

STVARNO STANJE VJERE RASKORAK IZMEĐU NOMINALNE I ŽIVLJENE VJERE

Ivan ŠARČEVIĆ

Franjevačka teologija – visokoškolska ustanova
Franjevačke provincije Bosne Srebrene
Aleja Bosne Srebrene 111, BIH – 71 000 Sarajevo
ivansarst@gmail.com

Sažetak

U članku se polazi od činjenice da je Isus Krist mjerodavan za kršćaninovu vjeru kao i da se bez ostatka ne može ostvariti suglasje između ispovijedanja vjere i prakse vjere. U prvom dijelu članka nastoji se odgovoriti što to podrazumijeva Isusovo upozorenje učenicima da se čuvaju farizejskog, Herodova i saducejskog kvasca/nauka. Analizirajući Isusov odnos prema glavnim religijskim i političkim strujama njegova vremena: farizejima, esenima, zelotima, te Herodu, rimskoj vlasti i saducejima, pokazuje se Isusova religijska i društvena neprilagodljivost. U drugom dijelu, metodom korelacije, dakle Isusovim riječima i praksom, opisuju se neke današnje prividne forme neprilagodljive vjere unutar Crkve i društva. Tematiziraju se, također, raskoraci između nominalne i življene vjere u tri identifikacijske sastavnice kršćanstva: euharistija, teologija i križ. Na temelju evanđelja i primijenjenog suodnosa između Isusova i našega konteksta u zaključku se iznose bitne karakteristike kršćaninove vjere.

Ključne riječi: Isus, kvasac/nauk, farizeji, saduceji, eseni, zeloti, Herod, Crkva i svijet, neprilagodljiva vjera, euharistija, teologija, križ.

Uvod

U naslovu je izrečena nit vodilja ovoga razmišljanja: vjernik nikada bez ostatka ne može ostvariti slaganje svojih riječi i djela. Usprkos toj nemogućnosti, cjelokupna biblijska povijest, evanđeoski i novozavjetnih tekstovi, teologija i askeza nikada nisu odustali od ideala da se, ono što se umom i srcem prihvaća i riječima ispovijeda, u životu i ostvaruje. Ako se odustane od tog ideala, vjer-

nik upada u licemjerno samoobožavanje, lažnu neupitnost pravovjerja ili se ravnodušno uprosječuje pred sebetranscendencijom koja stoji u korijenu vjere: vjera mu postaje folklor, tradicionalizam ili sredstvo nekih svjetovnih/političkih ciljeva koji vjeru nominalno/formalno »promoviraju« ali je sadržajno niječu. Verbalna vjera pretvara se u praktični ateizam.

Uza sve vjernikove napore da svlada raskorak između riječi i djela, vjera u Boga ostaje u području nesavladive tajne. Njezin subjekt/objekt, Bog, je izvan dosega čovjekova raspolaganja. Božja neraspoloživost zadnji je kriterij vjere. Iz toga razloga neki i odustaju od vjere u Boga. Ne samo da odlaze iz Crkve, nego ostaju u njoj, ali se mire s vjerskom prosječnošću i hipokrizijom, protiv čega je Isus radikalno ustao i što ga je najvećim dijelom stajalo života.

Evandeoski ideal vjere izražen je u Isusovu zahtjevu da njegovi učenici budu savršeni (usp. Mt 5,48) i milosrdni (usp. Lk 6,36) kao Otac nebeski. Postavljanjem toga nedostižnog ideala Isus svoje učenike istodobno upozorava na pogubnu kušnju da si postavljaju ljude za uzore kao i da se mjere, takmiče i sude između sebe u tome tko je veći vjernik. Vjera nije posjed, nego trajni proces u kojem se ne gubi iz vida da *vjero-dostojnost* znači istodobno priznanje nedostojnosti pred Bogom te sustezanje od posljednjega suda o vjeri bližnjega. Upravo takvu vjeru i takve vjernike hvali Isus u evanđeljima. Zato je samokritično priznanje raskoraka između nominalne i življene vjere ne samo ishodište nego i uvjet vjerovanja.

1. Isus je mjerodavan za vjeru

Evanđelja potvrđuju da je Isus ostvario punu harmoniju između riječi i djela. Bio je integralan čovjek, integralna ličnost. Izvor i okosnica te integralnosti njegov je odnos s Bogom, s Ocem. Budući da je Isusova praksa za kršćane mjerodavna, ovdje ćemo ukazati na neke momente iz evanđeljâ u kojima Isus kritizira raskorak u vjeri svojih suvremenika i učenika. Ta je kritika aktualna kroz čitavu povijest kršćanstva. Snažnija je i danas od svih suvremenih, marksističkih, nietzscheovskih, liberalno-ateističkih i drugih kritika religije, kršćana i njihovih Crkava. Evanđelja se, međutim, ne čitaju dovoljno kroz tu optiku, pa kršćane više pogađaju izvanjski prigovori nego Isusovi zahtjevi.

Evanđelja obiluju Isusovom oštrom kritikom dvostrukog zastranjivanja u vjeri: licemjerja i zloporabe vjere. Posebno se to odnosi na dvije najjače skupine Isusovih sunarodnjaka i suvjernika, na farizeje i saduceje. Otvoreni sukobi doveli su do toga da su ga upravo njihovi prvaci, udruženi s rimskom vlašću,

dali pogubiti na križu. U ponašanju Isusovih protivnika i učenika možemo provjeriti i vlastite raskorake u vjeri.

1.1. Zabrinuti za kruh, slijepi za kvasac

Evandelist Marko na jednom mjestu navodi kako Isus izrijeком upozorava svoje učenike da se čuvaju »farizejskog i Herodova kvasca« (Mk 8,14). Upozorenje je smješteno u kontekst Isusova čudesnog nahanjivanja četiri tisuće ljudi (usp. Mk 8,1-10) poslije čega mu pristupaju farizeji i traže »od njega znak s neba«. Isus im ga uskrađuje. Izričito govori da se »ovom naraštaju neće dati znak« (Mk 8,12). Zatim se udaljava od svojih iskušavača, ulazi u lađu, i vozi se s učenicima na drugu stranu jezera. Marko dalje izvještava kako su se u lađici učenici zabrinuli jer su zaboravili ponijeti kruha. Imali su samo jedan. Na to ih Isus upozorava da se paze i čuvaju farizejskog i Herodova kvasca. A oni, i dalje »zamišljeni, među sobom govorahu: 'Kruha nemamo.'« Isus ih kori za njihovo neshvaćanje i nerazumijevanje, za tvrdoću srca, za sljepoću kod očiju i gluhoću kod ušiju, i poziva ih da se prisjete koliko je kruha ostalo od netom razlomljenih pet i u prijašnjem nahanjivanju od sedam kruhova.¹

Evandelist Matej navodi istu Isusovu opomenu u gotovo istom kontekstu nahanjivanja ljudi, ali piše da Isusu uz farizeje pristupaju i saduceji te traže znak s neba. Svoje ispitivače Isus naziva »naraštajem opakim i preljubničkim« i kaže im da se tom naraštaju neće dati znak »doli znak Jonin« (Mt 16,4). Za razliku od Marka, umjesto Herodova kvasca, Isus prema Mateju upozorava zabrinute učenike da se uz farizejski paze i čuvaju i saducejskog kvasca (usp. Mt 16,16).

Neki tumači smatraju da je Isusova opomena o kvascu u tom didaktičkom dijalogu kasnija interpolacija, ali da ona time ništa ne gubi na svome značenju.² Egzegeti, također, smatraju da aramejska riječ za kvasac ustvari znači »nauk, naučavanje«.³ Iz tog konteksta, kao i iz cjeline evandjelja, možemo zaključiti da se Isusova opomena učenicima da se čuvaju farizejskog i Herodova/saducejskog kvasca odnosi u konačnici na to da ni farizeji, ni Herod, ni saduceji nisu povjerovali Isusu. Evandjelja izvješćuju da njima nikada nije bilo dosta »znakova«. Tražili su uvijek iznova neki novi znak s neba ne bi li se doki-

¹ Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Osoba Isusa Krista u četiri evandjelja*, Zagreb, 1997., 72-73.

² Usp. Simon LÉGASSE, *Marco*, Roma, 2000., 404.

³ Usp. Athanase NEGOTĂ – Constantin DANIEL, *L'énigme du levain*, u: *Novum Testamentum*, 9 (1967.), 306-314.

nula njihova sumnja u Isusovo poslanje. Stoga trajno iskušavaju Isusa da ga Bog konačno legitimira, odnosno da se konačno pokaže odakle Isusu »vlast«, jer oni mu je nisu dali, niti znaju da je to učinila neka druga mjerodavna institucija. Međutim, što su oni više tražili novi znak i što je Isus više tražio vjeru, njihova se sumnja pretvarala u sve veću netrpeljivost i mržnju prema njemu.

Dok je Isus raspravljao s iskušavačima, misli njegovih učenika bile su zaokupljene kruhom. Bili su tjeskobni da uz Isusa ostanu gladni. Isus ih poziva na obraćenje »pogleda« i »slušanja«. Učenici bi se trebali okrenuti od zabrinutosti za kruh na »čuvanje« od farizejskog i saducejskog kvasa: *licemjerja* i *moći vlasti*, od dvaju principa religiozne korupcije, dvaju izraza nevjere, koji se lukavo skrivaju iza traženja znaka s neba, dakle, iza maske vjere. Za Isusa je traženje znaka izraz okorjele nevjere. On se otvara samo onima koji mu povjeruju i »njegovo spasenje dostupno je samo vjeri«⁴.

Na što bi se konkretno odnosila riječ »kvasci«, odnosno naučavanjâ na koje Isus upozorava svoje učenike da ih se čuvaju?

1.2. Farizejski kvasac

Farizeji su sebe smatrali »odijeljenima i čistima, svetima i pravednijima« od ostalih vjernika.⁵ I to ne samo od javnih grešnika pa i običnoga naroda, nego i od saduceja, svećenika i levita. Isus im je prigovarao religiozno licemjerje. Ne može se, međutim, kazati da se njihova dvoličnost odnosila samo na njihovo nastojanje da im se vjera zadrži tek na doktrini, na verbalnoj razini pravovjernosti. Naprotiv, oni su doista težili da iz vjere, iz dosljednog obdržavanja Tore organiziraju čitav svoj život do u sitnice. I čini se da se u tome ne iscrpljuje njihov sukob s Isusom. Ono u čemu Isus prekorava farizeje ne leži u sigurnosti da se praktičnim ispunjavanjem propisa očituje vjera u Boga, jer vjera se ostvaruje religioznom praksom. Bez djela, i bez djela pobožnosti, vjera je ipak mrtva. Pa i sam Isus je prakticirao i obdržavao Toru i poštivao otačku predaju.⁶ U kritici

⁴ Joachim GNILKA, *Isus iz Nazareta. Poruka i povijest*, Zagreb, 2009., 109.

⁵ U prikazu četiriju religijskih skupina Isusova vremena: farizeja, saduceja, esena i zelota konzultiramo: Joachim GNILKA, *Isus iz Nazareta*, 43–62; Anto POPOVIĆ, *Novozavjetno vrijeme. Povijesno-političko i religiozno-kulturno okruženje*, Zagreb, 2007., 241–335; Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, Zagreb – Sarajevo, 2002., 233–283.

⁶ O Isusovu ispunjenju Tore iz perspektive nekih suvremenih židovskih autora (Ginzler, Ben Chorin, Lapide i Flusser) i povezanosti dvaju Zavjeta kroz šest antiteza iz Govora na gori vidi u: Anto POPOVIĆ, *Od slike Božje do Božjeg sinovstva. Povezanost Starog i Novog zavjeta na primjeru egzegetsko-teološke analize odabranih svetopisamskih iskustava*, Zagreb, 2008., 127–214. Suprotno mišljenje izneseno je u knjizi: Jacob NEUSNER, *Rabin razgovara s Isusom*, Zagreb, 2010.

farizejskog kvasca Isus ide još dalje. I dublje. Riječ je o razumijevanju same biti vjere, samoga odnosa čovjeka prema Bogu.

