

»Sin Čovječji« u raspravi M. Caseyja s P. Owenom i D. Shepherdom

MARIO CIFRAK,
DARIJA S. PIA
HERMAN*

UDK: 226:22.06
Pregledni rad
Primljeno:
5. listopada 2012.
Prihvaćeno:
3. prosinca 2012.

* Izv. prof. dr. sc. Mario
Cifrak, Katolički bogoslovni
fakultet Sveučilišta u
Zagrebu, Vlaška 38,
p.p. 432, 10001 Zagreb,
Hrvatska, mario.cifrak@
ofm.hr

Darija s. Pia Herman,
Katolički školski centar
»Sv. Franjo«, Klosterska
10, 75000 Tuzla, Bosna i
Hercegovina

Sažetak: Članak se bavi jednom polemikom unutar vrlo žive suvremene rasprave o naslovu *Sin Čovječji*, onom između Mauricea Caseyja s jedne te Paula Owena i Davida Shepherd s druge strane.

Izraz *Sin Čovječji* nalazi se u evanđeljima uvijek u određenom obliku (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*). M. Casey ishodište toga grčkog izraza vidi u dvama aramejskim izrazima: u određenom, emfatičkomu obliku »bar enaša« (»the son of man«), te u apsolutnom, neodređenom i općem »bar enaš« (»a son of man«). Poduzima vrlo opsežan i složen postupak dokazivanja da su u Isusovu galilejskom aramejskom oba ova izraza, određeni i neodređeni, mogla imati neodređeno i opće značenje te da znače jednostavno čovjeka. Isus, prema tomu, govoreći o Sinu Čovječjemu, nikada ne bi mislio na samoga sebe niti bi *Sin Čovječji* bio mesijanska titula. Taj bi izraz bio tek sinonim za opći pojam čovjek.

P. Owen i D. Shepherd osporavaju Caseyjeve tvrdnje drugačije interpretirajući mjesta iz aramejskih izvora na kojima Casey zasniva svoju argumentaciju. Između njih se i Caseyja u posljednjih desetak godina razvila rasprava čije argumente i protuargumente ovaj članak želi ukratko predstaviti, te ih na svojem kraju nastoji vrjednovati.

Ključne riječi: *Sin Čovječji*, »bar enaš«, »bar enaša«, galilejski aramejski, Maurice Casey, Paul Owen, David Shepherd.

Uvod

Rasprava o značenju izraza *Sin Čovječji*, koji nalazimo u Isusovim ustima, jedna je od najživljih rasprava vezanih za Novi zavjet. Iako traje već dugo, kraj joj se ne nazire unatoč tomu što pojedini autori svoje zaključke drže konačnim

rješenjima. U ovomu radu želimo ukratko vidjeti samo mali dio ove rasprave, a to je onaj vođen između Mauricea Caseyja s jedne te Paula Owena i Davida Shepherdsa s druge strane. Stoga ćemo u prvomu dijelu rada kratko reći neke uvodne činjenice o autorima koji za ishodište izričaja Sin Čovječji uzimaju svakodnevni aramejski jezik. U drugomu ćemo se dijelu posvetiti Mauriceu Caseyju koji se već tridesetak godina bavi proučavanjem upravo ovoga izraza i njegovoj debati sa spomenutom dvojicom autora koja još uvijek traje. Casey ima vlastita tumačenja i metode pronalaženja *ip-sissima verba Jesu* vezanih za izričaj Sin Čovječji. One su posljedica njegovih polazišnih tvrdnji vezanih za aramejske izraze *bar enaš* i *bar enaša*. Stoga će upravo te tvrdnje, njihovo dokazivanje, ali i opovrgavanje, biti u središtu naše pozornosti.

Već će iz ovoga kratkog rada biti vidljivo da je rasprava iznimno kompleksna i raznolika, čak toliko da Benedikt XVI. kaže da će se onaj tko pokuša u nju prodrijeti, naći na groblju međusobno proturječnih hipoteza. Usporedba s grobljem zanimljiva je budući da je riječ o vrlo živoj raspravi. No svakako složenoj i zakučastoj, punoj oprječnih hipoteza i međusobnih pobijanja utemeljenih uglavnom na istim aramejskim tekstovima. Zbog naravi ovoga rada ne ćemo se baviti mnogim drugim aspektima ove rasprave, npr. autorima koji polaze od Dn 7,13 kao ključnoga mjesta za razumijevanje novozavjetnoga Sina Čovječjega.¹ Također, ne ćemo ulaziti ni u novije pokušaje tumačenja, kao što je onaj M. Goulderova koje izvor za Sina Čovječjega vidi u Ps 8, ili pak pokušaj J. Marcusa koji tvrdi da bi izraz Sin čovječji trebalo povezati sa židovskom tradicijom vezanom za Adama, te predlaže da bi trebalo govoriti *Son of the Man*, misleći pritom na Adama (Sin Adamov).² K tomu, u 2012. g. nailazimo na tumačenje koje Sina Čovječjega povezuje s hramskom tradicijom i svećeničkim mesijom kakvoga je očekivala i kumranska zajednica.³ Sva ćemo ova tumačenja ostaviti po strani da bismo se usmjerili ponajprije na Mauricea Caseyja.

1. Aramejsko ishodište *Sina Čovječjega*

U dugotrajnoj potrazi za povijesnim Isusom i njegovim autentičnim izričajima postoji, tj. postojao je konsenzus da je povijesni Isus rabio izraz Sin Čovječji.⁴ I u

¹ O ovomu vidi: M. B. SHEPHERD, Daniel 7:13 and the New Testament Son of Man, u: *Westminster Theological Journal* 68(2006.)1, str. 99.-111.; S. GATHERCOLE, The Son of Man in Mark's Gospel, u: *The Expository Times* 115(2004.)11, str. 366.-372.; K. A. KUHN, The »One like Son of Man« Becomes the »Son of God«, u: *The Catholic Biblical Quarterly* 69(2007.)1, str. 22.-42.

² Detaljnije o ovim pokušajima vidi u: S. GATHERCOLE, The Son of Man in Mark's Gospel, str. 367.

³ Usp. E. A. BECKSTORM, The Mystery of Jesus' Teaching about »The Son of Man«, u: *Biblical Theology Bulletin* 42(2012.)2, str. 70.-80.

⁴ Neki autori napominju kako je moguće da se i naslov Krist može povezati s preduskrsnim Isusom. Činjenica da je izraz Mesija, Krist, vrlo rano, već u pretpavlovsko vrijeme prerastao u dio osobnoga imena (Isus Krist) daje za pravo postaviti pitanje nije li se možda naslov Krist vezivao već za povijesnoga Isusa. Usp. S. FREYNE, The Galilean Jesus and a Contemporary Christology, u: *Theological studies* 70(2009.)2, str. 285.-287.

Novomu zavjetu taj izraz nalazimo samo u Isusovim ustima.⁵ Većina ga bibličara smatra autentično Isusovim, barem u nekim evanđeoskim izričajima, napose oni-ma o Sinu Čovječjemu kao o apokaliptičkoj figuri. No neki autori skloni su osporiti autentičnost izričaja.⁶

Dva su razloga zbog kojih neki stručnjaci niječu autentičnost onih izreka koje su se uglavnom držale izvorno Isusovima, te nude vlastite kriterije prosudbe. Prvi je taj da nema dovoljno dokaza koji bi pokazali da apokaliptički Sin Čovječji stoji u vezi s Dn 7. Drugi je razlog taj što smatraju da je grčki izraz *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* prijevod izvornoga aramejskog izraza *bar (e)naš(a)* koji bi u prvomu stoljeću u Palestini jednostavno značio čovjek. Polazeći od svoje pretpostavke da taj izraz u Isusovu jezičnom miljeu zapadnoga aramejskog u sebi nema konotacije mesijanske titule⁷ već znači samo čovjek, drže da se mora zaključiti da je titularna funkcija izraza *Sin Čovječji* djelo prve Crkve. Ovi su autori mišljenja da bi se autentično Isusovim moglo smatrati samo one izričaje o Sinu Čovječjemu koji se mogu objasniti na temelju uobičajene uporabe toga izraza u aramejskom jeziku prvoga stoljeća. Dakle one u kojima Sin Čovječji znači samo sinonim za čovjeka kao opću imenicu ili zamjenu za ja, a ne kristološki naslov⁸.

