

## Moć kršćanina: Razlučivanje improvizacijske etike moći iz Evanđelja po Marku

Daniel Herron

Hope Presbyterian Church, Bloomington, Indiana  
dan@hopebtown.org

UDK 27-1:27-246:17

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 2, 2015.

Prihvaćeno: 3, 2015.

### Sažetak

*Prisutnost moći, koja u javnom životu funkcionira i na vidljive i na nevidljive načine, iziskuje razvoj kršćanske etike moći, koja će usmjeravati Crkvu i njezine članove u svim relacijskim diskursima, kako s onima unutar kršćanskih zajednica tako i s onima izvan. Ključno pitanje kojim se u ovoj studiji valja pozabaviti jest: kako kršćani trebaju nositi i koristiti moć?*

*Da bismo shvatili Isusovu koncepciju i uporabu moći, u studiji ćemo se fokusirati na narativnu analizu Evanđelja po Marku, s naglaskom na perikopi u recima 10, 42-45. Ondje nalazimo Isusovo djelo svjesne pokornosti i otkupljenja kao primarnu svetopisamsku sliku kršćaninova izričaja moći. Da bismo se pozabavili procesom formiranja normativne etike na temelju naše egzegeze, u istraživanju ćemo se koristiti kritičnom integracijom etičkih metodologija Richarda Haysa i Samuela Wellsa, služeći se slikama sluge, žrtve i šaloma iz samog narativa, kao biblijskoga formacijskog obrasca za formiranje kršćanske etike.*

*Ključne riječi: autoritet, Crkva, egzegeza, etika, Isus Krist, moć, sila, zajednica, učenje.*

Kršćanska praksa mora obuhvaćati istraživanje pojma moći i sile, ponajviše zato što je Isus obećao učenicima da će primiti silu odozgor i da će mu biti svjedoci u svijetu (Mt 28, 18-20; Lk 24, 49; Dj 1, 8). Međutim, kršćani bi trebali razumjeti ovu koncepciju i zbog visokog stupnja sile koju su crkve stekle unutar suvreme-

nog kulturnog diskursa (Hunter 2010, 99 nadalje).<sup>1</sup> I ne samo to, nego svaki kršćanin, od crkvenog vođe do novoobraćenika, posjeduje određenu moć u svojem krugu utjecaja. Ipak, kako Miroslav Volf ističe: "... pitanje moći gotovo je odsutno u pisanjima teologa, [dok] je u Bibliji vrlo prisutno" (Volf 1996, 109). Prisutnost moći, koja u javnom životu operira na očite, ali i na ne tako primjetne načine, iziskuje razvoj kršćanske etike moći koja će biti smjernica za crkvu i njezine članove u svakome relacijskom diskursu, kako s onima iznutra tako i s onima izvan kršćanskih zajednica. Središnje pitanje koje treba razmotriti u ovoj studiji jest: kako kršćani mogu zadržati i provoditi svoju moć?

### Razlučivanje normativne paradigme u biblijskom izvješću

Da bismo ostvarili zadaću raspoznavanja etičke moći u Markovu evanđelju, u ovoj studiji služit ćemo se metodologijom Richarda Haysa, iznesenom u *Moralnoj viziji Novog zavjeta* (Hays 1996). Prema Haysu, novozavjetna etika fokusira se na "preklapajuće kritične operacije" (Hays 1996, 3). Prvo, student u svojoj zadaći opisivanja pristupa biblijskom tekstu i detaljno ga objašnjava. Drugo, svrha je sintetičkog zadatka raspoznati "kanonsku koherenciju" unutar raznolikosti poruka i stilova Novog zavjeta. Cilj je izvesti jedinstvo novozavjetne etične vizije bez nametanja unaprijed određenih sustava, koji su strani naravi samih tekstova. Svjestan opsega novozavjetnog svjedočanstva kad je etika posrijedi, Hays iznosi misao da je potrebno poslužiti se "grozdom fokalnih slika", proisteklim iz Biblije, kako bismo usmjerili svoje poimanje novozavjetne etike. Autor predlaže slike: *zajednica, križ i novo stvorenje*. Treće, u hermeneutičkoj fazi zadaća se fokusira na pomak iz svijeta i razdoblja 1. stoljeća u kontekst suvremenoga kršćanskog života. Hays sugerira da evanđelje:

... stvara simbolički svijet u kojem trebamo pronaći svoju orijentaciju i identitet... Tako zadaća etičkog promišljanja u svom narativnome modelu pomaže u raspoznavanju i kreiranju *metaforičkih podudarnosti* između naših suvremenih zajednica i zajednica čija je priča ispričana u Novom zavjetu, kako bi se priča Evanđelja nastavila odvijati i među nama (Hays 2006, 15-16).

- 1 Hunterova analiza izražaja moći u sklopu reprezentativnih kršćanskih skupina, poput politički konzervativnih, politički progresivnih i neobaptista, izbalansirana je i promišljena, i nadilazi pojam puke ekonomske i političke moći (str. 181), već govori o njoj kao o nečemu "sveprisutnom" u "društvenom životu" (str. 193). On pokreće konstruktivni plan "postpolitičkoga kršćanskog svjedočanstva", fokusirajući se na rekonstituiranje kršćanskog identiteta neovisno o političkoj orijentaciji (str. 184). To je dobar početak, koji nas nagoni da se pitamo gdje onda leži kršćanski identitet. Ova studija slaže se s Hunterovim zaključkom da ponovno fokusiranje kršćanskog identiteta i aktivnosti mora biti usmjereno prema osobi i djelu Isusa (str. 187).

Hays smatra da ova hermeneutska zadaća iziskuje “integracijski čin mašte” (Hays 1996, 6). Drugim riječima, suvremeni vjernik može ući u svijet Svetog pisma na vrata ove teološke metafore, a nakane Svetog pisma mogu ući u vjernikov svijet – i tako ga transformirati – na ista vrata. U ovom procesu metaforama iznesenima u tekstu omogućuje se analogijska interakcija sa suvremenim vjericima unutar njihova svijeta, čime se sudjeluje u preoblikovanju percepcije pojedinca (Hays 1996, 298). Slijedeći ove metaforičke smjernice, kršćani se podvrgavaju autoritetu Svetog pisma koje ih preobličuje, a funkcionira u moći Božjeg Duha i oblikuje Božje vjernike u utjelovljenje Evanđelja, koje se u ovom svijetu ispoljava njihovim riječima i postupcima (Hays 1996, 249).<sup>2</sup> U tome trenutku cilj transformacije zajednice jest izvesti tekst vjerno i plodonosno metodama improvizacijske interpretacije, koje postaju “djela predanja koja su ugrožena” (Hays 1996, 305). Hays naziva ovaj finalni aspekt novozavjetne etike pragmatičnom zadaćom.

Haysovo izvješće može biti korisno za upućivanje kršćanskih zajednica u djelo tumačenja i primjene teksta radi konstruiranja etičnosti. Međutim, neka područja ove metode iziskuju kritiku. Prva je kritika posljedica velike snage, odnosno: fokus sudjelovanja zajednice u utjelovljenju biblijske priče nužan je korektivni čimbenik za modernističku teologiju, koja je sklona preneglašavanju vrijednosti pojedinca nad njegovim pripadanjem zajednici. Ipak, Haysov naglasak na zajedničkom identitetu i sudjelovanju u kršćanskom životu odlazi predaleko i zasjenjuje činjenicu da se kršćanin kao pojedinac mora uhvatiti ukoštac s tekstom i prihvatiti njegove imperATIVE u vlastitoj praksi. *Moralna vizija* iziskuje osobnije isticanje etičkog zadatka. Pojedinac nedostaje, zbog čega se obnova u kontekstu zavjeta toliko naglašava Božjem narodu da pojedinačnoga obnoviteljskog odnosa s Bogom nema, a ne rješava se ni ontološki problem grijeha u pojedincu.

Novozavjetni spisi u većini su slučajeva upućeni skupini čitatelja. Ova pisma su se najvjerojatnije čitala javno, a o njima se razgovaralo i razmišljalo uz zajedničku diskusiju i molitvu jer su bila upućena zajednicama. Crkva uistinu treba biti *zajednica* koju će oblikovati Sveto pismo, međutim, čin slušanja u ovim kontekstima (umnogome nalik Haysovu činu slušanja novozavjetnih tekstova radi ostvarenja ove monografije, str. 188, 199) odvija se u jasno definiranim utjelovljenim osobama *prije* nego što se odvije u interakciji vjernih u zajednici. *Moralna vizija* tako inzistira da se pitanja vezana uz ciljeve, motive i smjer kršćanskog života *pojedinka unutar zajednice* niti ne spominju. To ne znači da zajednički fokus u razvijanju naše etike prema Novom zavjetu nije potreban, međutim, zajedničko

2 Referira se na J. H. Yodera 1984, 56. Upućuje na Yoderovu koncepciju pronalazjenja “međusvjetovne transformacije gramatike”, koja nam može pomoći da posredstvom svetopisamskog teksta surađujemo s Bogom u donošenju “Isusove kolizijske poruke” unutar vlastita kulturnog konteksta.

