



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

ISUS — »ISTINITI BOG I ŽIVOT VJEČNI« (1 Iv 5, 20)

Albin Škrinjar

Tekst u novijoj kristologiji

Opet me je zanio jedan od najznačajnijih akorda Ivanove kristologije. Zvuči mi iz riječi prve njegove poslanice: »On je istiniti Bog i život vječni«. Stao sam čitati komentare poslanice i našao mnogošta lijepo ne samo kod katoličkih, nego i kod protestantskih tumača. Ronio sam u dubine »Istinitoga«, u dubine Božje, Kristove, u dubine života vječnoga, kojega nam je Isus izvor. Iznenadio sam se, na žalost, pošto sam uzeo u ruke neke moderne kristologije. Zanimalo me je najprije kazalo novoza-vjetnih biblijskih citata. Nisam našao svuda citat 1 Iv 5, 20. Kao da taj tekst ne dolazi u obzir u kristologiji; ne citiraju ga neki protestanti, za kojima se poveo i koji katolik. U nekim protestantskim kristologijama nema posebnog poglavlja o Isusu Kristu kao Bogu.¹ A ipak mi ispovijedam u vjerovanju da vjerujemo u Isusa Krista: Boga od Boga, svjetlo od svjetla, pravoga Boga od pravoga Boga. U to, dakako, ne vjeruju neki protestanti, kojima nije Isus ništa više nego čovjek.

Već na početku našega stoljeća, ako ne već potkraj prošlog, upitao je netko A. v. Harnacka, tada vođu protestantske »liberalne teologije«: »Izgleda da Vi ne vjerujete u božanstvo Isusovo?« Harnackov je odgovor bio da jest tako, no da valja biti obziran i oprezan u razgovoru s vjernicima. Harnacka je naslijedio R. Bultmann kao najznamenitiji moderni teolog. On nije krio svog uvjerenja da je Isus čovjek i ništa više. Sve

¹ Npr. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, 1964; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 1978.

transcendentne Kristove titule smatrao je iznašaćem Pracrkve. Završetak prve Ivanove poslanice, 5, 14—21, u kojem su one riječi o Isusu kao Istinitom Bogu i životu vječnom, pripisivao je on kao dodatak »crkvenoj redakciji«, interpolaciji Pracrkve.² Navedeni tekst, dosljedno, nije Ivanov, nije od autora poslanice, nego je formula crkvene ispovijesti, već blizu prema koncilskim definicijama. Sada shvaćamo, zašto protestantski teolozi, sljedbenici Bultmannovi, zanemaruju tekst i čitavo pitanje o Kristu kao Bogu. Znanosti bi više odgovaralo da se ne postupa tako, kad je ipak o Kristu Božu nerijetko govor u NZ, i kad drugi stručnjaci pridaju važnost tim tekstovima.³ Kako Ignacije Ant. rado naziva Krista Bogom.⁴ Plinije nam je svjedok da su kršćani pjevali »carmen Christo quasi Deo« (Ep. 10, 96, 7).

Ima i protestanata koji ne slijede Bultmanna. Takav je O. Cullmann. U mnogim problemima on se slaže s nama. U vrijeme II. vat. koncila bio je u Rimu, gost kardinala A. Bea. On u svojoj kristologiji posvećuje mnogo stranica Kristu kao Bogu.⁵ Katolik će se ipak zapanjiti pred njegovim zaključkom da je sva kristologija »funkcionalna«, da je kristologija povijesti spasenja: u svojoj biti Krist nije Bog; on je Bog ukoliko vrši povjerene mu božanske funkcije.⁶ Gdje se kod Ivana naglašuje jedinstvo Oca i Sina, to nije prema Cullmannu jedinstvo biti, nego jedinstvo volje (o. c. 307; usp. Iv 10, 30; 17, 11. 22). No Židovi su shvatili da je jedinstvo biti izraženo Isusovim riječima; zato su htjeli Isusa kamenovati kao bogohulnika (10, 30—33). Jedinstvo biti slijedi još iz brojnih drugih Ivanovih tekstova, iz tekstova o Kristovoj preegzistenciji.

Isusovo božanstvo uz njegovo čovještvo

Opasnost da se Isusovo božanstvo zanemari ili nedovoljno definira stvara se iz sadašnjeg prekomjernog isticanja njegova čovještva. Da je Isus pravi čovjek kao što je i pravi Bog, definirao je Kalcedonski crkveni sabor.⁷ U novije vrijeme stalo se minuciozno analizirati što je bitno u čovjeku, dakle i u zemaljskom Isusu kao pravom čovjeku. Amo spada, tako čitamo, i neznanje, spadaju sumnje, borbe da se čovjek domogne znanja i sigurnosti u znanju, spada i mogućnost grijeha, borba protiv grijeha itd. Pita se K. Rahner, može li svijest Isusova biti svijest čovjeka koji sebi stavlja pitanja, koji dvoji, koji uči, biva iznenađen, potresen u duši, obuzet smrtonosnim osjećajem da ga je Bog ostavio.⁸ Poznata nam je

² R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen, 1967, 87—94; usp. isti, *Analyse des ersten Johannesbriefes*, Festgabe f. A. Jülicher, Tübingen, 1927, 138—158.