⁵ Iznimka su Dj 7,56 gdje Stjepan vidi otvorena nebesa i Sina Čovječjega gdje sjedi zdesna Bogu. U Mk ga nalazimo 14 puta, u Mt 30 puta, kod Lk 25 puta, kod Iv 13 puta. U NZ ga nalazimo ukupno 82 puta, a ako ne brojimo paralelna mjesta, imamo ga 51 put. U Q se nalazi 10 puta.

⁶ Kritička egzegeza u autentične Isusove izričaje svrstava samo dva teksta, i to Lk 12,8s i Lk 17,24s.; Lk 12,8s: »A kažem vam: tko se god prizna mojim pred ljudima, i Sin Čovječji priznat će se njegovim pred anđelima Božjim. A tko mene zanijeće pred ljudima, bit će zanijekan pred anđelima Božjim.« i Lk 17,24: »Jer kao što munja sijevne na jednom kraju obzorja i odbljesne na drugom, tako će biti i sa Sinom Čovječjim u dan njegov. No, prije treba da on mnogo pretrpi i da ga ovaj naraštaj odbaci...« Usp. J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, Verbum, Split, 2007., str. 334. Napomenimo da teolozi uočavaju tri skupine sinoptičkih tekstova u kojima se koristi izraz Sin Čovječji. Prva skupina odnosi se na zemaljski život Sina Čovječjega: on oprašta grijeh (usp. Mk 2,10), gospodar je subote (usp. Mk 2,27-28), nema stalnoga mjesta boravka (usp. Mt 8,20), optužuju ga da je izjelica i vinopija (usp. Mt 11,19). Ovi izričaji opisuju svakodnevno Isusovo ponašanje i njegov odnos prema ljudima, naročito slabima i grješnicima, kao i njegov stav o nekim krivo shvaćenim zakonskim propisima (npr. o suboti). Smatra se da ovi tekstovi pripadaju palestinskoj tradiciji koja je doduše nastala dosta rano, no da se ovi izričaji ipak ne mogu pripisati samom Isusu. Druga skupina tekstova odnosi se na patnju Sina čovječjega (usp. Mk 8,31; 9,31; 10,33; 10,45 i par.). Smatra se da je i ovdje riječ o postpashalnoj redakciji koja po svom sadržaju upućuje na povijesnoga Isusa. Treća skupina tekstova odnosi se na eshatološku budućnost te govori o Sinu Čovječjemu koji će doći »na oblacima s velikom moći i slavom« (Mk 13,26; 14,62; usp. Dn 7,13). Isus govori o Sinu Čovječjem u trećem licu i naizgled se ne poistovjećuje s njim. To ipak ne znači da Sin Čovječji predstavlja neki spasiteljski lik koji bi Isusa nadvisivao ili bi se razlikovao od njega, što je vidljivo iz konteksta svih evanđelja.

⁷ Neki autori, npr. J. J. Collins, dokazuju suprotno, da je Sin Čovječji iz Dn 7,13 u Isusovo vrijeme bio shvaćen mesijanski. Usp. P. OWEN, D. SHEPHERD, *Speaking Up for Qumran, Dalman and the Son of Man: Was Bar Enasha a Common Term for Man in the Time of Jesus?*, u: *Journal for the Study of the New Testament* 23(2001).81, str. 82.

⁸ Usp. isto.

Najistaknutija trojica autora na engleskomu govornom području, koji se zalažu za ovakvo shvaćanje, jesu Geza Vermes,⁹ Barnabas Lindars i Maurice Casey. Na temelju kumranskih spisa, targuma i rabinske literature nastojali su svatko iz svoje perspektive učiniti detaljnu i sveobuhvatnu analizu izraza Sin Čovječji, kako bi pokazali da ovaj izraz u tim spisima ima svega tri značenja, od kojih nijedno nije titularno. *Bar (e)naš(a)* bi u galilejskom dijalektu značio: a) ljudsko biće, čovjeka; b) zamjenu za neodređenu zamjenicu; c) zamjenu za zamjenicu *ja*. Ova posljednja uporaba bila bi ona koju Vermes smatra najvažnijom za razumijevanje Isusove uporabe toga izraza. Njegovo je mišljenje da je Isus koristio izraz Sin Čovječji umjesto da za sebe koristi *ja*. To bi činio iz skromnosti i poniznosti. No Lindars i Casey u ovomu se ne slažu s Vermesom. Tvrde da Isus nije uporabljivao taj izraz umjesto osobne zamjenice *ja*.

Lindars smatra da je Isus izraz Sin Čovječji koristio kako bi sebe poistovjetio s određenom skupinom, klasom ljudi (u značenju *ljudi u mom položaju*) te da ih nije uporabljivao u značenju osobne zamjenice *ja*. Ako bi se ovaj izraz koristio umjesto zamjenice *ja*, za označavanje samoga sebe, tada bi morao ići u određenom, emfatičkom obliku *bar enaša*¹⁰ (*the son of man*), a ne kao apsolutni, neodređeni *bar enaš (a son of man)*.

Casey također smatra da se izraz u galilejskomu aramejskom nije koristio umjesto zamjenice *ja*, nego da se rabio da označi skupinu u koju je bio uključen i govornik. No ne slaže se s Lindarsom da se izraz nužno morao koristiti u određenom obliku, kao *bar enaša*. Iznosi svoju ključnu tvrdnju da je do Isusova vremena *bar enaša* (određeni oblik, *the son of man*) izgubio određeno značenje, te ga se uporabljivo i da označi opću imenicu čovjek (*a man*).¹¹ Zbog toga smatra da je razlika između *bar enaša* i *bar enaš* zanemariva. Ipak smatra da je Isus u nekim slučajevima zasigurno koristio određeni oblik budući da se u grčkomu jeziku sinoptičkih evanđelja uvijek pojavljuje određeni član. Mišljenja je da je do toga možda došlo zbog sljedećega: ono što je u aramejskom Isusovu govoru imalo neodređeno značenje čovjeka općenito, među kršćanima, koji su govorili grčki, krivo je interpretirano, te je uvijek pisano kao određeni oblik (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) koji označava točno određenoga čovjeka, samoga Isusa.

⁹ Iz bogate Vermesove bibliografije o ovoj temi upućujemo na članak u kojemu donosi povijesni pregled razvoja polemike o Sinu Čovječjemu od 1960. do 2010.: G. VERMES, *The Son of Man Debate Revisited (1960-2010)*, u: *Journal of Jewish Studies* 61(2010.)2, str. 193.-206. Članak nam, međutim, nije bio dostupan tijekom pisanja ovoga rada.

¹⁰ Aramejski nema određeni član. Za tvorbu određenih imenica aramejski koristi emfatički oblik nastao dodavanjem sufiksa *a* (*bar naša*). U kasnijem je razdoblju prostetički *š* (*e* u *enaš* ili *enaša*) uglavnom bio izostavljan jer se više nije izgovarao. Stoga ga i Casey često stavlja u zagradu pa piše *bar (e)naš* ili *bar (e)naša* ili pak objedinjeno *bar (e)naš(a)*.

¹¹ Usp. P. OWEN, D. SHEPHERD, *Speaking Up for Qumran*, str. 87. i 89.

I Lindars i Casey smatraju, dakle, da se autentično Isusovim mogu smatrati samo oni izričaji koje bi se na aramejskom mogli rekonstruirati kao opće tvrdnje koje uključuju i Isusa. Isključuju sve one izričaje u kojima se čini da Isus govori o samomu sebi kao o Sinu Čovječjemu. Ključnom se pritom pokazuje njihova, napose Caseyjeva, jezična analiza aramejskoga jezika prvoga stoljeća. No prije toga iznijet ćemo neka osporavanja dosad spomenutih Caseyjevih tvrdnji. Zatim ćemo vidjeti kako i čime Casey argumentira i brani svoja stajališta. Na kraju ćemo vidjeti je li svojom opsežnom argumentacijom zasad uspio uvjeriti svoje neistomišljenike u ispravnost vlastitih tvrdnji.

