



crkva u svijetu

# ODJECI

## POVIJENI ISUS I VJERSKI KRIST\*

Pier Carlo Landucci

Hrvatska revija *Crkva u svijetu* (br. 2, 1973, str. 169—171) objavila je zanimljiv interviu s vrlo učenim biskupom Albertom Descampsom, bibličarom, svojevremeno rektorom sveučilišta u Louvainu (sada je počasni rektor), koji je pred nekoliko mjeseci imenovan tajnikom Papinske komisije za Biblijske Studije. Čitao sam taj interviu u dobrom prijevodu, a mnogi odgovori slavnog učenjaka napisani su u navodnicima: ne znam s kolikom objektivnošću.

U biti su potvrđena — s razboritom umjerenošću — opće priznata stajališta moderne egzegzeze, koja dobivaju veliku vrijednost zbog ugleda interviuiranog bibličista.

Četvrto Evanđelje kao i sinoptici, priznaje on, prikazuju Isusa kao onoga koji je svijestan da je Sin Božji. Ipak bi u sinopticima to bilo manje evidentno, iako dovoljno sigurno.

Evanđelisti bi bili pomiješali povijest i vjeru pripovijedajući »događaje« i »riječi« Isusove, koji se povijesno ne bi bili dogodili niti bi (riječi) bile izrečene, ali su evanđelisti držali, u svjetlu svoje vjere, da je Isus mogao te događaje izvršiti i te riječi izreći. I tako bi oni bili opisali više Krista vjere, nego povijesnog Isusa iz Nazareta. Tako bi na primjer sv. Ivan pridavao posve jasno Isusu riječi koje ni jedan egzegzet neće prihvatiti kao od Isusa rečene. Trebalo bi prema tome razlikovati Krista vjere od povijesnog Krista, nastojeći pomoću modernih metoda doći do ovoga posljednjeg, što ima osobitu važnost u teologiji, čak više negoli

\* Ovaj članak je, kao što autor i navodi, napisan u povodu istoimenog Descampsova prikaza *Povijesni Isus i vjerski Krist*, koji je ovaj poznati bibličar objavio u našoj reviji nakon nekih pitanja poslije njegova članka *Isusova čovječja svijest* (*Crkva u svijetu*, br. 4, 1972, str. 318—325). Zbog toga i donosimo ovaj prikaz. S talijanskog ga je preveo dr Josip Delić (Studi Cattolici, splanj 1973). (Uredništvo)

kristološke formule izrađene poslije uskrsnuća. Prema tome povjesničar ne bi došao do istoga rezultata, tvrdi Descamps, do kojeg se dolazi kroz pripovijedanje vjere. Ovo ne bi trebalo uznemiriti vjernike jer je predmet i čisto povijesnog istraživanja kao i vjerskih konstrukcija *sama Kristova osoba* kojoj vjera osigurava metafizički božansku stvarnost, bez obzira na povijesno pojavno očitovanje.

### Neki interventi

F. Montagnini u jednom važnom članku (*Studi Cattolici*, br. 145, ožujak 1973, str. 169—173) obrađuje isti predmet preispitujući oštromno neke od rečenih tvrdnja, dolazeći do zaključka da nam »stvarateljska moć zajednice, sadržana u dosta uskim granicama, od časa gdje se ona može utvrditi (Povijest oblika, forma), daje sasvim druge i mnogo vrednije literarne plodove«. Radi se upravo o »zajednici« vjere od koje bi bila »procijedena« evanđeoska pripovijedanja o vjeri. Sa svim tim sretnim ograničenjima, takav stvarateljski utjecaj očitovao bi se — prema autoru — u »organskim pripovijedanjima o večeri i mucii... koje su najizražajnije u čitavoj evanđeoskoj literaturi«. On pretpostavlja da su pojedini evanđelisti »rasporedili pripovijedanje uspomena tako da iz njih proizađe tumačenje cijele Kristove misije... koje se razlikuje u različitim pisaca, ali vjerno onome što je došlo od prve zajednice«. Stav dakle umjeren, ali uvijek u smjeru temeljne razlike između Isusa povijesti i Krista vjere: »Sigurno kritika ne može prihvatiti kao pretpostavku da je ikada zajednica bila stvarateljica u smislu u kojem tvrde oni koji su stvorili metodu oblika. Ona se ograničava na isključivanje... da je to pravilo... dopušta ga samo u nekim slučajevima uz pomoć dokaza koji uvjeravaju«; općenitije gledano, on smatra metodu oblika valjanim »znanstvenim poduhvatom«, zbog njezine intuicije da se evanđelje ne može shvatiti u svojoj prvotnoj vrijednosti, ako se u njemu ne čita utisnuti život prvotne kršćanske zajednice... osobita vrijednost uspomena koje su pronašle put da bi došle do konačne redakcije u evanđeljima — za život Crkve oživljene Duhom Svetim.«