čitanje Biblije, kao i tumačenje te utjelovljenje koje slijedi, mora početi sklonostima konkretnih osoba, željama konkretnih osoba i postupcima konkretnih osoba: ovakvo zajedničko utjelovljenje Novog zavjeta mora, u najmanju ruku, početi problemom otkupljenja od grijeha konkretnih osoba, što je tema koja, začudo, nedostaje u većem dijelu *Moralne vizije*. Čitatelj se pita: "Gdje je *moj* problem s grijehom? Kako će Sveti Duh putem Novog zavjeta očistiti i mene od grijeha, *kako bih* ja mogao živjeti moralnim životom u svojoj crkvenoj zajednici?"

Posljedice grijeha u svijetu sežu mnogo dublje na osobnu razinu od pukog utjecaja na sferu sustava i zajednica. Treba se pozabaviti razornim posljedicama grijeha na ljudske institucije i strukture, ali i posljedice osobnoga grijeha obuhvaćene su otkupljujućim djelom što ga je Isus izvršio na križu (Vanhoozer 2005, 380-397).<sup>3</sup> Ovakav naglasak na osobu kršćanina i na opraštanje osobnoga grijeha tako objašnjava proces koji kršćanske zajednice mogu započeti provedbom Haysove konstruktivne etike. Integrirani fokus na pojedinca i na pojedinca u zajednici također pruža smjernice u pogledu konkretnih pitanja vezanih uz razvijanje kršćanske etike i moći. Procesom Isusove kruciformne paradigme, koja je u analogijskoj interakciji i oblikuje osobnu moralnu maštu kršćanina putem *extra nos* angažmana osoba posredstvom Božje milosti koju donosi Duh, dolazi do oblikovanja pojedinčevih koncepcija i izričaja moći. U konačnici, ovakvi osobni izričaji moći u svijetu služe oblikovanju karaktera kršćanina i kršćanskih zajednica, uz to što zajednicama oblikuju kulturalne sustave.

Drugo, kroz cijelu *Moralnu viziju Novog zavjeta* proteže se Crkva: njezino "vjerno" i "disciplinirano" čitanje Svetog pisma, kako bi zajednica mogla postati biblijski oblikovana zajednica (Hays 1996, 3). Ovakav pogled na etičko utjelovljenje Svetog pisma Novog zavjeta vjerojatno je jedna od najsnažnijih odlika ovog djela jer dosljedno poziva čitatelja na osobno promišljanje o odgovarajućoj primjeni u zajednici. Međutim, Hays ne opisuje proces kojim Crkva treba prigrliti i utjeloviti priču Evanđelja. Ondje gdje se posvećuje velika pozornost metodologiji u deskriptivnim, sintetskim i hermeneutičkim zadaćama, proces pragmatičnih zadataka ostaje nejasan. To može biti namjerno kako bi se omogućila različita interpretacija i obveza hrvanja s Evanđeljem u različitim skupinama, ali pomoglo

3 Vanhoozer ovdje razmatra značaj doktrine očišćenja za osobno i forenzično opraštanje grijeha. U svome izlaganju o značaju ove doktrine za kršćanske pojedince i zajednicu, on predlaže novo "post-...propozicionalistički, konzervativno i fondacionalistički" gledište o ulozi teologije očišćenja: "Isusova smrt vidi se u svome stvarnom obliku isključivo u kanonsko-lingvističkom kontekstu, gdje predstavlja vrhunac zavjetne drame, u kojoj su i substitucijska kazna i obnova odnosa jednako važni i jednako konačni" (str. 387). U ovoj analizi Vanhoozer afirmira tradicionalni značaj pojma "jedinstvo s Kristom", ali ipak smješta identitet koji iz očišćenja proistječe unutar dramatičnog tijeka otkupiteljske teološke drame, koju cijelo Sveto pismo iznosi i u kojem svi kršćani pronalaze svoje trenutačne improvizacijske uloge.

bi kad bi se *objasnio* proces kojim se zajednica može uhvatiti ukoštac s Evanđeljem.

I na kraju, iako se Haysova metoda dobro fokusira na novozavjetne etičke zadaće, njegova upotreba grozda slika ne uvažava činjenicu da svjedočanstvo Novog zavjeta proistječe iz svjedočanstva hebrejskoga Svetog pisma. Da bi se primjereno smjestila u tijek povijesti otkupljenja, metoda etičke konstrukcije ne samo što iziskuje grozd fokusnih slika, koje će opravdati novozavjetne teme, nego i čitavo zvijezde slika što opravdavaju kontinuitet između Hebreja i kršćana, staroga i novoga. Bavit ću se tim pitanjem nakon egzegetске analize.

Područje performativne teologije, posebno djelo Samuela Wellsa (Wells 2004),<sup>4</sup> može nam pomoći u korigiranju druge potrebe, odnosno procesa prema kojem se pojedinci kršćani i kršćanske zajednice počinju hvatati ukoštac s etičkim implikacijama teksta u vlastitu životu. Prema Wellsovu opisu, jezik biblijskog narativa tumačit će se i sistematizirati u doktrinu, kako bi se pružila potrebna potpora crkvenom utjelovljenju njezina utemeljiteljskog narativa. Tako narativ postaje drama (Wells 2004, 46). Međutim, problem predstavljanja drame, kao reprezentativne metafore kršćanske etike, jest u tome što je biblijski scenarij kompletiran. Nema mogućnosti daljnjeg dodavanja kanonu. Tako, improvizacija postaje ključna kako bi Crkva mogla utjeloviti Božji otkupiteljski narativ u okolnostima u kojima se nalazi: “Kad kazališni improvizatori uče raditi, toliko su temeljito poučeni tradiciji da će se naučiti vladati u skladu s ulogom, ovisno o okolnostima. To je cilj teološke etike” (Wells 2004, 65). Tako će primarni napori kršćanina biti posvećeni marljivim pokusima njegove otkupiteljsko-dramske uloge. Upravo je “poučavanje tradiciji” od vrhunskog značaja u oblikovanju Božjih vjernika tako da “steknu ispravne navike i instinkte” u karakteru, u skladu s identitetom kršćanske Crkve i uloge Božjeg “novog jezika” unutar kulture (Wells 2004, 75).

Wellsovo shvaćanje kršćanske formacije ključno je za razlučivanje načina na koji se moralni život često odvija, posebno kad je riječ o odlukama, a ne toliko o *statusu quo* svakodnevnog života. On objašnjava kako se u kriznim trenucima kršćanska etika općenito ispoljava u pojačanim moralnim naporima, kad osoba doživi neuravnoteženost izazvanu intenziviranim okolnostima, dok svakodnevni ritam života iziskuje niži napon moralnosti. Ipak, tvrdi Wells, trebalo bi biti suprotno. Ekstremni moralni napori trebaju se ispoljavati u sferi banalnosti svakodnevnog egzistiranja, tako da kad prekretnice ometu život, kršćanin bude spreman funkcionirati na temelju moralnog instinkta; instinkta koji je muko-

4 Iako Wells stavlja prioritet na normativnu ulogu Crkve, iznad normativne uloge samoga Svetog pisma, njegov je rad koristan za demonstriranje teološkog objašnjavanja Svetog pisma, koje vodi narativ i praksu Crkve kao “Božji novi jezik” (str. 44).

trpno izgrađivan vježbajući kršćanske navike, kao što je štovanje Boga (Wells 2004, 75, 84). Ispoljavanje moralnih napora u svakodnevnim praksama, poput kršćanskog bogoštovlja, obožavanja, služenja i krjeposti, tada postaje način na koji kršćanin počinje implementirati Haysovu pragmatičnu zadaću. Ova zadaća počinje, ne nakon promišljanja o Svetom pismu niti nakon teološkog razumijevanja, nego u kontinuitetu ovih praksi u pripremama za moguće moralne poteškoće koje se tek trebaju pojaviti.

Za kršćane, to znači da su kritične trenutačne odluke o vjernosti Bogu proizvod dugotrajnog i discipliniranog učenja – upijanja biblijskog scenarija – unutar kulture crkve, koja ispunjava svoju ulogu blagoslivljanja nacija. Ovakvo disciplirano učenje proučavanjem, u kombinaciji s učenjem kroz praktično postupanje, namijenjeno je pojedincu unutar zajednice koja sudjeluje u uvježbavanju (uz mnogobrojnu glumačku postavu) svoje svetačke uloge u ovoj drami (Herdt 2008, 14, 130), (Wright 1992, 140-143).<sup>5</sup> A da bi mogla vjerno čitati i živjeti tekstualni narativ, crkvena zajednica mora prepoznati paradigme moralnog življenja, koje se nalaze u Novom zavjetu, te dopustiti Svetom Duhu da oblikuje vjernike u skladu s njima. Jedna od paradigmi koje pružaju smjernice za kršćanski odnos prema moći može se izvući iz Evanđelja po Marku.