2. Rasprava M. Caseyja s P. Owenom i D. Shepherdom

2.1. KRITIKA CASEYJEVIH TUMAČENJA IZRAZA *BAR ENAŠA* I *BAR ENAŠ*

U grubim ćemo crtama iznijeti kritiku Caseyja izrečenu od strane Paula Owena i Davida Shepherd a 2001. godine. Ova dvojica autora žele pobiti obje ključne Caseyjeve tvrdnje: prvu da Sin Čovječji nije bila mesijanska titula nego obični aramejski izraz za čovjeka, i drugu da su i *bar enaša* i *bar enaš* imali jednako značenje općenitoga pojma čovjek i da ga je Isus uvijek koristio isključivo u tom značenju, ne primjenjujući ga na samoga sebe.

Kritiku temelje na analizi galilejskoga aramejskog koju je prije dosta vremena proveo E. Y. Kutscher, te na suvremenim analizama kumranskih spisa. Kutscher je mišljenja da su europski prepisivači hagadskih midraša i palestinskoga Talmuda (*Jerušalmi*) poznavali babilonski (istočni) aramejski, a ne galilejski (zapadni) aramejski. Zbog toga su ti prepisivači imali tendenciju prepravljjanja galilejskoga dijalekta u onaj njima poznatiji, babilonski. Upravo se tim »kontaminiranim« tekstovima znanstvenici služe kad žele rekonstruirati galilejski dijalekt Isusova vremena. Kutscherovo je mišljenje da se na temelju takvih izvora ne može dobiti točan gramatički opis galilejskoga dijalekta. Jedini palestinski Talmud, u kojemu je galilejski dijalekt ostao relativno očuvan, jest onaj nađen u fragmentima u Kairo Genizi.¹² K tomu, istraživanja su ga navela na zaključak da je u istočnom (babilonskom) aramejskom zaista nestala razlika između *bar enaša* i *bar enaš*, no da se to nije dogodilo i u zapadnom aramejskom kojemu pripada galilejski aramejski. Razlika je ondje ostala očuvana. Također, ostali zapadni dijalekti aramejskoga (kršćanski palestinski aramejski i samarijski aramejski) sačuvali su spomenutu razliku.¹³

Owen i Shepherd mišljenja su da Kutscherove zaključke potvrđuju i kasnija istraživanja vezana za kumranske spise, napose za fragmentarni prijevod Joba (11QarJob) i jedan apokrif koji parafrazira neke dijelove Knjige postanka (1QapGen). Arameist T. Muraoka detaljno ih je analizirao. U 11QarJob pronašao je pet slučajeva

¹² Usp. isto, str. 90. Kutscher je svoja istraživanja provodio prije pronalaska kumranskih spisa.

¹³ Usp. isto, str. 96.

koji bi mogli ići u prilog Caseyjeve teorije o tomu da su do Isusova vremena određene imenice općenito poprimile značenje neodređenih.¹⁴ Međutim, nakon analize ovih pet kumranskih mjesta Muraokin zaključak ne ide u prilog potvrde Caseyjeve teorije: tvrdi da ovi primjeri ne pokazuju da je stvarno došlo do pretpostavljenoga jezičnog izjednačavanja određenih imenica s općima.¹⁵ Owen i Shepherd stoga zaključuju da Caseyjeve tvrdnje o tomu da *bar enaša* (pojedinaac, točno određeni čovjek) u kumranskom aramejskom znači isto što i *bar enaš* (čovjek općenito) za sada nisu u dovoljnoj mjeri potvrđene.¹⁶ Takva se jezična promjena dogodila u istočnom aramejskom, ali ne i u zapadnom aramejskom.

Neki autori stavljaju u pitanje i Vermesovu tvrdnju da je izraz *bar enaš* u aramejskom bio uobičajen izraz za čovjeka. U palestinskom aramejskom prvoga stoljeća ljudsku se vrstu označavalo s *adam*, a više pojedinaca s *beni (ha)adam*. Za čovjeka pojedinca koristio se izraz *iš*, a ne izraz *bar enaš*. G. Dalman je na ovo upućivao prije stotinjak godina, a na isto upućuju i zaključci kasnijih istraživanja kumranskih spisa.¹⁷ Jedini slučaj koji ide u prilog Vermesu, Lindarsu i Caseyju, a koji se može smjestiti u vrijeme prije Isusa jest onaj s natpisa *Sefire* (*Sefire* 3,14-17) pisanoga u 7. st. pr. Kr. No ovdje je riječ o izrazu *bar enaš* (son of (a) man), i to u značenju neodređenoga pojedinca, a ne opće imenice. I kod ovoga primjera postoje mnoge rezerve, a jedna od njih je da se i u samomu ovom tekstu taj izraz spominje samo jednom. Da je to bio uobičajen izraz za čovjeka, za očekivati bi bilo njegovu češću uporabu.¹⁸

Kumranski spisi potvrđuju da se emfatički, određeni oblik imenica u Isusovo vrijeme koristio u svom normalnom značenju određenoga oblika te da nije došlo do promjene značenja kakvu sugerira Casey. Malo je i pokazatelja da su se izrazi *bar enaš* i *bar enaša* koristili u svakodnevnomu aramejskom govoru da označe čovjeka. Koristilo ih se samo ponekad, kad je kontekst to zahtijevao, i to u neodređenom obliku da bi se označilo *nekog čovjeka, nekoga*. Nije imao značenje opće imenice čovjek.

2.2. CASEYJEV ODGOVOR OWENU I SHEPHERDU

Caseyjevo polazište vrlo je jednostavno, no argumentacija koju je razvio da bi dokazao točnost vlastitih hipoteza veoma je komplicirana i teška za pratiti. Ovaj autor

¹⁴ To su: 11QarJob (par. s Job40,6); 11QarJob 16,4 (par. s Job 30,15); 11QarJob 29,2 (par. s Job 37,1), 11QarJob 3,8 (par. s Job 20,6) i 11QarJob29,4 (par. s Job 37,13). Za jezičnu analizu ovih mjesta vidi: Isto, str. 100.-103.

¹⁵ Ovakve zaključke podržavaju i B. Joongeling i S. A. Kaufman.

¹⁶ Usp. P. OWEN, D. SHEPHERD, *Speaking Up for Qumran*, str. 96.

¹⁷ Točne navode iz kumranskih aramejskih spisa, njihovu analizu i tabelarnu usporedbu vidi u: P. OWEN, D. SHEPHERD, *Speaking Up for Qumran*, str. 107.-118. Tri puta se u kumranskim spisima može naći opći izraz (*a son of man*), četiri puta emfatički plural (*the sons of humankind*), te jednom opća imenica u množini (*sons of man*).

¹⁸ Usp. isto, str. 117.-118.

ima sebi svojstvenu metodu otkrivanja autentičnih Isusovih izričaja i razotkrivanja onih neautentičnih.¹⁹ Godine 2007. objavio je opsežnu knjigu *The Solution of the 'Son of a Man' Problem*²⁰ za koju je uvjeren da donosi konačno rješenje problema. S obzirom da nam knjiga nije bila dostupna, njegove ćemo argumente uzeti iz njegova članka objavljena 2002. godine, napisana upravo kao odgovor na Owenovu i Shepherdovu kritiku.²¹

Casey u ovom članku polazi od ovdje već ranije iznesenih tvrdnji, da bi ih onda proširio konkretnim protuargumentima koji imaju za cilj opovrgnuti Owenove i Shepherdove zaključke. Detaljno će se i analitički osvrnuti na svaku njihovu zamjerku i na svaki aramejski primjer koji iznose. Polazi od tvrdnje da je *bar enaš(a)* opći izraz za čovjeka, a nipošto mesijanska titula. Isus bi ga koristio samo kao opći i neodređeni izraz, a ne za samoga sebe.