³ E. Stauffer, *Christus als theos im Urchristentum*, ThWbNT III, 105—107.

⁴ Ignacije Ant., *Ef. prol.*; 1, 1; 7, 2; 15, 3; 16, 2; 18, 2; 19, 3; *Rim.*, prol. dva-put; 3, 3; 6, 3; *Smirn.* 1, 1; 10, 1; *Pol.* 8, 3.

⁵ O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1966, 184 sl. 244. 314—323. 331 sl. 335.

⁶ O. Cullmann, o. c., 243. 336.

⁷ U Kalcedonu, D.—SCH. 301.

⁸ K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, *Schriften z. Theol.* V, 236. Mnogo ima o tome P. Schooneneberg, *Ein Gott der Menschen*, Benziger Verlag 1969, 112—165 (meni nije sve prihvatljivo).

poslovica »errare humanum est«. Rimski komediograf Terencije izjavio je samosvjesno: »Homo sum, humanum nihil a me alienum puto« (1, 1, 25). Htio je biti solidaran s bližnjima; ako griješe, i sam je grešnik. U naše vrijeme očekuje se negdje napredak čovječanstva, ne od dogmi, nego od bolnog dovijanja kroz hipoteze i hipoteze do sve boljih rezultata, mada se sluti kako se evidentna istina neće nikad spoznati. U tome je, primjećuju drugi, i izgradnja, dozrijevanja karaktera u pojedincu.

Plutarh u jednom od svojih moralnih spisa citira filozofa Empedokla, koji negdje nabraja čudnu smjesu pojava, neizbježnih u ljudskom životu, personificiranih u vidu božanstava ili demona: što je ćoravo ili bistooko, složno ili nesložno, što je prispjelo nama na raspolaganje ili što istom kasni, što je istinito ili konfuzno.⁹ Sve se to u ljudskom životu reda i miješa. Plutarh mudro poučava čitatelja kako nije sve bez razlike dostojno čovjeka, kako on mora u pravi red složiti što ga vuče u nered, kako mu je nešto prihvatiti ili otkloniti, ne prema strasti, nego tako kako mu diktira krepost i pamet. Ideal je Plutarhu *euthymia*, smirenje duše. Čovjek je tako čovjek, ne kao onaj francuski romanopisac koji je priznao da nosi pakao u sebi, a odbija od sebe što bi ga jedino moglo smiriti, ili kao onaj koji s Heraklitom veliča rat kao oca svega, časteći ga predikatima samoga Zeusa.¹⁰

Već nam je i Plutarhovo moraliziranje od pomoći da budemo oprezni želeći promatrati Isusa što više kao čovjeka. Da nas škiljave oči ne bi prevarile, opazivši na njemu što čovjeka neminovno gura u nered. Puno više nego Plutarh pomoći će nam naši katolički sveci svojim nasljedovanjem Krista Isusa. Da vidimo najprije svetoga Ignjacija Ant.! On se nadao da će mučeništvom postati »čovjek« (Rim 6, 2), postati »netko« (9, 2). Ugledao se on u Isusa, koji se u NZ baš svojim patnjama i smrću očituje kao savršen čovjek, time što je, premda bogat, postao siromašan (2 Kor 8, 9), postao sluga, poslušan do smrti, smrti na Križu (Fil 2, 8), time što je iz najveće ljubavi prema nama svoj život položio za nas (Iv 15, 13; 1 Iv 3, 16). Postao je čovjek da može trpjeti za ljude. Tuđe je piscima NZ gledati čovječstvo Kristovo u nekom neznanju, u kolebanju, mučnom napredovanju, dozrijevanju njegovih odluka. Naglasak je u NZ na čovjeku Isusu kao patniku koji gori od ljubavi prema onom za koga pati. To se jako ističe i u više tekstova prve poslanice Ivanove. Posve u duhu te poslanice mi se molimo kod euharistijske žrtve da postanemo diionici božanstva onoga koji se udostojao uzeti dijela u našem čovječstvu. Eto božanstvo i čovječstvo njegovo!

Hvalevrijedno je što se danas nastoji uključiti Isusa u povijest, da se svi jet za njega zainteresira. No evo, on se sam već utjelovljenjem uključio u povijesno zbivanje, poslije osobito svojim patnjama. Najviše je Bog pokazao svoju ljubav kad je svoga Sina uveo u svijet (1 Iv 4, 9). I u Poslanici Hebrejima čitamo kako je Bog Krista uveo u svijet, pripremio mu tijelo da se žrtvuje za nas (Heb 10, 5—10). Po primjeru Spasiteljevu i sv.

⁹ Plutarh, *De tranquillitate animi* 15 (474BC). Usp. Diels—Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin, 1934, str. 361, fr. 122.

