

## Isusov stav prema Zakonu (Mt 5, 17–19)

Ivan DUGANDŽIĆ\*

### Sažetak

*Prema općem uvjerenju tumača, Mt 5, 17–19 predstavlja ključni tekst ne samo za razumijevanje etičke poruke Isusovih antiteza (5, 21–48) već i Govora na gori u cijelosti, ali u velikoj mjeri i svekolike teologije Matejeva evanđelja. Autor polazi od činjenice da su dosadašnja tumačenja te perikope često bila opterećena kako apriorno pretpostavljenim značenjem antiteza tako i Matejevim općim stavom prema Zakonu ili značenjem refleksivskih citata, te pokušava odrediti mjesto i ulogu tih redaka i u literarnom i u teološkom pogledu, uzimajući pritom u obzir i uži i širi kontekst. Posebice ukazuje na novije radove koji upozoravaju da je Govor na gori u literarnom pogledu koncipiran po uzoru na helenističku retoriku koja je na sličan način predstavljala filozofsko–etičko učenje. Cilj te retorike bio je trostruk: vještim rasporedom građe zadobiti dobrohotnost slušateljstva, raspršiti svaku sumnju glede autoriteta onog tko govori i unaprijed onemogućiti stvarne ili moguće protivnike. Čini se da je Matej doista po tom ključu rasporedio građu Govora na gori. Potom se istraživanje usredotočuje na pojedinačna pitanja važna za pravilno shvaćanje teksta: treba li čitati »Zakon i Proroke« ili »Zakon ili Proroke« (5, 17); što znače izrazi »dokinuti« i »ispuniti« — ne samo u odnosu prema Zakonu kao normi etičkog ponašanja u židovstvu već i prema Starom zavjetu kao takvom; kako riješiti očitu napetost između načelnog stava u 5, 17 i posve kazuistički obojenih redaka 18 i 19?*

*Ključne riječi: Zakon i Proroci, Govor na gori, antiteze Govora na gori, nova pravednost, dokinuti, ispuniti, retorika,*

### *Mt 5, 17–19 u užem i širem kontekstu Govora na gori*

Svaki pažljivi čitatelj lako će zapaziti da je gotovo bez iznimke u svim komentarima Matejeva evanđelja, kao i u monografijama posvećenima Govoru na gori, relativno kratkoj perikopi Mt 5, 17–19 posvećeno nerazmjerno puno pozornosti i prostora. To zasigurno govori o njezinoj važnosti, no još više o njezinoj složenosti. O tom svjedoči i gotovo nepregledna literatura koja se bavi pitanjem Isusova odnosa prema Zakonu. Po mišljenju mnogih autora Mt 5, 17–19 ima pravi program-

\* Prof. dr. sc. Ivan Dugandžić OFM, Katolički bogoslovni fakultet Sveučilšta u Zagrebu.

ski karakter<sup>1</sup> s obzirom na razumijevanje teološkog značenja Govora na gori, pogotovo s obzirom na njegovu etičku dimenziju. Drugi opet u r. 17 vide ulogu »hermeneutičkog ključa za sljedeći odsjek 18–48«<sup>2</sup> kao najprepoznatljiviju i glede kršćanske etike najneposredniju cjelinu u svim evanđeljima. A to se onda mora odraziti i na shvaćanje Matejeve teologije u cijelosti, pogotovo s obzirom na odnos njegove Crkve prema Mojsijevu zakonu, kao i židovstvu Matejeva vremena.

No unatoč tomu ili upravo zbog toga, u tom tekstu puno toga je još uvijek sporno i nedovoljno usuglašeno među tumačima. Nešto od tog neslaganja može se nazrijeti već i u samim prijevodima grčkog teksta. Tako se u r. 17 prevoditelji kolebaju oko toga treba li ἢ shvatiti kao sastavni ili rastavni veznik, o čemu opet ovisi hoćemo li čitati: »Zakon i Proroke« ili pak: »Zakon ili Proroke«. A o tome u velikoj mjeri ovisi odgovor na daljnje pitanje, na što cilja Isusova riječ: odnosi li se ona samo na Mojsijev zakon kao normu ponašanja ili pak i na proročka mesijanska obećanja Staroga zavjeta.

Uz to je onda usko vezano i značenje aorista dvaju po svom značenju suprotnih glagola: καταλῦσαι (ukinuti) — πληρῶσαι (ispuniti/ostvariti): znači li to da Isus »ukida« Zakon ne poštujući njegove pojedine propise ili ga svojim učenjem stavlja izvan snage? Slično treba pitati i s obzirom na »ispunjenje«: na koji način Isus »ispunja« Zakon? Podlažući se sam zahtjevima Zakona ili pak otkrivajući svojim autoritetom izvorni smisao Zakona? Od odgovora na to pitanje izravno zavisi odnos ove perikope prema središnjem tekstu cijelog Govora na gori, poznatim Isusovim antitezama (5, 20–48): treba li dakle u našoj perikopi gledati neku vrstu uvida u ono što slijedi u antitezama ili pak nju treba tumačiti polazeći od antiteza kao Isusova autoritativnog učenja o Zakonu, kako se nerijetko događa?

U pretpostavci da r. 17 treba shvatiti u smislu Isusova pozitivnoga načelnog stava prema Zakonu time još ni izdaleka nisu riješena sva pitanja koja proizlaze iz ovoga kratkog teksta. Kako primjerice, nakon Isusova posve načelnoga govora o Zakonu u r. 17, shvatiti r. 18 u kojem je najednom opet važno svako »slovce« (ἰῶτα) i svaki »potezić« (κεράια)? S tim u vezi je onda i pitanje tradicije i redakcije

- 1 H. D. BETZ, *Studien zur Bergpredigt*, Tübingen 1985, str. 36 ističe da r. 5, 17 ima »programski karakter«; G. BORNKAMM, *Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis*, u: *Geschichte und Glaube. Gesammelte Aufsätze Band IV*, München 1971, str. 73 Mt 5, 17–20 zove »programskim uvodom u antiteze Govora na gori«; P. STUHLMACHER, *Das Gesetz als Thema biblischer Theologie*, u: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, str. 153 o Mt 5, 17–20 govori kao o »programskoj kompoziciji«; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, str. 29 spomenutu perikopu zove »programmatic statement«; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Zürich 1992, str. 227 smatra da rr. 17–20 predstavljaju »uvod u glavni dio Govora na gori«, a rr. 5, 17 i 7, 12 »svojim natuknicama νόμος i προφήται tvore inkluziju«; Slično i E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71), Stuttgart 1974, str. 47.
- 2 I. BROER, *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus* (SBS 98), Stuttgart 1980, str. 73; W. EGGER, *Handlungsorientierte Auslegung der Antithesen Mt 5, 21–48*, u: K. Kertelge (izd.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Freiburg–Basel–Wien 1984, 119–144, str. 122 u antitezama vidi »hermeneutički ključ« koji se »ne sastoji više u rabinskoj metodi tumačenja, nego u Isusovoj riječi koja donosi ispunjenje«.

teksta: je li tu posrijedi stvarna Isusova riječ ili je možda ipak u pitanju redakcija evanđelista? Ako se opredijelimo za ovu drugu mogućnost, onda nam se samo po sebi nameće novo pitanje: kakav je bio stav prema Mojsijevu zakonu kršćanske zajednice u kojoj evanđelist stoji i kojoj se obraća?