Najkompliciraniji argumenti jesu oni u kojima donosi analizu očuvanih aramejskih tekstova iz različitih povijesnih razdoblja. To čini iz više razloga. A početni je da pokaže da se emfatičko stanje *bar enaša* u Isusovo vrijeme svakako mogao koristiti u značenju apsolutnoga stanja *bar enaš*. Casey tvrdi da je aramejski bio relativno stabilan jezik u kojemu se tijekom stoljeća nije događalo onoliko promjena koliko tvrde Owen i Shepherd.²² Razlike između ranoga, srednjega i kasnoga aramejskog nisu tako velike. Također, tvrdi da su razlike između različitih dijalekata aramejskoga bile puno manje nego Owen i Shepherd tvrde, te da ni geografske granice između tih dijalekata nisu bile strogo određene. Ovakve mu pozicije omogućavaju da koristi izvore iz drugih razdoblja i drugih aramejskih dijalekata kao potvrdu vlastite teze da je emfatički, određeni oblik *bar enaša* (točno određeni čovjek) mogao biti korišten i u značenju apsolutnoga, neodređenoga *bar enaš* (čovjek općenito). Ipak ovdje moramo reći da nije jasno zašto Casey s tolikom upornošću tvrdi da je Isus *bar enaša* koristio samo i jedino u značenju *bar enaš* kada on sam govori da je *bar enaša* u Isusovo vrijeme mogao imati oba značenja. Dakle, i po njegovim je vlastitim zaključcima *bar enaša* mogao imati i svoje izvorno, emfatičko značenje

¹⁹ Smatra da su autentično Isusovi samo oni izričaji u kojima Sin Čovječji ima značenje *čovjek*. Svi drugi slučajevi NZ uporabe bili bi neautentični, djelo prve Crkve. Da bi došao do toga koji su NZ izričaji u kojima nalazimo izraz Sin Čovječji autentični, Casey je u svojim drugim djelima poduzeo zahtjevan posao prevođenja novozavjetnih grčkih rečenica na aramejski. Samo one rečenice u kojima u njegovom aramejskom prijevodu Sin Čovječji ima opće značenje, prolaze test autentičnosti. Sve ostale smatra neautentičnima. Ovakva je metoda utvrđivanja autentičnosti ipak vrlo upitna. Njegovi prijevodi na aramejski mogu se uzeti tek kao pretpostavljeni, mogući prijevodi, jer je uistinu teško tvrditi da bi fraze kako ih je rekonstruirao Casey bile posve identične onima koje je izrekao povijesni Isus.

²⁰ M. CASEY, *The Solution of the 'Son of a Man' Problem*, T&T Clark, New York, 2007.

²¹ M. CASEY, *Aramaic Idiom and the Son of Man Problem: A Response to Owen and Shepherd*, u: *Journal for the Study of the New Testament* 25(2002.)1, str. 3.-32.

²² No suprotno ovom uvjerenju u stabilnost aramejskoga, upravo je Casey taj koji tvrdi da se dogodilo izjednačavanje određenih s neodređenim imenicama, dok drugi autori tu jezičnu promjenu opovrgavaju.

i prema tomu označavati *Isusa* kao Sina Čovječjega. No Casey kao da namjerno zaobilazi ovakvu uporabu, iako je smatra jezično mogućom.

Svjestan je da evanđelja uvijek, bez iznimke, donose određeni grčki oblik koji bi bio podudaran s emfatičkim *bar enaša*. Taj problem rješava tvrdeći sljedeće: prevoditelji na grčki koristili su određeni $\acute{o} \upsilon\iota\delta\varsigma \tau\omicron\upsilon\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\upsilon$ za one slučajeve za koje su mislili da Isus govori o samomu sebi. Kada su mislili da je Isus govorio o nekom drugomu ili da je govorio u množini, koristili su neke druge izraze.²³ Ovakvo tumačenje smatramo nedovoljnim. Prihvatimo li Caseyjevo tumačenje, ostaje začuđujući nesklad između broja rečenica u kojima su evanđelisti uporabili određeni grčki oblik smatrajući da Isus govori o samomu sebi, i Caseyjevih zaključaka da Isus nikada nije koristio *bar enaš(a)* kako bi govorio o sebi. Moglo bi se zaključiti da Casey drži da je on jedini koji je razumio što je Isus htio reći, a da su evanđelisti u većini slučajeva krivo interpretirali općeljudske Isusove izričaje pretvarajući ih u Isusove izjave o samomu sebi. Ostale su slučajeve sami izmislili.

2.2.1. Osobine aramejskoga jezika Isusova vremena

No, vratimo se ukratko Caseyjevoj analizi stanja aramejskog jezika o kojoj smo ponešto već i rekli, da bismo se onda pozabavili analizom samih idioma *bar enaša* i *bar enaš*. Aramejski je bio *lingua franca* asirskoga i perzijskoga carstva. Židovi su ga prihvatili kao govorni jezik tijekom boravka u babilonskom sužanjstvu. Casey smatra da su arameisti, a onda i Owen i Shepherd, pretjerali u traženju razlika kako između pojedinih dijalekata tako i između pojedinih faza razvoja aramejskoga. Mnoge riječi koje nalazimo u Kumranu bile su u uporabi i u kasnije pisanim Talmudima i midrašima. Također, mnoge riječi iz Kumrana nalazimo i u sirijskom aramejskom, i to i stoljećima kasnije.²⁴ Ovo vrijedi i za *bar (e)naš(a)* koji se u jedini i množini nalazi u Kumranu,²⁵ te u sirijskom i kasnijim židovskim spisima. Zbog svega toga smatra da kumranski judejski aramejski možemo smatrati pouzdanim za rekonstrukciju Isusova galilejskog aramejskog.²⁶

²³ Usp. M. CASEY, Aramaic Idiom and the Son of Man Problem, str. 4.

²⁴ Usp. isto, str. 6.

²⁵ Neki autori tvrde da u Kumranskim spisima nema izraza *bar enaša* ni *bar enaš*. Usp. J. H. ELLENS, The Dead Sea Scrolls and the Son of Man: an Assessment of 11Q13, u: *Henoah* 33(2011.)1, str. 77.-87.

²⁶ »Ovaj zadatak (tj. rekonstrukcija Isusovih izreka) tradicionalno je bio težak zadatak, budući da je očuvano vrlo malo aramejskoga iz Isusova vremena. No objavom svitka s Mrtvoga mora situacija se potpuno promijenila... Svitci s Mrtvoga mora donose nam srž aramejskoga iz upravo toga razdoblja i kulture. Štoviše, većina riječi iz svitaka s Mrtvoga mora koristila se također i u drugim dijalektima. To znači da te riječi nisu osobitost samo judejskoga dijalekta nasuprot drugih dijalekata, te se stoga mogu razborito koristiti za rekonstrukciju Isusova galilejskog aramejskog. Prijašnji su pokušaji uporabe 'galilejskog' aramejskog trpjeli zbog nedovoljne starosti i iskvarenosti izvora, a korišteni materijali većinom uopće nisu bili galilejski. Sada se vidi da je problem vezan za dijalekt daleko manje ozbiljan nego se to prije činilo.« M. CASEY, An Aramaic Approach to the Synoptic Gospels, u: *Expository Times* 110(1998.-1999.), str. 275.

No Casey se u pokušaju rekonstrukcije Isusova aramejskog ne ograničava samo na kumranske spise. Koristi tekstove i starije i mlađe od kumranskih. Na temelju analize spisa iz različitih razdoblja i različitih dijalekata donosi zaključke vezane za dijalekte, datiranje razvojnih faza i uporabu emfatičkih izraza. Ovdje ih iznosimo u kratkim crtama.

