo došli do retka o kojemu govori naš autor. Kako se vidi, r. 26, ponovo preuzima redak 21; rečenica je napravljena na isti način (Kao što Otac... tako je i Sin); preuzela je istu temu (ožiljavajuća snaga) i produbljeniu (ima život u sebi). Otac i Sin imaju život u sebi, izvori su života, i od njih je uzet svaki život. Otac nema samo život u sebi, ukoliko je u njemu život trajna i nerazoriva stvarnost, nego i zbog toga što je on izvor svakog života. On je *Otac, Živuci*, od koga Sin prima života i koji sam postaje život za druge (6, 57). Premda Sin nije i ne čini ništa od sebe (5, 19; 7, 17), ipak mu je Otac dao jednom za uvijek (»tako je i Sinu *dao*«) da posjeduje život u sebi.<sup>133</sup> Tako Sin posjeduje život kao i Otac u jednakoj punini i moći, jer mu Otac nije dao život na neki izvanjski način kao dar, nego mu je dopustio da sudjeluje u njegovu životu na nutarnji način, a da pri tom sâm ništa ne izgubi od bogatstva svojega života. Stoga obojica imaju na jednaki način »život u sebi«, samo je Otac onaj od koga pokret života prvotno izlazi. U retku 5, 26 i 5. poglavlju

<sup>132</sup> H. Van den Bussche, nav. dj., str. 266.

<sup>133</sup> R. Schnackenburg, nav. dj., str. 142.

Ivanova Evandjelja ništa se ne kaže o vremenu kako je Otac učinio da je Sin postao izvor života u jednakoj punini i moći kao i On. Pretpostavlja se da je Sinu bio takav izvor života saopćen od vječnosti, kako se to dade zaključiti iz toga što je Riječ Bog (Iv 1, 1), što je u njoj bio život (Iv 1, 4) i što se u 1 Iv 1, 12 Riječ naziva »Riječ života« i tvrdi da je »taj život vječni koji je bio kod Oca«.

Na temelju egzegetskih opažanja koje smo napravili o 5. poglavlju Ivanova Evandjelja slijedi, da su Ivan i Židovi vjerovali da je Isus sebe držao jednakim Bogu Ocu i da je Isus tu svoju svijest o jednakosti s Bogom pokazao na razne načine. Stoga se na temelju Iv 5, 26 ne može zaključiti da je Sin bio nejednak Ocu, jer je Isus uvjeren da ima sve što ima Otac, i to od vječnosti, kako se utemeljeno pretpostavlja iz cjelokupne vizije Ivanova Evandjelja i njegove 1. poslanice. Jedino bi mogla biti nejednakost u tome što Sin nije Otac; ali to u stvari ne čini nejednakost u naravi, u božanstvu Sina, jer biti dijete nekoga oca ne znači biti nejednak ocu po naravi, po biti.

Drugi tekst na koji se autor poziva da zaniječe ili posumnja u jednakost Sina s Ocem jest Iv 17, 3: »A ovo je vječni život: spoznati tebe, jedinog pravoga Boga, i onoga koga si poslao, Isusa Krista.«

Prije negoli odgovorimo na prigodov koji autor pravi iz tog teksta, najprije shvatimo što on hoće kazati, zatim ga stavimo u njegov kontekst.

Dakle, iz teksta slijedi da se vječni život satoji u spoznaji jedinoga i pravoga Boga i njegova poslanika, Isusa Krista. Stoga, za vječni život traži se spoznaja jednoga i drugoga. Ali u tekstu se ne kaže za Isusa Krista da je »jedini i pravi Bog«; dakle, slijedilo bi da Isus nije pravi Bog, da nije jednak onomu koga je poslao. Je li to istina?

Najprije, što znači spoznati prema Ivanu? Znači: imati zajedništvo s Bogom. To zajedništvo uključuje vjeru oživljenu ljubavlju.<sup>134</sup> Dakle, u takvoj se spoznaji Boga i Isusa Krista sastoji vječni život. Budući da se za vječni život traži spoznaja ne samo Boga nego i Isusa Krista, ostaju na istoj razini jednakosti »jedini i pravi Bog« i njegov poslanik Isus Krist.<sup>135</sup> O Ocu se govori da je »jedini i pravi« Bog. To su tradicionalni Božji atributi,<sup>136</sup> kojima se izražava središnja ideja monoteizma<sup>137</sup> i tako otklanja svaki poganski politeizam, kako su to isticali grčki crkveni Oci.<sup>138</sup> Da se u spomenutom Ivanovu retku utemeljeno može govoriti o jednakosti Oca i poslanoga Isusa Krista, može se za to naći potvrda i u slijedećem kontekstu.