Razumijevanje r. 18 dodatno opterećuje i značenje dvostrukoga »dok«. Što bi trebalo značiti: »dok ne prođe nebo i zemlja«? ; »dok se sve ne zbude«? Postavljanje takvoga pitanja ima svoje opravdanje i u narednom r. 19, u kojem je izražena briga i za »najmanje zapovijedi«. I u tom kontekstu, kao i u r. 17, postavlja se pitanje značenja glagola  $\lambda\acute{o}\omega$ : treba li pod tim podrazumijevati samo »kršenje« pojedinih zapovijedi nedosljednošću Isusova života po Zakonu ili je posrijedi potpuno »ukidanje« do kojeg dolazi drukčijim učenjem od onoga što traži Zakon?

U svakom slučaju »naši redci spadaju među najzamršenije i najteže u cijelom evanđelju«<sup>3</sup>. Povijest njihova tumačenja pokazuje kako su brojni autori, opredjeljujući se za jedno ili drugo mišljenje, često bili pod prevelikim utjecajem antiteza, ili su unaprijed nekritički prihvaćali hipotezu antinomizma u Matejevoj zajednici kao gotovu činjenicu, ili su pak potpadali pod utjecaj važnosti refleksivskih citata i sl. Zato, da bi se došlo do objektivnog suda, vrlo je važno da se Mt 5, 17–19 promatra koliko god je to moguće zasebno, ne vezujući tu malu cjelinu odmah uz antiteze (5, 20–48). Treba pokušati što dublje prodrijeti u kompoziciju teksta, postavljajući pritom pitanje i o mogućim helenističkim utjecajima s obzirom na literarni karakter te perikope, trudeći se istodobno da se uspostavi pravi odnos tradicije i redakcije. Jer ako je Matej tako vješto komponirao pojedinačne manje tradicijske cjeline i od njih stvarao uvjerljive Isusove govore s prepoznatljivom porukom (usp. Mt 10; 13; 18; 24–25), moramo se pitati ne samo koji su razlozi takvog postupanja s građom već isto tako i koji su mogući uzori po kojima se Matej nadahnjivao u svom poslu.

### *Pitanje kompozicije, tradicije i redakcije teksta*

Kako je već prethodno naglašeno, sam nastanak Govora na gori treba zahvaliti literarnoj i teološkoj sposobnosti evanđelista Mateja da Isusove pojedinačne riječi (logia) povezuje u veće cjeline. Među tumačima sve više prevladava mišljenje da Matej pritom ne slijedi samo teološke već i parenetske<sup>4</sup> interese koji polaze od konkretnih pitanja života Crkve njegova vremena. Pritom se nezaobilazno postav-

3 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I*, str. 230.

4 Usp. D. ZELLER, *Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5–7) und der hellenistische Gestzgeber*, u: Ludger Schenke (izd.), *Studien zum Matthäusevangelium* (FS W. Pesch), Stuttgart 1988, 301–317, str. 303, bilj. 12 na temelju izraza »nemojte misliti« u r. 17 zaključuje da je »perikopa od samog početka usmjerena parenetski, kako se onda i potvrđuje u r. 20«. On istodobno ističe kako se »novija istraživanja sve više i više udaljuju od mišljenja da u Matejevoj zajednici treba gledati načelni antinomizam«; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HthKNT I/1), Freiburg–Basel–Wien 1986, str. 138 također ističe parenetski karakter.

lja pitanje odnosa tradicije i redakcije, ili još konkretnije: moramo se pitati koja riječ potječe izravno od povijesnog Isusa, a koja je u svom sadašnjem obliku nastala kao plod teologije zajednice nakon Isusova uskrsnuća u sučeljavanju sa židovstvom ili je plod sve dubljeg teološkog promišljanja predaje u procesu razvoja Matejeve zajednice od njezinih judeokršćanskih početaka do zajednice Matejeva vremena koja je u međuvremenu otvorena i poganima.

Očito je naime da Matejevo evanđelje s obzirom na povijest predaje i redakciju predstavlja vrlo složen tekst gdje prepoznajemo početke judeokršćanske zajednice, koja je ljubomorno čuvala predaju o Isusu koji je bio svjestan svoga poslanja »samo k izgubljenim ovcama doma Izraelova« (usp. Mt 10, 5s; 15, 24), a u vrijeme nastanka evanđelja ona s jednakom ljubavlju govori o svom poslanju svim narodima (usp. 28, 16–20). Ne smije se pritom zaboraviti ni konačna uloga evanđelista. Uvijek je na mjestu pitanje zašto je Matej iz obilja predaje koja mu je stajala na raspolaganju izabrao baš te određene Isusove riječi, što je želio postići njihovim međusobnim povezivanjem i što je možda u tu svrhu sam proširio? U slučaju teksta Mt 5, 17–19 sva ta pitanja zavređuju posebnu pozornost već i zbog same činjenice što tu cjelinu čine sadržajem vrlo različite riječi (*logia*)<sup>5</sup>, koje ne samo da ne slijede neku neprekinutu teološku nit već se štoviše na prvi pogled čini kao da proturječe jedna drugoj. Naime dok r. 17 ostavlja dojam da je Isus donio konačno i pravo tumačenje Zakona, a r. 20 sugerira da bi to moglo biti u smislu sadržaja Isusovih antiteza (5, 21–48), dotle rr. 18 i 19 ostavljaju dojam kako je Mateju još uvijek važna ne samo svaka pojedina zapovijed Zakona nego i svaki najmanji »potezić« u Zakonu.

Nema sumnje da se »značenje r. 17 želi nekako precizirati u rr. 18 i 19«<sup>6</sup>, ali je isto tako sigurno da ti redci svojom izrazitom kazuističkom obojenošću Isusov načelan stav prema Zakonu izrečen u r. 17 čine višestruko zamršenim. Stoga U. Wilckens naslućuje da bi »r. 18 mogao biti Isusova riječ izgovorena u sklopu poučavanja učenika, u kojoj on snagom svega svog autoriteta ('zaista, kažem vam') i svjesnim zaoštavanjem odbacuje neki prigovor pismoznanaca na njegovu adresu, sličan onom u r. 17, da on 'dokida Toru'<sup>7</sup>. No treba ipak reći da to ne predstavlja nikakvu iznimku, već je ipak sve »u skladu sa slikom koju nam sinoptička evanđelja nude o Isusovu stavu prema Zakonu, a ona nije »nipošto ni harmonična ni jedinstvena«<sup>8</sup>.

5 Usp. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 141: »Heterogenost pojedinačnih riječi rada pretpostavku da ih je tek evanđelist povezoao u cjelovit tekst«.

6 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 236; U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002, str. 286 smatra da rr. 18 i 19 predstavljaju »konkretizirajuće objašnjenje r. 17.«

7 U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, str. 286.

8 H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (SBS 111), Stuttgart 1983, str. 94; G. BORNKAMM, *Wandlungen*, str. 74 u Mt 5, 17–20 vidi »cijeli niz različitih shvaćanja Zakona koja ne samo da osvjetljavaju predaju rane Crkve o Isusu u Matejevo vrijeme već daju povoda da se postavi pitanje i o starozavjetnim i židovskim predajama«.

Prema r. 17, koji nema adekvatne paralele u cijelome Novom zavjetu, Isus je donio konačno i potpuno »tumačenje« Zakona, a prema r. 18 (par. Lk 16, 17) doista se čini kao da je Mateju i dalje važna svaka pojedina zapovijed, i to doslovno uzeta. Na drugim pak mjestima Matej ostavlja dojam da je kraljevstvo Božje posve dokinulo Toru tako što ju je nadomjestilo (usp. Mt 11, 12s par. Lk 16, 16). Kako objasniti tu očitu napetost? Unatoč prvom dojmu, te riječi ipak nisu međusobno nepomirljive, već samo odaju »specifično ranokršćansko razmišljanje o Tori na različitim razinama predaje i zato jedva da ih je moguće neposredno uzeti kao dokaz za Isusov stav prema Tori«<sup>9</sup>. Umjesto toga, treba pokušati preko tih različitih tradicijskih slojeva probiti se do stvarnog Isusova mišljenja o Zakonu.