Glede aramejskih dijalekata poziva se na zaključke dijalektologâ Cooka i Boyarina koji tvrde da između dijalekata nije bilo puno razlika. Nije bilo strogih izoglosa koje bi označavale jasne granice pojedinih dijalekata. Zbog toga se ne može isključiti neku oznaku Isusova govora samo na temelju toga što nije potvrđena u spisima pisanim na galilejskom aramejskom prvoga stoljeća. Ako bismo tako postupili, morali bismo isključiti i kumranski i sirijski aramejski. Razlog zbog kojega možemo koristiti ova dva dijalekta za rekonstrukciju Isusova jezika ne leži u tomu što je Isus govorio tim dijalektima – jer to nije točno – nego u tomu što su ti dijalekti međusobno slični. K tomu, sirijski se ne može staviti u skupinu istočnoga aramejskog jer ima u sebi oznake i istočnoga i zapadnoga aramejskog. Stoga Casey smatra da je bolje zvati ga središnjim (centralnim) aramejskim.²⁷

Glede datiranja pojedinih razvojnih razdoblja aramejskoga, Casey smatra da je i ono vrlo relativno i fleksibilno, a ne strogo raspoznatljivo. Ni sam Fitzmyer, na kojega se pozivaju Owen i Shepherd, ne datira posve pouzdano trajanje srednjega aramejskog, jezičnog razdoblja koje je trajalo i u Isusovo vrijeme. Prvo ga je datirao od 200. g. pr. Kr. do 200 g. p. Kr. Onda je sam Fitzmyer pomaknuo donju granicu srednjega aramejskog na 300. g. pr. Kr., napominjući da ni tu granicu ne treba uzimati odveć strogo.²⁸

Casey smatra da se ne smije zaobilaziti mlađe aramejske izvore budući da je Isusov aramejski imao i neke izoglose (jezične osobine specifične za neko područje ili dijalekt) koje nalazimo tek u kasnijim dijalektima (židovskom i sirijskom aramejskom), ili koje po prvi put imamo zapisane tek u kasnijim spisima. U takve izraze pripada izraz *Effata!* iz Mk 7,34 za koji se mislilo da je hebrejski, no za koji je M. Wilcox pokazao da je aramejski izraz.²⁹ Zatim *Talita* iz Mk 5,41, izraz potvrđen tek u kasnijemu židovskom aramejskom i u sirijskom. Također, aramejska riječ za *farizeje* ne postoji u ranijim spisima jer farizeja nije ni bilo prije 2. st. pr. Kr. U Lk 14,18 također imamo ἀπὸ μῦθος koji Casey smatra doslovnim prijevodom sirijskoga izraza ܩܕܝܫܐ ܕܡܝܢܐ koji nalazimo i u kršćanskomu palestinskom aramejskom. Zatim, neke aramejske riječi nemamo u ostalim spisima jer se rijetko koriste. Takvi su primjerice nazivi za biljke koje imamo u Mt 23,23 i Lk 12,42. Iako ih nemamo u kumranskim spisima, ti su nazivi bili normalni onodobni nazivi za te biljke.

²⁷ Usp. M. CASEY, *Aramaic Idiom and the Son of Man Problem*, str. 8.

²⁸ Usp. isto, str. 4. i 9.

²⁹ Usp. isto, str. 10.

Isusov je govor, dakle, sadržavao i neke riječi koje ne nalazimo u spisima prije Isusova vremena. No to ne znači nužno da se te riječi prije Isusova vremena nisu uporabljivale, nego znači samo da nisu nigdje bile zapisane. Također, vidljivo je da je Isusov galilejski dijalekt imao velikih sličnosti s kasnijim dijalektima. Na temelju ove analize Casey izvodi zaključak da je i Sin Čovječji bila normalna riječ u galilejskom aramejskom prvoga stoljeća, kao što je bila normalna u kasnijemu židovskom aramejskom i sirijskom. Iako ovaj pojam rijetko nalazimo i u ranijim spisima, u evanđeljima se pojavljuje mnogo puta, što je Caseyju dovoljan dokaz da je Sin Čovječji bila normalna, uobičajena riječ. No, mišljenja smo da ovaj zaključak ne stoji posve. Pojavljivanje u evanđeljima ne mora samo po sebi značiti da je pred nama pojam uobičajen u svakodnevnom govoru. Ovi Caseyjevi zaključci ne mogu sami po sebi biti dovoljni da se isključi mogućnost da je Sin Čovječji i kod Isusa i evanđelista bio shvaćen mesijanski, a ne tek kao opća imenica. Također, ne mogu isključiti ni mogućnost da je izvor novozavjetnoga izraza Sin Čovječji leži negdje drugdje, u Staromu zavjetu, točnije u Dn 7,13, a ne u govornomu aramejskom.

2.2.2. Caseyjeva analiza izraza *bar enaša* i *bar enaš*

Casey smatra da je gubitak određenoga značenja emfatičkoga oblika imenica počeo već davno, prije perzijskoga razdoblja. Navodi primjer pisma kralja Adona egipatskomu faraonu iz 605. g. pr. Kr. u kojemu su imenice nebo i zemlja u jednoj rečenici toga pisma obje u emfatičkom stanju, a već u sljedećem retku za nebesa dolazi generičko stanje, a za zemlju emfatičko stanje. Smatra da prije Isusova vremena postoji izobilje dokaza za opću uporabu imenica u emfatičkom stanju, kao primjere u izrekama *Ahiqara*.³⁰ Casey navodi primjere kojima pokazuje da se uporaba emfatičkoga stanja tijekom vremena mijenjala. U nekim je slučajevima zadržalo svoje značenje određenoga oblika, no u drugima je imalo značenje generičkoga, općeg izraza. Emfatički oblik bio bi, dakle, u nekim situacijama međusobno zamjenjiv i istoznačan s generičkim oblikom. To Casey smatra čvrstom i sigurnom činjenicom. Navodi nekoliko primjera iz 11QTgJob gdje prevoditelj Joba na aramejski za iste ili slične hebrejske imenice nekad koristi emfatički, a nekad generički oblik.

Smatra da Owenova i Shepherdova analiza emfatičkoga oblika ima tri osnovna nedostatka. Prvi je da krivo interpretiraju Caseyjeve zaključke o emfatičkomu obliku imenica govoreći da on smatra da se emfatički oblik u Isusovo vrijeme *uvijek* uporabljivao u značenju općega oblika. Casey smatra da se to događalo u nekim slučajevima, a da je u drugim slučajevima emfatički oblik i dalje imao svoje određeno značenje. Zatim zamjera dvojici svojih kritičara što jezične analize aramejskoga koriste selektivno, kada i kako odgovara njihovim stavovima, a ne

³⁰ Usp. isto, str. 13.

objektivno.³¹ Casey navodi i primjere nepouzdanosti gramatičkih analiza nekih arameista na koje se Owen i Shepherd oslanjaju, tvrdeći da uporabu emfatičkoga i apsolutnoga oblika u aramejskomu poistovjećuju s uporabom određenoga i neodređenoga člana u engleskomu i u drugim europskim jezicima, što se ne smije činiti. Mišljenja je da se aramejski ne smije tumačiti na temelju pravila koja vrijede za druge jezike, osobito ne za one nesrodne aramejskom. Kao treće, kritizira što se njih dvojica oslanjaju na sekundarnu literaturu, a ne na primarne aramejske izvore. Citiraju T. Muraoku koji je 1974. g. citirao autora S. R. Drivera iz 1913. g., i to za situaciju i tekst koji nije sličan situaciji o kojoj oni sada raspravljaju. Casey smatra da se ne može pozivati na starije autore u vezi pitanja i problema kojima se ti stariji autori uopće nisu bavili.³²

Zamjera im i pozivanje na djelo G. H. Dalmana iz 1902. godine. Smatra da su kasnija kumranska otkrića opovrgnula neke Dalmanove teze. Primjerice tezu da u samomu aramejskom nije bilo jednine *bar enaš*, nego da se jednina pojavljuje uslijed imitacije hebrejskih tekstova, kako bi poslužila za lakši prijevod hebrejskoga *ben adam* na aramejski. Casey smatra da imamo nekoliko mjesta koja u ovom opovrgavaju Dalmana (*Sefire* 3,16; Dn 7,13; 1QapGen 21,13).³³ Smatra da stari natpis *Sefire* to najjasnije pokazuje budući da on nije prijevod nikakva hebrejskog teksta. Mišljenja je da mu u prilog ide i to što struktura aramejskog dijela Knjige proroka Daniela isključuje mogućnost hebrejskoga utjecaja na Dn 7,13, kao i činjenica da je u 1QapGen 21,13 riječ o prijevodu hebrejske riječi *iš* a ne *adam*.