Pošto je Isus naglasio da je proslavio Oca na zemlji, izvršivši djelo koje mu je Otac povjerio (r. 4), moli za svoju proslavu: »A sada, Oče, proslavi ti mene kod sebe slavom (doksa), koju sam imao kod tebe prije nego

<sup>134</sup> R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, Herder, 1975, str. 196; J. Leal, nav. dj., str. 557.

<sup>135</sup> Usp. J. Leal, nav. dj., str. 558.

<sup>136</sup> A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, str. 302.

<sup>137</sup> J. Leal, nav. dj., str. 558.

<sup>138</sup> R. Schnackenburg, nav. dj., str. 196.

postade svijet (kosmos)« (r. 5). S pravom taj redak ovako komentira Van der Busche: »Isus napušta zemlju da bude proslavljen kod Oca i zaodje-  
nut slavom koju nikada nije prestao posjedovati, jer ju je stvarno  
posjedovao od stvorenja svijeta (Iv 17, 24; 1, 1—2; 8, 58; 1 Iv 1, 2—3;  
2, 13). Premda je stvarno Bog, on je ipak htio da ta slava, vidljivi oblik  
njegova božanstva,<sup>139</sup> bude privremeno prikrivena velom čovještva. On je  
uzeo obličje sluge (Fil 2, 7). Ali se sada vraća k svojem vlastitom obliku  
opstanka, k slavi Boga, svoga Oca. Noviji su studiji, nastavlja autor,  
kušali, na temelju problematičkog čitanja i pomoću čudnih tumačenja,  
smanjiti doseg te važne tvrdnje o Kristovoj preegzistenciji, svodeći je na  
to da ona jedino izražava njegovu sigurnost da će uskoro primiti slavu  
koju mu je Otac pridržao već od početka svijeta. Ali najvjerodostojnija  
tekstualna svjedočanstva, paralelni redak, Prolog (1, 1—2 i 1, 14; slava  
kod Oca) i općenito ozračje četvrtog Evanđelja svjedoče u prilog tuma-  
čenja koje priznaje u tom tekstu jasnu svijest o slavi koju je Isus posje-  
dovao prije stvorenja svijeta sa svojom vječnom preegzistencijom. Ako  
očitovanje slave koja se ostvaruje na koncu Isusova života ima za Ivana  
takvu važnost, zar možda nije i zato jer pruža dokaz da je on izišao iz  
Očeve slave?«<sup>140</sup>

Autor se poziva još na dva teksta Ivanova Evanđelja da podrži svoju  
sumnju u jednakost Isusa Krista s Ocem. Prvi je Iv 20, 17: »Uzlazim  
svome Ocu i vašemu Ocu, svome Bogu i vašemu Bogu.« Tako, prema  
autoru, Isus se poslije uskrsnuća stavlja na stranu ljudi i kao takav ide  
pred Oca; dosljedno: ne bi bio njemu jednak. Drugi je Iv 14, 28: »Otac  
je veći od mene.« Time bi otvoreno rekao da je Otac veći od njega; dakle  
Ivanovo svjedočanstvo o Isusovoj jednakosti s Ocem ne bi izražavalo  
pravu jednakost; on bi bio Bog u metaforičkom značenju.

U vezi s te dvije sumnje o Isusovu božanstvu možemo napomenuti da bi  
iznesena opažanja o autorovim sumnjama po sebi bila dovoljna da se  
prijeđe šutke preko novih sumnja koje autor izvlači iz ta dva Ivanova  
teksta. To prelaženje čini još opravdanim to što autor pri tome ne vodi  
računa o Isusovu čovještvu, zbog kojega će Isus uvijek biti na strani  
ljudi i takav pred Ocem, i uvijek će biti manji od njega. Ovim opaska-  
ma možemo nadodati i slijedeća tumačenja spomenutih tekstova, koji te  
sumnje odbacuju.