### Deskriptivna zadaća: moć i autoritet u Marku

Evanđelje po Marku prožeto je temom Isusove moći. Ovakva koncepcija moći usko je vezana uz sposobnosti pojedinca da djeluje i proizvede nešto drugo, a u Novom zavjetu često se izražava riječima kao što su *δυναμις, ισχυς* i *κρᾶτος* (Betz 1986, 601-606; Grundmann 1964. – 1976, 285). Marko piše da je Isus ispoljavao svoju moć iscjeljujući ljude i istjerujući demone (1, 29-34; 1, 39; 1, 41; 2, 11-12; 6, 53-56; 7, 31-37; 8, 22-26), hraneći mnoštva (6, 30-44; 8, 1-10) i obuzdajući prirodu (4, 35-41; 6, 45-52). Luka ovako sažima ova djela moći u svom evanđelju: "Sve je to mnoštvo tražilo da ga se dotakne jer je snaga izlazila iz njega i sve ozdravljala" (6, 19). Kad se sagleda u kontekstu iščekivanja nastalog uslijed Isusove tvrdnje o dolasku Božjeg kraljevstva u 1, 15, svako Isusovo djelo moći zaodjenulo se u nadu ispunjenja okrunjenja (Sankey 1995, 17).<sup>6</sup> Ovakvo se

- 5 Herdt ukazuje na isusovačku tradiciju prihvaćanja kazališta kao "... forme proširene i utjelovljene metafore..." (130) koju treba koristiti kao "... školu krjeposti" koja donosi "... utjelovljenu interpretaciju Krista kao uzora..." (14). N. T. Wright pruža drugi koristan izvještaj o pojmu vjerne improvizacije u analogiji nedovršene petočinke.
- 6 Marko 1, 15 posljednje je proročanstvo u uvodu knjige: "Ispunilo se vrijeme, približilo se kraljevstvo Božje!" (15). Ipak, suprotno obrascu koji je već utvrđen u stihovima 1-13 (tj., proročanstvo – ispunjenje, proročanstvo – ispunjenje), ovo proročanstvo ostaje otvoreno i bez trenutnog ispunjenja. Umjesto da skreće pozornost s ispoljavanja moći, ovo neispunjeno

diskretna djela moći učinkovito prepliću u jedinstvenom impulsu za izvođenjem Božje vladavine (Wright 1996, 186-196, 428-430, 440).

Evanđelje po Marku također je prožeto temom Isusova autoriteta. Dok se *δυναμις* itd. povezuje s izvanjskim izričajima moći i snage, *ἐξουσία* se odnosi na pravo, odnosno na slobodu ispoljavanja moći na temelju pozicije (Betz 1986, 607-611). Isusovo korištenje moći s autoritetom proistječe iz njegova božanskog poslanja Jahvinog Mesije. Autoritet i moć objedinjeni su u Kristovoj najavi dolaska Božjeg kraljevstva (Foerster 1964. – 1976, 568-569).

Isus nije samo jedan u nizu čudotvoraca koji su lutali starim svijetom i izvodili puka djela duhovne moći. Ispoljavao je moć s autoritetom. Riječ je o autoritetu koji upućuje na YHWH-u, Boga Izraelova, kao izvor autoriteta (Wright 1996, 186-196, 428-430, 440).<sup>7</sup> Među njegovim autoritativnim postupcima su, prvo, njegov sukob s izraelskim učiteljima, koji su se izdavali za Jahvine predstavnike u svome narodu, kao i s onima koji su imali religijsku, ekonomsku i političku moć (2, 8-11. 18-28; 3, 22-30; 7, 1-23; 11, 15-19. 27-33; 12, 1-44). Drugo, Isus je pozvao učenike da ga slijede i široke im je ruke delegirao svoj autoritet (1, 17; 2, 14; 3, 13-19; 6, 7-12). Treće, Isus je s autoritetom poučavao o Božjem kraljevstvu. Nakon što je očistio hram (11, 27-33), svećenički glavari, zakonoznanci i starješine uvidjeli su da Isus govori s nekim vidom autoriteta, ali su ipak odbili prihvatiti da je YHWH moguć izvor njegova autoriteta. Četvrto, Isus je ispoljavao svoju moć u Božjem autoritetu, djelima i riječima koji su implicitno deklarirali njegovu jednakost s Jahvom; očit je primjer događaj kad je Isus putem “performativne riječi” (France 2002, 125) osobno oprostio grijeh uzetome čovjeku u 2, 5 a to je popratio u 10. stihu autoritetom kojim je odobrio iscjeljenje (Wright 1996, 268-275).<sup>8</sup>

Iako su izraelski vjerski vođe priznavali da Isus u svom učenju ispoljava neki vid autoriteta, izvor njegova autoriteta (koji su potvrđivala njegova djela moći) za njih je ostao enigmatičan. Budući da nisu shvatili tko stoji pred njima, nisu htjeli

proročanstvo ostavlja otvorena vrata ispunjenju u ostatku knjige. Tako se naglašava osjećaj moći koji čitatelj upija i zbog čega u svim Isusovim djelima sve više iščekuje dolazak njegova kraljevstva. Tako se u svakom dijelu zapleta čini da samo što nije nastupila krunidba kralja. Čitatelj iščekuje pa se, kao i sudionici priče, pita: “Kad će se to dogoditi?” Sankey naglašava Markovu “strategiju neizravnosti” koja se proteže kroz njegov otvoren obrazac proročanstva i ispunjenja, zbog čega se učitelj trudi shvatiti Isusov identitet.

7 Wright donosi daljnje opise redovite pojave “djela moći” u grčko-rimskom kontekstu.

8 Wright opisuje eshatološki značaj Isusova čina opraštanja grijeha, nazivajući ih Isusovim omogućavanjem povratka iz progonstva i obnovljenog zavjeta, koje podrazumijeva uključivanje grešnika u pristiglo Božje kraljevstvo izvan okvira Izraelovih formalnih vjerskih struktura. Isus koristi pojam “Sin Čovječji” koji je izveden iz Daniela 7, 13-14, povezujući sebe, svoj smjeli čin opraštanja grijeha i opravdavanje čina iscjeljenja, s proročkom slikom Drevnoga koji pruža *ἐξουσία* po cijeloj zemlji do *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*.

priznati Isusov proročki status, u strahu da bi tako iskazali potporu njegovu programu. U Ivanovu evanđelju vjerski vođe nisu htjeli priznati Isusovo uskrisavanje Lazara jer su strahovali da će im Rimljani “oduzeti ovo mjesto i narod!” (Iv 11, 48). Tako su izraelski “autoriteti”, koji su posjedovali političku, ekonomsku i religijsku vlast nad društvom, bili primorani nasiljem ojačati zaštitne granice. Kao što je to Kajfa sažeo pred Sanhedrinom: “Vi ništa ne znate. I ne mislite kako je za vas bolje da jedan čovjek umre za narod, nego da sav narod propadne (*od rimske ruke*)! ... Toga dana dakle odluče da ga ubiju.” (Iv 11, 49-53).

U navedenom tekstu iz Ivanova evanđelja očit je vrlo važan aspekt u ispoljavanju moći kod izraelskih vođa. Naglašavajući sveprisutnost rimske vojske, kao i posljedice koje će snaći narod ako prisegnu na vjernost bilo kojem drugom kralju osim cezaru, Kajfa razotkriva uvriježeno shvaćanje pojma moći. Kad je moć u rukama jedne skupine unutar zatvorenog sustava (u ovom slučaju, Rimljana), tada se polaganje prava na defenzivnu kontrolu kojom će obraniti svoje pravo na ostatke društvene moći intenzivira među frakcijama unutar toga sustava. U slučaju totalitarnog sustava, poput onoga u Palestini u 1. stoljeću, to može dovesti do rezultata između dominiranih frakcija, koje mogu predstavljati bilo što, od imobilizacije izazvane korporativnim umanjivanjem sebe, do nasilnih sukoba izazvanih jednostranim uzvisivanjem jedne frakcije nad drugom. Drugim riječima, kad se moć percipira kao nešto što je ontološki konačno – valuta koja se ne može obnoviti nakon što se potroši – tada uglavnom počinje natjecanje za neobnovljiva sredstva između suprotstavljenih skupina. A ako te skupine pripadaju širem kulturalnom kontekstu, koji je pod dominacijom višeg autoriteta, tada dolazi do pooštravanja u natjecanju za ostatke moći.

Ova ocjena može se odnositi na suštinu Kajfine tvrdnje jer je Isusa smatrao vođom konkurentske frakcije unutar sustava rimske carske vladavine. Zbog takvog posezanja za moći, bilo je potrebno “uništiti” Isusa i njegov pokret, radi “pozicije” izraelskih vođa i opstanka izraelskog naroda. Ironija u procjeni Kajfina motiva krije se u tome što Isus uopće nije imao namjeru nadmetati se s Kajfom ni Rimom za ovu konačnu zalihu moći. Zapravo, čini se kao da je pretpostavljao da mu sva vlast i autoritet ionako već pripadaju, dok su Kajfa i Rimsko Carstvo djelovali unutar sfere Božje vladavine, boreći se za ostatke moći. Ipak, kada je preuzeo sav autoritet i suprotstavio se sukobljenim frakcijama u Palestini, Isus nije koristio svoju moć onako kako je koristi svijet koji se pobunio protiv Boga, tražeći moć i priznanje u igri samopromidžbe. Ne, on je uveo sasvim novu paradigmu vladavine i pozicijskog autoriteta, dosljedno, u poniznosti i nedefenzivno potkopavajući vladajuće strukture. Kao što je Oliver O’Donovan primijetio:

Isus... je poremetio koncepciju dvaju kraljevstava, koja je na ovaj ili onaj način oblikovala Izraelovo shvaćanje vlastita političkog položaja još od progonstva. Najavio je dolazak Božjeg kraljevstva, koje će zbrisati sve postojeće kategorije

vlasti. Ove su kategorije prolazne i mogu se, s jednog stajališta, odbaciti kao oni koji 'gospoduju svojim narodima' (Mk 10, 42). Ipak, budući da ih se ne može svrnuti bez sukoba, njihovo provizorno postojanje i dalje je imalo svrhe dok se odvijao sukob u kojem su se dvije stranke nadvijale jedna nad drugom (O'Donovan 1996, 137).