Također, zamjera im što na temelju malenog broja citiranih kumranskih spisa zaključuju kakav je bio Isusov aramejski. Kumranski spisi nisu pisani galilejskim aramejskim prvoga stoljeća, koji je ipak imao neke vlastitosti kojih nema i ne treba biti u kumranskom aramejskom. Prema tomu, uporaba emfatičkog *bar enaša* mogla je u Isusovu dijalektu biti drugačija od onih rijetkih primjera koje nalazimo u kumranskim spisima.³⁴ Zbog toga će Casey svoju jezičnu analizu proširiti i na kasnije i na ranije aramejske spise.

³¹ Sličnu kritiku daje Owen Caseyu navodeći da u svojoj knjizi u analizi shvaćanja izraza Sin Čovječi kroz povijest Casey zaobilazi sve one autore koji su ovaj izraz shvaćali suprotno njegovim shvaćanjima. Owen smatra da Casey čini selektivnu, a ne objektivnu analizu povijesnih tumačenja. Usp. P. L. OWEN, The Solution of the 'Son of Man' Problem, u: *Review of Biblical Literature* 11(2009.), str. 351. (recenzija knjige).

³² Ovo je čudna tvrdnja koja bi značila da se ne možemo služiti dometima tuđih istraživanja i zaključaka ukoliko se ne poklapaju izričito s našim područjem interesa. U razdoblju multidisciplinarnoga pristupa i ovisnosti znanosti jednih o drugima teško je pristati na ovakvu tvrdnju. Uostalom, čovjek je oduvijek i s pravom koristio znanje i spoznaje onih koji su živjeli prije njega.

³³ Usp. M. CASEY, Aramaic Idiom and the Son of Man Problem, str. 27.

³⁴ Usp. isto, str. 21. Ipak, ovo je čudan argument uzevši u obzir da u istomu članku na str. 7. tvrdi da je kumranski aramejski sasvim dobra podloga za rekonstrukciju Isusova galilejskog aramejskog. K tomu, ovim kao da priznaje da kumranski spisi nemaju primjere koji bi potvrđivali njegove hipoteze.

Casey kaže da Owen i Shepherd brkaju normalno i često. Caseyjev je stav da je *bar enaša* bila normalna riječ za čovjeka, što ne znači nužno da je bila česta. U nekim situacijama pisci su uporabljivali druge izraze za čovjeka, no koristili su i *bar (e) naš(a)* ako je to bilo prikladno. To što se neku riječ koristi, ne znači da se umjesto nje ne može rabiti i neki drugi sinonim. Također, to što neki autor ne upotrebljuje neku riječ, ne znači da je drugi autori ne bi mogli uporabljivati. I obrnuto, ako jedan autor koristi neki pojam, ne znači da će ga i drugi uporabljivati.

2.2.3. Jezična analiza mlađih i starijih aramejskih spisa

Casey daje veliku važnost analizi aramejskih izvora. Owenovu i Shepherdovu analizu emfatičkoga stanja smatra nezadovoljavajućom, zasnovanom na zastarjeloj sekundarnoj literaturi, a ne na primarnim izvorima. Zbog toga poduzima duge i često komplicirane jezične analize mjesta iz aramejskih izvora. Počinje s mlađim tekstovima koje su Owen i Shepherd odbacili na temelju svojih pretpostavki da su Talmud i midraši pisani babiloniziranim istočnim, a ne zapadnim aramejskim, a što Casey ne prihvaća. Zatim analizira starije aramejske tekstove, počevši od natpisa *Sefire*. Nakon toga nudi vlastitu analizu onih Kumranskih spisa koje spominju Owen i Shepherd.

Prvo iznosi detaljnu analizu emfatičkoga stanja imenica u dosta kasno pisanomu *Jerušalmi*, jeruzalemskom Talmudu. Navodi primjere u kojima su prepisivači uistinu pisali *bar (e)naš* na babilonizirani način, kao רב(י) שניא,³⁵ onako kako to tvrde Owen i Shepherd. Te primjere i on sam pripisuje utjecaju babiloniziranih prepisivača. No u odnosu na broj mjesta u kojima je *bar enaš* pisan normalno, Casey zaključuje da su Owen i Shepherd posve krivo protumačili babilonski utjecaj u *Jerušalmi*. On je prisutan svega na nekoliko mjesta.³⁶ I nije utjecao na značenje izraza *bar (e)naš(a)*.

Zatim analizira *Neofiti*, palestinske Targume. U njima se emfatički izraz *bar naša* u značenju opće imenice vrlo često – u 106 od 125 mogućih slučajeva – nalazi kao prijevod hebrejske riječi רב(י)ה, čovjek. Za Caseyja je ovo vrlo čvrst pokazatelj uporabe da su emfatički izrazi imali opće značenje. Smatra da npr. u *Neof. Gen. 40,23* takav emfatički oblik nije uporabljen samo zbog literarne podudarnosti s hebrejskim oblikom, kao što tvrde Owen i Shepherd. Naime, na temelju analize drugih mjesta (npr. *Neof. Gen. 9,6*), Casey zaključuje da je targumist odlično poznao

³⁵ Prostetički ך je u *Jerušalmi* uglavnom bio izostavljan jer se više nije izgovarao, dok je u sirijskom u to vrijeme mogao, ali i nije morao biti napisan, no nije bio izgovaran. Babilonski je aramejski i pisao i izgovarao prostetički ך koji je pratio ך. Svih 16 primjera ovoga izraza u babilonskom Talmudu pisani su na takav način i u apsolutnom, dakle generičkom, neodređenom značenju. Casey smatra da babilonski način pisanja ne utječe na značenje samoga pojma. Usp. isto, str. 23.

³⁶ Smatra da je *bar (e)naša* u *Jerušalmi* u emfatičkom stanju prisutan u *y. Ber. 2.8/3 (5b)* i vjerojatno *y. Kil. 9.4/4(32b)*, da se apsolutni oblik nalazi u *y. Ber. 2.8/10 (5c)* i *y. Ber. 2.8/12 (5c)*, a da se babilonizirani oblik apsolutnoga stanja nalazi u *b. Suk. 53a*. Usp. isto, str. 22.-25., osobito 25.

oba jezika te je znao da se hebrejski član i aramejski emfatički oblik ne podudaraju uvijek. Uporaba *bar naša* još je značajnija uzme li se u obzir to da aramejski za čovjeka ima (א)רביג, riječ gotovo identičnu hebrejskom (ה)רביג.

Smatra da je na temelju analize kasnoga aramejskog, kakav nalazimo u *Neofiti I i Jesrušalmi*, iznio dovoljno dokaza koji potvrđuju njegovu postavku da se emfatički *bar naša* koristio u općim izrazima kada se oni odnose na govornika ili na osobu na koju upućuje kontekst toga zapisa.