H. D. Betz je kroz svoje dugogodišnje istraživanje Govora na gori došao do zaključka da taj govor u cijelosti potječe od nekog judeokršćanskog redaktora, starijeg od evanđelista Mateja, koji je već prije njega od Isusovih pojedinačnih riječi stvorio »sveobuhvatan nacrt kršćanske vjere koji se odlikuje izravnim pristupom učenju povijesnog Isusa«, a koji pak »istodobno predstavlja alternativu prema kršćanstvu iz poganstva«, kako ga poznajemo iz Pavlovih poslanica<sup>10</sup>. Ako je to tako, tu bi se možda mogao tražiti i odgovor na pitanje: zašto se Pavao u svom kasnijem djelovanju udaljio od antiohijske zajednice u kojoj je u početku imao utočište i u čijoj je teologiji zasigurno participirao? No čini se da stvari ne stoje tako jasno i jednostavno. Jer očito je da i Pavlove oštre riječi o Zakonu koji ne može čovjeka opravdati, već samo dovesti do spoznaje grijeha, kako bi se čovjek opravdao vjerom u Krista (usp. Rim 3, 20s; 7, 4–6; Gal 3, 22–24), ipak ne vode prema ukidanju Zakona. Štoviše, Pavao će odlučno reći da tako »Zakon utvrđujemo« (Rim 3, 31), da bi govorio o »Kristovu zakonu« (Gal 6, 2). Prema tome, kako god da Matej i Pavao različitim riječima govore o ulozi Zakona, on i za jednoga i za drugoga ima trajnu vrijednost.

Činjenica da je Matej tako različite riječi predaje povezao u jednu cjelinu govori o tome da je za nj svaka ta razina predaje bila važna, jer svaka je na svoj način svjedok procesa koji se odigravao u odnosu njegove zajednice prema židovstvu s obzirom na važnost Tore, ali i glede različitih struja koje su vladale u samoj zajed-

9 H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft*, str. 95 dopušta mogućnost da je od svih Isusovih kritičkih riječi s obzirom na Zakon »u najboljem slučaju samo Lk 16, 16 par. autentična; H. FRANKEMÖLLE, *Die sogenannten Antithesen des Matthäus (Mt 5, 21ff). Hebt Matthäus für Christen das »Alte« Testament auf?*, u: H. Frankemölle (izd.), *Die Bibel. Das bekannte Buch — das fremde Buch*, Paderborn 1994, 61–92, str. 82 naglašava da se »Matej ne sučeljava sa samom Torom, već s određenim tumačenjima Tore«, dodajući kako se pritom »ne smije previdjeti Matejeva oštrina u sučeljavanju s drugim tradicijama tumačenja«; D. ZELLER, *Jesus als vollmächtiger Lehrer*, str. 312s nudi rješenje tobožnjih proturječnih rečenica 5, 17s. o Isusovoj vlasti (εξουσία) u odnosu prema Zakonu, upozoravajući na moguću paralelu s helenističkim shvaćanjem, da zakon obvezuje i kralja. On citira u helenističko vrijeme vrlo popularnu Pindarovu rečenicu: »Zakon je kralj svih«, podsjećajući kako je već Platon na temelju toga zaključivao da je »u pravoj državi zakon gospodar i nad nositeljima vlasti, a ne obratno — ljudi tirani nad zakonom«.

10 H. D. BETZ, *Studien*, str. VII; P. STUHLMACHER, *Das Gesetz*, str. 153 u Mt 5, 18s gleda »rigorističku predaju« u kojoj ne treba gledati glas povijesnog Isusa, već glas »ranokršćanskog nomizma, kako su ga zastupala 'lažna braća'«.

nici. I. Broer s razlogom ističe da je u tom tekstu »svaka rečenica na poseban način istaknuta« i da na prvi pogled »uopće nije jasno na kojem je retku glavno težište«<sup>11</sup>. Svaka od tih rečenica ima nešto što je posebno ističe i što je važno za shvaćanje značenja cijele perikope. R. 17 spada u red onih važnih rečenica koje su formulirane s ἦλθον (došao sam), a koje imaju veliko značenje u Matejevoj kristologiji; r. 18 ima svečani uvod s ἀμήν (»zaista, kažem vam... «) koji uvijek najavljuje neku važnu Isusovu riječ, a r. 19 dobiva na težini međusobnom usporedbom onih koji krše i onih koji vrše zapovijedi.

### *Literarno–teološke osobine Mt 5, 17–19*

H. D. Betz skreće pozornost na doista neobičan dijaloški početak r. 5, 17: »Nemojte misliti... « (μη νομίσητε) i zaključuje kako ta formulacija predstavlja »kompliciranu literarnu formu«<sup>12</sup> koja zacijelo mora imati svoje valjane razloge. Traga jući za tim razlozima, za početak se može ustvrditi barem činjenice da se iza nje krije određena komunikativna intencija evanđelista. On ne piše svoje djelo tako da bi samo mehanički poredao pojedinačne Isusove riječi jednu za drugom, već s njima ima određenu namjeru u komuniciranju sa svojim čitateljima — i to na razini cjeline Govora na gori, ali i na razini cijelog evanđelja. No ne smije se zaboraviti da je i svaki predložak kojim se evanđelist služio (predaja) već prethodno imao svoju komunikativnu namjeru, pa zato uvijek treba polaziti od »međuovisnosti komunikativne intencije evanđelista i pojedine perikope«<sup>13</sup>.

U tom pogledu posebno je zanimljivo pitanje mjesta i uloge Blaženstava na početku Govora na gori. Što je evanđelist želio postići stavljajući na početak svog velikog govora taj posve atipičan tekst? Ako se naime pođe od toga da je Govor na gori kao parenetski obojen tekst sav usmjeren na konkretno ponašanje Isusovih učenika, Blaženstva djeluju kao strano tijelo jer predstavljaju tekst posve drukčije naravi. A opet u jednoj tako osmišljenoj cjelini kao što je Govor na gori on mora imati svoje značenje.

U novijim istraživanjima Govora na gori sve češće se skreće pozornost na moguću utjecaj helenističke retorike i etike na izbor sadržaja, ali i literarnog oblika Matejeva teksta. Tako H. D. Betz misli da je Govor na gori sastavljen po uzoru na grčkog filozofa Epikteta koji je filozofsko–etičke misli povezivao s praktičnim iskustvom i nudio ih svojim čitateljima kao neku vrstu »vježbe« (ἄσκησις)<sup>14</sup>. Cilj

11 I. BROER, *Freiheit*, str. 66

12 H. D. BETZ, *Studien*, str. 36; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus* (RNT 1), Regensburg 1965, str. 85 naglašava kako rr. 5, 17–20 »nemaju logične povezanosti s prethodnom perikopom«.