U Osservatore Romano (25. travnja 1973) P. S. Lyonnet, s Papinskog Biblijskog Instituta, branio je povijesnost Isusovih ukazanja poslije Uskrsnuća, iako ne bez pridavanja neke vrijednosti rečenoj razlici između povijesnog Isusa i Krista vjere, oslanjajući se na neke tvrdnje francuskog akademika J. Guittona kao i na sv. Tomu (III. g. 55). Dopuštajući, kaže on, da je »život uskrslog Krista temeljito različit od njegova zemaljskoga života, različit je i način na koji se može spoznati... dok je Isus za svojega zemaljskog života činio čudesa u prisustvu svih... poslije uskrsnuća ga vide samo oni kojima se on hoće pokazati i koji su snagom ukazanja i naravno uvijek nužne milosti vjerovali«. P. Lyonnet odobrava dakle razliku J. Guittona između povijesnosti »događaja koje može provjeriti svaki normalan čovjek« i povijesnosti »događaja koji zahtijevaju da ih prihvati privilegirana savijest«, koji »traže raspoloženje za vjerovanje i rađaju vjeru kao svoju posljednicu«. Iskustvo takvih »susreta« s Uskrsnim, iako je doista sui generis, jest »jedinstveni fenomen koji nadilazi svako analogno iskustvo« (J. Guiton); ipak razli-

čiti svjedoci mogli bi ih međusobno pripočavati jedan drugome, i »na neki način« kontrolirati.

Uvijek manje-više na istom pravcu — da donesemo još jedan noviji primjer — nalazi se učen i sjajan nacrt marijanske kateheze koji je objavio Bruno Frattegiani, nadbiskup Camerina (*Il focolare*, 13. svibnja 1973), iako s vidnom umjerenošću. S obzirom na Navještenje, kaže on, »bio bi potreban dug razgovor o objektivnosti dijaloga... Također prema kard. Daniélouu tajanstveni Marijin doživljaj prikazan je u Evandelju prilično dotjeranim literarnim postupkom (redaktorski' utjecaj) i potkrijepljen je navodima Starog saveza«: »nadahnutu obrada evandelista Luke«. U ovome svjetlu on govori više o »strukturi prvih dvaju poglavlja negoli o objektivnom slijedu događaja: dva navještenja, dva rođenja, umetak posjete, prijem u posjed hrama kao kruna drugoga rođenja... Zbroj od 490 dana (poslije 6 mjeseci Elizabetina dolazi 9 mjeseci Marijina nošenja i 40 dana prije prikazanja u hramu: 15 puta 30 više 40) dakle 70 sedmica, koje žele podsjetiti na 70 sedmica Danijelovih... tako da prikazanje u hramu označava simbolično u evandeoskom preludiju konačno pomazanje pravoga Sveca nad svecima (Dn. 9, 24).«

Čini mi se da spontano iskrsava pitanje da li se radi dakle o redakcijskoj tvorevini ili stvaranju?

Nemam nakane sada iznositi definicije i odluke Učiteljstva o pravome značenju nepogrešivog biblijskog nadahnuća. Ograničit ću se na neke izravne primjedbe i logička razmišljanja.