Započnimo najprije s 14, 28, jer izgleda da on pruža veću teškoću protiv  
Isusova božanstva nego Iv 20, 17. »Subordinacionističko tumačenje, koje  
tvrdi stvarni niži Sinovljevi položaj (kako su to činili arijanci ili kako  
to čine neki noviji egzegzeti), napominje R. Schnackenburg, pogrešno je  
za Ivanovo Evanđelje, jer ono dialektički spaja svojevoljno opredjeljenje  
Sina pod Oca sa zahtjevom Sina na jednaku puninu života (5, 26), na  
jednaki Božji opstanak (1, 1), na jednaku slavu (17, 5), što je sve svoj-

<sup>139</sup> »Doksa (slava) je oblik Božjega pojavljivanja« (A. Wikenhauser, nav. dj.,  
str. 303).

<sup>140</sup> H. Van den Bussche, nav. dj., str. 524—525; usp. A. Wikenhauser, nav.  
dj., str. 303; J. Leal, nav. dj., str. 558—559; R. Schnackenburg, nav. dj., str.  
197—198; G. Ghibert, *Vangelo secondo Giovanni*, u *I Vangeli*, Marietti, 1981,  
str. 388.

stveno Ocu.«<sup>141</sup> I. J. Leal nadodaje: »Kontekst ne dopušta nijedno krivo tumačenje, kao da bi Riječ, kao takva, bila niža od Oca. Radi se o Kristu čovjeku. Kao ljudsko stvorenje niže je od Oca.«<sup>142</sup> »Otac je veći, nadodaje Schnackenburg, jer od njega izlazi svaki događaj i (u njemu, on. n.) bivaju privedeni kao svojoj svrsi i Sinovljevo slanje i proslavljenje. Tako je 14, 28 sigurno mislio na Sinovljevo proslavljenje.«<sup>143</sup>

Ako Iv 14, 28 isključuje svako subordinacionističko shvaćanje Sina prema Ocu, još ga više isključuje Iv 20, 17. U njemu Isus kaže Mariji Magdaleni da javi »braći« njegov uzlazak k Ocu. To joj govori uskrsli Isus, koji još nije uzašao k Ocu. O tom »uzašašću« ili povratku k Ocu Isus je, prema Ivanu, često govorio učenicima (usp. 7, 33; 8, 21; 13, 1. 3. 33. 36; 14, 2—4. 12. 28; 17, 13). Njegov je iskaz razumljiv, ako uzlazi prije negoli će se pokazati učenicima. Prema Iv 7, 39 njegovo je proslavljenje, koje uključuje povratak k Ocu, pretpostavka slanja Duha Svetoga. I stvarno istoga dana uvečer, kad se Isus prvi put pokazao učenicima, podjeljuje im Duha Svetoga s ovlašću opraštanja grijeha (Iv 20, 22—23). Značajno je, da je u spomenutoj poruci Isus po prvi put nazvao učenike »braćom«;<sup>144</sup> samo uskrsli tako naziva svoje učenike. Pošto je ostvario otkupljenje preko muke i smrti, učenici su postali braća, jer su podignuti na nadnaravnu razinu. Oni tako zbog jednog novog naslova mogu reći, da je Bog njihov Bog i njihov Otac.<sup>145</sup> Ali ne postoji nikakva jednakost između Isusa i braće, zato on i ne kaže »naš Otac«. Bog je na drugi i uzvišeniji način Isusov Otac nego što je učenika, dosljedno tomu i vjernika, i on je postao samo preko Isusa njihov Bog i njihov Otac (usp. Iv 17, 25—26).<sup>146</sup> U takvom shvaćanju spomenutog teksta uopće ne može biti govora o nekoj Isusovoj nejednakosti prema Ocu, jer se ističe jedino ono što su učenici, vjernici postali, svrha je one poruke koju je Isus dao Magdaleni »dati učenicima do znanja da su postali »uistinu sinovi, jer Isusov Otac je doista postao njihov Otac«.<sup>147</sup>

Kad autor na kraju želi metaforički protumačiti Ivanovo svjedočanstvo o Isusovu božanstvu, čak kad ga kani napraviti još metaforičkijim nego što je bio govor o Isusu kao janjetu, putu, istini, životu, svjetlu, trsu i kruhu, nije se sjetio da, prema Ivanu, Isusov lik božanski djeluje: on zna za buduće događaje koji ovise o slobodnoj volji, pretvara kruh u vino, umnožava kruh, uskrišava mrtve, čak i sebe (usp. Iv 10, 18), i to jednim činom volje, u religioznim okolnostima; dakle, djela pokazuju Isusovu božansku moć i, dosljedno, na taj način isključuju metaforičko, preneseno shvaćanje Kristova božanskog lika.