Ovakav sukob između Isusa i provizornih svjetskih vlasti vizualizira razlike između ispoljavanja moći pod autoritetom Božjeg i ljudskog kraljevstva. O'Donovan (1996, 138) je to lijepo sažeo: "Postoji konflikt između načina na koji funkcioniraju zemaljsko i nebesko kraljevstvo: jedno inzistira na svojem prvenstvu, dok drugo strpljivo prihvaća pokornost."

Vladajući se tako, Isus je provodio moć kraljevstva s ciljem promicanja Božje volje i time je relativizirao i rimsku i židovsku vlast (O'Donovan 1996, 138). Je li Isus želio stjecati moć? Ili je, pak, svojim postupcima pokazao da shvaća kako "dar moći nije pitanje pobjede i poraza. Bog je mogao stvoriti novu moć čineći djela u Izraelu" (O'Donovan 1996, 95). Ovakvo razmatranje pomaže nam vidjeti da se Isus nije ponašao "subverzivno" zato da bi preoteo vlast vladajućima; nije pokušavao preoteti moć Izraelu ni Rimu kako bi povećao moć Božjeg kraljevstva. Njegovo je provođenje moći s autoritetom imalo za cilj objaviti da je Božje kraljevstvo došlo te je tako podveo svaku zemaljsku vlast pod njegovu vladavinu.

Zadaća opisivanja Isusova autoriteta i moći navodi nas na sljedeće zaključke: on se suočava s vladajućima, delegira autoritet učenicima, poučava o kraljevstvu, ozdravlja od bolesti i demonskog opsjednuća te izgovara performativnu riječ oprostjenja grijeha. Kroz ovakvu sveobuhvatnu službu objavljuje ljudima i svjetovnim strukturama moći svoju relacijsku i pozicijsku uključenost u osobu YHWH, kao njegovo utjelovljenje i predstavnika vlasti. No to se ne događa jednom diskretnom riječju ili postupkom. Samo pozivanje na pojam  $\acute{\omicron}\ \upsilon\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$  ne ističe Isusovo poistovjećivanje s Bogom, niti to čini sama tvrdnja da su oduzetom čovjeku oprostjeni grijesi (2, 5), niti to čine diskretna djela iscjeljenja. Tek kombinacija to troje u međudjelovanju služi kao proklamacija Isusove konačne moći i autoriteta, kao utjelovljenog Boga.

Markovo evanđelje kazuje nam da, iako Isus djelima moći ističe svoj autoritet, on to čini suptilno i ponizno, čime to nikad ne objašnjava u potpunosti, nikad ne povezuje točkice, ostavljajući pažljivog promatrača s razumijevanjem istinske naravi njegova autoriteta, nikad ne vodeći čitatelja do potpunog shvaćanja toga identiteta. U prošlim i sadašnjim kulturnim kontekstima, gdje se moć i autoritet pozicije uglavnom ističu u svakoj prilici, ovakav manjak prosvjetljenja i objašnjenja svezi Isusova identiteta mora navesti čitatelja na preispitivanje naravi moći (Hays 1996, 76). Umjesto da pokuša nametnuti svoj  $\acute{\epsilon}\xi\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$  na Izrael posredstvom dominantne "nadmoćne" sile (sposobnost, pravo i sloboda koji su pripadali Bogu kao utjelovljenom vječnom Božjem sinu), Isus kao da je zadovoljan

pristupom iznutra: prožimajući srca svojih slušatelja Evanđeljem o kraljevstvu, u strpljivoj pozornosti prateći proces učenja prema vlastitu obrascu.

## Moć samoprojekcije ili samozaštite?

Židovska mnoštva i učenici prije svega su se fokusirali na ispoljavanje moći te su tako poznavali Isusa isključivo kao mesijansku figuru koju su gledali kroz prizmu osvetoljubive monarhijske vladavine (Wright 1992, 307-320).<sup>9</sup> Židovi iz konteksta drugog hrama gledali su na Mesiju kao na onoga koji će se boriti za Izrael, prognati poganske tlačitelje, nanovo uspostaviti davidovsku monarhiju i vratiti ispravno bogoštovlje u hram. Slika koju daje ó Χριστος u to je vrijeme obuhvaćala sve ove predrasude. Mesija je ispunjavao ulogu Izraelova kralja-ratnika. Međutim, i dalje se držeći za ovakvu karikaturu mesijanske nade, mnoštvo je bilo onemogućeno spoznati Isusov pravi identitet, kao i vrhunsko djelo moći koja bi istinski obnovila Božji narod. No vrhunsko djelo moći nije bilo među onim djelima moći što ih je Isus vršio, niti je ono trebalo biti nasilni pokušaj zbacivanja rimskih gospodara; tajna Božjeg kraljevstva trebala je doći po Mesiji, koji će ispoljavati svoju moć "revolucionarnom pokornošću" zbacivši kozmičke sile zla svojim raspećem (Yoder 1994, 162-192).<sup>10</sup> Ponizna i pokorna moć Božjeg kraljevstva uvodi se prema prototipu Isusa, kao onoga koji provodi autoritet i koristi moć, ali to čini odbacujući ideju da se vlast postiže projiciranjem svjetovnih ambicija i osvetoljubive defenzivnosti sebe nauštrb brige o potrebama drugih.

Pred ljudima i učenicima Isusova samoidentifikacija ostala je prikrivena premda Marko piše o različitim reakcijama na njegovo ispoljavanje autoriteta u vršenju djela moći. Čitamo da su ljudi bili "zaprepašteni", "začudeni" i da su se "divili" njegovim djelima, a Isus je stekao status slavne osobe; postao je popularan (1, 27; 1, 28; 1, 33. 37; 5, 20; 6, 2; 7, 37). Matej piše kako je glas o Isusovoj moći dopro čak do Herodovih ušiju (Mat 14, 1). Kamo god je Isus išao, sve se više ljudi okupljalo oko njega: 5000 muškaraca je pošlo za njim u "pustinju" (6, 32. 44), a još 4000 je došlo k njemu na Galilejskom moru (7, 31; 8, 9). Ivan piše da ga je mnoštvo silom htjelo zakraljiti (6, 15). Čini se da se javno mnijenje pojačavalo uslijed Isusovih djela moći; narod je bio spreman slijediti svoga "mesiju" iz bunta. Kad su vidjeli moć na djelu, njihova iskrivljena mesijanska nada je eskalirala i učvrstila se.

Gledajući na Isusovu moć kroz prizmu svojih predstava o tome što će Božji

9 Wright se poziva na židovske izvore iz razdoblja drugog hrama, kao što su Salomonovi Psalmi 17, 21-32 kako bi demonstrirao kulturalni kontekst vezan uz ó Χριστος.

10 Ovdje Yoder misli na ulogu Crkve koja želi slijediti Isusa u požrtvovnom služenju drugima.

Mesija činiti, učenici su pogrešno shvatili Isusovu istinsku narav, kao i narav kraljevstva koje je navješćivao. Učenici su kroz cijelo Markovo evanđelje prikazani bolno iskreno. Čitamo da su bili prestrašeni i nepovjerljivi (4, 38-41), nevjerni, pa čak i oholi (5, 40; 6, 37; 8, 4), nerazumni i okorjelog srca (6, 52; 8, 16-21). I što je važno, fokusirali su se na moć. Nisu se fokusirali na proučavanje i promišljanje istinske naravi Isusova autoriteta, niti su razmišljali o Isusovim primjerima ispoljavanja moći za dobrobit drugih. Umjesto toga, učenici su se fokusirali na manipuliranje moći radi vlastita položaja i slave (9, 2-8; 9, 34; 9, 35-37; 10, 35-41).

Učenici su se toliko fokusirali na vlastitu identifikaciju s Isusovim autoritetom da su u retku 9, 38 počeli prisvajati djela moći izvršena u Isusovo ime: "Učitelju, vidjesmo jednoga kako u tvoje ime izgoni zloduhe. Mi smo mu branili jer ne ide s nama." Ovakva defenzivnost glede ispoljavanja moći u Isusovu autoritetu nije služila dobrobiti njegova karaktera ni autoriteta; ovakva defenzivnost je predstavljala obranu njihova osjećaja izvedenog autoriteta – upotreba osobne zamjenice ἡμιν ističe činjenicu da su učenici bili ljubomorni, smatrali su se ugroženima (France 2002, 377).<sup>11</sup> I dok su učenici kanili podići zidove isključivosti, Isusova reakcija otkriva njegovu želju za uključivanjem svih koji žele biti ...ὅπερ ἡμῶν. Dajući svoju izjavu, koja je također naglašavala osobnu zamjenicu "nas", Isus ne samo da je uključio one izvana nego je dodatno potvrdio i uključivanje učenika u sferu svog autoriteta, čak i nakon što su pokušali zaštititi same sebe.