Prispodoba o farizeju i cariniku u Hramu (usp. Lk 18,9-14) vjerojatno najbolje pojašnjava Isusovu kritiku farizejske dvoličnosti. U toj prispodobu naglasak nije na tome da bi Isus zanijkao farizejev dolazak u Hram na molitvu ni brojna pobožna djela koja taj farizej vrši u svojoj religioznoj praksi. U pitanju je njegova neupitna samouvjerenost, apsolutizirana sigurnost puta i površ svega njegovo odmjeravanje s konkretnim bližnjim, dakle, osuda carinika kao grešnika. Izrijekom evanđelist Luka navodi da Isus pripovijeda tu usporedbu »nekima koji se pouzdavahu u sebe da su pravednici, a druge podcjenjivahu«. U pitanju je, dakle, farizejev neupitan odnos pred samim Bogom. U pitanju je fundamentalna vjernička opcija. Farizej je pravednik, on nije grešnik ni pred licem savršenog/milosrdnog Boga. On čak zauzima Božje mjesto u prosudbi bližnjega.

Farizejski kvasac/nauk koji stvara i oblikuje licemjernu religioznu atmosferu – kako čitamo u evanđeljima – Isus razobličuje i od njega želi sačuvati svoje učenike. Upravo iz zadnjeg uporišta vjere, iz umišljenosti pred samim Bogom, dio Isusovih sunarodnjaka i suvjernika, elita pobožnih, stvarala je atmosferu nadmetanja u pobožnim praksama, atmosferu molitvenih i ritualnih sitničarenja (»cijedenje komarca«), zajedljivosti, podjela i duhovnog strančarenja. Treba ponoviti: ne iz izvanjske religijske prakse, niti samo iz odnosa prema ljudima, nego iz najosobnijeg odnosa sa svetim Bogom, izvirala je najteža oholost – molitveno-duhovna oholost. Iz nje onda proizlazi nagomilavanje pobožnih praksa, kao i ona zastrašujuća strast religiozne kontrole, sumnjičenja i odjeljivanja od drugih. Iz samouvjerenog i samoopravdavajućeg odnosa s Bogom proistjecale su difamacije i podvale, stupice i krive optužbe, »hvatanja« u riječi i djelu i samoga pravednog Isusa. Odatle i ono grozničavo traženje uvijek novoga Božjeg znaka, u konačnici »upravljanje« Bogom koji bi uvijek trgovački (*do ut des*) trebao biti na raspolaganju.

I pismoznanci, koji su dijelom pripadali farizejima a dijelom saducejima, djelovali su iz neupitnog stava pred Bogom, iz taštog gospodarenja Zakonom i Pismom. Tumačenjem Božje riječi i religijskih propisa, zamjenjivanjem Božjih uređaba onim ljudskima, participirali su na »božanskoj moći«. Imali su »duhovnu vlast« koja se nerijetko pretvarala u »duhovni teror« nad (unesrećenim) ljudima. Farizejski i pismoznanački kvasac, odnosno raskorak u vjeri, za posljedicu je imao kumuliranje propisa, nametanje religijskih tereta koje je teško bilo nositi. Borba za višak pobožnosti i duhovnih zasluga

(*opera supererogationis*)⁷ kod Boga, kroz molitveno brbljanje, kroz nepropisane postove te druga pobožna djela, u konačnici ih je odvojilo i od naroda, a pogotovo od javnih grešnika i nečistih, kao i svih onih koji su bili potrebiti druge pomoći a ne samo pobožnog rigorizma.

Isusova, i na Isusa nastavljena kasnija kritika evanđelista na farizejsko ponašanje unutar prve kršćanske zajednice, ne može se, dakle, zadržati samo na kritici izvanjske religioznosti, nego je prije svega riječ o unutarnjem vjernikovu stavu pred Bogom. Isus je inzistirao na *čistoći srca*, na proročkoj opomeni učenicima da *kod očiju ne vide i kod ušiju ne čuju*. Nije Isus kritizirao sigurnost u vjeri koja bi podrazumijevala radikalno oslanjanje na Boga, nego *samopravednost*. Nije, dakle, u pitanju da se u sumnju dovede Božja opstojnost i njegova milosrdna zauzetost za čovjeka, nego čovjekova neupitnost da dostojno stoji pred Bogom. Isusova kritika farizeja bila je doista nečuvvena i neočekivana. Posljedično je značila dovođenje u pitanje Tore, a time i njihove slike Boga. Stoga će se farizejska kritika Isusa svesti na najteži oblik bogohulstva što je u konačnici bio farizejski doprinos Isusovu hapšenju i uklanjanju.

1.3. *Kvasci samousavršavanja i prevrata*

Farizeji, o kojima izvještavaju evanđelja, bili su najbrojnija skupina židovskih vjernika Isusova vremena. Evanđelja spominju i saduceje, vjerojatno najutjecajnije u društvu. To, međutim, nije toliko slučaj s drugim dvjema manjim skupinama, zelotima, a pogotovo ne s esenima, kojima nastanak i podrijetlo nije točno utvrđeno. Po nauku i načinu života te dvije skupine mogle bi se smjestiti između farizeja i saduceja, pri čemu bi se, prema Joachimu Gnilki,⁸ zeloti više približavali farizejima, a eseni (prema Gnilkinu povezivanju s kumranskim

⁷ Farizeji su povrh propisanih činili mnoga pobožna djela koja nisu zapovjedenjena (*opera supererogatoria*) – »dodatni višak dobrih djela koja će se prilikom velikog svođenja računa moći ubrojiti protiv čovjekovih dugova, ne bi li vaga božanske pravde pretegnula na dobro. Djela pokore, dobrovoljni post (za okajanje grijeha naroda dva puta tjedno, ponedjeljkom i četvrtkom), milostinja (djela milosrđa zarad Božje naklonosti), pomno obdržavanje tri svakodnevna molitvena sata (ondje gdje se čovjek upravo zatekao) bilo je osobito prikladno za poravnanje moralne bilance«, Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, 270.

⁸ Gnilka smatra da nastanak zelota, kao pobunjeničke skupine pod vodstvom Jude iz Gamale (zvanog Galilejac) i Sadokom, koja se odvaja od farizeja, treba vezati za vrijeme Kvirinijeva popisa stanovništva. O Judi Galilejcu i njegovoj pobuni u doba popisa pučanstva, govori i Gamaliel pred Sinedrijem pri obrani apostola (usp. Dj 5,37). Nastanak *esena* (svetih i pobožnih, izabranih i savršeni) Gnilka veže uz svećeničko, Aronovo pleme, uz neimenovanoga velikog svećenika, sina Sadoka, nazvana »Učiteljem pravедnosti«, koji se usprotivio velikom svećeniku Jonatanu (153./152. – 142. god. pr. Kr.), nazvanom od esena »zločinačkim svećenikom«. »Učitelj pravедnosti« je napustio Hram i organizirao

spisima) više sa svećenicima, saducejima. Oni nas zanimaju, jer i izvannovozavjetni izvori potvrđuju da su imali priličan utjecaj na stanje religije Isusova vremena.⁹

Eseni, koje izrijekom ne spominju evanđelja, jedna su vrsta monaško-cenobitske zajednice. Još su više od farizeja radikalizirali obdržavanje Zakona, odijeljenost od grešnoga društva kao i od religioznih sljedba svojega naroda. Njihova ekstremna neprilagodljivost i nepolitičnost uzrokovala je povlačenje iz svijeta i praksu asketskog samousavršavanja.

Nasuprot esenima, ne toliko ideološki koliko u vanjskom načinu života, stajala je mala skupina zelota, militantnih revnitelja za ponovnu uspostavu teokracije. I esene i zelote povezivala je nenaklonost pa i netrpeljivost prema religijskoj i političkoj (rimskoj) vlasti kao i prema onim sunarodnjacima (herodovcima i saducejima) koji su kolaborirali s okupatorom. I jedni i drugi su apokaliptičkim crtama opisivali svoje vrijeme i ljude: prvi iz očekivane budućnosti, drugi iz nostalgije za prošlim. Eseni su, naime, iz dualističko-pesimističkog uvjerenja očekivali skori Božji sud, pojavak dvojice mesija, svećenika i kralja, i konačno razlučivanje pravednih od grešnih, sinova svjetla od sinova tame. Oni su se vrlo strogom askezom, bez Hrama i žrtava, kao »zajednica svetih«, kao »duhovni hram«, spremali za taj konačni obračun sa zlim silama svijeta, s vlašću Belijela.¹⁰

Zeloti su, pak, bili posvećeni ponovnoj uspostavi zemaljskog kraljevstva, oslobođenju od tuđinske vlasti i uspostavi nacionalne države u kojoj će vladar biti obećani mesija. Vrijeme je bilo turbulentno, bilo je glasina kako se tu i tamo već pojavio taj politički mesija. Čak su i Ivana i Isusa bile te glasine. Zeloti su svakako htjeli ubrzati taj dolazak i pripremiti ga nasilno-prevratničkim putem. Koliko je pojedini Isusov učenik bio član zelotske skupine, i je li Baraba bio zelot, egzegeti ne mogu dokraja potvrditi.

Iako se u evanđeljima izrijekom ne spominju te dvije manje skupine, pogotovo ne eseni, Isus svojim uputama učenicima, naročito svojom praksom ne pristaje na esensko getoiziranje ni na zelotsko nasilno djelovanje. On svoje učenike ne izdvaja iz svijeta, ne čini od njih zajednicu savršenih, »jedincatu«

esensku zajednicu. Usp. Joachim GNILKA, *Prvi kršćani. Izvori i početak Crkve*, Zagreb, 2003., 23, 81–109.

⁹ Ovdje se ne osvrćemo na apokaliptičku biblijsku i nekanonsku literaturu i pokrete koji su također utjecali na religioznost Isusova vremena, pogotovo razumijevanjem povijesti, strašnog suda i očekivanju Sina čovječjega na kraju vremena. Usp. Joachim GNILKA, *Prvi kršćani*, 49–81.

¹⁰ Usp. *Isto*, 93–94.

zajednicu koja »samu sebe čini blaženom«. ¹¹ Iako su učenici izabrani od Isusa, ta im izabranost ne donosi privilegij, nego odgovornost da budu otvoreni i da idu među ljude, posebno među one koji su od drugih isključeni po religioznom načelu grešnosti i nečistoće. Isus sa svojom zajednicom ne čini nikakav razočaravajući iskorak iz društva, nikakvu antiinstitucionalnu paralelnu zajednicu, niti se udaljuje od Hrama, nego se sa svojim učenicima stalno kreće među ljudima, s njima jede i pije, moli i raspravlja, opominje i pomaže.

Od svoje zajednice Isus ne čini ni revoltirajuću, revolucionarnu skupinu koja bi trebala pokrenuti masu na pobunu da se svrgne vlast i tako promijene grešne strukture. Socijalno osjetljiv za društvene nepravde, on se ne miri sa stanjem kako religijskoga tako ni političkoga ugnjetavanja. No, Isus ne pretendira ni na kakvu vlast i tron, niti kani stvoriti ikakvu teokratsku državu. Božje kraljevstvo koje naviješta i koje se po njemu ostvaruje, događa se u srcu svijeta, ne u geografskim i političko-partijskim kategorijama, nego u novim odnosima s grešnim i potrebitim, izgubljenim i potlačenim ljudima. Božje kraljevstvo nije apolitična zbilja. Ono ne podržava nijedan poredak nego u svakome stvara preobražene odnose, u kojima se i protivnika i neprijatelja uključuje i ljubi.

Slično farizejima, zacijelo su i eseni i zeloti bili nezadovoljni i razočarani u Isusa. Jedni, jer nije zagovarao samousavršavanje u izolaciji, drugi, jer nije pristajao ni na koji oblik društvenog nasilja. I jedni i drugi, jer je iz odnosa s milosrdnim Ocem, sačuvao bezgraničnu opraštajuću ljubav prema ljudima (i neprijateljima), prema društvu u cjelini, i jer svoju perifernost i rubnost male skupine učenika nije shvaćao u kompleksu više duhovne vrijednosti ni nasilnog mesijanizma kojim bi ljudima oduzimao slobodu i ondje gdje su ovi posve grijeshili.

Isus od svojih učenika zahtijeva da njihova vjera ne ostane samo osobna, intimna utjeha, nikakvo samospasenje, nego da iz egzistencijalne zahvaćenosti Božjom dobrotom prekorače prag intimnosti i obreda, da njihova vjera bude religijski i društveno relevantna. Iz iskustva s Isusom, njegovi će učenici širiti i propovijedati radosnu vijest, kritički solidarno djelovati *usred* društva. Radosna vijest o Božjem kraljevstvu, koja se postupno identificira s Isusovom osobom, s Isusom kao Mesijom/Kristom, postala je »kamen spoticanja« (skandal) Isusovim suvremenicima, osoba koja unosi krizu (poziv na odluku) u međuljudske odnose i koja razlučuje duhove, religijske pokrete i religioznu praksu.