Zatim se okreće starijim aramejskim tekstovima. Natpis *Sefire* datira se oko 750. g. pr. Kr. U njemu u 3,16³⁷ nailazimo na opći *bar enaš* u tvrdnji koja se odnosi na kralja i/ili njegove potomke gdje bi *bar enaš* značio isto što i čovjek. Owen i Shepherd smatraju da ovdje *bar enaš* ne znači čovjeka općenito, nego nekog neodređena čovjeka koji bi bio potomak kraljevske loze. Casey im to zamjera držeći da pritom isključuju mogućnost da bi taj čovjek mogao biti sam kralj.³⁸ Također, smatra da krivo misle tvrdeći da neodređene imenice ne mogu imati opće značenje. Navodi da J. A. Fitzmyer i I. Heim uporabu neodređenih imenica s općim značenjem smatraju dosta čestom.³⁹ Za ovaj konkretan slučaj iz *Sefire* Casey smatra da je imenica *bar enaš* neodređena u smislu da se ne zna koji bi to točno kraljev potomak mogao umrijeti ako netko nekada prekrši ovaj dogovor. A općom se po Caseyjevu mišljenju može smatrati zato što je riječ o pripadniku ljudske vrste.⁴⁰ Zaključuje da bi trebalo prihvatiti da natpis *Sefire* dokazuje da je *bar enaš* stoljećima bila normalna riječ za čovjeka u aramejskom, te da je stoljećima prije Krista bila uporabljiva u općim tvrdnjama koje se odnose na autora i na one koje njegova tvrdnja uključuje.

Kumranski apokrif 1QapGen 21,13 (par. s Post 13,16) kaže: »Ja ću umnožiti tvoje sjeme poput zemaljske prašine koju ni jedan sin čovječki ne može izbrojiti.« *Bar enaš* je u ovom slučaju prijevod hebrejskoga *iš*. Casey smatra da su Owen i Shepherd u krivu kad misle da je ovdje izraz *sin čovječki* uzet da se naglasi da je riječ o Abrahamovim potomcima, te kad niječu njegovo opće značenje. Casey drži da i ovdje *bar enaš* znači čovjeka općenito.

U 11QTgJob 9,9 – koji je paralelan s Job 25,6 – *bar enaš* prijevod je hebrejskoga *ben adam*. Na Owenov i Shepherdov argument da bi tu po Caseyjevoj logici trebao

³⁷ Tekst *Sefire* 3,14-17 u prijevodu glasi: »I ako me misliš ubiti i provedeš takav plan, i ako sin tvoga sina misli ubiti sina moga sina i provede takav plan, ili ako tvoji potomci misle ubiti moje potomke i provedu takav plan, i ako kraljevi Arpada misle takvo što – u bilo kojem slučaju u kojem sin čovječki umire – ti si bio vjeroloman dobrima ugovora koji se nalazi na ovom natpisu.« Usp. M. CASEY, *Aramaic Idiom and the Son of Man Problem*, str. 28.

³⁸ No i kralj pripada kraljevskoj lozi, prema tomu nije nužno isključen. Sve da je i začetnik loze, uključen je u nju kao prvi u nizu.

³⁹ Usp. M. CASEY, *Aramaic Idiom and the Son of Man Problem*, str. 28.

⁴⁰ Moramo reći da nam se ovi Caseyjevi argumenti ipak ne čine uvjerljivima. Po ovakvom bi tumačenju svaka uporaba riječi čovjek bila opća jer svaki čovjek, pa i kad se nedvosmisleno misli na konkretnoga pojedinca, uvijek pripada ljudskoj vrsti.

doći emfatički *bar enaša*, a ne *bar enaš*, Casey odgovara da on nikada nije tvrdio da je apsolutni, opći oblik *bar enaš* izgubio svoju uporabu. U kumranskom razdoblju apsolutni oblik i dalje se mogao sasvim legitimno uporabljivati paralelno s emfatičkim oblikom koji je poprimio opće značenje. Također, 11QTgJob 26,2-3 (par. s Job 35,8) smatra odličnim primjerom da je *bar enaš(a)* značio jednostavno čovjeka, nasuprot Owenu i Shepherdu koji smatraju da je ovdje *bar enaš* uporabljen samo kao prijevod hebrejskoga *ben adam*.

Casey je poduzeo zahtjevan posao osporavanja svake pojedine zamjerke koju su mu uputili Owen i Shepherd. Smatra da su *bar enaš* i *bar enaša* kao izrazi za čovjeka obilno posvjedočeni u tekstovima različite starosti. Također drži da su u nekim slučajevima bili izjednačeni u značenju, imajući identično značenje. No u nekim slučajevima je emfatički oblik *bar enaša* zadržao svoje određeno značenje. Uz to, apsolutni se oblik *bar enaš* i dalje mogao uporabljivati u svojem općem značenju.

2.3. OWENOV ODGOVOR CASEYJU

Iako nismo naišli na članak u kojem bi Owen i Shepherd reagirali na Caseyjevu reakciju, Owen je svoje mišljenje o Caseyjevim stavovima iznio 2009. g. u recenziji spomenute Caseyjeve knjige *The Solution of the 'Son of a Man' Problem*. Owen i dalje ima jednako mišljenje o Caseyjevim tezama. Kao što Casey zamjera ovoj dvojici autora selektivnost, isto Owen zamjera Caseyju. U poglavljima u kojima Casey donosi povijesni pregled izostavlja sirijske oce, što je čudno jer su oni govorili Isusovim jezikom i bilo im je daleko lakše razumjeti točno značenje aramejskih pojmova nego nama danas. Zatim zaobilazi Dalmana, Jeremiasa, Fitzmyera, Hurtada i druge važne autore koji su imali ili imaju drugačije stavove nego Casey.

O Caseyjevoj jezičnoj analizi Owen kaže: »Njegova diskusija o emfatičkom stanju i njegovoj podudarnosti s generičkim imenicama oslabljena je činjenicom da on tvrdi da je *bar (e)nash(a)* ustvari korišten kao opći pojam za čovjeka (ili za ljudsku vrstu), što je tvrdnja koja uopće ne nalazi jasnu potvrdu u izvorima srednjega aramejskog, pisanim otprilike u Isusovo vrijeme. Ono što se pouzdano nalazi u ranijim izvorima povremena je uporaba neodređenoga *bar enaš* da bi se izreklo neku tvrdnju o nekome određenom čovjeku, te potpuno izbjegavanje emfatičkoga stanja u jednini u običnim tvrdnjama. Generičke tvrdnje koje koriste ovakvu terminologiju redovito koriste pluralne oblike.«⁴¹ Smatra da svi primjeri koje Casey navodi nisu primjeri opće uporabe nego tek neodređene uporabe, te da spaja primjere u množini i jednini iz starijih tekstova kakvi su *Sefire* i kumranski spisi s mnogo mlađim targumskim i talmudskim tekstovima. Smatra nedovoljnim njegovo tumačenje Dn 7,13 po kojem bi u ovom retku bilo riječi tek o simbolu pobjede Izraela. I 4 Ezr i *Similitudes* iz 1 Hen Casey tumači kao tekstove koji ne stoje ni u kakvoj povezanosti

⁴¹ P. L. OWEN, *The Solution of the 'Son of Man' Problem*, str. 352.

s mesijanskim likom iz Dn 7,13 nego imaju obično značenje čovjeka. Owen smatra da ako se u 1 Hen pod Sinom čovječjim i podrazumijeva Henoka, ti tekstovi i dalje stoje u dubokoj tekstualnoj i teološkoj povezanosti s Dn 7, što je vidljivo napose u 1 Hen 46,1-4. Stoga bi bilo čudno da lik Sina čovječjega u 1 Hen koji je očito povezan s Dn 7,13 nema nikakve sadržajne veze sa Sinom Čovječjim iz tog istog Dn 7,13.