¹⁰ Diels—Kranz, o. c. 162, fr. 53; usp. O. Bauernfeind, *ThWbNT* VI, 504, 10—13.

Ignacija mučenika i toliko drugih heroja svetaca predajmo se Kristu da nas on podigne u svoje visine, a da ga mi ne vučemo nezgodno u svoje nizine!

Teologija, kristologija, povijesnost Spasiteljeva u 1 Iv 5, 20

U 1 Iv 5, 20 vrhunac se kristologije sja u svjetlu pregnantne teološke istine. To me potiče da kažem nešto o vezi teologije s kristologijom. O tome je sugestivno pisao L. Bouyer. Rodio se kao protesant, bio je učenik O. Cullmanna. Sad je katolik, svećenik, oratorijanac, katolički teolog, pisac. Veli Bouyer da bi čitava teologija morala konvergirati u Kristov misterij.⁴¹ Prihvaćam. Prihvaćam još i ovo njegovo: da kristologija dobiva iz teologije pravi smisao i daje smisao teologiji (8). Žali što su doista teološki traktati bili previše odvojeni od kristologije. Ali konstatira preokret (9 sl.). Citira O. Casella, dom Marmiona, E. Merscha, H. de Lubaca, K. Rahnera. Uza sve to Bouyer nas brižljivo odvraća od pretjerivanja. Ne može niti smije nestati *theologia naturalis*. Niti valja teologiju ograničiti na NZ. Sam je Isus sebe shvaćao u vezi s Bogom SZ, Bogom transcendentnim najstarije objave, kod prvih početaka čovječanstva. Naša je zadaća naći pravi odnos teologije prema kristologiji i obratno (10—14). Naći ćemo ga bez sumnje i u 1 Iv 5, 20. *Theós alethinós* (r. 20 ab) zove se Bog već u SZ. Ali da je Sin Božji došao i osposobio nas da spoznamo Istinitoga (20a i da je on sam istiniti Bog (20c), to je kristologija NZ. Ivan sa svom lakoćom prelazi iz teologije SZ u kristologiju NZ.

Spoznaja Boga kod sv. Ivana zacijelo je čvrsta i sigurna. Kako ushićeno on opetuje »znamo« u epilogu 1J (r. 14—20)! Istim zanosom poslanica i počinje: »što smo čuli, što smo svojim očima vidjeli, što smo promatrali i što su naše ruke opipale« itd. u r. 1—3. Mnogi protestanti misle da se njihova vjera ne može osloniti na zemaljskoga Isusa, jer ga smatraju povijesno nepristupačnim. Smatraju da im vjera ima osolon u kerigmi, propovijedi crkvenoj. Tvrdio je M. Kähler: »Der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus« — »Pravi je Krist onaj koji se propovijeda«. No koja je kerigma mjerodavna? U prakršćanstvu bilo ih je mnogo, pravovjernih i heretičkih. Ima ih dosta velik broj i sada u brojnim kršćanskim vjeroispovijestima, i to oprečnih. Kerigma kako ju shvaća Bultmann ne može biti »stup i podloga istine« (1 Tim 3, 15). Sad se i među protestantima širi uvjerenje da se naša vjera mora temeljiti na povijesnom Isusu. Bez njega vjera visi u zraku, biva joj kao čovjeku koji gubi tlo pod nogama. Povijesno se mora dokazati značenje Isusovo, da se, name, po njemu i u njemu Bog objavljuje. Sigurnost o tome da je Isus istiniti Bog i vječni život (1 Iv 5,20), možemo imati od Crkve i njezine kerigme ako se ova osniva na nauci povijesnoga Isusa. Protestant Pannenberg energično zahtijeva zanimanje za povijesnog Isusa.⁴² Ipak on kao protestant pripominje da ostaje pitanje što je na tom putu i u navješćivanju Krista odlučujuće (18). On hvali Cullmanna, kojemu je Isus samo

⁴¹ L. Bouyer, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris—Cerf, 1974, 7—14.

⁴² W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969 (3. izdanje), 15—24.

funkcionalno Bog, hvali i F. Hahna, koji se u svojoj poznatoj koristoloskoj studiji uopće ne upušta u raspravu da li je i u kojem je smislu Isus Krist Bog, ne citira nigdje 1 Iv 5, 20, kao ni sam Pannenberg. Tako se mi bez dovoljne sigurnosti opet skližemo u subjektivnost, u fideizam, u pretjerani pluralizam. Izbjegavajući tu opasnost, vratit ćemo se odmah k tekstu 1 Iv 5, 20. O kome tvrdi sveti pisac da je istiniti Bog i život vjehini: Bog (Otac) ili Isus Krist?