¹¹ Kumranska zajednica koristi za sebe izraz *jahad* u odnosu na svoju »jedincatost«. Nazivali su se, također, imenima kao što su »savršeni, savršeni na ispravnom putu, kuća savršenstva, od Boga izabrani, siromasi Duha, obraćenici Izraelovi, narod svetaca«. Usp. Joachim GNILKA, *Prvi kršćani*, 100.

1.4. Herodov i saducejski kvasac

U navedenom odlomku iz Markova evanđelja uz farizejski kvasac Isus zahtijeva od svojih učenika da se *čuvaju i paze* i Herodova kvasca. Matej, pak, već smo istaknuli, ne spominje Heroda nego farizejima pridružuje saduceje. On izričito piše da se značenje kvasca ne odnosi na kruh nego na nauk: »Tada razumiješ da i nije govorio da se čuvaju krušnog kvasca nego nauka farizejskog i saducejskog« (Mt 16,6.12). Razlika između Marka i Mateja može ležati u činjenici da prvi piše zajednici »poganskih« kršćana, izvan moći saduceja i njihova Sinedrija, dok Matej piše zajednici »židovskih kršćana«, gdje ovi, zajedno s Rimljanima, imaju određenu vlast u narodu. U svakom slučaju, Heroda i saduceje ujedinjavala je slična politička opcija, odnosno njihov je religiozni život bitno bio određen političkom moći, te je za evanđeliste njihov »kvasac« vrlo sličan. Oni su, naime, sve promatrali kroz vlast i političku moć u narodu. U tome leži razlog njihove upućenosti jednih na druge i u Isusovu procesu i osudi. U kontekstu suradnje između religijske i političke vlasti treba promatrati i neodređenu skupinu »herodovaca« koje se izjednačuje sa saducejima,¹² a koji su, vjerojatno, bili doušnici i kolaboracionisti rimske vlasti. Oni se u evanđeljima pojavljuju onda kada je u pitanju ispitivanje Isusa, naročito oko njegova odnosa prema vlasti.¹³

Marko misli na Heroda Antipu (4. god. pr. Kr. – 39. god. posl. Kr.), tetrarha Galileje. Iako nije bio onoliki tiranin kao njegov otac, Herod Veliki (37. god. pr. Kr. – 4. god. posl. Kr), a ni kao njegov brat, etnarh Arhelaj, koji je zbog svoje okrutnosti kratko vladao Judejom, Samarijom i Idumejom (4. god. pr. Kr. – 6. god. posl. Kr.), i stoga bio zamijenjen rimskim upraviteljem, Herod Antipa je pokazao svoju zloću povrh svega ubijajući u narodu vrlo prihvaćenog proroka Ivana Krstitelja. Kao i svaki bolesni duh za vlašću, Herod je živio i stvarao atmosferu sveprisutne urote i ugroženosti za svoju »stolicu«. Religija ga je zanimala iz političkih i ekonomskih razloga i vjerojatno je to važan razlog zašto Isus upozorava svoje učenike da se čuvaju Herodova »vlastodržačkog« kvasca.

¹² Usp. Anto POPOVIĆ, *Novozavjetno vrijeme*, 299.

¹³ Herodovci se spominju zajedno s farizejima (usp. Mk 3,6: nakon Isusova izlječenja u subotu čovjeka s usahlom rukom u sinagogi u Kafarnaumu govori se da farizeji izlaze i daju se odmah s herodovcima na vijećanje protiv Isusa da ga pogube). Vjerojatno herodovci nisu bili službenici u strogom smislu riječi, nego Židovi, tj. židovski političari skloni kući Heroda Antipe, tetrarha Galileje (usp. Lk 3,1), koji su mogli utjecati na njega i spremni da rimskoj vlasti prijave sve izjave koje bi Isus mogao izreći protiv cara. Usp. Mt 22,16: u pitanju poreza: »Tada farizeji odoše i održaše vijeće kako da Isusa uhvate u riječi. Pošalju k njemu svoje učenike s herodovcima da ga upitaju«; Mk 12,13: »I pošalju k njemu neke od farizeja i herodovaca da ga uhvate u riječi.«

Dok su farizeji i pismoznanci, zbog svoje religiozne samouvjerenosti i ohole pravednosti, bili krajnje sumnjičavi prema Ivanu i Isusu, i jer su, kako Isus i kaže, ubijali proroke kao i njihovi očevi da bi ih kasnije slavili (usp. Mt 23,29-36; Lk 11,47-51), politička, a i religijska, vlast u prorocima je manje strepila od mogućih religioznih »novotarija« i novih nauka, a mnogo više od mogućnosti da se ta religiozna novost ne preokrene u političku pobunu ili da uslijed kakve nove religijske prakse ne izgube porezne i ekonomske resurse i privilegije.

U tom kontekstu indikativno je spomenuti da povjesničar Josip Flavije, nešto drukčije od evanđelja, ubojstvo Ivana Krstitelja ne veže uz njegovu javnu kritiku Herodova nemoralnog ponašanja, nego uz strah toga moćnika da bi Ivan mogao povući za sobom narod na pobunu da ga se svrgne s vlasti.¹⁴ Slično se, uostalom, pokazalo, kako izvještava evanđelist Luka, u odnosu Heroda i Isusa, pri njihovu susretu.¹⁵ Herodova dvoličnost prema Ivanu i prema Isusu ogleda se u tome da on nije bio nesenzibilan za njih, nije ih ignorirao. Govori se da ih je obojicu htio rado susresti i slušati,¹⁶ ali je to bilo beznačajno u poredbi s opasnošću da mu oni, kao moralni autoriteti, uzdrmaju vlast buneći narod.¹⁷ Ivanu je Herod dao odrubiti glavu jer mu se činio opasnim, revolucionarnim, a Isus se uzmicao od njegove blizine. Tek će se susresti kada ga na njegovu sudbenu Pilat pošalje Herodu, koji je za Pashu također došao u Jeruzalem, očekujući da će Herod nešto poduzeti jer se za Isusa govorilo da je iz Galileje, dakle iz područja Herodove vlasti. A ovaj ga je, vjerojatno kada je vidio da je Isus politički bezopasan, prezreo kao »luđaka«, ismijao i lukavo vratio Pilatu.

¹⁴ Usp. Joachim GNILKA, *Isus iz Nazareta*, 33–34. Gnilka smatra da je sinoptička predaja o ubojstvu Ivana Krstitelja oblikovana prema Izabelinu progonu Ilije iz Prve knjige o Kraljevima. Također usp. Anto POPOVIĆ, *Novozavjetno vrijeme*, 84–85.

¹⁵ U Lk 23,5-12 izvještava se da su Isusa doveli Pilatu pod optužbom da buni narod, da brani davati porez caru i da se gradi kraljem naučavajući po svoj Judeji počevši od Galileje. Kad je Pilat saznao da je Isus iz Galileje, iz Herodove oblasti, šalje ga Herodu »koji i sam onih dana bijaše u Jeruzalemu«. Herod, ugledavši Isusa, »veoma se obradova«, želio ga vidjeti [slično kao i Ivana kojega je *rado slušao*] »te se nadao od njega vidjeti kakvo čudo«. »Postavljao mu je mnoga pitanja, ali mu Isus uopće nije odgovarao.« I ondje prisutni glavari svećenički i pismoznanci optuživali su ga žestoko. »Herod ga zajedno sa svojom vojskom prezre i ismija, obuče ga u bijelu haljinu i posla natrag Pilatu. Onoga se dana Herod i Pilat sprijateljiše, jer prije bijahu neprijatelji.«

¹⁶ »Dočuo Herod tetrarh sve što se događalo te se nađe u nedoumici jer su neki govorili: 'Ivan uskrsnu od mrtvih'; drugi: 'Pojavio se Ilija'; treći: 'Ustao je neki od drevnih proroka'. A Herod reče: 'Ivanu ja odrubih glavu. Tko je onda ovaj o kojem toliko čujem?' I tražio je priliku da ga vidi« (Lk 9,7-9).

¹⁷ »U taj čas pristupe neki farizeji i reknu mu: 'Otiđi, otputuj odavde jer te Herod hoće ubiti.' A on će njima: 'Idite i kažite toj lisici: 'Evo izgonim đavle i liječim danas i sutra, a treći dan dovršujem. Ali danas, sutra i prekosutra moram nastaviti put jer ne priliči da prorok pogine izvan Jeruzalema« (Lk 13,31-33).

Za razliku od farizeja, saduceji Isusa ne podnose i traže da ga uklone ponajviše zbog ugrožavanja njihove religijske i političke vlasti. Iznimno je važno naglasiti da je Isus nastradao od konkretnih ljudi na vlasti, a ne od čitava naroda, kako se to u antijudaističkom afektu kod kršćana održalo kroz čitavu povijest a što je prouzrokovalo nebrojena stradanja Židova i povijesno nepovjerenje. Isus je osuđen od moćnih i dugovladajućih velikih svećenika (Kaife, 18. – 36. god. pr. Kr.) i njegova tasta Ane, god. 6. – 15. god. pr. Kr.), odlukom Sinedrija, kojim su oni predsjedali i upravljali, te od rimske vlasti, konkretno, rimskog upravitelja Pilata (26. – 36. god. pr. Kr.).

Saduceji su, slično farizejima, Isusa optužili za kršenje Zakona, ali više od farizejskih optužaba za religijska skretanja, oni su mu imputirali političku krivnju. Promjena toga naglaska iznimno je važna. Optužbu za odvratanje od subotnjih propisa i hramske kultne prakse, građenje Sinom Božjim, i najgore što se može dogoditi, optužbu za čišćenje Hrama od trgovaca i za prijetnju da će razoriti Hram (ne samo religijsko nego i političko središte), saduceji su – da bi ga gurnuli rimskoj vlasti koja je imala pravo pogubljenja (*ius gladii*) – preokrenuli u političku optužbu nepoštivanja državnih zakona i vlasti; u optužbu da Isus hoće uspostaviti novo kraljevstvo, postati kraljem židovskim, što znači da pobunom želi svrgnuti aktualnu rimsku vlast. Rimskom sudu, upravitelju Pilatu, nije bila dovoljna vjerski motivirana optužba Sinedrija. Zato se optužnica u konačnici preokreće u optužbu za najteži politički zločin: povredu državnog poretka (*perduellio*) i zločin protiv cara i rimskog naroda (*crimen lese maiestatis*).¹⁸ To je, onda, Isusa odvelo do onodobne najokrutnije smrtne kazne – do razapinjanja na križ, ropske smrti (*servile supplicium*).

Dakle, Herodov kvasac, kod Marka, i saducejski kvasac, kod Mateja, može se označiti kao život iz koristoljublja – i u vjeri. Konkretno, sve, i religija, treba poslužiti za očuvanje pozicije na vlasti. Poznato je da su Rimljani pripomagali i pazili da ne ometaju židovsku religioznu praksu, da su vladali svijetom i narodima čuvajući politeistički nazor radi političkog mira, premda im je ne toliko religijsko-teološki, koliko politički židovski monoteizam i židovska nostalgija za dokinutom hasmonejskom teokracijom zadavala muku. Posebno velika hodočašća u Jeruzalem (tri puta godišnje za velike blagdane Pashe, Pedesetnice i Sjenica) i mnoštvo svijeta koje bi se tada skupilo nije bilo jednostavno kontrolirati od mogućih političkih nereda i protesta. Rimski upravitelj

¹⁸ »Rimsko kazneno pravo navodi dva činjenična stanja, koja su bila prikladna da se pravno obuhvati optužba koju su iznijeli veliki svećenici: *perduellio* (teško neprijateljstvo protiv zemlje) i *crimen maiestatis populi Romani imminutae* (šteta koja se nanosi ugledu rimskog naroda)«, Joachim GNILKA, *Isus iz Nazareta*, 263.

i njegova soldateska dolazili bi u te dane iz Cezareje Primorske u Jeruzalem održavati red, pripomoći židovskim poglavarima da sve protekne u miru – ne, dakle, iz vjere nego iz pragmatičnih, političkih motiva.¹⁹ Štiteći najveću židovsku svetinju, Hram, i sve što je vezano uz njega, od mnoštva hodočasnika, hramskih žrtva i hramskog poreza, rimska je vlast i sama profitirala.