### Vjera i njezin objekt

Moramo prije svega pročistiti teren od nekih nejasnoća koje često nastaju kad se govori o *vjeri* i njezinu *objektu*, i početi s vjerom u Krista i njegovo uskrsnuće, kakvu moramo imati mi, kakvu su imali prvi kršćani i prvi svjedoci. Vjera je bez sumnje nadnaravni dar. Kao takva ona ne može nastati ni s kakvim samo razumskim naporima: »Nitko ne može doći k meni ako ga ne privuče Otac koji me je poslao« (Iv. 6,44). »Milošću ste njegovom spašeni po vjeri. To ne dolazi od vas; to je dar Božji!« (Ef. 2, 8). Ovo je definirao i Tridentinski (D-S 1553) i vatikanski sabor (D-S 3010, 3035), a potvrđeno je i od Vatikanskog II. (Dei Verbum, 5:deh. 877; cfr 1070). S druge strane jasna je nesposobnost *ograničenog* ljudskog razuma s obzirom na *neizmjernost* Boga i njegovih svojstava. To je razlog klasičnog prikazivanja vjere sa zavezanim očima: »Vjerovati«, ne »vidjeti«.

Ovaj nadnaravni dar darovan je razumnom stvorenju i ne može tražiti odgovor, tj. čin vjere, *protiv naravi*, naima na *nerazuman* način. Tertulijanova riječ: »Credo quia absurdum« (u *De carne Christi*, c. 5 piše: »sigurno je, jer je nemoguće«) može se shvatiti samo kao paradoksalan izraz da se označi ne protuslovlje nego neshvatljivost unutarnjeg sadržaja neizmjernih tajna. Za vjerski pristanak, *razumski* i zato dostojan ljudskog stvorenja koje će doista slaviti Boga, moraju logično postojati prethodni *motivi za vjerodostojnost* u Objavitelja. Milost će nas prije svega morati voditi do toga da ih vidimo, zatim će nas potaknuti od

vjerodostojnosti na vjerovanje, tj. na »poslušnost vjere« (Rim. 1, 5; 16, 26; 2 Kor 10, 5.), tj. na »puni pristanak razuma i volje« (Vat. I. D-S 3008; Vat. II. *Dei Verbum*: deh. 877). Zbog potrebe ove prethodne »vjerodostojnosti« neka se vidi na pr. Rim 1, 20; 12, 1; 16, 25, 26; Vat. I. D-S 3003, 2768, 2778-80, 2813, 3004, 3005, 3009, 3034; Vat. II. *Dei Verbum* 6: deh. 879. »Credo ut intelligam, vjerujem da bih mogao shvatiti« sv. Anselma (Proslogion) nije logički protivan jer se doista odnosi na *bolje shvaćanje* objektivnih razloga vjerodostojnosti i *bolje prodiranje u sadržaj* objave.

Naš se problem dakle u povjesnosti tekstova promatra u fazi koja se logički odnosi na vjerodostojnost, a ne na vjeru. Vjernik mu mora pristupiti sa stanovišta sumnje (iako ne *stvarno* pozitivne, jer bi takva učinila da već postojeća vjera prestane: Vat. I. D-S 3014, 3036, nego *metodološki fiktivne* da bi se potpuno logički ispitali motivi vjerodostojnosti).

Sigurno je da učenjak koji ne vjeruje u biblijske tekstove u povijesno kritičkoj fazi ne bi morao doći do istaknutih zaključaka do kojih dolazi vjernik: ali ne baš u smislu A. Descamps. Takva kritička faza ulazi u otkrivanje »motiva vjerodostojnosti« za koje je potrebna rečena potpora milosti. Ta ne služi za dokazivanje Pitagorina poučka, ali je potrebna da bi se s pravom nepristranošću mogli vidjeti biblijski zaključci katkada tako složeni i teški. Osim toga dosljedni učenjak koji vjeruje, pošto je kritički dokazao osnovne dogmatske postavke (kao na pr. božanski auktonitet Tradicije i Učiteljstva), mora ih zatim logički uključiti u dokazivanje: To ne čini nevjernik.