13 I. BROER, *Freiheit*, str. 65

14 H. D. BETZ, *Studien*, str. 7 donosi Epiktetovu definiciju takve »vježbe«: »Tko je zapravo čovjek u vježbi? To je onaj tko se stalno vježba, kako da ne popusti nekoj požudi i kako da se odrekne samo onih stvari koje spadaju u područje ćudorednog htjenja, i tko se posebice vježba u onim stvarima kojima je teško vladati«.

koji je tom »vježbom« trebalo postići Betz sažimlje u tri točke: usvojiti određene »filozofske pouke s obzirom na dobro i zlo«, naglasiti neka »potrebna načela« i donijeti određene »filozofske sentencije«. <sup>15</sup>

A što se tiče literarnog oblika Govora na gori, tu je, prema Betzu, kao neka vrsta modela također mogao poslužiti Epiktetov *Encheiridion*, zbirka Epiktetovih izreka koju je sastavio njegov učenik Arijan na temelju Epiktetova djela *Disertacije*, stavivši na početak svoj vlastiti predgovor (*proemium*). Djelo je nastalo s ciljem da Epikteta i njegovo učenje zaštiti od protivnika koji su ga napadali. S obzirom na njegov literarni oblik djelo se može svrstati u tada poznatu književnu vrstu *filozofske epitome*. Naime izraz »epitome«, što zapravo znači »sažetak«, »kratak prikaz«, koristio se je od početka 4. st. pr. Kr. za naslov mnogih knjiga <sup>16</sup>. Polazeći od toga, čini se da se i Govor na gori može dobro shvatiti kao sažetak Isusova učenja s obzirom na konkretno ponašanje njegovih učenika, napisan s namjerom da se Isus i njegovo učenje zaštite od zlonamjernog tumačenja kao dokidanje Zakona.

Utjecaj helenističke retorike na literarni oblik Govora na gori u novije vrijeme posebno naglašava F. Zeilinger. On misli da su u tom govoru po uzoru na helenističku retoriku na sličan način skupljene pojedinačne Isusove riječi i uobličene u zaokruženu i uvjerljivu cjelinu Isusova učenja. Tako Zeilinger u Blaženstvima (5, 3–12) gleda »neku vrstu *Prologa*«, nakon kojega slijedi »stvarno *otvaranje*« (5, 13–20), pa zatim »*corpus* 'Govora'« koji se sastoji »iz tri velika dijela, šest takozvanih 'antiteza' (5, 21–48), tri upute o dobročinstvu, molitvi i postu (6, 1–18) te pojedinačne upute za kršćansko temeljno usmjerenje i životnu praksu... (16, 19–7, 12). *Završetak govora* (7, 13–27) sastoji se od četiri antitetički oblikovana odsjeka.« <sup>17</sup>

Polazeći od toga da Mt 5, 13–20 djeluje kao zaokružena cjelina i da u sklopu Govora na gori ima ulogu *proemija* ili *eksordija*, Zeilinger upozorava na vrlo zanimljivu ulogu koju su takvi tekstovi imali u helenističkim govorima, što zacijelo pridonosi boljem shvaćanju uloge tog teksta u sklopu Matejeva Govora na gori: »Retorička zadaća *proemija* nekog govora sastoji se u tome da se zadobije dobrohotnost slušatelja, da autor vlastitim pozitivnim predstavljanjem rasprši sumnja kako tu govori netko nevažan, zatim da se od samog početka onemogućući realne ili moguće protivnike te da se izloži osnovna tema.« <sup>18</sup> Mora se priznati da Matejev

15 ISTO, str. 8.

16 ISTO, str. 10s. Betz kao posebice poznato djelo te vrste ističe Epikurovo djelo »*Kyriai Doxai*«, koje sadrži »četrdeset filozofskih sentencija ili skupina sentencija iz većih Epikurovih djela« (str. 13); Ph. FIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin — New York 1975, str. 317, uspoređujući Epikurovo djelo s izvorom Q, zaključuje: »Oba fenomena pokazuju kako je u zajednici u Keposu kao i u praktičanskim zajednicama postojala potreba, da se Učitelj nauk sažme u obliku zbirke njegovih vlastitih riječi, da bi se sačuvalo i dalje predao.«

17 F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur »Bergpredigt« Matthäus 5–7*, Stuttgart 2002, str. 20; Usp. vrlo pozitivnu recenziju Zeilingerove knjige u kojoj H.-J. VENETZ posebno ističe važnost autorova zapažanja glede uloge retorike u Govoru na gori, u: BZ NF 47, 2(2003), str. 297.

18 ISTO, str. 21.

tekst svojom strukturiranošću doista ispunja tu zadaću: u prvom dijelu (5, 13–16) slušatelji su okvalificirani kao sol zemlji, svjetlo svijetu i grad na gori, što »ne predstavlja samo 'captatio benevolentiae', već istodobno, s posljedicama koje su s tim povezane, kod čitatelja budi zanimanje za temu govora«<sup>19</sup>; u drugom dijelu (5, 17–19) Isus u prvom licu govori sam o sebi i o svojoj zadaći koja se sastoji u ispunjenju, a ne u dokidanju Zakona, čime je istodobno zaniijekana mogućnost nekog realnog ili mogućeg podmetanja s obzirom na njegov stav prema Zakonu; treći i najkraći dio (r. 20) »izlaže temu Govora u obliku nadvisujuće izreke«<sup>20</sup>, koja se onda u antitezama (21–48) pobliže tumači na konkretnim primjerima ponašanja.

Ako u perikopi Mt 5, 13–20 prepoznamo tekst koji se doista doimlje kao svojevrsno »otvaranje« (*proemij*), time nam se onda ne samo bolje otkriva narav i poruka tog teksta već u njegovu svjetlu lakše otkrivamo i pravi smisao »antiteza« koje slijede nakon njega (5, 21–48). Ako su u 5, 13–16 kršćani »definirani« kao »sol zemlji«, »svjetlo svijetu« i »grad na gori« i ako ta »definicija« u isto vrijeme znači njihovo poslanje u svijetu, onda iz 5, 17–19 jasno proizlazi da iza toga poslanja sa svojim učenjem ne stoji nitko manji od onoga tko je »ispunio« Zakon i Proroke«. Isus zato s pravom od svojih traži »pravednost koja je veća od pravednosti književnika i farizeja« (5, 20), jer on sam je došao da »ispuni svu pravednost« (3, 15). Antiteze (5, 21–48) potom na konkretnim slučajevima pokazuju kako se u duhu Isusova »ispunjenja« Zakona i Proroka vrši Zakon i kako se u svakidašnjici kršćanskog života ostvaruje ta nova pravednost.

U Govoru na gori dakle pred nas stupa izvanredan teolog judeokršćanske provenijencije koji je, uz odlično poznavanje Staroga zavjeta, odlično vladao i literarnom tehnikom helenističke retorike i koji je znao jedno i drugo sretno povezati i stvoriti uvjerljiv govor u kojem će se njegova zajednica trajno suočavati s Isusovim »učenjem« i nalaziti odgovor na sva moguća sumnjičenja. Obraćajući se najvjerojatnije helenističkim Židovima u antiohijskoj zajednici, koji također poznaju i jedno i drugo — i Stari zavjet i helenističku retoriku, Matej je u Govoru na gori stvorio takvo djelo koje je »ne samo u sadržajnom smislu gotovo utjelovljenje 'Gospodinova učenja' na tlu Svetih pisama Izraela i mlade Crkve nego se ono i formalno očituje kao malo literarno umjetničko djelo, koje crpeći iz predaja i izvora tvori novu uvjerljivu cjelinu.«<sup>21</sup>

19 ISTO, str. 21; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 133 smatra također da Mt 5, 13–16 ima tematsku funkciju koja se sastoji u tome da se »u daljnjem tekstu Govora tumači kako treba ostvarivati to poslanje« (kršćana). On tim rečenicama pridaje ulogu »definicije« kršćana i uspoređuje ih s 23, 8b: »a svi ste vi braća«; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 219 završetak r. 16 (»... da vide vaša dobra djela...«) drži »nekom vrstom naslova za 17–48« jer »tamo se razrađuje što su 'dobra djela'«.