Iako su Judejom upravljali Rimljani i rimski upravitelj, svećenici i leviti, saducejska sljedba, kako ih se naziva u Novom zavjetu, koja je dominirala u Sinedriju, predstavljala je često ne samo religijsku nego i paralelnu političku vlast u narodu. Bili su strogi, konzervativni prema unutra,²⁰ prema obdržavanju subote, hramskom porezu, izvršavanju propisa u Hramu i rubrika oko žrtveničkih obreda. Međutim, uz dogmatizam i ritualizam prema svome narodu, saduceji su u odnosu prema svjetovnoj vlasti bili su oportuni i skloni kompromisu. Oni nisu bili u prijateljskom odnosu s rimskom vlašću. Štoviše, među njima, gotovo kao i u svakom odnosu između religijske i svjetovne vlasti, vladala je netrpeljivost, ali su upravo zbog vlasti nad narodom i u suzbijanju kritičara i bundžija bili upućeni na međusobne dogovore, osobito ako se uzme u obzir da je velikog svećenika od svrgnuća Arhelaja, postavljala rimska uprava.²¹

Saduceje je manje od farizeja, a pogotovo manje od zelota, mučila situacija siromaštva, potlačenosti i ugroženosti njihova naroda. Oni su, zbog svojih stečenih položaja, nastojali održati postojeće stanje, ili kako bismo danas kazali, ponašali su se realpolitički. U tom smislu, Isusov slučaj to zorno predložuje, ne samo da su se služili difamacijama i krivim optužbama nego su perfidno unajmljivali i podmićivali kako one strašljive iz naroda tako i one s kojima se nisu slagali, primjerice zelote, čak i vlastite protivnike i suparnike, rimsku vlast, zacijelo i Isusova učenika Judu. Kod Isusa im nije toliko smetalo to što je oko sebe okupljao narod, činio čudesa, ozdravljao ili uskrsavao, nego

¹⁹ O Pilatu, prefektu Judeje, njegovu odnosu prema Židovima, vrijeđanju njihovih religioznih osjećaja (postavljanje vojnih simbola s carevim likom u Jeruzalemu, uzimanje hramskog novca i druge okrutnosti) te kasnijem umanjivanju njegove odgovornosti u Isusovoj osudi uslijed kršćanskog antijudaizma vidi u: Anto POPOVIĆ, *Novozavjetno vrijetno*, 96–99.

²⁰ Saduceji su bili socijalno povlašćena klasa i »kao klerikalno-aristokratska stranka ona je liberalnost prema vani povezivala s konzervativnošću prema unutra: vodila je realističnu 'vanjsku politiku' prilagodbe i popuštanja«, Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, 237.

²¹ Na čelu Sinedrija kao najviše židovske vlasti nalazio se veliki svećenik. Njega su poslije Herodove smrti i Arhelajeva svrgnuća postavljali sirijski legat ili rimski prefekt u Judeji. »Upravo je u rimskom razdoblju mogao Sinedrij opet uživati sva svoja starodrevna prava. Naime, mogao je opet djelovati kao sudska vlast u civilnim i kaznenopravnim stvarima«, a Rimljani su zadržali pravo samostalno postupati i pravo pogubljenja. Usp. Joachim GNILKA, *Prvi kršćani*, 23.

što je kritikom pojedinih propisa, pogotovo žrtveničkoga hramskog kulta, njih dovodio u pitanje. Bilo je, naime, i drugih propovjednika, iscjelitelja i čudotvoraca u to vrijeme, ali im oni nisu stvarali problem, jer su bili lojalni te saduceji u njima nisu vidjeli opasnost za svoju vlast.

Glavare svećeničke i starješine narodne povrh svega je uznemiravalo pitanje kojom to vlašću Isus čini, tko ga je delegirao i tko stoji iza njega. To mu pitanje i postavljaju kad se pojavio u Hramu (usp. Mt 21,23-27). Znalo se, naime, da je taj Galilejac »drvodjeljin sin«, da nije pripadao nijednoj teološkoj školi. Nije bio ni pismoznanac, ni svećenik, ni levit, niti ga se moglo svrstati među farizeje ili neku drugu religioznu ili političku skupinu. Slično Ivanu Krstitelju, Isusovo ih je djelovanje stavljalo pred neshvatljivu mogućnost da mu vlast dolazi »s neba«, od Boga (usp. Mt 21,25). Zasjenjeni vlastohlepljem i privilegiranom posredničkom ulogom između naroda i Boga, pozicijom vlasnika religioznoga, »svetinje nad svetinjama«, nisu mogli prihvatiti nekoga tko bi dolazio izvan njihovih struktura i još se postavljao većim od njih; ponašao se neposlušno a dosljednije od njih, i pritom ga nije štitila nikakva institucija, stranka ili religiozna udruga. Isus ih je ugrožavao vjerojatno ne samo zbog toga što su slutili da mu vlast dolazi »od drugdje«, jer, kako smo napomenuli, bilo je i drugih koji su se pozivali na Boga, nego jer se Isus kritički osvrtao na njihovu religioznu praksu, na njihovo »proždiranje udovica« i siromašnih, pogotovo na pretvaranje hramskog kulta u trgovinu, a Hrama, Božjega doma, u špilju razbojničku (usp. Mk 11,15-19).²² Isus ih je dovodio u krizu jer su i sami, usprkos svojoj ciničnoj lukavosti i političkim smicalicama, morali priznati njegovu istinoljubivost.

I Isusov odgovor »Caru podajte carevo, a Bogu Božje« na zlobnu stupicu koju mu postavljaju farizeji i herodovci u vezi s porezom (usp. Mk 12,13-17)²³ bio je jasna i radikalna kritika politizacije religije i sakralizacije politike. U toj naoči jednostavnoj i bezazlenoj rečenici bez ostatka se razgraničava religiozno i političko područje, ali ne kao privatiziranje vjere i zagovaranje apolitične vjere, nego upravo kao krajnje politički izričaj koji na mjesto Boga ne dopušta postaviti ikakvu zemaljsku političku veličinu ili da dođe do njihova izjednačavanja. Isus otklanja svako njihovo miješanje, svako pobožanstvenjenje zemaljske moći i moćnika, jer ima samo *jedan* Bog. On time detronizira i sve idolatrije i surogat-bogove (moć, bogatstvo, naciju, stranku, novac itd.) koji zahtijevaju kvazibožansko čašćenje i bezuvjetnu poslušnost.²⁴ Ta Isusova

²² Usporedna mjesta u drugim evanđeljima: Mt 21,12-17; Lk 19,45-48; Iv 2,13-22.

²³ Također usp. Mt 22,15-22.

²⁴ Ovdje primjenjujemo Küngov govor o značenju vjere u *jednoga* Boga. Usp. Hans KÜNG, *Was ich glaube*, München – Zürich, 2010., 186.

rečenica ne zagovara apolitičnost ni manihejski odnos prema društvu. Ona demaskira pseudoreligiju, pogubni političko-religijski kvasac koji zasljepljuje i podjarmljuje čovjeka, orobljuje njegovo dostojanstvo, a Božju apsolutnost snižava u prostor ljudske zlouporabe.

2. Neprilagodljivi Isus

Ne poklapaju se, jasno, Isusovo i naše vrijeme. Ipak, pozivanje na evanđelje i na Isusovu fundamentalnu praksu trajno je aktualno i nužno. I u naše vrijeme, koje se različito opisuje: kao vrijeme »kraja velikih priča« i velikih ideologija, vrijeme pluralizma i globalizacije. Označava se i znanstveno-tehničkim, tehnološko-informatičkim, još-modernim ili postmodernim, neoliberalno-tržišnim, konzumerističkim vremenom. Ili, s obzirom na religiju, sekularnim ali i postsekularnim dobom, »dobom naklonjenom religiji bez Boga«²⁵, vremenom transformacije i disperzije religioznoga.²⁶

Prethodni osvrt na religioznu situaciju Isusova vremena poticaj je kako za teološku refleksiju tako i za samokritiku naše kršćanske i crkvene prakse. Jer ako se ne aktualizira evanđeoska poruka, kršćanstvo će zapasti u kulturološku dekoraciju, rutinersku asistenciju sekularnih projekata; razvodnit će se i utopiti na areopagu lakih i zavodljivih ponuda ili će se pretvoriti u »sektu« konfliktnu u sebi i isključivu prema svijetu. U korelaciji s Isusovim evanđeljem važno je, stoga, iznova postavljati pitanja, više pitanja, i ne strašiti se ako odgovori ne stignu odmah. Jer, što je Isus u konačnici učinio ako nije postavio u pitanje mnoge neupitne odgovore svojih suvremenika? I nije li aktualnost njegova evanđelja, uvažavajući, naravno, različitost kontekstâ, i u tome da se i današnji kršćani susretnu s njime i na sebe primijene riječi upućene ondašnjim učenicima da »u brizi za kruh« ne otvrdnu srcem, ne oslijepe i ne ogluše na suvremene Isusu protivne nauke.

Ne čini li se – susljedno intenciji da se u kritički suodnos postavi naše i Isusove vrijeme – da većina današnjih kršćana, poput onodobnih licemjera, također živi odijeljeno od ljudi, zatvoreni u svoju samopravednost? Traže »trn« u oku drugoga, a ne prihvaćaju kritiku niti se preispituju iz perspektive evanđelja. Ili, uskvasani Herodovim/saducejskim naukom, kako sam Pavao

²⁵ Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009., 209s; Johann Baptist METZ – Tiemo Rainer PETERS, *Pasija za Boga i zbog Boga. Redovnička egzistencija danas*, Sarajevo – Zagreb, 2009., 21–23.

²⁶ Usp. Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn – München – Wien – Zürich, 2007., 30.

već na počecima kršćanstva opominje kršćane, »trnu Duh i preziru proroštva« (1 Sol 5,19-20). Nije li trijumfalizam naše Crkve i nacionaliziranje vjere poslije propasti komunističkog režima neprimjeren evanđeoskom poslanju? I nije li kvasac političke moći i ekonomskih povlastica zahvatio mnoge crkvene strukture od vrha do dna i tako umrtvio kritičku snagu evanđelja i socijalnu angažiranost za potrebite?

Imajući pred očima Isusovu praksu, jedno od najvažnijih pitanja za kršćanina svakako je odnos prema svijetu. Isticanjem ovoga pitanja, odmah treba reći, ne zastupa se nikakva pomodna kontekstualna teologija, površni *aggiornamento* i jeftino prilagođavanje Isusove poruke svjetovnim projektima. Nije riječ ni o revolucionarnom duhu, o forsiranom konfliktu ili eklezijalnom disidentstvu zbog njih samih. Čini se najprije da bi kategoriju *svijeta* trebalo prereći. Primjerenije je govoriti o *društvu*. Uz obitelj i druge manje zajednice, društvo je najvažnija socijalna forma kako relacijski obitavamo u »svijetu ljudi!«, »u jednoj obitelji narodâ«. ²⁷ Primjereno je govoriti i o »duhu vremena« (duhu svijeta), jer svijet se u novozavjetnim tekstovima u odnosu na Isusa, na poruku o Božjem kraljevstvu, ne razumijeva najprije kao prostorna nego kao duhovna i interpersonalna kategorija te se pri prepoznavanju »znakova vremena« zahtijeva *razlikovanje duhova*, razlučivanje duha svijeta od evanđeoskog duha.

Iz našeg osvrta na Isusovo vrijeme i njegovo ponašanje prema glavnim religijskim i društvenim pokretima i faktorima, uočljivo je da se ne radi o nekoj neodređenoj ili uopćenoj kategoriji svijeta, niti o površnom antagoniziranju ni prilagođavanju duhu vremena. Isus ostaje *neprilagodljiv* posve konkretnim religijskim i svjetovnim (političkim) opcijama i strankama, glavnim kvascima/naucima svojega vremena. Riječ je dakle o skandaloznoj i nekonformističkoj formi života, o konstruktivnom nepristajanju. ²⁸ Isus od svojih učenika očekuje vjeru koja se ne uznosi, ne zatvara u pobožnu samodovoljnost, niti se identifikira s borbenom protuakcijom prema religiji ili naciji nesklonoj vlasti i društvu. Riječ je o vjeri koja je uronjena u svoje društvo (svijet) i istodobno je neovisna i slobodna od njega, baš kako je Isus »istupio iz svih realnih poredaka u svi-

²⁷ Koncilska pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes* ne uspostavlja apriorni antagonizam između kršćana (Crkve) i svijeta. Koncil »ima pred očima svijet ljudi odnosno cjelokupnu ljudsku obitelj sa sveukupnom stvarnošću u kojoj ona živi«; želi svim ljudima izložiti kako »zamišlja prisutnost Crkve u današnjem svijetu« (GS 2) i naglašava da »društveni život nije nešto čovjeku izvana pridodano« (GS 25). Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7. XII. 1965.), u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

²⁸ Isusova poruka je »opasna, skandalozna, anarhična, neprilagodljiva«, Johann Baptist METZ – Tiemo Rainer PETERS, *Pasija za Boga i zbog Boga*, 14–20, 64.

jetu« i u svijetu nadišao svijet.²⁹ Radi se vjeri koja u krizu pred odluku stavlja konkretnu religioznu praksu, ali ne iz pozicije političke i ekonomske moći u društvu, nego opet iz vjere: iz njezina zadnjeg oslonca – iz odnosa s Bogom Ocem, te iz perspektive njezina posljednjeg cilja – ostvarenja Božje vladavine/kraljevstva među ljudima.³⁰

Kada je, dakle, riječ o neprilagodljivoj vjeri, onda to ne znači sektaško odvajanje i izoliranje od društva. S druge strane, kršćaninova vjera, na temelju nasljedovanja Isusa, nema osnovni cilj da po svaku cijenu bude sekularno shvatljiva, kompromiterska i oportunistička. Nikakvo pojeftinjenje evanđelja, nego vjera koja se ne udvara nikomu, ni lijevo ni desno, vjera koja nepristrano i s ljubavlju svjedoči istinu spasenja u Isusu Kristu u srcu društva, u odgovornoj upletenosti u svakodnevnicu, angažirana među konkretnim ljudima.