U ovom trenutku Markova izvješća dolazi do pojačanog interesa za Isusa, koje je izazvano njegovim ispoljavanjem moći i autoriteta. Mnoštvo se okupljalo oko Isusa, čak su i njegovi učenici izjavili da su mu odani kao onome koji je ὁ Χριστός. Isusovi bliski suradnici – Petar, Ivan i Jakov svjedočili su neprikrivenom nagovještaju Isusove moći i slave tijekom preobraženja (Mk 9 – kako bolje podići vjerne zapovjednike koji će povesti narod u svetom ratu očišćenja?) Činilo se kao da postoji velik potencijal za narodni ustanak protiv Rimljana i protiv vladajuće židovske klase u Jeruzalemu. Da je Isus bio karakteristična mesijanska figura toga razdoblja, ne bi se mogao nalaziti u boljoj poziciji.

Ipak – paradoksalno – Isusova djela suprotstavljaju se popularnim mesijanskim očekivanjima. Isus nije pokušavao potaknuti nasilnu pobunu. Kroz cijelo Evanđelje Marko čitateljima daje nagovještaje o tome. Nakon "uspjeha" misije, umjesto da je nastavio poticati mase, čitamo kako se Isus povlačio na osamljena mjesta (1, 35; 3, 7; 6, 30-32) i da je "otpustio" mnoštvo (6, 45; 8, 9). Isus poučava u prisposodobama, koje su osmišljene tako da izbjegnu i prikriju narav Božjeg kraljevstva, odbijajući uzeti uzde kontrole kako bi proveo svoju volju dominacijskom

11 Riječ "nama" odnosi se na uski krug – na Dvanaesticu. France naglašava Ivanovu nakanu uvođenja isključivosti među onima koji imaju pristup Isusu, što iziskuje posredovanje Dvanaestorice. To može lako biti moguće, i može nam pomoći u razmatranju gladi učenika za moći.

revolucijom. Isus traži one koje društvo smatra otpadnicima te tako i sam postaje obredno nečist (5, 1-20 – čovjek opsjednut zlodusima; 5, 21-34 – žena s izlivom krvi; 5, 35-43 – dodir s truplom; 7, 24-30 – razgovor s pogankom). Umjesto da zadrži svoj autoritet, Isus ga delegira učenicima (3, 13-15; 6, 7-13). Izvješće nam pruža uvid i u Isusov motiv za vršenje djela moći. Umjesto da traži priznanje, dominaciju ili manipulaciju nad masama, Isus je motiviran suosjećanjem (1, 41 – sažaljenje; 3, 5 – ožalošćen zbog okorjelosti srca; 6, 34 – suosjećanje nad mnoštvom koje je bilo poput ovaca bez pastira; 10, 13-16 – ljutit zbog odbacivanja djece, on ih grli; 10, 21 – Isusu je omililo bogati mladić). I na kraju, umjesto da je po svaku cijenu inzistirao na svojoj mesijanskoj poziciji, riskirajući preuranjeno pogrešno tumačenje naravi svoga autoriteta, Isus je strogo korio ljude i demone koji su otkrivali da je on Krist (1, 25. 34. 44; 3, 12; 7, 36). Markovo evanđelje razotkriva drukčiju narav i ispoljavanje Isusove moći.

Do prekretnice u Isusovoj službi dolazi u retku 8, 31. Markovo izvješće prebacuje se s fokusiranja na moć, za kojom narod *žudi*, na opisivanje nove vrste moći, one koju narod *treba*. Ovo je očito u uvodnim riječima: *Και ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς*, "I počeo ih poučavati". Ova rečenica upućuje na slojevito razjašnjavanje Isusova nauka o njegovu identitetu i misiji kao ὁ Χριστός (Stein 2008, 401). Nakon Petrove pogrešne objave da je Isus ὁ Χριστός, prožete popularnom pogrešnom predodžbom o Mesiji, Isus je počeo ispravljati shvaćanje učenika o mesijanskoj moći i autoritetu, čime je također korigirao razumijevanje njihove uloge. Nakon što je u 8, 31 prekorio Petra, Isus je razjasnio svoju misiju učeći ih: "... kako Sin Čovječji treba da mnogo pretrpi, da ga starješine, glavari svećenički i pismoznanci odbace, da bude ubijen i nakon tri dana da ustane. *Otvoreno* im to govoraše." Marko ističe kako im se Isus više ne obraća u formi prisposodba. Sada im je to govorio *παρησια* (Wallace 1996, 161).<sup>12</sup>

Unatoč ovim jasnim riječima, Petar ispoljava svoje krajnje nerazumijevanje i prekorava Isusa (8, 32). Odgovarajući mu, Isus korigira njegovo pogrešno shvaćanje mesijanske moći i autoriteta, dodatno objašnjavajući ono što očekuje od naravi učenika i njihova ispoljavanja moći. Kristovi učenici trebaju se odreći sebe, uzeti svoj križ i slijediti Isusa u njegovim stradanjima; to je istinski izričaj mesijanske moći. Tko god želi spasiti svoj život, izgubit će ga, a tko god izgubi svoj život radi Isusa i evanđelja, spasit će se; ovakav nesebičan stav predstavlja istinsku narav mesijanske moći (8, 34-35).

Isusove korekcije opisuju nov način gledanja na moć, koja niti ne štiti samu sebe niti se projicira, nego se podređuje. Učenici su pogrešno smatrali da im se

12 Ova imenica funkcioniše kao dativ načina, čime se naglašava narav Isusova govora o ovoj proleptičnoj slici. Kad je govorio učenicima o križu koji ga očekuje, više nije govorio "u prisposodobama" (4, 2).

najavljeni dolazak Božjeg kraljevstva iz 1, 15 pokazao djelima moći i sve većoj napetosti koja bi dovela do revolucije. Ipak, Isus odbacuje njihove pretpostavke i transformira Izraelovo poimanje Jahvina autoriteta i moći, pokazujući na poniženje rimskog križa i uskrsnuće što je uslijedilo kao put kojim će se uspostaviti Božja vladavina. Isto se ponavlja u retku 9, 1, gdje Isus izjavljuje: “Zaista, kažem vam, neki od ovdje nazočnih neće okusiti smrti dok ne vide da je kraljevstvo Božje *došlo u sili*.” Ova tvrdnja implicira da kraljevstvo *još nije* došlo u sili iako su i učenici i mnoštvo na temelju svih pokazatelja smatrali da jest. Proročki obrazac uspostavljen u 1, 15 (proročanstvo – ispunjenje, proročanstvo – ispunjenje, proročanstvo –...), suprotno očekivanju, i dalje ostaje otvoren. Božje će kraljevstvo doći u sili kad se ostvare Isusova predviđanja (8, 35) o njegovom stradanju, smrti i uskrsnuću.

Mesija kojeg učenici slijede nije ὁ Χριστός silnih djela koja će “zadiviti” ili “zapanjiti”, niti je on Krist samoprojicirajuće moći koji potpiruje masu da uzme oružje i nasilno se pobuni, niti je on Krist moći kojom će štiti samoga sebe i držati se u pozadini, odbijajući uključiti se u bilo kakav konflikt, ili koji nastoji obraniti svoj autoritet podizanjem zidova isključivosti. Krist kojeg učenici trebaju slijediti jest pokorni sluga, Sin Čovječji, koji koristi svoju moć u poniznosti, suprotstavljajući se silama zla svojom stradalničkom žrtvom (Breytenbach 2006, 60).

## Učenička paradigma sluge

Kulminaciju Isusova nauka o naravi i ispoljavanju mesijanske moći vidimo u recima 10, 42-45. U ovome odlomku Isus reagira na zahtjeve učenika za njihovim udjelom u onome što će donijeti njegova moćna vladavina nad obnovljenim Izraelom. Ivan i Jakov pristupili su Isusu i zatražili da im dodijeli najviši položaj autoriteta i časti kad dođe u slavi (10, 37). Isus ispravlja njihovu pogrešnu pretpostavku o izvoru njegova autoriteta, upućujući na Boga Oca kao arbitra eshatološke časti (France 2002, 417).<sup>13</sup> Kad su ostala Dvanaestorica čula za ovakvo prikriveno lobiranje za vlašću, “počeše se gnjeviti na Jakova i Ivana” (s. 41). Učenici su ponovno zakazali.<sup>14</sup> Isus im je jasno govorio o izdaji, odbacivanju, stradanju, ubojstvu i uskrsnuću još od retka 8, 31, i ponovno je zaključio na isti način u recima 10, 33-34. Svako popratno učenje obuhvaćalo je poziv na poslušnost slijedivši

13 On to čini koristeći “božanski pasiv” ἠτοίμασται, koji upućuje na dvije stvari: 1) Božja djela u dodjeljivanju konačnih nagrada; 2) da je narav Isusova autoriteta u njegovoj podložnosti Bogu.

14 Ovo kulminirajuće korektivno učenje dolazi na kraju niza koji čini proročanstvo o stradanju → neuspjeh učenika → korektivno učenje u 8, 27-38; 9, 30-37; 10, 31-34.

ovaj istinski izričaj Božje moći, koji se odrekao izvanjskih metoda izražavanja moći (Hengel 1977, 18-19). Ipak, njegovi su učenici mislili samo na vlastiti udio u Kristovu autoritetu. Odgovarajući na njihovo pogrešno shvaćanje, Isus im u retku 10, 42-45 govori:

Znate da oni koji se smatraju vladarima gospoduju svojim narodima i velikaši njihovi drže ih pod vlašću. Nije tako među vama! Naprotiv, tko hoće da među vama bude najveći, neka vam bude poslužitelj! I tko hoće da među vama bude prvi, neka bude svima sluga. Jer ni Sin Čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i život svoj daje kao otkupninu za mnoge.