### Unutrašnje protuslovlje

Dolazimo do glavnog pitanja. Vjera mora biti razumski opravdana utvrđenom *vjerodostojnošću*. Postavlja se kao hipoteza rečena distinkcija (A. Descamps) između povijesnog Isusa i Krista vjere, kako su nam ga predočili Evanđelisti. Pretpostavimo da se Sveti pisci nisu puno brinuli da bi nam donijeli objektivne čine i riječi Gospodinove (birajući ih prema svojoj narativnoj impostaciji, što je izvan sumnje i ne pravi probleme, riječi što se tiče točnog smisla, bez presezanja da bi uvijek bile donesene doslovno), nego da su naprotiv donijeli što je Isus *bio mogao učiniti i reći prema* vjerskoj viziji koju su oni imali o Isusovoj osobi i učenju. Ova se hipoteza — pazimo dobro — bitno ne mijenja jednostavnim razlikama više-manje, dopuštajući pak manjak povijesne objektivnosti samo za neke pojedinosti (Frattegianni, Lyonnet, Daniélou, Motagnini, Guittou). Jedna je stvar da sveti pisci *ispuštaju* takve pojedinosti ograničavajući se na bit onoga o čemu govore, a druga je da ih u pripovijedanje unose sasvim određeno na neki izmišljen način. Takva svojevrijednost u tako odgovornom pripovijedanju (s izjavama: »Pomnijvo sam istražio svaku stvar od početka« Lk. 1,3) obezvrijedila bi ostalu odgovornost o povijesnoj objektivnosti pisca, nadasve zato što upravo *akcidentalne* pojedinosti konkretiziraju činjenice; ne bi se nikada znalo gdje završavaju takve pojedinosti, a počinje bitno. (Sasvim je drugi slučaj, na

pr. nekoga govornika koji s malo fantazije ukrašava svoje pripovijedanje; tu je i drugačija odgovornost).

U ovoj hipotezi mi doista dolazimo u neposredni dodir s vjerom pripovjedača, a ne sa stvarima koje se pripovijedaju. Kritička sigurnost istinitosti ovih stvari ovisila bi o kritičkoj sigurnosti vjere i nebeske inspiracije ovih pripovjedača. Ovdje je zajednički odgovor mnogih modernih učenjaka da postoji ova sigurnost, isto kao što ima sigurnosti o shodnoj nepogrešivoj potpori Duha Svetoga u Crkvi. Ali se ovdje na žalost ruši logika. Međutim, sigurnost takve nebeske inspiracije (Sveti pisci) i asistencija (Crkva) imaju svoj prvotni temelj u objektivnim i povijesnim činima i riječima Gospodinovim. Ne može se logički prije potvrditi negoli se upozna pravi povijesni domet čina i riječi. Inače bismo upali u circulus viciosus. Sa ovom bi hipotezom palo svako jamstvo o objektivnosti »motiva vjerodostojnosti«. Još više. Takva hipoteza je nemoguća zbog unutarnjeg protuslovlja: kako shvatiti naime strašno neodgovorne pripovjedače (ne kažem: lišene brižnog pripovjedačkog postupka, koji je mogao sasvim lako nedostajati, poštujući objektivnost priopćenih stvari) i istodobno (na Duhove) nadnaravno prosvijetljene (koje je dapače prema dogmi o biblijskom nadahnuću izravno, a ne pasivno, potakao Duh Sveti). Da bi se dobro uočilo to protuslovlje, treba imati pred očima da ta pripovijedanja nisu čisto ideološke kateheze, nego da imaju upravo karakter povijesnih pripovijedanja: Isus je hodao, činio, rekao. Ovi pripovjedači morali su dakle znati da utvrđuju za sve vjekove događaje Bogo-Čovjeka, stvarajući time prvotni povijesni temelj vjerodostojnosti za sve ljude. Prema tome s jedne bi strane imali svjetlo točne spoznaje, a s druge najobičniju neodgovornost manipuliranja i izvrtanja one božanske povijesti.