1 Iv 5, 20 u povijesti egzegeze

Priznati tumač Ivanovih poslanica, J. Bonsirven, izražava se oprezno da su »mnogi« oci tumačili treći dio retka o Isusu Kristu.¹³ W. Lauck bez suvišnog opreza vidi u identifikaciji Isusa Krista s istinitim Bogom jednostavno egzegezu crkvenih otaca.¹⁴ Pristajem uz njega. Mogao bih navesti iz patriističkog doba kojih dvadeset zastupnika iste egzegeze, znamenitih otaca, od kojih su neki (Ciril, Al., Augustin, Fulgencije) svoje mišljenje passim izražavali. Ne sjećam se da sam našao zastupnika protivnog tumačenja. Crkvene oce nije zavela liberalno protestantska teza o dubokim promjenama u prijelazu od povijesnog Isusa do kerigmatičkog Krista, nije ni Bultmannova pretpostavka o proizvoljnim zahvatima »crkvene redakcije« u Ivanovo evanđelje i prvu poslanicu. Tako što u njihovo vrijeme nije nitko zamislio. Njihovo tumačenje retka 1 Iv 5, 20 sačuvalo se nesmetano kroz čitav srednji vijek i još dalje. Drukčije tumačenje predlažu istom u vrijeme reformacije Erazmo Roterdamski († 1536) i H. Grotius († 1645). Prihvaćali su je u prošlom stoljeću mnogi protestanti: Duesterdieck, Huther, Haupt, Westcott i drugi, u našem stoljeću od znamenitijih npr.: Holtzmann-Bauer, Brooke, Dodd, Ross, Wilder.

Ipak ne zabacuju tradicionalno tumačenje ni neki protestanti (Bultmann, Preisker, Cullmann, Hauck, W. de Boor, H. Balz i dr.). Samo nemojmo zaboraviti da Bultmann i s njime valjda još koji drugi ne drži tekst autentično originalnim, a Cullmann smatra božanstvo Isusovo tek funkcionalnim! Katolici općenito ostaju vjerni tradiciji, ipak dvoje više-manje J. Dupont, Osty-Trinquet, J. L. McKenzie u svom Rječniku 318a, M. Zerwick.¹⁵ Neku sumnju očituju oni katolici koji u svojoj kristologiji tekst ne citiraju: I. Maisch-A. Vögtle,¹⁶ K. Rahner,¹⁷ A. Feuillet,¹⁸ X. Léon-Dufour.¹⁹ Kod katolika, dakako, prešućivati 1 Iv 5, 20 ne znači nužno ne vjerovati u Krista kao istinitoga Boga. Razlog šutnji može biti neka nesi-

¹³ J. Bonsirven, *Epîtres de Saint Jean* (VS 9), Beauchesne, 1954, 247, b. 3.

¹⁴ W. Lauck, *Das Evangelium u. die Briefe des hl. Johannes*, Herder, 1941, 530—532.

¹⁵ M. Zerwick, *Analysis biblica Novi Testamenti*, Roma, 1954, 560 (»potius Christus«).

¹⁶ I. Maisch—A. Voegtle, *Sacramentum mundi* II (1968), 900—920.

¹⁷ K. Rahner, ib. 928—957. Drugdje je Rahner za tradicionalnu sentenciju: *Schriften z. Theol.* I (1. izd. 1954, 8. izd. 1967), str. 154 sl. U istom SM II kao Rahner i Voegtle također F. Mussner: 957—973.

¹⁸ A. Feuillet u Robert—Feuillet, *Introduction à la Bible* II, Desclée, 1959, 890—914.

¹⁹ X. Léon—Dufour, *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris—Cerf, 1970, 600—607; hrv. RBT, 354—363.

gurnost da li je u tekstu govor o Bogu (Ocu) ili o Isusu Kristu. Ipak ja prešućivanje ne odobravam zato jer ima za Krista kao istinitoga Boga važnih razloga.

R. Schnackenburg — ne posve jasno — pripisuje tekst kao glasu konačnoj redakciji poslanice.²⁰ To nas podsjeća na Bultmannovu »crkvenu redakciju«. Ali postoji razlika između crkvene redakcije i konačne redakcije. Konačna redakcija može biti od samog svetog autora ili od njegova učenika, pisara, tako da tekst ostaje biblijski tekst. A tko jednostavno briše tekst iz Biblije morao bi, fatalno, štošta brisati i kod sv. Ivana i kod sv. Pavla, što jasno izražava ili nagovještava Isusovo božanstvo. — Iznijet ćemo u ovoj raspravi pitanju egzegezu teksta, iz koje će jasno slijediti da se tradicionalna egzegeza ne može lako smetnuti s uma.

Egzegeza teksta 1 Iv 5, 20

Redak što ga želimo protumačiti nalazi se u dodacima 5, 14—22, koje Bultmann pripisuje crkvenoj redakciji, u kojoj on razlikuje dva dijela bez misaone veze. Ni u drugom dijelu (r. 18—22) on ne vidi povezanost. Povezanost se ipak ističe onim oduševljeno opetovanim »znamo« (r. 15bis. 18. 19. 20). Osjeća se u recima »jubelnde Heilsgewissheit«, zanosno radosna sigurnost spasenja (Schnackenburg). Njome se teologija Ivanova u poslanici zgodno završava, popevši se na vrhunac.