Isus počinje kulminativno korektivno učenje o naravi svoje moći stvarajući paralelizam dvama glagolima, *κατακυριεύουσιν* i *κατεξουσιαάζουσιν*. "Gospodovati" nad nečim znači imati dominacijsku kontrolu ili posjedovati nešto. "Provođenje vlasti" ukazuje na prinudnu upotrebu sile radi prisile ili tlačenja, što počiva u svakoj zemaljskoj moći (Foerster 1964. – 1976., 1098; Foerster 1964. – 1976., 575). Oni vladari koji ne pripadaju zavjetnoj izraelskoj zajednici nastoje ispoljiti svoju moć tako da im ona donese osobnu korist na štetu drugih. Iako Isus navodi sferu poganske političke vlasti kao primjer, ono što želi reći ne ovisi o konkretnoj leaderskoj funkciji autoriteta. Iako Isus vjerojatno ima u vidu buduću ulogu učenika kao kršćanskih vođa, vjerojatnije je da se prije svega fokusirao na razvijanje paradigme vjernog i poslušnog učenja, gdje prvi korak iziskuje ponizno odricanje statusa i moći s ciljem prihvaćanja poziva na služenje (Hengel 1977, 20). Ovaj odlomak nisu trebali čitati samo vođe, oni koji to žele postati, niti oni kojima su vođe bili odgovorni, nego je namijenjen svima koji žele znati što znači biti učenik Isusa Krista.

Čežnja za moći i za svime što ona donosi ne smije biti motivacijska orijentacija u životu Isusovih učenika. Od učenika se očekuje da se ugleda na Isusa, stavljajući se na raspolaganje kao sluga, čak i rob, za dobrobit drugih. Mimetični aspekt ovog teksta prikazan je u prvoj polovici 43. stiha: "Nije tako među vama!" gdje Isus izvodi kontrast između samoprocijirajuće tendencije poganskih vladara i vlastita primjera pokorne ljubavi.

U prelasku sa 43. na 44. stih dolazi do intenziviranja, kao i do verbalnog paradoksa koji postavlja antiteze jednu nasuprot drugoj (Santos 2000, 23-24). Tko hoće biti velik, mora biti sluga, a tko hoće biti prvi, mora postati rob. To je nizažgled nemoguće (Stein 1994, 19), osobito u svjetlu razine autoriteta i moći koju bi rob u ovom kontekstu zapravo uživao. Da bi učenik zauzeo ovaj položaj, mora se postaviti kao sluga drugima, što bi bilo odbojno učenicima koji su u cijelom narativu ispoljavali tendenciju prema suprotnome. Osim toga, ovo je protivno *modus operandiju* kulture svijeta, koji inzistira na zloporabi moći i porobljavanju drugih radi vlastite koristi.

Vrhunac Isusova učenja nastupio je kad je govorio o sebi i o stradanju koje

slijedi, kao o paradigmi kršćanskog učenja. Isus je izrekao svoju misiju u formi paradoksa: Sin Čovječji koji, prema Danielu 7, 14, zaslužuje svu vlast, slavu i kraljevstvo, kojem će svi narodi služiti; taj Sin Čovječji došao je izričito zato da bi postao sluga davši svoj život kao otkupninu za mnoge. Iako je naizgled nemoguće težiti veličini tako što ćemo postati robovi, Isus razrješuje ovaj paradoks i pruža sredstvo za njegovo ostvarenje, postavljajući sebe u središte problema.

Mesijini sljedbenici doista imaju moć koja im je dodijeljena po autoritetu Isusa kao božanskog Sina Čovječjeg. Ipak, narav ove moći treba osloboditi učenika njegova robovanja dominirajućim silama izvanjske vladavine grijeha i unutarnje težnje da mu se i dalje podlaže. Sloboda koju je Isus kupio kada je dao svoj život kao *λυτρον*, sloboda je koja je trebala dovesti do očišćujuće obnove učenikova života. Isusov veliki čin ponizne službe – čime je potpuno ispoljio svoju moć – sastojao se od postajanja potpunim slugom, potpunim robom, čime je stekao konačno uzvišenje na položaj veličine i prvenstva. Do toga je došlo kad je predao samoga sebe slabosti kako bi od grijeha otkupio živote mnogih. Postigao je to svojim stradanjem, smrću na križu i uskrsnućem iz mrtvih (BAGD 2000, 605-606; Procksch 1964. – 1976., 329-335; Sklar 2005).<sup>15</sup>

Ovom je izjavom Isus prihvatio sliku sluge mučenika iz Izaije 52, 13-53, primjenjujući je na sebe i na svoju službu, donoseći je svojim učenicima kao transformirajuću i normativnu paradigmu za njihov život i misiju (Witherington 2001, 288-290). Prikazujući sebe kao primjer predanog sluge, Isus ispunjava ulogu Jahvina עבד iz Izaije (BDB, 2001, 713.5).<sup>16</sup>

Promatrajmo Isusovo ispoljavanje moći i autoriteta u Markovu izvješću kroz prizmu njegova poistovjećenja sa slugom mučnikom iz Izaije, 53. poglavlje. Kao Jahvin sluga, nije ispoljavao autoritet djelima moći radi vlastite koristi, nego je to bila metoda najavljanja nadolazeće obnove mira, što mu je i bio krajnji cilj – *ὁὶ ναὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λυτρον ἂντι πολλῶν*.

Ostatak narativa proistječe iz Isusove tvrdnje o njegovu identitetu kao o Gos-

15 Vidi BAGD, 605-606; O. Procksch, *λυτρον*, u *TDNT*, 329-335: Postoje značajne poveznice između novozavjetne *λυτρον* skupine riječi i *כפר* skupine riječi iz LXXo. U Sklarovu radu obratite pozornost na temeljitu egzegezu relevantnih odlomaka i diskusiju o pojmu *כפר* i njemu srodnom glagolu *כפר*. Ukratko, ove riječi koriste se kad je riječ o otplati legitimne kazne za štetu nanесenu оštećenju strani. Ako se otplata prihvati, ona spašava život prekršitelja i vraća mir u njihov odnos. Sklar demonstrira kako se ova grupa riječi na hebrejskom koristi za izražavanje ideje pročišćenja, gdje je posrijedi “otkup” i “pročišćenje”. Kao najveća otkupnina i sredstvo pročišćenja, za grešnika krvna žrtva funkcionira i kao ispaštanje i kao pomirnica.

16 Iako grčki tekst u Marku ne odražava pojam “sluge” iz Izaije 53, 13 u *Septuaginti* - *παῖς*, hebrejski tekst u Izaiji i dalje funkcionira slično riječima *διάκονος* i *δοῦλος* koje je Isus u kontekstu Markova evanđelja koristio u smislu “sluga”. Ipak, u Izaiji koncepcija Jahvinog sluge nosi i koncepciju svrhe – Izrael je kolektivno, a posebno po svojem predstavniku, trebao biti Gospodnji sluga, kao Božji izabrani svjedok svim narodima.

podinovu  $\pi\alpha\lambda\varsigma$  i o njegovoj nakani otkrivenoj u Markovu evanđelju 10, 45. Nadalje, u evanđelju Isus utjelovljuje paradigmu sluge mučenika, o kojoj je učio u 45. retku. Odmah nakon što je poučio učenike, Isus je iscijelio slijepoga Bartimeja, potvrđujući svoju ulogu Jahvinog sluge ispunjavajući tekst iz Izaije 42, 6-7: "oblikovah te i postavih te za savez narodu i svjetlost pucima, da otvoriš oči slijepima, da izvedeš sužnje iz zatvora..." Isusovi daljnji postupci utjelovljeni su odjeci procesa poniženja, žrtve i uzvišenja Jahvina  $YHWH$ 's  $\pi\alpha\lambda\varsigma$  iz Izaije, 53. poglavlja. Isus ulazi u Jeruzalem, namjerno se ponižavajući, jašući na magaretu. Svojim učenjem suprotstavlja se vjerskim vođama, ali oni ga preziru i odbacuju. Njegovi ga učenici preziru: izdaju ga i bježe od njega, ubrajajući se u one koji su ga odbacili. Isus dolazi na sud, biva mučen, izruguju mu se, javno ga izvirgavaju ruglu i na kraju ga razapinju, pa ipak: "... kò ovca, nijema pred onima koji ju strižu, nije otvorio usta svojih." Njegov samrtni krik upućen Bogu primjer je njegove žalosti i težine tuđe krivnje što ju je ponio, zbog čega je slomljen pred Gospodinom. Njegovo uskrsnuće pokazuje prihvaćenost prinosa za krivnju, konačni dolazak Božjeg kraljevstva u sili, inauguraciju obnove mira za Božji narod i konačno uzvišenje sluge.