### Povijesna objektivnost evanđelista

Ta pretpostavka je dakle nemoguća. Međutim, treba pretpostaviti da su vjera i nadahnuća Duha Svetoga (na stranu dogmatska nezabludivost biblijske inspiracije) učinili istančanom odgovornost Svetih pisaca da budu savršeno objektivni.

Čini mi se da se mogu dati samo tri odgovora na gornje razmišljanje: Razlika između Isusa povijesti i Krista vjere ne bi morala izazvati u vjernicima nikakve poteškoće (A. Descamps), jer »metafizički bi se doista radilo o istom Gospodinu Isusu«. Ali ovo je, kako sam prije pokazao, circulus viciosus. Ne obazirući se na to što se problem vjere ne rješava jednostavnom identifikacijom Krista vjere s Isusom povijesti, budući da ona obuhvaća čitavi sadržaj božanske poruke, kako mogu vjernici utvrditi temeljito tu identičnost prije nego spoznaju jedno i drugo? Kako utvrditi tu identičnost samo preko opisa Krista vjere?

Drugi i važniji odgovor mogao bi proizaći iz znanstvene vrijednosti »metode oblika« koju neki danas smatraju tako istančanom da doista, kroz vjersko i redakcijsko razrađivanje, uspijevaju dosegnuti pravu povijesnu podlogu (Montagnini). Sada bih ja skromno rekao upravo protivno. Ne

zbog toga što ne bi postojale o ovoj vrsti studija mnoge učene i oštroumne primjedbe. Upravo te oštroumne primjedbe osuđuju ovu metodu da postupa po analogijama, približavanjima, uokvirenjima koja su ponekad gotovo neodrediva i neprimjenljiva s obzirom da upotrebljavaju svaki put različite metode. Napustivši sigurni teren teksta, izgleda kao da se hvatamo ogledalâ: ta ogledala su opet različita prema različitim učenjacima, počevši od onih umjerenijih (Montagnini) i pouzdanijih pa sve do najradikalnijih za koje je stvarateljski redakcijski i vjerski dio takav da priječi svaku mogućnost da bi se došlo do prave povijesne jezgre.

S druge pak strane, neka se ne mimoilazi poteškoća svodeći na malu mjeru pretpostavljeni stvaralački doprinos vjere i redakcije, jer neće nikada biti moguće odrediti u čemu se sastoji mala, a u čemu velika mjera i zašto u ovome ili onome slučaju stvaralački doprinos ne bi bio na drugoj strani.

Prelazeći sada od pretpostavke na čine, rađa se osnovno pitanje: da li evanđeoska pripovijedanja (suzujući problem na njih) u njihovoj stvarnoj redakciji upućuju ili ne upućuju na eventualni stvaralački utjecaj. Čini se da odgovor mora biti potpuno negativan. Pretpostavljena kreativnost vjere bila bi preplavila svjetlom slave lik protagonista i njegovih apostola i učinila da se osjeti emotivno titranje ljubavi. Sasvim je drugačije u onih nekoliko prigodnih pripovijedanja.

Gdjekoji pozitivan odgovor može biti sugeriran, ovdje-ondje, od nekih poteškoća i sasvim apstraktne mogućnosti: ali samo kad se promatraju jednostrano. Klasičan primjer imamo u prva dva Lukina poglavlja. Ako se na poseban način sveti pisac sasvim konkretno poziva na pripovijedanje onih koji su »od početka bili svjedoci« i ako je htio cjelovito »istražiti brižljivo svaku stvar od samoga početka« da bi dao »točnu spoznaju o događajima kojima je sigurnost primljena« (Lk 1, 2—4) — kako se može imati razborita sumnja o objektivnosti takva pripovijedanja?