<sup>141</sup> R. Schnackenburg, nav. dj., str. 98.

<sup>142</sup> J. Leal, nav. dj., str. 524. Tako misle mnogi autori: usp. A. Wikenhauser, nav. dj., str. 281, koji sam drži da je Otac veći jer je Sin dobio zadatak da na zemlji vrši Očevu volju i pravi njegova djela (ib.).

<sup>143</sup> R. Schnackenburg, nav. dj., str. 98.

<sup>144</sup> Usp. A. Wikenhauser, nav. dj., str. 340; H. Van den Bussche, nav. dj., str. 640.

<sup>145</sup> J. Leal, nav. dj., str. 606.

<sup>146</sup> A. Wikenhauser, ib.

<sup>147</sup> H. Van den Bussche, ib.



## E) ZAKLJUČAK

U zaključku autor donosi bilans svoga rada o nazivu »Božji Sin«. Tko je taj »Božji Sin« prema tome bilansu? »On je Božji poslanik, posljednji glasnik jednog drugog reda i druge naravi nego oni koji su mu prethodili, sličniji Bogu i više s njime sjedinjeni nego itko drugi, ali koji je bio ubijen, osvećen i potvrđen od Boga, postao ugaoni kamen u novoj božanskoj ekonomiji« (str. 92); ali — mi zaključujemo — o nekakvu njegovu božanstvu nema govora. Zato, kad autor baca pogled na Kalcedonski sabor, na temelju napravljene egzegeze, njegova se, da tako rekнем, utroba prevrće: »Moja poštena reakcija je bila i jest (reakcija, on. n.) straha i zaprepaštenja. Upotrebljeni je jezik udaljen tisuću milja od svega onoga što ima posla sa životom i iskustvom. Apstraktni izrazi (božanstvo, čovječstvo, razumna duša, konsupstancijalan, osoba, hipostaza) daju do znanja da se je tražila neka vrsta filozofske točnosti i jednoznačnosti. U tom jeziku praktički postaje nemoguće shvatiti izraz 'Isus je Božji Sin' kao metaforu, što je ona — po mom mišljenju — neopozivo (come la metafora che essa — a mio parere — irrefutabilmente è). I premda kalcedonski Oci nisu htjeli reći ništa drugo nego da je Isus istodobno pravi čovjek i pravi Bog, ostaju veliki problemi. Jer takva tvrdnja sugerira da dva predikata (čovjek i Bog, o. n.) imaju isti jezični status, djelujući da zaboravimo da se predikat 'Bog' može upotrebljavati samo tautološki ili metaforički« (str. 93). Dakle, Isus je Bog u metaforičkom značenju.

Jasno je, da kalcedonski sabor nije rekao zadnju riječ o Isusu Kristu, ali je unatoč tome jasno da se ne može dirati u njegovu naučavanje da je Isus pravi čovjek i pravi Bog, i to baš na temelju kritičkog stajališta prema onima, koji bi ga poput našeg autora htjeli odbaciti. Ako je Isus pravi čovjek i pravi Bog, ne znam zašto bi bili oni pojmovi, koje autor drži apstraktnim, tako udaljeni od života i iskustva? Zar svaki onaj koji se i danas kreće među ljudima ili koji čita ono što današnji ljudi pišu, ne čuje i ne čita, i to često, kao što su oni apstraktni pojmovi: čovječstvo, osoba, razumna duša? Ako je naše izlaganje utemeljeno, posebno ono što smo autoru prigovorili, čini nam se, da je previše površno pristupio problemu koji nije od jučer, te da tako nije ništa pridonio produbljivanju kristološkog pitanja, dapače samo mu je naškodilo, kao što je naškodilo ugledu i samog časopisa koji je takvo pisanje objavio.

## SUMMARIUM HUIUS PARTIS

Hac in altera parte sui articuli, vero longioris dissertationis, sicut iam diximus, auctor de titulo »Filius Dei« deque eius significatione in libris Novi Testamenti contra auctorem Bas Van Iersel disputat et ei in Concilio (No 3, 1982) de hoc titulo tractanti resistit, totam questionem lustrans multis et variis exemplis et explicationibus, confirmans ita autenticitatem et realem valorem huius tituli in Sacra Scriptura. Hoc modo auctor suam dissertationem de Christi divinitate, observatione complexiva multis ex aspectibus tractata atque divinitate Christi confirmata, concludit. (*Hoc summarium lingua Latina Director principalis confecit.*)