Upravo u Kristovu stradanju, proročanstvo iz Markova evanđelja 1, 15 konačno se ostvaruje, a predviđanje iz retka 9, 1 se ispunjava: Božje kraljevstvo dolazi u sili kroz dobrovoljnu podložnost Sina Čovječjeg nasilju križa. Ipak, upravo se u ovoj, naizgled slabosti križa, sile svijeta paradoksalno ruše, a dominirajuće vlasti svjetovnih struktura autoriteta podvrgnute su vladavini Božjeg mira. Marko piše i o tome. Dok je Isus razapet visio na križu, kao utjelovljenje slabosti i uzvikivao svoje posljednje riječi, jedina osoba među okupljenima koja je prepoznala značaj ovog događaja jest upravo onaj čovjek koji predstavlja utjelovljenje svjetovne moći: rimski centurion. Gledajući Isusa kako umire, centurion izražava očekivanu jasnoću Petrova iskrivljenog priznanja iz retka 8, 31 riječima: "Zaista, ovaj čovjek bijaše Sin Božji." Marko na ovaj način, u tome mračnom trenutku, iskazuje nadu da je Božja moć izvojevala pobjedu i da će nastaviti pokoravati svjetovne vlasti kako se vladavina Kristova kraljevstva bude širila poniznom moći križa.

### Sintetička zadaća i više od toga

Čitajući Markovo evanđelje sa stajališta naše teze – moć kršćanina mora biti kru-ciformna u svojoj naravi i izričaju – moramo razmotriti narativnu formu teksta, kao i prominentnu slikovitost koju nam donosi Marko. Iako neki autori više vole izvoditi načela za vođenje i učenje iz narativa, u svrhu suvremenoga teološkog promišljanja učinkovitije je identificirati skupinu sveobuhvatnih slika koje mogu poslužiti kao bihevioralni i motivacijski prototipi za život današnjeg učenika. Predlažem da, kako bismo uspjeli konstruirati kršćansku etiku moći iz Markova evanđelja, najkorisnija skupina slika dolazi od Izaijina sluge mučenika, koji je

paradigmatski utjelovljen u Isusu u cijelom evanđeoskom izvješću, a osobito se ističe u recima 10, 41-45. Na temelju istraženih tekstova, slike *sluge*, *žrtve* i *šaloma* najčešće figuriraju kao zbirka metafora, koja u isti mah sažima Isusov obrazac u Markovu evanđelju, kao i skupina koja uzima u obzir hebrejsko Sveto pismo unutar Novog zavjeta.

Kao najveći *sluga*, Isus je utjelovio metaforu iz Izaije, 53. poglavlje, te je stalno nastojao izraziti svoju moć za dobrobit drugih. Kao Gospodinov sluga, Isus nije bio lišen moći. Primio je moć pod Jahvinim autoritetom, s izričitom svrhom donošenja obnove Božjem narodu svojom službom na križu. Zato bi slika sluge trebala odvratiti kršćane od utjelovljavanja paradigme geta usvajajući navike kulturološkog izbjegavanja i nesudjelovanja. Ovakvim izražavanjem kršćanskog identiteta ne samo što ćemo učiniti ulogu Crkve, kao Božjeg novog jezika unutar *missio Dei*, uzaludnom, nego i sama kršćanska getoizacija poprima oblik kulturalnog nasilja. Jer, u nastojanjima da se povuku i izoliraju iz kulture u kojoj žive, kršćani mogu doprinijeti destruktivnom "tribalizmu" koji može dovesti do daljnje kulturalne fragmentacije i polarizacije naroda (Volf 1996, 20, 40ff).<sup>17</sup> Polarizirajući se na ovaj način, kršćani u isti mah zanemaruju Božju sliku utisnutu u život „onoga drugoga“ i uskraćuju Bogu slavu za istinu, ljepotu i dobrotu koju je otkrio sveopćem svijetu: "... da traže Boga, ne bi li ga kako napipali i našli" (Dj 17, 27). Do ovoga tribalizma dolazi jedino kad se kršćani, koji imaju priliku prihvatiti društveni autoritet, odreknu svoje uloge, odnosno, odbace moć kako bi izbjegli kulturalnu interakciju, s jedne strane odvrćajući se od vođenja kulture, a s druge, iz korijena utječući na kulturu u Crkvi putem njezine koncepcije moći i autoriteta.

Alternativna vizija koja se pruža crkvama jest uloga sluge: onoga koji surađuje s Bogom i koji treba biti odvojen od svijeta kako bi stupio u svijet istinski ponižnog karaktera iz želje za služenjem Bogu i drugima koje motivira i pokreće ista vizija eshatološke obnove. Kao Isusovi učenici, kršćani su pozvani oponašati ga te kao zajednica, ali i kao pojedinci, utjelovljivati paradigmu koju je uspostavio. Učenici stupaju u ovaj proces privikavanja ispoljavajući moć koja je im je dodijeljena u prakticanju kršćanskog štovanja, kao u obavljanju opipljivih funkcija službe drugima, kako onima koji pripadaju Božjoj novoj zajednici tako i onima koji su izvan nje.

Isus je u ulozi sluge pružio primjer žrtve za druge. Jedino Isus može prinijeti sebe kao žrtvu za grijeha drugih. Njegova je žrtva bila potrebna, i moćna je obnoviti osobni i zajednički odnos s Bogom te osloboditi krivnje grijeha. Isus se vlastitom žrtvom izvrnuo ruglu pred svijetom, poniženju i fizičkom nasilju kako

17 Volf ovdje istražuje kršćansku tenziju između života u svijetu, ali ne kao "od svijeta". U nastojanjima da razriješe ovu tenziju bez Božje milosti, kršćani mogu upasti u krajnosti.

bi pokazao Božju ljubav na najuzvišeniji način.

Osim toga, Isusova požrtvovna upotreba moći uspostavlja ovu praksu kao normativni prototip za kršćanski život. To ne znači da svaki kršćanin u svakom trenutku i pod svim okolnostima mora usvajati Isusove konkretne prakse glede uporabe moći. Točnije, to znači da kršćanin mudro i razborito prepoznaje ispravan tip moći koju će ispoljiti u odgovarajućem kontekstu, a koji je jedinstven za svakog kršćanina. Usađivanje kruciformne paradigme moći u život pomoći će kršćaninu razmišljati o moći i koristiti je kontraintuitivno i kontrakulturalno. Kršćani će prvo misliti na Boga i druge ljude prije nego što počnu razmišljati o mogućnostima vlastita održanja i napretka, kao što je bio slučaj s Isusom. Umjesto projiciranja vlastite volje na druge, ili nastojanja da obrane vlastitu sigurnost podižući zidove isključivosti prema drugima, Isusovi učenici imaju slobodu i moć prigrliti osobnu žrtvu za dobrobit drugih. Kršćanin će ponekad morati podnijeti razne vidove nasilja kako bi utjelovio silu Evanđelja u svijetu koji poznaje jedino zlostavljačku moć što služi sebi samoj. Ipak, to bi moglo navesti kršćanina da povremeno i sam pomisli kako bi bilo dobro upotrijebiti nasilje u cilju pokoravanja Božjoj viziji o pravednosti i ljubavi, koja bi se trebala skladno ugraditi u svijet kroz njegov narod. Premda, kao i u podnošenju tuđih nasilnih ispoljavanja moći, i ovaj čin mora proisteći iz prethodnoga moralnog napora i oblikovanja karaktera po djelovanju Duha.

Treća slika – *šalom* – dolazi iz Gospodinove vizije za obnovom mira u svijetu širenjem njegova kraljevstva, koje je uspostavljeno po službi sluge mučenika – Isusa. Izaija govori da je sluga mučenik “udaren”, “pogođen”, “ranjen” i “slomljen”, što je bila kazna izazvana grijesima koje je ponio na sebi. Kad Isus ponese na sebi krivnju za grijeh svog naroda, Božji mir spušta se na njih. Grijeh naroda postaje slugin grijeh, Božji mir postaje mir naroda – שְׁלוֹמִי. Ideja Božjeg mira ne podrazumijeva samo svijet bez nasilja i patnje, niti samo spomen o obnovi. Slika שְׁלוֹמִי je prožeta radošću zbog obnove konkretnog odnosa (Wolterstorff 1983, 69-73). Obnova Božjeg mira po Isusu vodi osobu prema velikoj radosti zbog obnove odnosa s Bogom, s drugim ljudima u zajednici, s prirodnim okruženjem, kao i obnovljenom osjećaju za intrapersonalni sklad – sve ono što je ukaljeno grijehom i zlom, sada je obnovljeno milošću. Obnoviteljska svrha sadržana je u pojmu Božje moći koja se izražava činom požrtvovnosti na križu.

Viziju Božjeg שְׁלוֹמִי Isusovi učenici moraju usvojiti kada promišljaju o svojoj ulozi u Božjem kraljevstvu, koju će improvizirati unutar određenoga kulturalnog konteksta. Kad zajednica vjernih dopusti da bude oblikovana u sluge, koji će htjeti žrtvovati se za druge po zajedničkom i pojedinačnom utjelovljenju sluge mučenika, to je primjeren odgovor na normativ Božje riječi. Svrha ovakvog oponašanja Krista jest uključivanje u Božje djelo uspostavljanja njegova kraljevstva u svijetu po sili. Zbog toga primarna motivacija za ispunjenje kršćanskog poziva

slijedenja Krista treba proizlaziti iz želje da vidimo kako Bog donosi svoj *šalom* ljudima i kulturalnom okruženju svijeta. Eshatološku viziju Gospodnje obnove treba pratiti trenutni impuls za vjernom poslušnošću.