2.1. *Prividna neprilagodljivost*

Kad se, međutim, govori o neprilagodljivosti kako religijskim skupinama i institucijama tako i sekulariziranom društvu, danas je, kao i u Isusovo vrijeme, prisutno zavodljivo i samo na oči neprilagodljivo ponašanje. Možemo ga nazvati proturječnom sintagmom *konfliktni konformizam*, baš zbog toga što protagonisti takva ponašanja iza prividne neprilagodljivosti skrivaju konformistički i oportunistički stav. Onim religioznim koriste se kao maskom. Više su društveno uvjetovani nego što svoje zadnje razloge imaju u vjeri, u odnosu s Bogom. Prividna neprilagodljivost redovito se očituje u dva oblika.

²⁹ Karl Jaspers sintetizira Isusov odnos prema svijetu. Isusa je resila dvojnost: »blagost i borbena bezuvjetnost« u zahtjevu da mu se vjeruje. Kod njega sve dolazi iz odnosa s Bogom i on je na granici svijeta: »provokativni borac i nemušti patnik«. Njegov je život »potpuno prosvijetljen božanstvom«, iz čega proizlazi potpuna sigurnost u Boga i njegova sloboda. »Ova neovisnost u uronjenosti u svijet omogućuje čudesnu Isusovu nepristranost. S jedne strane svjetovne stvari ne mogu više navesti na konačne apsolutnosti [...]. S druge strane, vlastiti opstanak je otvoren za svijet, oko je otvoreno za sve realnosti, a posebno za čovjekovu dušu, dubinu njegova srca koja jasnom Isusovom viđenju ništa ne može sakriti. [...] Isus je istupio iz svih realnih poredaka u svijetu. On vidi da su svi poreci i navike postali farizejski [...]. Budući da Isus stoji na granici svijeta, budući da je on izuzetak, otkriva se šansa za sve ono što u mjerilima svijeta slovi kao prezreno, nisko, bolesno, ružno, što treba protjerati i isključiti iz svih poredaka, šansa za sami opstanak čovjekov pod ovim uvjetima. On pokazuje ono mjesto gdje je čovjek, bez obzira kako propada, kod kuće«, Karl JASPERS, *Ljudi sudbine. Sokrat, Budha, Konfucije, Isus*, Zagreb, 2008., 141, 145–148.

³⁰ Teolog Medard Kehl daje sljedeće kriterije za političko djelovanje iz vjere: a) prva zapovijed Dekaloga; b) pravednost za siromašne; c) Isusova dvostruka zapovijed ljubavi; d) ljubav prema neprijateljima; e) djelovanje između strančarenja i jedinstva. Usp. Medard KEHL, *Hinführung zum Glauben*, Kevelaer, 2009., 159–168.

Prvi oblik konfliktnog konformizma manifestira se kao protivljenje svakoj kritici institucionalnoga u vjeri, dakle i crkvenosti vjere. Slijepo se brani institucija Crkve, otupljuje oštrica kritike krinkom njezina božanskog podrijetla. Ovdje se ukazuje na onaj moment koji je nezaobilazan u nužnoj promjeni okoštalog crkvenog institucionalizma koji je prepreka vjeri. Riječ je – služeći se osnovnim kriterijima biblijskog proroštva i na poseban način Isusovom praksom prema religijskim institucijama i njihovim poglavarima – o kritici koja je opomena i koju istodobno prati govor utjehe i djelo solidarnosti. Riječ je o kritičkoj lojalnosti, ili, pavlovskim jezikom kazano, o provođenju u život »istine u ljubavi« (Ef 4,15).

Uzimajući u obzir istino-ljubivost, neevandeoska prilagodljivost u formi lažnog otpora označava da se niječe ili prikriva istina tobožnjom većom ljubavlju za Crkvu. Posrijedi je, međutim, sebična pristranost, licemjerje, čemu su skloni mnogi branitelji crkvenoga aparata, kleričkih povlastica i pozicija. Riječ je i o strašljivom stavu i među tzv. običnim vjernicima, koji u malovjernosti strepe za Crkvu te zagovaraju da pred »neprijateljima Crkve« (a njih je prema njihovu mišljenju posvuda, izvana i iznutra!) ne treba govoriti istinu nego iz »ljubavi« prema »svojima« skrivati »naše« zlo i grijeh, prešućivati istinu. Evanđelju je, naravno, neprimjerena »istina« koja »ubija«, u kojoj se ne ostavlja mogućnost obraćenja, i koja dokazuje jedino vlastitu (farizejsku) pravovjernost. Ipak, Isusova i novozavjetna istinoljubivost inzistira više na oslobađajućoj istini u ljubavi nego na ljubavi bez istine koja prevladava u religijskim institucijama.

Druga vrsta prividne neprilagodljivosti vjere, *konfliktnog konformizma*, očituje se u nekim formama suvremenog zelotskog i esenskog mentaliteta. Postoje pojedinci i religijske skupine koji zagovaraju odijeljenost od društva, a u Crkvi djeluju kao paralelne zajednice, izdvojene duhovne »udruge«. Dio tih duhovskih skupina, formalno ili neformalno okupljenih oko svojih vođa, postavio je pobožno samousavršavanje za zadnji cilj života. Ne umanjujući značenje askeze i pobožnosti, u toj je praksi često prisutno kršćanstvu protivno farizejsko »samopouzdanje« i esensko dualističko-pesimističko ponašanje koje vodi u vjerski elitizam pa i fanatizam. Njega, između ostaloga, karakterizira i prenamaglašavanje prisutnosti zla, demona i đavla u svijetu više nego što se vjeruje u djelotvornu Božju prisutnost među ljudima. Više se inzistira na grešnoj strani čovjeka i neprijateljskim silama, nego na vjeri u Boga koji ne ostavlja svoja patnjom i nemoći obilježena stvorenja i koji je aktivno prisutan ne samo na kraju vremena, na posljednjem sudu, nego i u ovom jedinom svijetu i u ovom našem jedinom vremenu i društvu.³¹

³¹ Kad se u naše vrijeme od strane rijetkih pojedinaca prosuđuju novi »duhovski« pokreti u Crkvi, odjednom s mnogo strana nahrupi apriorna osuda, sve do optužbe da takvi

Pod maskom apolitičnosti, obrane od »prljave politike«, religijskog sincretizma a za navodni pravovjerni identitet, najneprimjereniji, u konačnici posve neevanđeoski raskorak u vjeri, očituje se u odnosu tih elitističkih skupina prema ljudima drugih vjera i svjetonazora. Tobožnja evanđeoska neprikladnost izjednačuje se ustvari s nacionalnom isključivošću. Neprijateljski raspoloženi prema svijetu i društvu, članovi tih skupina su redovito nacionalisti. Naciju postavljaju na mjesto Boga, ali tako zavodljivo i prikriveno da većina u tome ne vidi nikakav problem. Ustvari, nacionalistička ideologija, kao najbezbožnija i najsekularnija ideologija, izvanjski potvrđuje religiju, koristi svete simbole i znakove, formalno se identificira s vjerom, ali je unutarne orobljuje, iskrivljuje pa i poništava njezin sadržaj. Metaforički kazano, nacionalna isključivost oblači se u ruho vjere, slično kušnji sv. Martina Tourskoga kada mu se đavao ukazao u liku Isusa Krista. No, i samu mogućnost kušnje da se zlo skriva i u najsvetijem, suvremeni eseni i zeloti apriorno isključuju. Za njih je »đavao« uvijek prepoznatljiv, uvijek je »crn«, nikada zavodljivo atraktivan, nikada svjetlonoša (lucifer) u središtu vlastite vjere.

U nacionaliziranoj/politiziranoj religioznosti ne niječe se toliko verbalno koliko praktično onoga drugoga kao sliku Božju. Namještenim licem i uljudnim riječima čak se govori o ljubavi prema različitim, dok se praktično poništava »Božji trag u drugosti drugoga«³². Odbijaju se kontakti i dijalog s inovjericima i nevjericima, a tako i s onima unutar Crkve koje se smatra da popuštaju pred »neprijateljima« kršćanstva, Crkve i naroda, iako se oni ponašaju dosljednije evanđelju: »samarijanski« pomažu, ekumenski i međureligijski su otvoreni, i vladaju se prema Isusovoj maksimi: »Što god učiniste jednom od ove moje najmanje braće, meni učiniste.« Getoizirane i fundamentalistički nastrojene skupine neodoljivo podsjećaju na Isusove sugrađane u nazaretskoj sinagogi, kojima je Isus, koliko znamo iz evanđelja, samo jednom svratio. Oni su se, naime, ispunili gnjevom na Isusa sve do kamenovanja (usp. Lk 4,21-30) kada im je, na njihov prigovor što je djelovao u »poganskom« Kafarnaumu, odgovorio podatkom iz Svetog pisma da se Božje milosrđe tako izdašno oči-

»kritičari« (redovito teolozi) niječu postojanje zla. Učitava im se oholost, isključivost, »razbijanje crkvenoga jedinstva«, upravo ono što te elitističke i fanatične skupine čine: dijele obitelji, župne i druge zajednice, isključive su prema onima koje oni smatraju grešnima i zlima. Učitava im se čak dijaboličnost, slično kako su farizeji i saduceji optuživali Isusa da je opsjednut te da djeluje po nalogu đavolskog poglavice Beelzebula (usp. Lk 11,15).

³² Johann Baptist Metz u svojoj knjizi o novoj političkoj teologiji govori o nepriznavanju Božjega traga u drugosti drugoga u kontekstu spomena patnje, unutar zaborava patnje drugih i patnje neprijatelja. Usp. Johann Baptist METZ, *Politička teologija*, Zagreb, 2004., 218; Johann Baptist METZ, *Memoria passionis*, 215–233.

tovalo preko proroka Ilije nikome drugome nego poganskoj udovici u Sarfati sidonskoj i preko Elizeja poganskom gubavcu Naamanu Sircu a ne tolikima pravovjernima u onodobnom Izraelu.

Prividna neprilagodljivost u obrani vlastitoga religioznog identiteta nije, dakle, uvijek izraz vjere, nego je često svjetovno uvjetovana, izraz praktične nevjere i neevanđeoskog duha. »Izvanjsku neprilagodljivost« nekih suvremenih duhovskih skupina, nekih religiozno fanatičnih pojedinaca, manjih ili većih eklezijalnih zajednica (redovničkih ustanova i mjesnih Crkava) treba svakako prosuđivati ali ne u odmjeravanju između njih samih, ne dakle kriterijem svjetovnog takmičenja, nacionalne ugroženosti, vanjske uspješnosti, društvene moći, ni brojem »pristaša«, nego kroz evanđelje i Isusovu učeničku zajednicu. Pritom su svakako od pomoći Isusove metafore o »malom stadu«, »svjetiljci na uzvišenom mjestu«, »gradu na gori«, »kvascu« kao slikama o rastućem Božjem kraljevstvu s kojim se Kristova zajednica, Crkva, i njezine manje zajednice, nikada ne mogu poistovjetiti bez ostataka, nego su mu klica i dio među ljudima, u srcu svijetu.