20 F. Zeilinger, *Zwischen Himmel und Erde*, str. 21.

21 ISTO, str. 27.



*Zakon i/li Proroci (5, 17)*

Već je u uvodnom dijelu bilo govora o dvojama i razlikama u samim prijevodima. Tako primjerice od dvaju standardnih hrvatskih prijevoda jedan ima »Zakon i Proroci«, a drugi »Zakon ili proroci«. Oslanjajući se na gramatičke razloge<sup>22</sup>, mnogi tumači taj u grčkom inače uobičajeni sastavni veznik ἢ uzimaju u značenju rastavnog veznika te umjesto »i« čitaju »ili«. I. Broer stoga s razlogom postavlja pitanje može li se možda taj, u gramatičkom smislu mogući »ili« objasniti nekom »određenom namjerom«<sup>23</sup> evanđelista tako da se, umjesto uobičajenog izraza Zakon i Proroci koji se u Novom zavjetu najčešće koristi za cjelinu Starog zavjeta, istakne pojedinačno svaka cjelina za sebe — kako bi na taj način i u Zakonu bolje došla do izražaja njegova »proročka« crta<sup>24</sup>. E. Schweizer prvo podsjeća na to da »Proroci« i u židovstvu slove kao tumači Zakona« i da se ne može time objasniti zašto bi ih Matej pridodao Zakonu u r. 17. On zato smatra da je to zamislivo samo ako je autor pritom »vidio povijesno spasenjsku crtu koja se proteže od njih sve do Isusa«.<sup>25</sup>

U pretpostavci da je to bila Matejeva namjera i da je on zbog toga prvotni izraz Zakon (Tora) proširio s »ili Proroke«, teško je shvatiti da već sljedeći r. 18 govori samo o Zakonu. To opet s druge strane ne znači da bi »spominjanje Proroka u r. 17 bilo suvišno ili da bi bilo upotrijebljeno samo poslovično, ali u svakom slučaju znači da izraz 'Zakon i Proroci' mora imati u sebi takav smisao koji može izreći i sam 'Zakon'«<sup>26</sup>. To potvrđuje i zapažanje da Matej u svom evanđelju donosi određene »maksime« s obzirom na značenje Starog zavjeta za život svoje zajednice, a te »maksime« doista se jednom vežu uz »Zakon i Proroke« (7, 12; 22, 37–40), drugi put opet samo uz »Zakon« (23, 23), a treći put se navode kao riječi »Proroka« (9, 13; 12, 7)<sup>27</sup>, što znači da je svaki put u pitanju jednak autoritet Staroga zavjeta kao nerazdvojne cjeline, bez obzira koji se od tih triju mogućih izraza za tu cjelinu rabi. R. 17 sa svojom formulacijom »Nemojte misliti da sam došao ukinuti Zakon i Proroke! Nisam došao ukinuti već ispuniti« predstavlja »uvod u novu temu koja se razrađuje sve do kraja 5. poglavlja«<sup>28</sup>. A sadržaj te teme jest Isusov

22 F. BLASS — A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1943, 445.

23 I. BROER, *Freiheit*, str. 29.

24 Tako primjerice A. SAND, *Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (BU 11), Regensburg 1974, str. 185.

25 E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1976, str. 63; H. MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte — synoptisch gelesen*, Stuttgart 1995, str. 92 u činjenici da Matej uz Zakon spominje i Proroke vidi dokaz, »da on Isusovu hermeneutiku Zakona promatra u povijesno-spasenjskom kontekstu«.

26 I. BROER, *Freiheit*, str. 30; R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* (NEB. NT I/1), Würzburg 1985, str. 51: »Zakon i Proroci (usp. 7, 12) opisuju SZ u njegovim moralnim zapovijedima (22, 40), ali i u njegovim obećanjima (11, 13)«.

27 J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28, 16–20* (FzB 11), Würzburg 1973, str. 322

28 J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 140.

stav prema Zakonu, odnosno prema Starom zavjetu. Izravno obraćanje »nemojte misliti« katkad je shvaćano u polemičnom smislu<sup>29</sup>, a danas među tumačima više prevladava mišljenje da je riječ o retoričkom izrazu i da evanđelist govori načelno<sup>30</sup>. Ta rečenica dobiva na značenju i time što je formulirana tako da je naglasak na Isusovu »dolasku« (ἔλθον). U Matejevu evanđelju nalaze se još tri rečenice s tim istim glagolom i svaka od njih stoji u vrlo važnome kristološkom kontekstu.

Pritom je posebno zanimljivo da su sve tri rečenice formulirane u smislu opovrgavanja nekog pogrešnog mišljenja o Isusu i isticanja onog pravog: »Nisam došao da pozovem pravednike, nego grešnike«, glasi Isusov odgovor na prigovor farizeja zašto jede s carinicima i grešnicima (9, 13); Nevolje s kojima će se susretati njegovi učenici u svijetu Isus objašnjava riječima: »Nemojte misliti da sam došao donijeti na zemlju mir! Nisam došao da donesem mir, nego mač« (10, 34); Odbijajući bezumno traženje majke sinova Zebedejevih prvih mjesta za svoje sinove i ističući kao ideal služenje, Isus to sve potkrepljuje isticanjem vlastitog primjera: »Sin Čovječji nije došao da mu služe, nego da on služi i da dadne svoj život kao otkup mjesto svih!« (20, 28).<sup>31</sup> Očito je dakle da rečenicom »Nemojte misliti da sam došao...« u 5, 17 evanđelist također želi »isključiti nespornost, riješiti postojeću prepirku — je li Isus 'Zakon i Proroke' svojim učenjem dokinuo ili nije«. <sup>32</sup>

Isus kao subjekt tih rečenica, svjestan svog posebnog poslanja, naglašeno se javlja za riječ i u antitezama Govora na gori kao jamac pravilnog shvaćanja Zakona: »A ja vam kažem...« (5, 22. 28. 32. 34. 39. 44), zatim kao onaj koji svojim svečanim »zaista, kažem vam...« s neskrivenim autoritetom staru praksu štovanja Boga razotkriva kao licemjernu i preporučuje novu koja ne traži priznanje i plaću od ljudi (6, 2. 5. 16 — usp. 6, 25. 29). S posebnom jasnoćom i oštrinom taj »ja« odzva-

29 R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970, str. 146 misli da »Mt 5, 17–19 potječe iz rasprave konzervativne (palestinske) sa zajednicom slobodnom od Zakona (helenističkom)«; Usp. G. BORNKAMM, *Wandlungen*, str. 74, koji doduše ističe da tu ne polemizira Isus protiv književnika i farizeja svoga vremena, već evanđelist protiv određenih članova kršćanske zajednice; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, str. 64 podsjeća kako glagol *nomizein* ima veze s *nomos* (Zakon) te da »odaje pravno mišljenje«; E. KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament*, u. Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1970, 69–82 ubraja 5, 17–19, a posebice r. 19 u: »rečenice svetog prava«, prema kojima mi sami sebi spremamo mjeru božanskog suda« (str. 79).

30 29 Usp. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 232 misli da se evanđelist »obraća izravno zajednici« i da »argumentira načelno«; H. FRANKEMÖLLE, *Freiheit vom Gesetz*, str. 24s misli da je nemoguće dokazati bilo koju od tih dviju mogućnosti, ističući pritom: »Formulacija služi jakim isticanju sljedeće, kristološki jako izražene rečenice te istodobno usmjeruje pogled na ljude drukčijeg mišljenja, kojima suprotstavlja Isusovu riječ.«

31 Mt 18, 11: »Jer Sin je Čovječji došao spasiti izgubljeno« ne nalazi se u mnogim rukopisima, već je ta riječ iz Lk 19, 10 kasnije našla put u Matejevo evanđelje. Usp. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 152, bilj. 1.