## Zaključak

U narativu Markova evanđelja Isus utjelovljuje metaforu slugu mučenika iz Izaije, 53. poglavlje. Došao je na svijet sa svom moći i autoritetom kao mesijanski kralj i danielovski Sin Čovječji, ali ipak je ispoljavao svoju moć ponizno i u svjesnoj pokornosti Očevoj volji (Mk 14, 36). Ova paradigma, koju je Isus uveo, postaje središnji formacijski prototip kršćanskog učenja, vodeći kršćansku zajednicu u ortodoksiji i ortopraksiji glede našeg promišljanja o moći i njezinu izričaju. Kada se kršćani smještaju u simbolični svijet koji kreiraju ove biblijske metafore, vjernici traže da forma i kontekst preispitaju i preobličie njihovu percepciju. Ovakvo preobličavanje, u skladu s normativnom etikom Svetog pisma, najviše se odražava na kršćanskom karakteru kroz zajedničko i individualno utjelovljenje vizije Božje riječi, a koja se izražava u trajnim kršćanskim improvizacijama. Putem ovog kreativnoga mimetičkog procesa odnos crkava prema moći i dinamici moći artikulira se u poniznom služenju drugima.

Ipak, kad kršćani slijede Isusa i po njegovoj se milosti preobličuju u skladu s njegovom slikom, moć koju ispoljavaju zapravo ne pripada njima, kao što niti ne potječe niti završava u njima. Radije, Crkva, kao zajednica Božjeg kraljevstva, koristi svoju moć u podložnosti ciljevima i željama svoga Gospodara, Gospodina Isusa Krista. Tako se ono što smo opisali kao moć kršćanina zapravo treba nazvati autoritetom kršćanina, odnosno Crkve. Jer, svaka moć koju Crkve imaju i koriste delegirana je od Boga – “primljena je moć”. A samo delegiranje moći ishod je kršćaninova oslanjanja na Onoga koji jest konačni izvor kreativne i otkupiteljske moći. Crkva pronalazi svoj identitet u jedinstvu s trojedinim Bogom, u svome jedinstvu s Gospodinom Isusom Kristom po Svetom Duhu. Ovakvo jedinstvo između odnosa i misije, uspostavljeno u misiji Isusa Krista, održava se i produbljuje neprekidnim djelovanjem Svetog Duha, a odgaja se u suradnji Crkve s Bogom, u vidu molitve i bogoštovlja.

Ove prakse predstavljaju način na koji crkvena zajednica priznaje Božju suverenu vladavinu, izražava obožavanje njegove osobe i proklamira ovisnost o njegovoj moći u daljnjoj kršćaninovoju unutarnjoj transformaciji i vjernoju uključenosti u manifestaciju Božjeg kraljevstva u svijetu. Kada se klanja Bogu, Crkva zaziva djelovanje Božje sile u svojoj sredini. Crkvena uloga pokoravanja volji Boga Oca, koja se ispunjava u sinovljevoj vjernosti, a osnažena je i kontinuirana po neprekidnom djelovanju Duha, oblikuje Isusovu uputu učenicima o molitvi: “Dođi kraljevstvo *tvoje!* Budi volja *tvoja!*” (Mt 6, 10). Kršćani takvom molitvom

potpuno utjelovljuju svoju ulogu slugu u Božjoj otkupiteljskoj misiji svijeta jer jedino se u Božjoj snazi uspostavlja dobroćudna vladavina njegova kraljevstva.

Ovakvo ponizno korištenje moći odražava molitvu koju je Isus molio u Getsemanskom vrtu: "Abba! Oče! Tebi je sve moguće! Otkloni čašu ovu od mene! *Ali* ne što ja hoću, nego što hoćeš ti!" (Mk 14, 36). Pravilno shvaćanje i korištenje moći u Crkvi ovisi o reakciji vjernika na Božju milost u rekapituliranju Isusovih riječi; riječi koje potvrđuju njegovu pokornost Očevoj volji tijekom cijelog života, što je dovelo do prihvaćanja Božjeg suda i שלום na križu. Kako Crkva bude improvizirala svoju ulogu u svjetlu nove ere mira, uspostavljenog u Kristu, potrebno je neprestano se oslanjati na njega i surađivati s trojedinim Bogom u ulozi mirotvoraca Evandjelja.

Karakter, čak i vrlina, poniznog služenja način je na koji kršćani surađuju s trojedinim Bogom u njegovoj misiji i na koji provode Evandjeljem nadahnutu kulturalnu obnovu i navješćivanje kraljevstva generirajući kreativnu i relacijsku moć. Kao učenici Isusa Krista, kršćani ga trebaju oponašati, a iako nije moguće oponašati ga u njegovoj konačnoj otkupljujućoj ljubavi, vjernici ga mogu oponašati živim navješćivanjem njegova Evandjelja obnove Božjeg mira među narodima.

## Literatura

- Bauer, Walter. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. Revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and Fredrick W. Danker. 3<sup>rd</sup> ed. Chicago: University of Chicago Press, (BAGD).
- Betz, O. 1986. "δυναμις," in *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 601. 4 vols. Grand Rapids: Regency Reference Library, (NIDNTT).
- Betz, O. 1986. "ἐξουσια," in NIDNTT, 607.
- Breytenbach, Cilliers. 2006. "Identity and Rules of Conduct in Mark: Following the suffering, expecting the coming Son of Man," in *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, ed. Jan G. van der Watt. New York: Walter de Gruyter.
- Brown, Francis, S. R. Driver and Charles A. Briggs. 2001. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Foerster, W. 1964-1976. "ἐξουσια," in *Theological Dictionary of the New Testament*. Eds. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrichs. Translated by Geoffrey W. Bromiley. 568. 10 vols. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, (TDNT).
- Foerster, W. 1964-1976. "κατακυριεύω," in TDNT, 1098.

- Foerster, W. 1964-1976. “κατεξουσιάζω”, in TDNT, 1202.
- France, R. T. 2002. *The Gospel of Mark*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grundmann, Walter. “δυναμῖ” in TDNT, 285.
- Hays, Richard B. 2006. “Mapping the Field: Approaches to New Testament Ethics,” in *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, ed. Jan G. van der Watt. New York: Walter de Gruyter.
- Hays, Richard B. 1996. *The Moral Vision of the New Testament*. San Francisco: Harper.
- Hengel, Martin. 1977. *Christ and Power*, trans. Everett R. Kalin, Philadelphia: Fortress Press.
- Herd, Jennifer A. 2008. *Putting On Virtue: The Legacy of the Splendid Vices*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hunter, James D. 2010. *To Change the World: The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*. New York: Oxford U. Press.
- O’Donovan, Oliver. 1996. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Procksch, O. “λυτρον”, TDNT, 329.
- Sankey, Paul J. “Promise and Fulfillment: Reader-Response to Mark 1:1-15,” *Journal for the Study of the New Testament* no. 58 (June, 1995): p. 17.
- Santos, Narry B. “Jesus’ Paradoxical Teaching in Mark 8:35; 9:35; and 10:43-45,” *Bibliotheca Sacra* vol. 157 (January-March, 2000): 23-24.
- Sklar, Jay. 2005. *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Stein, Robert H. 1994. *The Method and Message of Jesus*. Louisville, TN: Westminster John Knox Press.
- Stein, Robert H. 2008. *Mark*, in Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker.
- Vanhoozer, Kevin. 2005. *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Volf, Miroslav. 1996. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Volf, Miroslav. 1996. “Theology, Meaning, and Power”, *The Future of Theology: Essays in Honor of Jürgen Moltmann*, eds. Miroslav Volf, Carmen Krieg, Thomas Kucharz. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wallace, Daniel B. 1996. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zon-

dervan.

Wells, Samuel. 2004. *Improvisation: The Drama of Christian Ethics*. Grand Rapids: Brazos Press.

Witherington, Ben. 2001. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: Eerdmans.

Wolterstorff, Nicholas. 1983. *Until Justice and Peace Embrace*. Grand Rapids: Eerdmans.

Wright, N. T. 1992. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.

Wright, N. T. 1996. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press.

Yoder, J. H. 1994. *The Politics of Jesus*. 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids: Eerdmans.

Daniel Herron

## **The Power of the Christian: Discerning an Improvisatory Ethic of Power from the Gospel of Mark**

Abstract

The presence of power, operating in both obvious and subtle ways in public life, necessitates the development of a Christian ethic of power with which to guide the church and her members in all relational discourse—both with those inside and outside of Christian communities. The core question to be considered in this study is: how are Christians to hold and exercise power?

In order to gain an understanding of Jesus' own conception and use of power, this study focuses on a narrative analysis of the Gospel of Mark, emphasizing the pericope of 10:42-45. Here we find the self-subordinating, atoning action of Jesus in the cross as the primary Scriptural image of a Christian's own expression of power. In order to address the process of forming a normative ethic from our exegesis, this survey will make use of a critical integration of the ethical methodologies of Richard Hays and Samuel Wells, making use of the narrative's own imagery of Servant, Sacrifice, Shalom as the Bible's own formational pattern for Christian ethical formation.