Religijski, i s njime često pomiješani nacionalistički, ekskluzivizam nekih današnjih kršćana, nekih skupina »savršenih« i »svetih«, podsjeća također na farizejsku, zelotsku i esensku religijsku praksu – na nagomilavanje »pobožnih djela povrh dužnosti« (*opera supererogatoria*). Nadmenoj duhovnosti i pukom izvanjskom obdržavanju religijskih propisa, Isus suprotstavlja skroviti odnos s Bogom Ocem i princip služenja svim potrebitim bez razlike (usp. Mt 23,11-12).

Isus otklanja i svako zelotsko nasilje. Ne samo svako fizičko nasilje, nego i ono duhovno koje se perfidno skriva i u najsvetijim riječima i obredima. Isus se protivi duhovnom zavodačenju i prozelitskom manipuliranju unesrećenim ljudima. Kroz sva evanđelja na odgovornost poziva za povjerene vjernike upravo vođe i narodne prvake, religiozne učitelje, pismoznance i svećenike. I nijednog trenutka u tome ne popušta iz straha da bi mogao ostati bez ikoga, bez ijednog učenika (usp. Iv 6,67). Nikome se ne udvara da bi ga lažno zadržao za sebe. Njegove oštre »jao-riječi« odnose se na licemjere i duhovne zavodnike koji obilaze morem i kopnom da pridobiju jednog sljedbenika, a kad ga pridobiju promeću ga – Isus je izričit – »u sina paklenoga dvaput goreg od sebe« (Mt 23,15). Nema nikakva zavodačenja ni prisile u vjeri bez osobne samostalnosti i slobode.

Koliko je Isus neprilagodljiv, ukazuje i njegov odnos prema moći. On nikada nije koristio moć, ni ljudsku ni božansku, koja bi narušila ljudsku slobodu. Čak i ondje, kao u vlastitom zavičaju, gdje mu sugrađani žele prigovoriti da prvo izliječi sama sebe, ili na križu pred svjetinom i suraspetim razbojnikom da sam sebe skine s križa, ne ide dokazivati svoju moć (povezanost s

Bogom), ni svoj identitet silnim znakovima koji bi njegove protivnike prisilili da mu povjeruju.³³ Isus nikada unesrećenim i potrebitim ljudima nije nudio »lijek gori od njihove bolesti«. Njegova moć počiva na onomu što svjetovni duh, dolazio čak i središta religijske/svete moći, prezire kao nemoć. U takvoj pak nemoći čovjek postaje osoba, subjekt vlastite vjere i života.

U daljnjem ćemo se tekstu osvrnuti na još neke konkretne prakse u Crkvi koje odražavaju raskorak između nominalne i življene vjere. Riječ je o kršćanskom trinomu: euharistija – teologija – križ.

2.2. Euharistija – teologija – križ

Vjernikova je najdublja čežnja opipljivo iskusiti Božju djelotvornu prisutnost u svom životu: *čuti, vidjeti i dotaknuti* Boga. U području vjere, međutim, uvijek smo u kušnji da ne prihvatimo njezino osnovno stanje, stanje nedovršenosti i neposjedovanja. Naime, koliko god se čovjek naprezao, ne može zaposjesti Boga ni njime upravljati. S druge strane, iako Bog ostaje u prostoru otajstvene nedohvatnosti, njega se, bez teških posljedica, ne može istisnuti iz ljudskoga života, iz materijalnog i društvenog prostora. Kršćani vjeruju da je Bog u Isusu iz Nazareta postao čovjekom: opipljivom, materijalnom i tjelesnom Božjom nazočnošću. Na toj istini vjere kršćani zasnivaju svoj odnos s Bogom i s ljudima, svoje molitve i obrede, teologiju i simbole. Kršćanski život je obredno spominjanje, teološko prepričavanje i konceptualiziranje te praktično nasljeđivanje Isusa Krista u solidarnosti i služenju obespravljenima.

Euharistija – čitanje Pisma i lomljenje kruha – najvažniji je kršćanski obred (sakrament). Na njoj se stvara i oblikuje Isusova zajednica Crkva unutar društva i drugih ljudskih zajedništava. U njoj se događaju i na njoj participiraju svi obredi i slavlja, svi presudni individualni i komunitarni događaji.

Uz euharistiju, najvažniji izričaji kršćanske vjere, od one početne kerigme: *Raspeti je živ, Isus je Krist, Isus je Gospodin, jesu isповijesti vjere ili tzv. kratke formule vjere*. One su se povijesno oblikovale kroz pripovijedanje iskustva svjedoka, kroz naraciju fundamentalnih događaja, kroz propovijedi, katehezu i teološko posredovanje, sve do uobličavanja u simbol vjere, Credo, u dogme i molitve. Njima se jezgrovito prenosi sadržaj vjere novim generacijama. Njih se obrazlaže i onima koji nisu kršćani. Po njima, kao životnim maksimama i kriterijima, kršćanin sudjeluje u crkvenom i društvenom životu.

³³ Slično je i s đavolskim kušnjama u pustinji (usp. Mt 4,1-11; Lk 4,1-13). Zli postavlja Isusu stupicu u njegovom najjemetnijem identitetu. Svaki put mu kaže: »Ako si Sin Božji...«

A najvažniji kršćanski znak, *signum distinctivum*, posebno od zadobivanja slobode s Konstantinom u IV. st., jest *Isusov križ*. S njime se kršćani najčešće identificiraju i razlikuju od ljudi drugih vjera i svjetonazora. On je najjemenitiji znak Isusova odnosa prema društvu i prisutnosti u svijetu.

Pod aspektom raskoraka u vjeri, ovdje nam je cilj, makar fragmentarno, ukazati na neke suvremene kršćanske prakse koje spomenuti kršćanski trinom – viđen kroz euharistijski kruh, Božje i Isusovo ime te Isusov križ u javnom prostoru – žele farizejski zaposjesti ili saducejski iskoristiti.

2.2.1. Euharistija: Presveti više od hostije

Iako će riječima priznati da je euharistija središte kršćanske vjere, najuzvišeniji obred proslave Boga i Krista, utemeljenje crkvenoga identiteta i zajedništva, mnogi kršćani, osobito iz pobožnih skupina, klanjanje pred Presvetim – naročito kada ono slijedi poslije euharistije – smatra najprikladnijom »nadopunom« pa i »korekcijom« često doista anemične i hladne svećenikove mise. »Postvarena« prisutnost Isusa Krista u euharistijskom kruhu (hostiji) za njih je vrhunac i najveće moguće iskustvo Boga u društvu koje se sve više obezbožuje i u Crkvi u kojoj se previše moralizira, teologizira i politizira.

Bez obzira što tradicija i službeni nauk Crkve (od Tridentskog koncila izričito!), oslonjeni na evanđelje, inzistiraju da je Isus Krist prisutan najprije u zajednici, u konkretnim bližnjima, braći i sestrama okupljenim u njegovo ime, potom u svećeniku, predvoditelju i službeniku euharistije, zatim u Božjoj riječi i onda u prilikama kruha i vina, načinom na koji se neki svećenici ophode s hostijom i pokaznicom (gotovo magijski!) pred ljudima »gladnim« nebeskih/božanskih znakova, opipljive sigurnosti u vjeri, ipak se često događa redukcija i ograničenje i Boga i Isusa Krista na materijalni kruh.

Ovdje, naravno, nije riječ o otklanjanju Boga iz svijeta materije, o poricanju njegovih tragova i realne prisutnosti u tvornom euharistijskom kruhu, ni o poricanju preobrazbe materijalnoga svijeta Božjim Duhom. Nije, dakle, riječ o onoj svećeničkoj praksi koja negira sakramentalnu tjelesnost pa za oltarom i sa »svetim tajnama« demonstrira pokrete praznine. Radi se o opasnosti mitsko-magijskih radnja, o lokaliziranju božanskoga u tvar, što je trajna ljudska kušnja i sklonost. Kršćanstvo, a naročito katoličanstvo, sakramentalna je vjera, inkarnacijska vjera u kojoj su tijelo i materija nositelji Božje prisutnosti. Upravo odatle, Božjim *utjelovljenjem* u Isusu iz Nazareta, Bog postaje djelotvorno prisutan i u kruhu (hostiji) ali ponajprije u njegovu ljudskom tijelu, što za posljedicu ima i da je svaki čovjek više od slike Božje – Božja najjemenitija

i najtjelesnija prisutnost na zemlji. Drugim riječima, Krist je realno prisutan u euharistijskom kruhu, ali njegova prisutnost tu ne započinje niti se iscrpljuje.

Osjetilno iskustvo se time ne niječe, nego potvrđuje kao *locus theologicus*, kao put k vjeri koji »zapčinje u iskustvu osjetila, a iskustvo osjetila kao takvo drži vjeru i sposobno je za transcendenciju«³⁴. U iskustvu se spoznaje veličanstvenost ali i ograničenost materijalnoga kao mjesta Božje objave. Bog ostaje uvijek viši od stvarnosti (materijalnosti) i od najduhovnijeg iskustva.³⁵ Njega se ne susreće samo u izuzetim vremenima i posebno sakraliziranim prostorima, nego se vjera u njega uči i ostvaruje – kako je to Isus pokazao – u cjelokupnoj ovostranosti čovjekova svijeta i društvenosti. I ondje gdje se isključuje ili se misli da ga nema: u »najprofanijem« i »najsmrtonosnijem«, kako se dogodilo u Isusovim susretima s grešnicima i bolesnicima, odbačenima i prezrenima, i, na jedinstven način, na njegovu križu i u grobnoj šutnji.

2.2.2. Teologija: Bog veći od svog imena

Sastavni dio kršćanske vjere, od početka, od apostola i evanđelista, pogotovo od Apostola narodâ, Pavla, jest *teo-logija*: govor i pisanje o Bogu, o njegovoj objavi u Isusu Kristu. Riječ je zapravo o obrazloženom posredovanju svoje vjere drugima. Orječivanje i zapisivanje vjerničkoga iskustva, bez sumnje, nikada nije bila lagana zadaća. Ispovijedanje vjere, njezino komuniciranje najprije podrazumijeva jednostavnost i razumljivost. Isusov je govor i u tome nenadmašan primjer. No, već od prvog ulaska, širenja kršćanstva u grčko-rimski svijet, vjera nije mogla bez teologije. Kršćanski govor o Bogu nije mogao ostati samo na novozavjetnim izričajima, nije mogao bez onodobne filozofije,³⁶ kao ni bez kulturalnih i pučkih formi onih naroda koji su kasnije prihvaćali

³⁴ Usp. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima. Elementi fundamentalne teologije*, Rijeka, 2009., 398–400. Joseph Ratzinger polazi od stajališta Tome Akvinskoga: *Nihil est in intellectu quod prius fuerit in sensu*.

³⁵ »Božja stvarnost je veća od naših iskustava, i od našeg iskustva Boga. Zbog toga se vjeru ne može jednostavno posredovati u shemi ponude i potražnje. Ona u takvoj skromnosti više ne bi izarivala ono svoje istinsko, nego bi čovjeka sužavala i zatupljivala. Jer, čovjek sam po sebi [...] premalo pita i ne pita uvijek ispravno. [...] Boga koji je uvijek veći može se spoznati samo u nadilaženju ovoga uvijek-više, u stalnome ispravljanju naših iskustava. Stoga vjera i iskustvo tvore *continuum* puta koji uvijek mora ići dalje. Samo se u su-hodanju s uvijek novim nadilaženjem vjere naposljetku ostvaruje istinsko 'iskustvo vjere'«, *Isto*, 402.

³⁶ Joseph Ratzinger smatra da »kršćanska vjera u vrijeme svoga nastanka svoje saveznike nije nalazila u drugim religijama, nego u velikoj filozofiji Grka. Kršćansko je misionarenje kritiku mitskih religija preuzelo od grčkog prosvjetiteljstva i tako nastavilo liniju starozavjetnih proroka i učitelja mudrosti koji su svojom kritikom poganskih kultova posve govorili jezikom prosvjetiteljstva«, *Isto*, 381.

evanđelje. I što je koje doba religijski i svjetonazorski pluralnije, time je teologija, kao kritička refleksija vjere, potrebija. Teologija, dakle, nije suvišak vjeri ni crkvenosti, nesnošljivi napor do svećeništva ili redovništva, nego nezaobilazan element kršćanstva.

Teologija nije sebi svrha, nego je radi drugoga koji pita kršćanina ili koji uopće ništa ne pita, koji je možda protivan ili indiferentan prema kršćanstvu ili vjeri uopće, ali je kršćanin dužan da odgovorno izrazi *zašto još* vjeruje, koja ga nada pokreće, zašto ljubi i zašto uopće živi tako kako živi. Dužan je, u konačnici, racionalno, logički dosljedno i razumljivo, drugome iskazati pravo na slobodu svoje vjere u jedinom društvu koje dijeli s različitim ljudima.