Glede Caseyjeva bavljenja izrazom Sin Čovječi, kad se ovaj nalazi u Isusovim ustima, Casey je na temelju prevođenja na aramejski razlučio autentične od neautentičnih izreka. Autentične bi, već rekosmo, bile one u kojima se Sina Čovječjega može tumačiti kao čovjeka općenito. Owen dvije ovakve Caseyjeve interpretacije smatra vjerojatnima. Mišljenja je da Mk 2,27-28 i Mk 9,11-13 mogu biti shvaćeni na Caseyjev način, kao opći govor o vlasti čovjeka nad subotom i o Isusovoj tvrdnji o Ivanu Krstitelju kao sinu čovječjemu.⁴² No sva ostala spominjanja Sina Čovječjega ne bi se mogla tumačiti po Caseyjevu ključu jer bi od snažnih Isusovih izjava o njemu samomu postale nekakve opće uzrečice ili krilatice o ljudskom ponašanju. Tako bi, primjerice, Mk 10,45 postala općenita izjava o tomu da je svrha života služenje, a Mt 11,19 i Lk 7,34 tvrdnje da ljudi trebaju jesti i piti da bi mogli živjeti. Mk 2,10 značio bi da je Bog dao nekim ljudima vlast da liječe bolesti, a Mk 8,31 da svi ljudi moraju umrijeti, ali da će u konačnici biti uskrišeni. U *ipsissima verba* Casey ubraja još i Mk 14,21; Mt 12,32 (par. Lk12,10); Mt 8,19-20 (par. Lk9,57-58); Lk 12,8-9 (par. Mk 8,38 i Mt 8,19-20) i Lk 22,48.⁴³ Sva bi ova mjesta poprimila slično značenje tek nekih općenitih Isusovih izjava o ljudskim problemima, stanjima i sudbini. Ne bi o samomu Isusu govorile ništa više nego o bilo kojemu drugom čovjeku. Nije teško uvidjeti upitnost ovakvih Caseyjevih interpretacija Isusovih riječi. Učinio ih je neosobnima, lišenima oštine i dubine, općenitima, neodređenima i razvodnjenima. Sudeći prema Caseyju, Isus nikada ne bi ništa izjavio niti rekao o samomu sebi, vlastitoj osobi, poslanju, jedinstvenosti. No nema ni jednoga pokazatelja koji bi potvrdio da je zaista bilo tako, kao što Casey ne navodi ni jedan razlog zbog kojega bi Isus odbijao spominjati samoga sebe. Sva ostala mjesta u kojima nalazimo izraz Sin Čovječi Casey smatra neautentičnima jer u njegovom prijevodu na aramejski ne uspijeva poprimiti značenje čovjeka općenito.

Owen naposljetku stavlja veliki upitnik na Caseyjevo prevođenje grčkih novoza-vjetnih tekstova na aramejski. Logično je zapitati se nisu li to samo pretpostavljeni, mogući prijevodi. Nipošto ne možemo znati odgovaraju li Caseyjeve rekonstrukcije stvarnim Isusovim riječima. Sve kad bi grčki tekstovi bili posve doslovni prijevodi Isusovih riječi – a sam Casey na primjeru izraza Sin Čovječi tvrdi da nisu, da je to krivi grčki prijevod – pitanje je bi li ponovno prevođenje na aramejski pogodilo upravo one iste riječi i gramatičke oblike koje je uporabio Isus.

⁴² O Caseyjevom tumačenju Mk 9,11-13 vidi: M. CASEY, The Aramaic Background of Mark 9:11: A Response to J. K. Aitken, u: *Journal of Theological Studies* 55(2004.)1, str. 92.-102.

⁴³ Usp. P. L. OWEN, The Solution of the 'Son of Man' Problem, str. 354.

Zaključak

Pokušali smo okvirno prikazati Caseyjeva polazišta, argumente kojima svoja polazišta potkrjepljuje, te zaključke koje na temelju njih izvodi o novozavjetnoj uporabi izraza Sin Čovječki. Casey s velikom upornošću, erudicijom i trudom prilazi problemu. Tražeći rješenja u prošlosti, zalazi u detaljne jezične analize starijih, srednjih i mlađih aramejskih spisa. S jednakom pomnjom analizira i sve evanđeoske rečenice u kojima nalazimo Sina Čovječjega, te ih vlastitom metodom pokušava verificirati kao autentične ili raskrinkati kao neautentične. S obzirom da svi njegovi zaključci stoje ili padaju ovisno o točnosti ili netočnosti njegove jezične analize aramejskih izraza *bar enaš* i *bar enaša*, jasno je zašto mu je toliko stalo da pokaže da je njegovo tumačenje tih pojmova jedino ispravno i višestruko dokazano. Odatle se može razumjeti upornost i preciznost kojom pokušava pobiti one autore koji njegove hipoteze, metode i zaključke dovode u pitanje. Jer jasno je da bi osporavanje njegovih dvaju temeljnih tvrdnji dovelo do urušavanja cijele konstrukcije koju je sagradio na tim temeljima.

Unatoč velikomu trudu, Casey ne uspijeva uvjeriti (sve) svoje oponente u ispravnost vlastitih stavova. To jasno vidimo već iz Owenove recenzije Caseyjeve knjige. Obojica i nakon rasprave ostaju svaki na svojoj polazišnoj točki.

Mišljenja smo da Casey ne uspijeva u dovoljnoj mjeri dokazati svoje temeljne tvrdnje, a onda ni sve one zaključke vezane za *ipsissima verba* koje iz njih proizlaze. Svoje zamjerke nastojali smo tijekom rada iznijeti bilo u samomu tekstu bilo u kritičkomu aparatu. S obzirom da se u ovomu radu nismo bavili autorima koji polazište nalaze u Dn 7,13, reći ćemo tek da nam se ovo biblijsko mjesto čini daleko vjerojatnijim ishodištem Isusove uporabe *Sina Čovječjega* od onog svakodnevnog, netitularne uporabe toga pojma u aramejskom jeziku, kakvu sugerira Casey. Osim ove razine dokazivanja, i onaj »konačni proizvod« Caseyjeva argumentiranja – određivanje autentičnih Isusovih riječi prevođenjem grčkoga na pretpostavljeni aramejski – ne čini nam se odveć uvjerljivim. Što zbog male mogućnosti da je u svemu uspio pogoditi točne Isusove riječi, što zbog nemogućnosti da njegove prijevode na bilo koji način provjerimo, a osobito zbog veoma čudnog smisla koje Isusove riječi dobivaju nakon što ih Casey »preradi« po vlastitim mjerilima autentifikacije: postaju bezlične, općenite i svake snage lišene izjave koje nemaju puno sličnosti s onim što evanđelisti donose.

Zbog svega rečenoga moramo zaključiti da nam se Casey inovativan, ogroman i hvalevrijedan trud i napor oko dopiranja do autentičnih Isusovih riječi i pravoga shvaćanja izraza Sin Čovječki ipak na koncu i u svojim polazištima i u svojim zaključcima čini nategnutim i netočnim.

»SON OF MAN« IN THE DEBATE OF M. CASEY WITH P. OWEN AND D. SHEPHERD

*Mario Cifrak, Darija s. Pia Herman**

Summary

The paper deals with a polemic that is part of a very lively contemporary debate about the title 'Son of Man', namely the one between Maurice Casey on one side and Paul Owen and David Shepherd on the other.

The expression 'Son of Man' stands in the Gospels always in the definite form (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). M. Casey sees the origins of this Greek expression in two Aramaic expressions: in the definite, emphatic form of bar enasha (the son of man), and in the absolute, indefinite and general form of bar enash (a son of man). He undertakes a very comprehensive and complex process of proving that in the Jesus' Galilean Aramaic language both of these expressions, definite and indefinite, could have indefinite and general meaning, and that they both signify simply a man. According to this, when Jesus spoke of the Son of Man, he never had himself in mind, and the Son of Man would not be a messianic title. The expression would simply be a synonym for the more general term a man.

P. Owen and D. Shepherd challenge Casey's claims by interpreting differently those places from Aramaic sources on which Casey bases his arguments. Over the past ten years, the three of them developed a debate, and the aim of this paper is to briefly present their arguments and counter arguments, and to evaluate them in the end.

Key words: *Son of Man, bar enash, bar enasha, Galilean Aramaic, Maurice Casey, Paul Owen, David Shepherd.*

* Izv. prof. dr. sc. Mario Cifrak, Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb, Vlaška 38, p.p. 432, 10001 Zagreb, Croatia, mario.cifrak@ofm.hr

Darija s. Pia Herman, St. Francis Catholic School Center, Klosterska 10, 75000 Tuzla, Bosnia and Herzegovina.