Izvještaji su Staroga saveza vrlo naravni u jedinstvu cijele Biblije i u događajima koje je Providnost vodila sve do njihova završetka u Novome savezu. Ako je od navještenja rođenja Ivana Krstitelja do prikazanja Isusova u hramu proteklo 490 dana koji odražavaju 70 Danijelovih sedmica i ako je ovo nastalo od razmaka od 6 mjeseci između navještenja Ivanova i onoga Isusova, nema nikakva kritičkog razloga da bi se moglo pretpostaviti da je tih 6 mjeseci pronašao upravo Luka, namjesto misliti da je Providnost namjerno poslala Arhandela Gabrijela k Mariji baš u onaj značajan čas. Ako je anđeo »poslan«, »ulazi«, »razgovara«, »odlazi« i Djevica se uznemiruje na njegov »pozdrav« i na njegove »riječi«, nema nikakva kritičkog razloga da se pomišlja na jednostavnu unutrašnju ilustraciju. Ako *Magnificat* toliko podsjeća na Stari Zavjet nema čvršćeg kritičkog mišljenja od stava da je to proizašlo iz Marijine duše, prije nego iz Lukine, na neki način stvaralačke »izradbe« (Daniélou, Frattegiani) itd.

Stanovito zatamnjenje kritičkog pojma pune povjesnosti čina, koji pret-hodi vjeru, može se otkriti u vrhunskom činu ukazanja Uskrsnuloga (Lyonnet, Guitton).

»Privilegirana savjest« o kojoj govori Guitton odnosi se na *dedukciju*, puninu svjetla vjere, a ne na povijesni događaj iskustvenih susreta s Uskrslim. Gledati, dodirivati rane, skupa jesti to su događaji apsolutno *iskustveni*, zajamčeni osjetilima. Zato je sv. Ivan mogao pisati: »Što smo čuli, što smo *svojim očima vidjeli*, što smo *promatrali* i što su *naše ruke opipale*... to navješćujemo i vama...« (Iv. I 1, 1—3). Iskustvena po-vjesnost ne odnosi se neposredno na *način* bivstvovanja pravog tijela Uskrsnulog Krista, nego na *nanovo živu* prisutnost toga pravog tijela, u suprotnosti spontane pretpostavke da bi se moglo raditi o fantazmi, ili o netjelesnom prividnom liku (dok je proslavljeno tijelo, uza sve što je duhovno, pravo tijelo), pretpostavke koja bi se mogla to više nametnuti što je isti izraz »ukazanje« upotrebljavan u Starom savezu da se označe ukazanja Božja ili njegovih anđela Abrahamu, Mojsiju itd. (kako tumači Lyonnet, koji ne potcrtava suprotstavljanje). Protiv napasti takve pret-postavke Isus je jasan: »Ja sam... dodirujte me i uvjerite se. Duh nema mesa ni kostiju kao što vidite da ih ja imam... Imate li ovdje što za jelo?«... Pružiše mu komad pečene ribe. On je uze i pojede pred njima«. (Lk 24, 36—43). Za razliku od oklijevanja mnogih modernih egzegeta o različitom Isusovu proslavljenom stanju — govor Isusov je usmjeren i upravljen na to da potvrdi da je ponovno uzeo pravo tijelo, *svoje pravo tijelo*. On je samo posredno *dokazao svoj novi način postojanja*: preko ukazanja *kada* i *kome* je htio; i ovaj način ukazivanja, kao čin koji se može dokazati, spada u *iskustvenu povjesnost*. Što se tiče izravnog iskustva, nema nikakve razlike između *dodirnuti* i *vidjeti* Isusa živa i do-dirnuti i vidjeti Lazara uskrišenog. Ni sam probrani i prema tome ograničeni broj svjedoka — »odabраниh« od Boga (Đ Ap 10, 41) ne umanjuje snagu svjedočanstva; isto su tako svjedoci Lazarova uskrsnuća bili ma-lobrojni. To je uostalom zajedničko mnogim povijesnim događajima. Dosta je da imamo uistinu kvalificirane svjedoke.