Ne možemo ulaziti u svu složenost te važne tematike u današnjem kršćanstvu i Crkvi. Neka bude napomenuto da se teologija danas potiskuje iz javne sfere, kako religijske tako i uopće društvene. Jednim dijelom kriza suvremenog kršćanstva i njezinih Crkava zacijelo leži i u krizi teologije, shvaćene kao govor o Bogu i kao kritička refleksija religioznoga govora i prakse. Teolozi i njihova teologija postali su prilično suvišni ne samo uslijed prosvjetiteljske i laicističke isključivosti, tržišno-profiterskog i internetsko-površnog mentaliteta, nego i uslijed sumnje crkvene hijerarhije u njihovu »pastoralnu korisnost«, i »duhovne štetnosti« koju u njima vide novi religijski pokreti i, ne na zadnjem mjestu, uslijed oportunitizma samih teologa. Ne možemo se oteti činjenici da u Crkvi vlada prezrivo prema teologiji, da se olako suprotstavljaju teologija i vjera, knjiga i duhovnost, studij i svetost,³⁷ premda je studij teologije i dalje kanonski uvjet za svećeničko ređenje. Tako, s jedne strane, pribivamo šutnji ili neuvjerljivom govoru teologa, ako ne i odsutnosti a onda vrlo oskudnom traganju za racionalnim opravdanjem vjere u Boga u današnjem društvu. A s druge strane, istodobno smo »bombardirani« dvostrukom inflacijom pobožnih riječi u javnom prostoru, dvostrukom govornom praksom u kojima Bog i svetinje ne silaze s jezika, što ostavlja privid raširenosti religioznosti i nekorisnosti teologije. Zapravo je to znak samo nominalne vjere, vjere na usnama.

Inflacija riječi vjere najprije se odnosi na prekomjerno (re)citiranje Pisma, dogma ili mišljenja papâ i učiteljstva, u propovijedima, katehezama i teološkim izlaganjima i napisima. To po sebi nije sporno, jer je važno i nužno poznavati i Pismo i tradiciju i učiteljstvo. Ovdje je riječ o tome da se citati

³⁷ O današnjem stanju teologije u Crkvi, o prisutnoj krilatici kod nemalog broja crkvenih prelata: »Mi ne trebamo teologe, nama su nužni sveci«, vidi u: Tomáš HALÍK, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg – Basel – Wien, 2012., 164–193, ovdje 175.

i mišljenja drugih koriste kao »borbeno oruđe« za potvrdu vlastitih stavova ili protiv drugog mišljenja. Svete riječi se navode i za skrivanje raznih »lopovluka« ili čak velikih kriminala, ili kao udvaranje hijerarhiji, »pobožnim« biračima ili lakovjernim vlastima, ili se njima prekriva duhovna lijenost i zazor od mišljenja. Ne uzima ih se u njihovu kontekstu niti ih se kritički aktualizira a kamoli da se ima na umu koliko ih razumiju oni koji ne pripadaju našoj jezičnoj (crkvenoj) zajednici, koji su distancirani od Crkve ili nisu upućeni u svetopisamski i crkveni jezik. S jedne strane, dakle, imamo inflaciju riječi vjere koje su bogate sadržajem i poviješću, ali ostaju nerazumljive i potrebno ih je dvostruko kontekstualizirati: u vrijeme njihova nastanka i u duhovnu situaciju našega vremena.

Na drugoj strani, naročito u duhovnjačkim (fanatično/fundamentalističkim) skupinama, ali i u vulgarnom kršćanstvu, postoji inflacija pobožnih parola osiromašenih sadržajem ili s jednostranim, isključivim značenjima. Iz potrebe svođenja vjere na tobože bitno i jednostavno, u antimetafizičkom i antiintelektualnom, te prema emotivnom doživljaju i utilitarizmu sklonom vremenu, svakodnevni govor je, primjerice, preplavljen riječju Bog i Isusovim imenom, pozivanjima na Božju volju i providnost. Prezasićen je raznim pobožnim poštapalicama, pozdravima, uzdasima, pa i stadionskim navijanjem za sveta imena (npr. »Hura za Isusa«). Pod maskom jednostavnosti, jezik vjere se estradizira, posvjetovnuje, a evanđeoska poruka trivijalizira i utapa u buci supermarketских poruka i tržišnih reklama.

Pobožne govorne skraćenice i promidžbeni religiozni povici nikako se ne mogu poistovjetiti s onim što su neki vjernici i teolozi, među njima posebno Karl Rahner, govorili o potrebi prericanja vjere za naše vrijeme, o potrebi novih formula vjere. Dok je Rahner mislio na svetopisamski utemeljene, tradiciji vjerne, teološki domišljene i suvremenicima primjerene nove formulacije vjere,³⁸ današnje »kratke formule vjere«, ako ih se uopće tako može nazvati (možda bi bolje bilo reći čarobne formule), koje preplavljaju pojedine molitvene pokrete i skupove, nabožne novine i internetske stranice, nerijetko održavaju sektaško uniformiranje i ono što je Isus označio farizejskim pozdravima na trgovima. One su izraz, kako smatra teolog Tomáš Halík, »bestidne lakoće« ophođenja s Tajnom, prilagođavanje »duhu stadiona« (duhu vremena), religiozno entuzijastičko »zviždanje u šumi« kako bi se otklonila suvremena tjeskoba pred nimalo laganim izazovima, kako bi se

³⁸ O Rahnerovom razlozima i poimanju kratkih sažetaka vjere, novih formula vjere, te o vlastitoj trinitarnoj formuli (teološka, antropološka i futurološka) vidi u: KARL RAHNER, *Temelji kršćanske vjere. Uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007., 541–554.

ublažila zahtjevnost u vjeri i nestrpljivost s Bogom, a sebe uvjerilo u vlastitu sigurnost vjere.³⁹ Jedna od zadaća teologije jest nedvojbeno »razlikovanje duhova«, i u tom razlikovanje govora vjere kao i racionalno utemeljena kritika primitivnog religijskog fundamentalizma, militantnog apologetizma i psihoterapeutskog *doping*-parolašenja.

Kršćanska, crkvena zajednica ne može bez teologije. A teologija ne može bez suradnje i kritičkog dijaloga s drugim disciplinama, pogotovo ne bez filozofije i njezine metode propitivanja.⁴⁰ Ako se zanemari teologija, vjera je u opasnosti da postane slijepa i nekomunikativna, a crkvena zajednica zatvorena skupina ljudi koji se jedva razumiju još samo između sebe.

Kad govorimo o teologiji, ne mislimo samo na akademsko bavljenje teologijom, na teološku spekulaciju i suptilnu terminološku diferencijaciju. Ona je u kršćanstvu naravno nužna i nenadomjestiva, jer ako bismo je isključili, temeljni Simbol (Vjerovanje) kršćanstva, ili, primjerice, njegov središnji članak da je Isus *istobitan* (*homoousios*) s Ocem, ili nauk o Trojstvu, ili o *transubstancijaciji*, bili bi prazni ili mitološki izričaji, upali bismo u religiozni primitivizam. Pod teologijom se misli i na neakademsku teo-logiju, na govor o Bogu »prvoga stupnja«, onaj u svakodnevici. U oba slučaja jednostavnost teološkog govora je nezamjenjiva. Jednostavnost, pak, i kod jednoga i drugoga govora nije početak puta, nego njezin kraj. U tom smislu u vjeri se i o vjeri valja učiti govoriti čitava života imajući u vidu da njezina najeminentnija riječ, ime *Bog*, kao početak, put i otvoreni kraj svakog religioznoga, a time i teološkoga govora, kako navodi Rahner, »potječe iz onih izvora iz kojih potječe i sam čovjek; njezina smrt se može zamisliti samo skupa s čovjekovom smrću kao takvom; ona može imati još jednu povijest, čiju preobrazbu ne možemo unaprijed zamisliti, baš zato što sama ta riječ drži otvorenom neraspoločivu neplaniranu budućnost«⁴¹. S riječju *Bog* ulazi se u nepojmljivu tajnu o kojoj treba što matematičnije govoriti ne kao o samorazumljivoj, svakodnevnoj ili magijskoj riječi, nego upravo riječi koja se nikada ne može identificirati s našom riječju *Bog*. Bog je, dakle, više od svoga vlastitoga imena.

³⁹ Usp. Tomáš HALÍK, *Nachtgedanken eines Beichtvaters*, 81–99, 186.

⁴⁰ »Ako se teologija bitno bavi Bogom, ako njezina zadnja i stvarna tema nije povijest spasenja ili Crkva kao zajednica, nego upravo Bog, onda ona mora misliti filozofski. I obrnuto, ostaje neprijeporno da filozofija *prethodi* teologiji, te da se i nakon dogođene objave *ne gubi* u teologiji, nego ostaje biti samostojan put ljudskog duha, ali tako da filozofsko mišljenje može *ući* u teološko mišljenje, a da time ne bude razrušeno kao filozofsko«, Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Teološki nauk o principima*, 368.

⁴¹ Ovdje se oslanjamo na Rahnerovo mišljenje o riječi *Bog*, kao »nama zadanoj izvornoj riječi«. Usp. Karl RAHNER, *Temelji kršćanske vjere*, 78–79.

U sklopu jednostavnosti govora o Bogu treba napomenuti kako se najčešća kritika teologije kroz čitavu povijest do danas svodila na prigovor kako teolozi *nedovoljno vjeruju* te da svojim intelektualizmom »kompliciraju« govor o Bogu. Ti prigovori dolaze najčešće s dviju strana: od strane hijerarha i od antiteološki i antiintelektualno usmjerenih duhovnika. Pitanje suda o »količini i kakvoći« vjere nekoga čovjeka, teologa ili neteologa jest za raspravu, ali pod *evanđeoskom pretpostavkom* da to može biti dio farizejskog kvasca kojega se treba čuvati, dakle, da je to preuzetno miješanje u Božji sud o vjeri drugoga.

A što se tiče »teološkog kompliciranja« i zahtjeva da se u govoru o vjeri sve prepusti jednostavnoj spontanosti i trenutnom nadahnuću – kako to ističu neki duhovnici, pozivajući se na Isusovu riječ iz evanđelja – te da se ne treba posebno spremati jer će Duh Sveti već »sufilirati« što u danom momentu treba kazati, ipak bi trebalo prihvaćati sa zadržkom i oprezno. Naravno, bez otvorenosti Božjem Duhu – a što se ne može izmjeriti ni izvanjski ikada dokraja verificirati, jer Duh je slobodniji od svake naše slobode – ne može se govoriti ni naviještati evanđelje. No, valjalo bi pritom imati na pameti da se i za govor o Bogu treba stalno osposobljavati i pripremati.

Štoviše, pozivanje na Isusovu riječ da ne treba biti tjeskoban što će se u pojedinom trenutku govoriti, pa da se za svoje nastupe ne treba pripremati, ne odnosi se na tzv. redovni govor naviještanja, nego na granične situacije svjedočenja vjere. One dakle situacije kada su Isusovi učenici – »zbog Isusova imena« – kako to Isus i veli, poslani i stoje pred »vukovima« a ne pred »ovcima« (usp. Mt 10,16-25), onda kada bivaju optuživani i od svojih najbližih ili povlačeni po političkim ili religijskim sudskim kancelarijama, kada su progonjeni i život im je u pogibelji, onda kada ne mogu imati drukčiju sudbinu od sudbine svoga Učitelja. U tim trenutcima, Isus je izričit, ne treba se strašiti ni smišljati obrane i govorna lukavstva, niti biti licemjeran, oportunističan ili sklon kompromisima. Tada se stoji pred zahtjevom radikalnog čina vjere. Govor se svodi na jednostavnu istinu, na malo riječi, na one Isusove: »da, da ili ne, ne« (usp. Mt 5,37), na šutnju otpora progoniteljima i šutnju predanja Gospodaru života. Ostale, redovne situacije, kao što su govor o Bogu pred vjernicima (»ovcima«) i vođenje zajednice (»stada«), ipak zahtijevaju savjesno pripremanje, odsutnost logoreje i skromnost u vjeri. Zato protest tzv. »jednostavne vjere«, kojim se mnogi današnji kršćani, od hijerarha do običnih vjernika, obrušavaju na teologe i teologiju kao tobože kompliciran govor, često nije ništa drugo doli zatvaranje u samodovoljnu dogmatsku i hijerarhijsku (saducejsku) umišljenost ili monološku pobožnu (farizejsku) taštinu.