32 A. SAND, »Schule des Lebens«. *Zur Theologie des Matthäusevangeliums*, u: *Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzepten im Neuen Testament*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1992, 57–82, str. 58s. Sand je u međuvremenu napustio mišljenje da treba čitati »Zakon ili Proroke«.

nja na kraju Govora na gori kao glas suca konačnog suda koji će ljude suditi po njihovim djelima, a ne samo po riječima (7, 21. 24. 26).

### *Dokinuti ili ispuniti Zakon i Proroke?*

H. Baarlink dobro uočava da »motiv ispunjenja ne stoji samo na mjestima gdje se koristi odgovarajući glagol ili se citiraju određeni tekstovi. Naprotiv, sam Isusov nastup ima karakter ispunjenja... Motiv ispunjenja znači istodobno da se na različitim mjestima na nov način govori o sadašnjosti. Sadašnje vrijeme određeno je već Isusovim nastupom i spasenjem najavljenim za konačna vremena.«<sup>33</sup> U tom smislu posebice je indikativan Isusov odgovor Ivanu Krstitelju koji se usteže da ga krsti, ističući kako nije dostojan: »Pusti sada! Ta dolikuje nam da tako ispunimo svu pravednost« (Mt 3, 15). Tako Matej već kod Isusova prvog susreta s njegovim pretečom Ivanom Krstiteljem pojmom pravednost koji se u Matejevu evanđelju može smatrati »sržnim pojmom«<sup>34</sup> na pomalo zagonetan način najavljuje ono što će kasnije kroz evanđelje, korak po korak, konkretizirati.

Zakon i Proroci kao oznaka za Stari zavjet tipično je novozavjetni izraz<sup>35</sup>, dok židovski rabini Isusova vremena redovito govore o Tori, Nebiim i Ketubim, ističući tako sva tri dijela svoje Biblije (usp. Lk 24, 44: »Trebalo je da ispuni sve što je o meni pisano u Mojsijevoj zakonu, u Prorocima i Psalmima«). No rabini prave i razliku između Tore i Proroka tako što je za njih samo Tora riječ Božja u strogom smislu riječi, dok su svi drugi spisi riječi koje potječu iz duha proroka<sup>36</sup>. Novi zavjet ne pozna te razlike, već cijeli Stari zavjet u svim njegovim dijelovima smatra jednako riječju Božjom. Zato Matejev izraz »Zakon i Proroci« podrazumijeva cijeli Stari zavjet s njegovom nepromijenjenom obvezujućom snagom, s posebnim naglaskom na Toru (νόμος), kako se vidi iz r. 18, ali i iz spominjanja zapovijedi (ἐντολή) u r. 19.

Ako pođemo od takvog značenja »Zakona i Proroka«, onda se i dva suprotna glagola, »dokinuti« (καταλύω) i »ispuniti« (πληρώω) mogu ispravno shvatiti samo u njihovu antitetičkom odnosu. Osim našeg mjesta, glagol καταλύω javlja se u Matejevu evanđelju još samo tri puta, ali u posve drukčijem značenju od ovoga: naime, svaki put je tim glagolom izraženo hipotetičko »rušenje« hrama (24, 2; 26, 61; 27, 40). Drugim riječima, govori se o mogućem rušenju građevine od kamena. U Mt 5, 17 glagol se ne odnosi ni na kakvu građevinu već na Zakon: Isus nije došao »dokinuti« Zakon i Proroke. U grčkim i židovskim tekstovima helenističkog židovstva taj glagol također često dolazi u svezi s govorom o Zakonu. Njegovo značenje

33 H. BAARLINK, *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien* (BWANT 120), Berlin–Köln–Mainz 1984, str. 18.

34 Tako J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 140.

35 U Matejevu evanđelju još 7, 12; 11, 13; 22, 40; Lk 16, 16 (ali u istom kontekstu: »Mojsije i Proroci« — 16, 29. 31); Dj 13, 15; 24, 14; 28, 23; Iv 1, 45; Rim 3, 21.

36 Usp. BILL. I 242.

varira između »dokinuti« u smislu stavljanja izvan snage i »dokinuti« u smislu kršenja ili nepoštivanja Zakona<sup>37</sup>. Uvijek je međutim u pitanju pojedina zapovijed Zakona ili pak rabinsko tumačenje koje se može odnositi i na otačke predaje<sup>38</sup>, ali nikad se ne misli na Toru kao takvu i na njezino moguće dokidanje. No u 5, 17 takvo značenje ne dolazi u obzir već zbog toga što nije riječ samo o Tori, već i o Prorocima. K tome treba još uzeti i kristološki karakter izražen kroz rečenicu »došao« (ἔλθων). Njome se želi reći da je »Isusovo posebno poslanje u tome da potpuno i sveobuhvatno ispuni Zakon i Proroke«<sup>39</sup>. Prema tome, »dokinuti« se ne može odnositi na Isusovo možebitno nepoštivanje pojedinih propisa Zakona u njegovu vlastitom ponašanju, već samo na njegovo učenje i temeljni stav prema Zakonu kao takvom i njegovu daljnjem značenju.

Slično vrijedi i za glagol »ispuniti« (πληρώω). To zacijelo ne podrazumijeva da se Isus, slično tadašnjim farizejima, trudio vršiti svaki propis Zakona. Naprotiv, sva evanđelja nam svjedoče da je on bio jako kritičan prema mnogim propisima Zakona, pogotovo prema propisima glede subote, propisima o čistim i nečistim jelima i sl. Isusovo »ispunjenje« Zakona i Proroka ne može se također shvatiti ni u smislu »zaoštavanja Tore« koje se primjerice veže uz ulogu Učitelja pravednosti u Kumranu i uz njemu darovano eshatološko znanje s obzirom na tumačenje Tore<sup>40</sup>.

H. Merklein dobro ističe kako je Isusovo »eshatološko znanje« drukčije naravi, jer ono se ne ograničava samo na tumačenje Tore već »uvjetuje njegovu proklamaciju već prisutnog eshatološkog Božjeg spasenjskog djelovanja koje Izraela stavlja pred neposredan zadatak«<sup>41</sup>. A to je njegov poziv na obraćenje svemu Izraelu, što nadilazi okvire Tore. Isus u svom navještaju volje Božje nije strogo vezan na tumačenje Tore, pa je to vjerojatno jedan od razloga da se on nikad i ne upušta u raspravu s drukčijim mišljenjima o pojedinim propisima Tore, kojih je u njegovo vrijeme bilo puno. Zato njegove »zapovijedi, strogo uzevši, čak i onda kad se slažu s radikalnim etosom Tore drugih skupina u židovstvu, ne mogu se zvati radikaliziranjem Tore«<sup>42</sup>. To jednostavno nije bila njegova namjera.

Ako Isus za sebe kaže da je svojim dolaskom ispunio Zakon i Proroke, dakle cijeli Stari zavjet, onda to znači da »Isus nije jednostavno ustvrdio da ih ostavlja

37 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 235.

38 Usp. J. FLAVIJE, *Ant.* 16, 35; 20, 81; I. BROER, *Freiheit*, str. 26 podsjeća da je riječ o »stavljanju izvan snage otačkih predaja koje rabini izričito mogu izjednačiti sa samim zakonom«.