Prvi dio r. 20. prevodimo ovako: »Znamo da je Sin Božji došao i dao nam razum da poznamo Istinitoga«. Vulgata ima »istinitoga Boga«, ali se istinitost bez dopune u originalu ljepše ističe. U istom originalu početak je rečenice *oidamen de*. Veznik *de* ima inače suprotno značenje, ali ne uvijek (usp. 1 Iv 1, 3; 5, 5). U našem tekstu značenje je sastavno, kako je Rupčić u svom prijevodu dobro preveo s »također«. No mogli su isto tako Duda-Fučak veznik ne prevesti, kao što se općenito grčko *de* često ostavlja neprevedeno. Postoji u grčkim rukopisima (usp. Vulg.) varijanta *kai oidamen*. Drže je se Lagrange i Chaine (i slovenski ekumenski prijevod). Predmet su tog zvanja u kontekstu: bezgrešnost, božansko sinovstvo, nepovredivost pred Zlim; u r. 20. radi se o spoznaji Istinitoga.

Došao je, naime, Sin Božji i dao nam je razum (*dianoian*). Grčka riječ *hekei* znači da je došao i da je tu, u našim srcima. Isto tako glagol *dedoken* označuje dar koji nam je dan i koji još imamo. Glagolom *došao* je ne označava se formalno utjelovljenje. Ipak se ja ne bih usudio odbiti parafrazu J. Bonsirvena »izišao je od Boga i došao na svijet« (o. c. 246; usp. 1 Iv 16, 28). *Dianoia*, razum, što nam ga je dao Sin Božji, na razne se načine razumijeva.²¹ Smisao nije da nam je Isus Krist nadomjestio naš razum drugom nekom spoznajnom moći. Dao nam je nešto novo ukoliko je naš razum rasvijetlio posebnim svjetlom, pritekao mu u pomoć s posebnim nadnaravnim utjecajem, podigao ga u nadnaravni poredak, objavom nadnaravnih istina. U toj je spoznaji život vječni (1 Iv 17, 3), intimno povezan s ljubavlju, koja je od Boga (1 Iv 4, 7. 8). *Dianoia* je dar Božji,

²⁰ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* III, Herder 1976, 195 sl. O tome autor šuti u komentaru Ivanovih poslanica.

²¹ J. Behm, *ThWbNT* IV, 961—965.

kojega svijet nema. Njome spoznajemo da je Bog svjetlo (1 Iv 1, 5), da je ljubav (4, 8. 16), spoznajemo sve što je Sin Božji za nas učinio, za nas *proterpio*. O svemu tome poučava nas i Duh Sveti prema 1 Iv 2, 27. I Pavao spominje Duha, »koji je od Boga, da znamo čime nas je Bog obdario« (1 Kor 2, 12).

Sve je to zavelo neke da s Duhom Svetim identificiraju i *razum* u 1 Iv 5, 20. To su Klement Al. (PG 9, 738D), Faustin Prezbiter (PL 13, 60), M. Luther,²² još H. J. Holtzmann.²³ Stručnjaci se sada slažu da *dianoia* nije Duh Sveti. Nije Duh sveti ni onaj *nūs Kristov*, što ga prema sv. Pavlu mi imamo (1 Kor 2, 16). Moglo bi se prevesti da imamo *duh Kristov* (tako H. Conzelmann); većinom egzegeti prevode *misao Kristovu* (C. Spicq, W. de Boor, franc. ekum. Biblija, Rupčić, u prularu *misli* Duda-Fučak), *l'entendement du Christ* (E.—B. Allo). J. Behm tumači to kao način mišljenja (o. c. 957). Različito je to izražavanje onoga što spada u našu nadnaravnu psihologiju, s raznim nijansama, raznim elementima, činiteljima ali kod svega toša izbija i kod Pavla i kod Ivana nedostiživa i nenadviziva važnost spoznaje Boga. U 1 Iv 5, 20 predmet je spoznaje istiniti Bog, u originalu nazvan jednostavno *ho alethinos*, bez imenice. Na taj se način Bog ne zanemaruje, nego se ističe njegova istinitost.

Alethinos, Istiniti

Imajući pred sobom navedeni tekst, Bultmann razlikuje tri značenja pridjeva *alethinos*.²⁴ Prvo bi značenje bilo, da se kratko izrazim, *vjerodostojan*, tj. Bog kao objavitelj; drugo značenje suprotstavlja pravoga Boga idolima, koji nisu pravi bogovi ili uopće ne postoje. Vjerodostojan je Bog, kojemu se možemo povjeravati, uz druge epitete ili attribute, u Izl 34, 6; 2 Ljet 15, 3; Ps 86/85, 15. O pravom Bogu u opreci prema idolima čitamo dvaput u Iz 65, 16. To je značenje pridjeva *alethinos* učestalo u židovsko kršćanskoj literaturi (usp. 1 Sol 1, 9). Bultmann dodaje u svome članku još treće značenje, helenističko, koje on nalazi u gnostičnim spisima, kod Filona, kod Plotina, ali ne u 1 Iv 5, 20. S tim značenjem bio bi Bog, *alethinos*, »das einzig wirklichen Seiende«, nešto što jedino zaista jest. U tom smislu se kod Filona Bog zove *ho ôn* — onaj koji jest, ili *ho óntōs ôn* — koji stvarno jest. Usprkos tomu, Filon tamo gdje dvaput naziva Boga *alethinós theós*, vjerojatnije ga tako naziva u opreci prema krivim poganskim bogovima.²⁵