2.2.3. Isus Krist više od križa

Kao s euharistijskim kruhom, kao s najsvetijim riječima, Božjim i Isusovim imenom, slično je i s najprisutnijim kršćanskim znakom/simbolom – Isusovim križem. I kao što ništa materijalno ni verbalno – ni hostija, ni sveta imena – ne obuhvaća božansku otajstvenost, tako ni križ ne iscrpljuje misterij Krista. Sve su to u konačnici fragmenti vjere, simboli, koji traže poniznu otvorenost. Preko njih dolazimo vjeri, ali oni ostaju znakovi koji samo dijelom sadrže i ukazuju na višu i veću zbilju od sebe.⁴²

Dok euharistijski kruh označava redovitu Kristovu prisutnost u svetom prostoru i u njemu se »čuva« na posebnom mjestu i posebni službenici imaju pristup i vjernicima se daje pod propisanim uvjetima; dok se svete riječi, riječ *Bog* i druge kategorije vjere nalaze u području javne komunikacije, križ se – naročito od cara Konstantina – nalazi posvuda kao najmaterijalniji znak kršćanske vjere: vješa se o zidove, o vratu; njime se ukrašavaju haljine, postavlja ga se na oltare, štitove, oružja i oruđa, na javna mjesta, trgove, raskršća, uzvisice...

Osnovna pretpostavka za razumijevanje i govor o križu leži u činjenici da je križ »kristijaniziran«. On je u Isusovo vrijeme proizvod profanoga svijeta za usmrćivanje i uvijek ostaje dio toga svijeta. To također znači da je i prije i poslije Isusova raspeća bilo i ima »križeva bez Isusa«. I na Golgoti, uz Isusa, na križ su bila razapeta još dva čovjeka. Zato je s apostolom Pavlom nužno uvidjeti da od početka do danas ima do isključivosti različitih križeva, njihovih razumijevanja i tumačenja, kao i opasnost da se »mudročću i naše besjede« ne obeskrjepi Kristov križ. Pavao je to u svoje vrijeme precizno izrazio: križ je za vjernike skandal, a za nevjernike ludost (usp. 1 Kor 1,17-2,16).⁴³

O »ludosti« današnjih mudrih te o »skandalu« koji križ izaziva vjernicima/kršćanima, kao i uopće o religijskim simbolima u našem vremenu, trebalo bi više prostora i temeljitijih vjerničko-teoloških kao i uopće kulturalnih rasprava. Ovdje neka bude ponovljeno da je i u suvremenom kršćanstvu pri-

⁴² Nadovezujemo se na Ratzingerovo razmišljanje o simbolu vjere, naročito na postavku da kršćanstvo nije platonizam koji »pruža ideju o istini« nego »istinu kao put« u zajedništvu s drugima u Crkvi. Usp. Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju s novim uvodnim ogledom*, Zagreb, 2007., 90–94.

⁴³ Kada Pavao govori o Židovima kojima je križ sablazan, ne misli u kategoriji nacionalnoga, nego vjerskoga. Oni traže znak, Božji čudesni zahvat, jer križ je poraz Božje sve-mogućnosti. Slično se odnosi i na govor o Grcima, o njihovoj mudrosti koja ne prihvaća križ, što ne znači nacionalno odbijanje križa kao ludosti, nego je u pitanju nevjera da u Isusovoj patnji i smrti na križu postoji ikakav smisao.

sutno neshvaćanje i zloraba križa i od strane samih kršćana.⁴⁴ Značenje Kristova križa kao znaka »jedine nade« (*spes unica*) i mogućnosti spasenja svih ljudi po njemu, osiromašeno je, zanijekano ili pretvoreno u suprotnost svaki put kada Isusov križ služi zemaljskim ideologijama. Pavao je, pa i sa suzama, izričito govorio da među kršćanima »mnogi žive kao neprijatelji križa Kristova«. Oni se služe križem, ali je njihov bog trbuh i »misle samo na zemaljske stvari« (Fil 3,18-19). Križem se i u naše vrijeme zarađuje, prkosi, pokazuje svjetovna sila i moć. Njime se zastrašuju drugi ili se pod tim znakom čak vodi rat, blagoslivljaju i opravdavaju zlo i zločinci.

Kritika zlorabe Isusova križa nailazi, međutim, na sličnu zaglušenost i sljepilo kao i Isusovo upozorenje učenicima da se čuvaju farizejskog i saducejskog kvasca, prikrivenog licemjerja i zlorabe onoga što je najsvetije. U najsvetijem, u križu, krije se »đavolska« kušnja izopačenja. Naime, izvanjski, križ zadržava svetu formu, upućuje na Isusov križ, ali u stvarnosti može biti ispražnjen izvornim sadržajem. Dakle, ne samo da na križu često nema *korpusa*, simbola Isusova tijela, nego se njegova intencija i sadržaj pretvaraju u svjetovna značenja: dekorativnost, sredstvo zarade, sredstvo prkosa, političke/nacionalne ili religijske/crkvene moći, biljeg ili graničnik nacionalnog teritorija itd. Vjera, koja danas postavlja križeve, da nastavimo Pavlovim riječima, temelji se često na mudrosti ljudskoj, mudrosti knezova ovoga svijeta, koji su i razapeli Isusa, dakle, na svjetovnim razlozima, a ne na Božjoj snazi i »Mudrosti Božjoj, u Otajstvu sakrivenoj« (usp. 1 Kor 2,6-9).

Kao i kod euharistijskoga kruha, koji je realni znak Kristove prisutnost, ali ne iscrpljuje Isusa Krista, kao i kod Božjega imena, kojim se nikada definitivno ne može upojmiti Boga, slično je i s križem. Biblijska vjera na kojoj se temelji kršćanstvo, za razliku od religija u okruženju, nije dopuštala da se Boga reducira na jedno mjesto, jedan predmet, jedan teritorij.⁴⁵ Odatle i Isusov križ izmiče lokaliziranju, svakom parcijalnom značenju koje bi nijekalo univerzalnost njegove poruke za sve ljude. Isusov križ nije prvotno prostorna nego personalna kategorija, kategorija novih odnosa u Božjem kraljevstvu. Isus nije bio raspet da bi na zemlji bilo posijano što više križeva, nego da nitko više ne

⁴⁴ U kontekstu »svladavanja negativnoga«, patnje i zla u svijetu, te važnosti Kristova otkupljenja na križu koje se ne može izjednačiti s emancipacijom, oslobođenjem čovjeka po čovjeku, teolog Hans Küng govori o zlorabi križa kao i pogrešno shvaćenom Isusovu križu te o kršćanskom nasljedovanju Isusova križa. Usp. Hans KÜNG, *Biti kršćanin*, 792–807.

⁴⁵ Nijedan simbol vjere, nijedan *numen locale* ne može iscrpiti osobu Boga i Isusa Krista, *numen personale*. »Nasuprot poganskoj tendenciji prema *numen locale*, prema mjesno određenom i ograničenom božanstvu, Bog otaca izražava sasvim drukčije opredjeljenje. On nije Bog jednog mjesta, već Bog ljudi«, Joseph RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, 117.

bude razapinjan i da jednom na ovoj zemlji ne bude križeva ni ikakvih spomenika nevino stradalima. Umjesno je, stoga, pitanje: Što bi, naime, bio kršćanski identifikacijski znak da je Isus živio u naše vrijeme i da je pogubljen na nekom modernom mučilu: giljotini, električnoj stolici ili da je pogubljen nekim drugim načinom? Isus Krist je više od svoga mučila.

Suvremenim kršćanskim saducejima i herodovcima nije, međutim, potreban nikakav drugi znak od »njihova« križa. Njima je i Isusov križ zemaljski koristan i ludost je i naivno zanovijetanje iznova ga tumačiti ili promatrati iz šire perspektive, iz perspektive Božjega kraljevstva ili uskrsnuća, jer onoga »poslije« (*eshata*), »praktično« i nema. S druge strane, suvremeni kršćanski farizeji uvijek i posvuda traže znak više. Njima je svaki znak, pa i križ malo, sablažnjivo malo. Oni bježe od njega duhovnim prećacem u čudo, u čudo uskrsnuća. Prvima je križ znak samo svjetovne moći a drugima samo nebeske pobjede. Isusov križ ostaje osnovni kršćanski znak, ali sadržajem bogatiji od svih naših križeva i zloporaba. S njega, i vjernike i nevjernike, i učenike i protivnike, i prijatelje i neprijatelje, obgrljuje opraštajuća Božja ljubav.

Zaključak

Korelacijskim pristupom, uspoređujući Isusovo i naše vrijeme, možemo uočiti neke oznake vjere koje Isus postavlja kao mjerodavne svojim učenicima: vjera nije sredstvo drugih ciljeva, nego je glavni cilj vjernikova života autentični odnos s Bogom i solidarna praksa s onima koji su religijski i društveno potlačeni. Nasuprot društveno prilagodljivoj (saduceji) ili bojovnoj (zeloti), povučenoj (eseni) ili licemjernoj (farizeji) vjeri, Isusov nasljedovatelj svoju vjeru ne živi u mjerenju i uspoređivanju s drugima, nego u temeljnom odnosu sa savršenim/milosrdnim Ocem i to onako kako je taj odnos Isus živio unutar svoje religijske zajednice i usred svoga društva. Kršćanstvo je vjera nasljedovanja neprilagodljivoga Isusa Krista, »začetnika i dovršitelja naše vjere« (Heb 12,2).

Svoju vjeru i vjeru svoje Crkve kršćanin kritički preispituje (teologija), obredno slavi s drugima (euharistija) i s njome se javno identificira i angažira za obespravljene (križ). Pritom, iskreno sumnja, ne u Boga i njegovu milosrdnu širinu, nego u sebe i svoju pravovjernu dosljednost. Živi budno, čuvajući se dviju zavodljivih kušnja: taštine pred svetim Bogom (farizejski kvasac) i zlorabljenja svetoga za sebičnu korist i vlast nad drugima (Herodov i saducejski kvasac).

Kršćanin živi u trajnoj napetosti, u raskoraku između nominalne i življene vjere, ali ne odustaje da ostvari harmoniju misli, riječi i djela. U životu pri-

mjenjuje Isusove riječi iz evanđelja koje hvale onu vjeru koja skandalizira i nosi oznaku ludosti, pa tako s Isusovim carinikom skrušeno vapije: »Bože, milostiv budi meni grešniku« (Lk 18,13); s učenikom Petrom i Isusovim »poganima« ispovijeda svoju grešnost (usp. Lk 5,8) i nedostojnost susreta s Isusom (usp. Mt 8,7-8); bez prestanka moli: »Gospodine, vjerujem, pomoz mi mojoj nevjeri« (Mk 9,24). Ta je vjera opuštena i odlučna, jednostavna i postojana, zahvalna i odgovorna, strpljiva i angažirana, samokritična i evanđeoski neprilagodljiva, dakle religijski i društveno kritična sve do stradanja, društvene izoliranosti ili stvarne smrti, kako se to dogodilo Isusu.

Summary

TRUE STATE OF FAITH: A CHASM BETWEEN NOMINAL AND LIVING FAITH

Ivan ŠARČEVIĆ

Franciscan Theology – Institution of Higher Education of
Franciscan Province Bosna Srebrena
Aleja Bosne Srebrene 111, BIH – 71 000 Sarajevo
ivansarst@gmail.com

The Article insists on the fact that Jesus Christ is the benchmark of faith for Christians and that it is impossible to achieve the complete correspondence between orthodoxy and orthopraxis, without a remainder. In this regard, the first part of the article undertakes to explain Jesus' warning to his disciples on the yeast/teachings of Pharisees, Herod and Sadducees. By analyzing Jesus' attitudes towards the religious and political mainstream of his day – Pharisees, Essenes, Zealots and »Herod«, Roman authorities and Sadducees - the argument portrays Jesus' nonconformity with religious and political mainstream of his time. The second part uses the correlation method to describe the current »illusiove« forms of immutable faith within the Church and society through Jesus' preaching and practice. Chasms between nominal and living faith are discussed through the three intrinsic components of Christianity: the Eucharist, theology and the cross. In the end, on the basis of the Gospel and the applied correlation between Jesus' and our own context, the article expounds on the essential characteristics of the faith of a Christian.

Key words: *Jesus, yeast/teachings, Pharisees, Sadducees, Essenes, Zealots, Herod, the Church and the world, immutable faith, the Eucharist, theology, the cross.*