39 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 236. On naglašava da »kristološki karakter« nije nimalo umanjen činjenicom što »Matej ne misli na Isusovu smrt i uskrsnuće«, podsjećajući da to nadoknazuje naglašeni izraz »kažem vam« u r. 18 i 20 te antitetički »a ja vam kažem« u antitezama; i J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 143 također ističe kako treba »imati u vidu sveobuhvatnu kristološku perspektivu«.

40 Usp. posebno H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* (BHT 24), Tübingen 1969.

41 H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, str. 101.

42 ISTO, str. 101.

na snazi, već on svoju zadaću vidi u tome da u Starom zavjetu objavljenu volju Božju posve ostvari<sup>43</sup>, da je »u njezinu pravom značenju istakne«, da je »izrazi u punini«<sup>44</sup> i da onima koji prihvate njegovu poruku o kraljevstvu nebeskom pokaže kako će i oni u svom životu ostvariti volju Božju, a to je upravo zadaća antiteza Govora na gori (5, 21–48). Nadalje, vrlo je važno uočiti da je glagol *πληρώω* u Mateja »izrazito kristološki glagol«<sup>45</sup>, za razliku od Pavla gdje je govor o »ispunjenju pravednog zahtjeva Zakona« (Rim 8, 4), ili ispunjenju Zakona djelima ljubavi (13, 8; Gal 5, 14) od strane vjernika.

### »Dok se sve ne zbude« (5, 18s) — pitanje eshatološke perspektive

Ako se je tekst Mt 5, 17–19 kroz našu dosadašnju egzegezu potvrdio kao »programski uvod« u antiteze<sup>46</sup> Govora na gori i ako, s druge strane, antiteze (5, 21–48) nude konkretne upute kako se u životu Isusova vjernika ostvaruje »pravednost veća od pravednosti književnika i farizeja« (5, 20) te ako se pritom dvostruka zapovijed ljubavi katkada ističe kao »kanon«<sup>47</sup> tumačenja, odnosno ispunjenja Zakona i Proroka (5, 17), čini se da time još uvijek nije iscrpljena sva problematika našeg teksta. Zapravo tek sad se postavlja vrlo osjetljivo pitanje: »Je li takvim 'etičkim' sažimanjem Tore pogođeno *cijelo* ispunjenje 'Zakona i Proroka'?«<sup>48</sup> Time se nipošto ne želi dovesti u pitanje veliko značenje Isusove dvostruke zapovijedi ljubavi, već se samo postavlja opravdano pitanje je li u tome »cijelo« ispunjenje na koje cilja r. 17. Drugim riječima, je li time Matejeva namjera do kraja pogođena i je li sadržaj njegova teksta posve iscrpljen? Čini se da F. Zeilinger pogada nešto vrlo važno kad u izrazima takozvanoga *proemija* »sol zemlji« i »svjetlo svijeta«, kojima je opisana narav i poslanje učenika, upozorava na univerzalnu crtu, snažno potvrđenu u završnim riječima Matejeva evanđelja kojima ih Uskrsli na temelju svoje neograničene vlasti nad nebom i zemljom (usp. Mt 25, 31–34) šalje svim narodima (28, 18–20). On nadalje podsjeća da izraz »dok se sve ne zbude« (r. 18d) ima svoju paralelu u apokaliptički usmjerenoj riječi Mt 24, 34, gdje je govor o Isu-

43 G. DELLING, ThWNT VI, str. 292s.

44 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 232; I. BROER, *Freiheit*, str. 34; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, str. 64s.

45 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 236.

46 Usp. navedene autore pod bilj. 1 ovoga članka.

47 Tako P. HOFFMANN, *Tradition und Situation. Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien* (NTA NF 28), Münster 1998, str. 32, bilj. 98. Hoffmann izričito upozorava da se u Isusovu ispunjenju Zakona i Proroka ne smije gledati »eshatološka dimenzija« već »mesijanska«, koja se sastoji u ispravnom otkrivanju volje Božje »nasuprot izvrtanju kroz farizejsku predaju«.

48 F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, str. 65s; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 237 također podsjeća kako je »etičko tumačenje danas rašireno«, ali ističe poteškoću tog tumačenja, pogotovo u povezanosti s temporalnim »dok« jer »r. 18s ne imenuje nikakvu vremensku granicu za važenje Zakona«.

sovu ponovnom dolasku: »Zaista, kažem vam, ovaj naraštaj neće proći dok se sve to ne zbude.« A to onda znači: u vremenu dok učenici ne ispune svoje poslanje i dok ne dođe Sin Čovječji kao sudac, vlast Sina Čovječjeg već se ostvaruje u njegovoj Crkvi, koja njega predstavlja u svijetu, što »dobiva svoj konkretan oblik u tumačenju prisposode o kukolju (13, 36–43), jer na svršetku svijeta Sin Čovječji će 'poslati svoje anđele da pakuju iz njegova kraljevstva sve zavodnike i zlikovce te da ih bace u ognjenu peć' (13, 41s)«<sup>49</sup>.

Ako je dolaskom Isusa Emanuela (1, 23), čije ime (Isus) već svojim značenjem najavljuje program njegova dolaska (1, 21: »jer on će izbaviti svoj narod od grijeha njegovih«) započelo ostvarenje Božje spasenjske volje sadržane u Zakonu i Prorocima, to znači da »funkcija obećanja Tore i Proroka završava tek onda 'kad se sve zbude', kao što će i vlast Sina Čovječjeg koja obuhvaća čitavi svijet završiti tek kad njegova 'njava' bude 'požnjevena' i kad kraljevstvo nebesko kao savršen prostor Božjeg spasenja i vlasti ispuni sve (usp. 1 Kor 15, 28)«<sup>50</sup>.

Ako se u tom svjetlu čita r. 19, onda se ne može zaobići pitanje kako treba shvatiti govor o »malim i velikim zapovijedima« te o »prvim i zadnjim mjestima« u kraljevstvu nebeskom. Autori se slažu da je na Matejevu formulaciju utjecala rabinska rasprava o manjim i većim zapovijedima, ali samo s obzirom na njihovo konkretno ostvarenje ili kršenje u životu. U tom rabinskom učenju nije naime smjelo biti nikakve načelne razlike među zapovijedima jer je svaka zapovijed smatrana izrazom volje Božje i imala je trajnu vrijednost. To je našlo odjeka u vrlo jasnom rabinskom upozorenju: »Sve kad bi netko rekao — cijela Tora je s neba s iznimkom ovog retka, koji nije rekao Bog nego Mojsije iz svojih usta — za nj bi vrijedilo: prezreo je riječ Jahvinu.«<sup>51</sup> Zato je među rabinima uvijek vrijedilo načelo: »Drži i malu zapovijed kao i veliku.«<sup>52</sup>

Kako onda u tom kontekstu shvatiti govor o prvim i zadnjim mjestima u kraljevstvu nebeskom? Ili još konkretnije: nakon što je u r. 18 tako snažno istaknuto da Zakon obvezuje u svojim najsitnijim dijelovima, kako shvatiti da će oni koji budu te zapovijedi kršili ipak biti dionici kraljevstva nebeskog, iako će doduše biti najmanji u njemu (r. 19)? Rabinima nije bilo strano i nepoznato špekuliranje o različitim mjestima u nebu<sup>53</sup>, a čini se da se nešto od toga osjeća i u Isusovu svjedočanstvu o Ivanu Krstitelju (Mt 11, 11) te u molbi majke Zebedejevih sinova (20, 21). Među tumačima prilično je rašireno mišljenje da je ta rečenica koja predstav-

49 ISTO, str. 66; Na apokaliptičko obilježje ove riječi upozorava i J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium I*, str. 144, podsjećajući istodobno da u Matejevoj apokalipsi 24, 35 postoji slična rečenica, koja se međutim odnosi na trajnost Isusove riječi: »Nebo će i zemlja proći, ali riječi moje neće proći.«

50 F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, str. 66; Usp. I. DUGANDŽIĆ, *Bog sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj teologiji*, KS Zagreb 1996, posebice str. 144–160.