Ja ipak u 1 Iv 5, 20 u epitetu *alethinós* podrazumijevam i treće od Bultmannovih značenja, helenističko, o transcendentnom Bogu. Pisac prve Ivanove poslanice bio je bez sumnje rođeni Židov, ali je u svom kasnijem životu u stalnom saobraćaju s rođenim helenistima čuo riječ *alethinos* s tim transcendentnim značenjem. Nekim helenizmom nedvojbeno odišu Ivanovi spisi. Sam pridjev *alethinos* Ivan upotrebljava s transcendentnim

²² M. Luther, Weimarsko izdanje, XX, 500.

²³ J. H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tübingen, 1911, II, 518.

²⁴ R. Bultmann, *ThWbNT* I, 150—151.

²⁵ Filon Al., *Legat.* 45, § 366; *Spec. leg.* I, 13, § 332.

značenjem gdje je govor o *istinitom* svjetlu (1, 9), o *istinitom* kruhu s neba (6, 32), o *pravom* trsu (15, 1), od kojih imamo vječni život, nadnaravni. Isto je, čini mi se, mišljenje R. Schnackenburga. U vezi s »Istinitim« on se služi izrazima »jedinstvo s Bogom« (o. c. 290, 291), o »punini bića Božjega« (291), o njegovoj »punini« (ib.). Valjda su imali isto na pameti prevodioci NEB, prevodeći u našem retku epitet Božji *alethinós* »who is real«. U modernim prijevodima taj se epitet različito prevodi: wahrhaftig, wirklich, wahr, véritable, true, real itd. Hrvatski prevodioci Zagoda, Rupčić, Duda-Fučak preveli su *Istiniti*. Isto čitamo i u časoslovu naroda Božjega i u misi. Stoga sam se i ja u ovom članku držao istog prijevoda. Ipak ne krijem svoje simpatije, gotovo još veće, za prijevod *der Wirkliche [Gott]* (Schnackenburg, H. Balz²⁶) ili *der Wahre [Gott]* (revidietre Zürcher Bibel), kojim može biti izraženo i ono što Bultmann označuje kao helenističko, filozofsko.

Možda kome neće biti drago što u Ivanovu teologiju, tako temeljito kristološku, uvodim nešto filozofsko. Spoznaja je Boga u našem retku i kod Ivana uopće vrlo kristološka. Krist nam objavljuje Boga. »Boga nije nitko nikada vidio, Jedinorođenac-Bog, koji je u krilu Očevu, on nam ga je obznanio« (Iv 1, 18). »Nitko ne dolazi Ocu, veli Isus, osim po meni« (Iv 14, 6). »Ja sam u Ocu i Otac u meni« (Iv 14, 10sl.). »Objavio sam ime tvoje ljudima koje si mi dao od svijeta« (17, 6). »Ja sam im predao tvoju riječ« (17, 14). »Njima sam očitovao tvoje ime, i još ću očitovati« (17, 26). »Svaki koji nije čuo Sina, nema ni Oca, a tko priznaje Sina, ima i Oca« (1 Iv 2, 23). »Po ovom smo upoznali ljubav, jer je on za nas položio život svoj« (1 Iv 3, 16). »Ljubav je od Boga, i svaki koji ljubi, od Boga je rođen i poznaje Boga. Tko ne ljubi, nije upoznao Boga, jer Bog je ljubav« (1 Iv 4, 8; usp. 16). Kristološka je teologija divno izražena u sinoptičkom tekstu: »Nitko ne pozna Sina doli Otac, niti tko pozna Oca doli Sin i onaj kome Sin hoće objaviti« (Mt 11, 27; usp. Lk 10, 22). Tako je ova izreka slična Ivanovima da su je neki nazvali »logion iohanneum«, Ivanovski logion.

Ivanovoj kristologiji mogli bismo dodati još njegovu soteriologiju. Ali neka bude citata dosta! Volim reći samo to da se Ivan ne bi složio s ovim riječima: »On the cross the philosophical concept of God is shattered to pieces« — na križu Isusovu filozofski se pojam Boga razletio na komade; a još manje, razumije se, s drastičnom izjavom K. Bartha da filozofska ideja Boga pretvara Boga u đavla.²⁷ Prekrasna je teologija Ivanova. Mi od nje živimo. Ali ne tako da nimalo ne marimo za filozofski pojam Boga, makar helenistički, ali kojemu odgovara biblijski, već starozavjetni pojam Božje transcencije; Boga kakav jest u sebi, i kojega ćemo gledati u blaženoj vječnosti.