P. Lyonnet potcrtava, osobito pod ovim posljednjim aspektom, ukazanje sv. Pavlu radi glasovitog obraćenja koje je slijedilo. Ali ono predstavlja odgovor ukazanja, pod posebnim uljevom milosti u srcu Sv. Pavla. Ono u sebi ima mistične osobine i izravnu iskustvenost samoga »svjetla« i »riječi«, koja je manje podesna da se uključi u iskustveni povijesni do-kaz nanovo živoga Isusa.

## Božanstvo Kristovo

*Sv. Toma, često netočno citiran, tumači samo razloge za prikladnost (koji se temelje u proslavljenom stanju uskrslog Krista) radi kojih se dogodio čin uskrsnuća bez svjedoka. On brani uz to opći princip da se vjera u uskrsnuće (kao u čitavoj objavi) mora temeljiti na poruci kvalificiranih svjedoka. Potvrđuje otvoreno iskustvenu povijest ukazanja izabranima: »Apostoli su mogli svjedočiti za uskrsnuće Kristovo (tj. osim po anđe-skom navještenju) također i po viđenju, jer su poslize uskrsnuća vidjeli*

živa Krista za kojega su znali da je bio mrtav, svojim očima (tj. ne po nečijem svjedočanstvu nego izravnim gledanjem)« (III, LV, 2 ad 1).

Čini mi se, da se iz četvrtog Evanđelja ne može izvući nikakva objecka. Pa čak i u dijelovima osobne teološke razrade, njihova dubina svjedoči posebnu odgovornost ovoga evanđelista, potvrđuje da on nije »stvaralac«, nego samo svjedok prave misli Učiteljeve. K tome on je onaj koji je tolikom snagom optužio »krive proroke« (1. Iv 4, 1) i koji je toliko strepio za čistoću nauke: »Tko ne ostaje u Kristovoj nauci nema Boga sa sobom. Onaj koji ostaje u toj nauci, ima sa sobom Oca i Sina. Ako tko dođe k vama, a ne donosi ove nauke, nemojte ga primiti u kuću i nemojte ga pozdravljati...« (2. Iv 9—10).

Kada on iznosi točne događaje i govore, uključujući ih u konkretne prilike mjesta, vremena i osoba, treba ih prihvatiti u njihovoj povijesnoj objektivnosti, toliko sigurnije — ponavljam — koliko je njegova duša više osvjetljena vjerom i odgovornošću. Treba imati pred očima da Ivan, kad unosi svoje vlastite refleksije (doduše u skladu s Isusovim mislima), to čini tako da se to posve jasno može shvatiti, po načinu unošenja i izražavanje i po zgodnoj formuli prelaza: kao u »prologu« 2. 21; 6, 6; 7, 39; 9, 22; 11, 51; 12, 6; 21, 19.

Što se tiče svjesnog Božanstva Kristova, istina je da je ono kod Ivana opširnije i jasnije izraženo. Ali da je ono u sinopticima »manje čisto« (Descamps) htio bih da se shvati da je i u sinopticima *doista očito*. Sinoptici Ga — samo da spomenem — predstavljaju kao *vječna* (Mt 28, 20), *gospodara svemira* (Mt 28, 18), *izravnog tvorca čudesa* (bezbrojni tekstovi); onoga koji *oprašta grijehe* (Mt 9, 6; Lk 5, 24), *vrhovnog suca* koji će doći (Mt 16, 27; 26, 64; Mk 8, 38; Lk 9, 26) *darovatelja ključeva nebeskih* (Mt 16, 10), *apsolutnog Učitelja* uz kojega se mora pristati pod kaznom osuđenja (Mt 28, 20; Mk 16, 16), kojega treba *ljubiti iznad svega* (Mt 10, 37; Mk 8, 35; 12, 6—8; Lk 9, 24; 14, 26; 20, 13—15), na kraju on je *Jedinorođeni jednak Ocu* (Mt 11, 27; 21, 37—39; 26, 63—66; Mk 14, 61—64; Lk 10, 22; 22, 79—81).