51 BSanh 99, citirano prema: I. BROER, *Freiheit*, str. 56, usp. bilj. 134.

52 Usp. Pirque Abot II, 1; S tim je bila povezana još jedna rabinska špekulacija, naime da čovjek nikad ne može znati koliku nagradu nosi održavanje pojedine zapovijedi. Usp. STRACK/BILLERBECK I 249.

53 Vidi STRACK/BILLERBECK III 531–533.

lja poteškoću, »bit će najmanji u kraljevstvu nebeskom«, nastala iz čisto retoričkih razloga kako bi se zadržala ravnoteža s prethodnom rečenicom koja govori o pristupu najmanjih zapovijedi u djelovanju i učenju (»paralelismus membrorum«)<sup>54</sup>.

Zanimljivo tumačenje nudi E. Käsemann koji posebice upozorava na to da je u r. 19 uz praksu vršenja zapovijedi povezano i krivo učenje, u čemu on vidi obračun dvaju različitih smjerova u ranom kršćanstvu: »Predaja očito strogog judeokršćanstva glede Zakona, što ju je Matej sačuvao, s eshatološkom ozbiljnošću i uz poznavanje kriterija i objekata Božje srdžbe osuđuje neki drugi kršćanski navještaj koji sa svoje strane Zakon proglašava ili potpuno ili djelomično prevladanim.«<sup>55</sup> Käsemann ne isključuje mogućnost da se u toj rečenici neposredno cilja i na Pavla i njegovo evanđelje slobodno od Zakona, ali ipak više naginje mišljenju da u pozadini te riječi treba gledati Stjepana i misije koje su se nakon njegove smrti prakticirale među poganima, a u kojima se nije više pazilo na kultske propise Zakona. Budući da su se i jedna i druga struja pozivale na isto iskustvo Duha i na istog Boga, nije se mogao raskinuti svaki oblik kršćanskog jedinstva. Svoje razmišljanje o takvom stanju unutar kršćanske zajednice koja je očito bila pod jakim utjecajem helenističkih judeokršćana Käsemann sažimlje u sljedeći zaključak: »Ako već i najmanja povreda Tore nije dopuštala više od najmanjeg mjesta u kraljevstvu nebeskom, nije bilo moguće usuditi se protivniku uskratiti barem takvo mjesto. Ne može se potpuno nijekati kršćansko ime i stanje drugoga.«<sup>56</sup>

Kad se ima na umu jako dug proces kroz koji je prošla Matejeva zajednica i njezina složena teološka baština, što je očito iz vrlo različitih riječi od kojih je sastavljena perikopa 5, 17–19, onda za Mateja treba reći da je ne samo vrstan teolog koji je znao tako različite tendencije međusobno pomiriti, već i vrlo praktičan pastoralac koji je znao cijiniti važnost vjernosti u malim stvarima. A »takvim suočavanjem načina ponašanja Matej se pokazao kao crkveni realist, jer postoje učenice i učenici Gospodinovi koji neke zapovijedi Zakona u praksi ne poštuju, ne vrše ih ili tako naučavaju.«<sup>57</sup>

Kako na kraju sažeti Isusov stav prema Zakonu sadržan u Govoru na gori? Svojim navještajem kraljevstva nebeskoga Isus niti je s jedne strane Zakon dokinuo niti je s druge strane donio novi Zakon koji bi zamijenio stari i potrošeni. »Njemu nije bilo stalo do formalne vjernosti slovu, već do čovjekove posvemašnje otvorenosti prema spasenjskoj volji Božjoj koja se očituje u zapovijedima Svetog pisma, koja će prožimati čitava čovjeka sve do srži njegove osobe. Iz te otvorenosti u ljubavi prema Bogu izrasta ono držanje koje Božju savršenost (5, 48) drži apsolutnom mjerom vlastitog djelovanja i učenja.«<sup>58</sup> Dakle, Matejeva poruka je jasna: tko vrši Zakon onako kako ga je Isus ispunio (5, 17) i kako je u njemu otkrio volju

54 Usp. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 238; To drži mogućim i H. MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte*, str. 92.

55 E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, u: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 82–104, str. 86; Slično i P. STUHLMACHER, *Das Gesetz als Thema biblischer Theologie*, str. 153

56 E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie*, str. 86s.

57 F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, str. 68.

58 ISTO, str. 67.

Božju (5, 21–48), taj ostvaruje »pravednost veću od pravednosti književnika i farizeja« (5, 20). W. Trilling pritom podsjeća da je jedino u Mateja pojam pravednosti identičan s pojmom savršenosti koja se ostvaruje u nasljedovanju Isusa (usp. 19, 21)<sup>59</sup>.

Ako se na pravi način međusobno suprotstave Isusov pozitivan načelan stav prema Zakonu i njegovo autoritativno tumačenje volje Božje izražene u Zakonu, onda se s punim pravom može reći da se »Isusovo poslanje sastoji baš u tomu da on svojom poslušnošću Toru utvrđuje, sve do zadnje i najmanje zapovijedi. Isus nije sluga, nego Gospodar Tore, ali on svoju vlast vrši tako da Toru ostavlja neograničeno na snazi.«<sup>60</sup>

### *JESUS' POSITION CONCERNING THE MOSAIC LAW (Mt 5, 17–19)*

Ivan DUGANDŽIĆ

#### *Summary*

*Various interpreters are of the opinion that the text Mt 5, 17–19 contains the key, not only to an understanding of the lesson in ethics in Jesus' antitheses (5, 21–48), but also of the Sermon on the Mount as a whole, and of the theology of Matthew's gospel in its totality. The author's premise is that various interpretations of this pericope so far have often been encumbered by a presupposed meaning of the antitheses and by Matthew's general attitude toward the Law or else by the meaning of these thought-provoking quotations; therefore, he endeavours to determine the position and role of these verses both from a literary and theological point of view, both within a narrow and within a broader context. He lays an emphasis on more recent works which advise that, from a literary point of view, the Sermon on the Mount was patterned after hellenistic rhetoric in which philosophical–ethical teaching was put forward in a similar fashion. The aim of this rhetoric was threefold: to capture the listener's attention through a skillful presentation of the material, to dispel all doubt regarding the authority of the speaker and to thwart existing and potential adversaries. Matthew apparently put forward the material for the Sermon on the Mount in this fashion. The author then focuses upon particular issues which are important for a proper understanding of the text: should one read »the Law and the Prophets« or »the Law or the Prophets« (5, 17); what is the meaning of the words »abolish« and »fulfill« not only with regard to the Law as a norm for ethical conduct in Judaism, but also with regard to the Old Testament as such; how to resolve the obvious tension between the basic attitude in 5, 17 and verses 18 and 19, evidently casuistically tainted?*

*Key words: the Law and the Prophets, the Sermon on the Mount, antitheses in the Sermon on the Mount, new righteousness, abolish, fulfill, rhetoric.*

59 W. TRILLING, *Matthäus, das kirchliche Evangelium. Überlieferungsgeschichte und Theologie*, u: Studien zur Jesusüberlieferung (SBSB 1), Stuttgart 1988, 93–108, str. 106.

60 U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I*, str. 239.