Dianoia nam je dana da (*hina*) upoznamo Istinitoga. Veznik *hina* ovdje nema strogo finalno značenje; ima eksplikativno. Tumači nam se koji je

²⁶ H. Balz u. W. Schrage, *Die katholischen Briefe*, NTD 10 (Göttingen, 1973), 210.

²⁷ John O'Donnell, 'I believe in God'. A meditation on Christian Faith, *The Month*, May 1981, 156b.

predmet razuma, što nam ga objavljuje Isus. U SZ čita se često izraz *dati srce*, srce kao sjelo razumnih misli, čitavog našeg čudorednog života. U Pnz 29, 3 nalazimo točno izraz »dati srce da upoznamo« (*lā-dā 'cat*). U 1 Iv 5, 20a *hina* se konstruira s indikativom *ginóskomien*. Ako to nije prastara pogreška u tekstu, može biti od autora, emfaze radi. U Vulgati *hina* se prevodi s *ut*, a ima dvostruku dopunu: 1. »ut cognoscamus verum Deum«, i 2. »et simus in vero Filio eius.« — Kako to?

»Jesmo u Istinitomu, u njegovu Sinu Isusu Kristu« (1 Iv 5, 20b)

Druga dopuna u *Vulgati* nije dopuna prema izvorniku, već je neovisna tvrdnja. Egzegeti se u tome većinom slažu (Belsler, M. Lah u *BS* 1926, 343 sl., Chaine, W. de Boor,²⁸ Vawter u *Jer. Bibl. Comm* II, 412b, Bultmann, Balz i dr.). Mi jesmo u Istinitom, tj. u onom koji se neposredno prije spomenuo, Bog Otac. Teškoću riječi koje slijede »u Sinu njegovu...« W. Bousset je nasilno rješavao, brišući te riječi kao interpolaciju, što tekstualna kritika ne dopušta.²⁹ Dakle, prijevod Vulgate je nemoguć, jer se u 20a »Istiniti« razlikovao od Krista, a napose zato što se Isusu kao Istinitomu ne može dati »njegovu Sinu Isusu Kristu«. Sad se teškoća obično rješava tako da se u tekst umeće *óntes*, particip glagola *eimi* (jesam) te prevodi *ukoliko jesmo*, ili *budući da smo* u »Is. Kr.«. Konstrukcije s participom glagola *eimi* nema, doduše, u 1 Iv, ali je inače u Iv česta. Teškoća se, istina, osjeća, ali egzegeti prelaze preko nje. Za navedeno su riješenije Belsler, Camerlynck, Chaine, Dupont, Michel,³⁰ Schnackenburg, Balz, Bultmann. U argumentaciji A. v. Harnacka ipak je kriv razlog da naziva Istiniti za Krista nema u NZ.³¹ Zove se tako u Otk 3, 7 i u 1 Iv 5, 20c.

S riječima »jesmo u Istinitomu« mučio se i H. Windisch. Njegova egzegeza bila bi, čini se: da je u tom tekstu »Istiniti« uz Oca također Sin, ne precizno »u Bogu Ocu« nego »u božanstvu«, bez razlikovanja osoba. Tako bi sveti pisac, gledajući u Istinitomu također i Sina, anticipirao na neki način što će reći u 20c; »Ovo je pravi Bog i život vječni«. Slično se u Iv 1, 18 združuje Bog koji se mora objaviti i »Jedinorođenac Bog« objavitelj. Ali je protiv takvog tumačenja riječi »jesmo u Istinitom« nezgodno dodano »u Sinu njegovu Isusu Kristu«. Moralo bi glasiti »u Sinu Božjem Isusu Kristu«. — Glede izraza *biti u Bogu* (ili *u Kristu*) poznato je kako je takvo izražavanje sa svim svojim varijacijama specifično Ivanovo. Nije potrebno da ga ovdje potanje tumačim.

»On je istiniti Bog i život vječni« (r. 20c)

Alko postoji neka nejasnoća u značenju »Istinitoga« u r. 20b, sumnju jedva dopušta što slijedi u r. 20c: »On je istiniti Bog i život vječni«. Već smo prije citirali mnoge koji pristaju uz tumačenje riječi o Sinu Božjem.

²⁸ W. de Boor, *Die Briefe des Johannes*, Wuppertaler Studienbibel, (1978), 170 sl.

²⁹ W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913, 216.

³⁰ J. Michl, *Die katholischen Briefe*, RNT VIII, 2 (1968), 251.

³¹ A. v. Harnack, *Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes*, Sb Berlin, 1915, II, 538 sl.

Oni koji dvoje navode kao razlog što se inače *ho theós* s članom u NZ uvijek razumijeva Bog Otac, i što se isto tako *pravi Bog* ne shvaća drukčije nego prva osoba u presv. Trojstvu (usp. Iv 17, 3; 1 Sol 1, 9). Istina je da se ne vidi zašto bi *ho theós* uvijek, bez iznimke, morao biti Bog Otac. Iznimku dopušta i K. Rahner.³² Jače se osjeća teškoća u Iv 17, 3: »A ovo je vječni život: spoznati tebe, jedinoga pravog Boga, i onoga koga si poslao, Isusa Krista«. Tu se Otac spominje na prvom mjestu, odmah na drugom mjestu Sin, a samo se o Ocu tvrdi da je jedini pravi Bog. No ni tu teškoću stručnjaci ne naglašavaju posebno. Previše se jednakost Oca i Sina ističe kod Ivana. No glede tog teksta (Iv 17, 3) podsjećam na ono što sam prije primijetio, da je tekst po mišljenju R. Schnackenburga, što on mnogim dokazima nastoji dokazati, glosa konačne redakcije Evanđelja, i da je, što se tiče postanka, u vezi s 1 Iv 5, 20. Tako bi postanak našeg teksta bio u pitanju. No o tome Schnackenburg u komentaru poslanice šuti, a u komentaru Evanđelja tek kratko nešto pripominje.

Neki od onih kojima je »istiniti Bog« u r. 20c Bog Otac, dodaju ipak ovo: jest Otac, ali s nekim odnosom prema Sinu. Govor je o Bogu ukoliko je Otac Sinu, Isusu Kristu, po kojemu upoznajemo Oca. Tako neki stariji tumači. To se modernima ne sviđa. Zamjenica *hūtos* (ovaj) na početku r. 20c ne može označiti drugu osobu osim one koja se spominje neposredno prije, na koncu r. 20b, a to je Isus Krist. *Hūtos* može se konstruirati drugačije u 2 Iv 7, no tamo zabluda nije moguća. Onda, ako je »Istiniti« u r. 20b Bog Otac — a tako jest — čovjek se pita čemu se s tolikom emfazom, pravom tautologijom, tvrdi da je taj Istiniti pravi Bog (r. 20c). Napokon, nemojmo zaboraviti da se, kao u 20c tako u NZ uvijek Krist naziva »život«, nigdje Otac (Iv 11, 25; 14, 6; 1 Iv 1, 1 sl.). I u *Otkrivenju* nerijetko je riječ o Isusu kao izvoru života vječnoga; spominje se Jažančeva knjiga života (13, 8; 21, 27).

Schnackenburg s pravom prepoznaje u 1 Iv 5,20 mali kompendij Ivanove teologije. Tu je i njezin klimaks. Nije se sveti autor u svojem zanosu previsoko zaletio. Čitavo njegovo evanđelje i čitava velika poslanica vode nas odvažno i logično do tog vrhunca. Dokaz je tomu i *inkluzija* u poslanici. Tzv. inkluzijom u književnosti se zaokružuje neka jedinica tako da se na početku i svršetku istakne ono što se smatra glavnim. Evo inkluzije u poslanici: u prva dva retka veliča se Riječ (Logos) kao Život, u 5, 20 spoznajemo na koncu Krista kao pravoga Boga i život.

S velikim zanimanjem opažaju egzegeti gotovo istu konkluziju i u Evanđelju. Na početku: Riječ (Logos), koji je Bog (Iv 1, 1); prema svršetku: Tomina ispovijest: »Gospodin moj i Bog moj« (20, 28). Ista duboka misao, ista izražajna sredstva u obadva spisa Ivanova. Opetujem što sam na početku rekao: ne razumijem kako se mogu, kako se smiju tako jasne i bogonadahnute tvrdnje u nekim protestantskim kristologijama prešućivati, pripisivati Crkvi, ne onoj koju Paraklet uvodi u svu istinu, nego onoj koja je od povijesnog Isusa na neshvatljiv način stvorila kerigmatičkog Krista, koji je prema 1 Iv 5, 20 »istiniti Bog i život vječni«, prema definiranoj nauci »pravi Bog i pravi čovjek«.

³² K. Rahner, *Schriften z. Theol.* I, 154 sl., b. 4.

**CELUI-CI EST LE DIEU VERITABLE ET LA VIE ETERNELLE
(1J., 5, 20c)**

Résumé

Frappé par l'omission du texte 1J., 5, 20c, voire même d'un traité spécial sur le Christ vrai Dieu dans certaines éditions christologiques, l'auteur s'est mis à étudier à fond l'histoire de l'exégèse du texte. Il trouve que l'exégèse christologique en doit être admise franchement comme patristique et qu'elle est restée commune jusqu'à la naissance du rationalisme biblique. A l'époque récente, la plupart des catholiques restent fideles à l'interprétation traditionnelle. On entend même des voix acatholiques qui la défendent résolument. Le silence des autres ne peut guère se justifier par les opinions modernes sur l'origine du texte, ni par la christologie »fonctionnelle« de Cullmann, ni, surtout, par la »mode« actuelle de parler le plus possible de l'humanité de Jésus. En tout cas, l'interprétation traditionnelle mérite sans doute, sinon l'assentiment, au moins la considération des chercheurs qualifiés.