

Bogu posvećeni život u Novom zavjetu

S. SILVANA
FUŽINATO*

UDK:
248.12:225 *271-1
Prethodno priopćenje
Primljeno:
29. rujna 2015.
Prihvaćeno:
14. prosinca 2015.

Sažetak: Iako se ne može govoriti o »izravnom i eksplicitnom«
novozavjetnom utemeljenju posvećenoga života, na način na koji se isti danas poima, ne može se ni zaniijekati da je Isusov život, onako kako nam ga prikazuju evanđelja, temelj života Bogu posvećenih osoba. Naime, Isusova konkretna egzistencija može biti definirana kao »posvećenje«
jer, iako je Sin Božji (različitost), darovao je samoga sebe čovjeku (pripadnost). Tako u Isusu različitost i pripadnost postaju dar ljubavi za drugoga. U Prvom zavjetu govori se o Raheli koja umire rađajući svojega sina (Post 35, 16-20), a u Novom Ivan govori o Isusovoj smrti kao o porodu (Iv 16, 21); Isus umire rađajući novi narod, novoga čovjeka. Stoga biti »posvećeni«
znači darovati vlastiti život da bi drugi imali život! Isus, kojega je Otac posvetio i poslao na svijet »da se svijet spasi po njemu«
(usp. Iv 3, 17 i 10, 34-36), ljubio je svoje sve do ispunjenja (eis telos! Iv 13, 1). Umirući na križu preobrazio je smrt u život, tamu u svjetlost i kraj u novi početak. Na taj način Isusova smrt na križu postaje najviši i najočitiiji znak njegova posvećenja. U ovom posvećenju život Bogu posvećenih osoba pronalazi smisao i cilj, nadahnuće i snagu. Doista, život u čistoći, siromaštvu i poslušnosti, koji posvećeni dragovoljno izabiru, ima smisla samo ako je dar ljubavi Bogu i čovjeku.

Gljučne riječi: svetost, različitost, pripadnost, posvećenje, ljubav.

Uvod

Govoriti o posvećenom životu, a ne govoriti o Novom zavjetu nemoguće je jer isti prožima cjelokupnu stvarnost Bogu posvećenih osoba: život, karizmu, poslanje, duhovnost... Stoga sa sigurnošću možemo ustvrditi kako je Novi zavjet »srce«
posvećenoga života jer se na njemu temelji i nadahnjuje, u njemu pronalazi svoj smisao, cilj i ostvarenje te u njemu crpi svoju životnu snagu. Iako je riječ o samoj po sebi razumljivoj i nedvojbenoj stvarnosti, pitanje posvećenoga života u Novom zavjetu izazovno je i kompleksno jer isti u današnjem obliku i poimanju, ne nalazimo u No-

* Dr. sc. s. Silvana Fužinato, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Hrvatska, fuzinatosilvana@gmail.com

vom jednako kao ni u Prvom zavjetu.¹ Stoga se pitamo možemo li govoriti o biblijskim temeljima posvećenoga života? Ako da, o kakvom je posvećenju i životu riječ?

Odgovor na postavljena pitanja pokušat ćemo pronaći u sljedećem promišljanju, podijeljenom u dva dijela. Prvi dio posvećen je »svetosti« u Prvom zavjetu. Iako ista nije sadržana u naslovu, riječ je o prvom i nužnom koraku potpunijega i autentičnijega razumijevanja novozavjetnoga poimanja posvećenoga života. U drugom dijelu, nakon kratkoga prikaza pokušaja novozavjetnoga utemeljena posvećenoga života, pristupit ćemo analizi dvaju evanđeoskih tekstova iz Ivanova evanđelja u kojima, prema našem mišljenju, dolaze do izražaja konstitutivne značajke života posvećena Bogu i čovjeku.

No, odmah na početku potrebno je ukazati na tematsko-metodološke značajke odbranog pristupa. Budući da u Prvom jednako kao i u Novom zavjetu ne nalazimo izričit pojam »posvećeni život« govorit ćemo o »posvećenju«. Nadalje za razliku od učestalog pristupa Bibliji kojim tražimo potvrdu ili uporište unaprijed definiranim konceptima i tvrdnjama u ovom ćemo promišljanju krenuti obrnutim putem – od Biblije. Drugim riječima o Bogu posvećenom životu nećemo govoriti s teološkog, eklezijalnog, povijesnog ... gledišta nego isključivo biblijskog izbjegavajući na taj način opasnost promjene značenja teksta do koje nerijetko dovodi izvlačenje istoga iz njegova literarnog, povijesnog i komunikacijskog konteksta.

1. Svetost u Prvom zavjetu

1.1. PODRIJETLO I ZNAČENJE POJMA QDŠ

Semantičko polje kojim se u Bibliji izražava »posvećenje« povezano je s terminologijom »svetosti« i korijenom glagola *qdš*. Činjenica kako se pojam »svet« u različitim oblicima pojavljuje u Bibliji više od tisuću puta daje nam jasno do znanja kako je riječ o značajnoj temi kako Prvog tako i Novog zavjeta ukazujući istovreme-

¹ Umjesto »Stari zavjet« koristit ćemo naziv »Prvi zavjet« iz sljedećih pozitivnih implikacija koje, preporučujući navedeni naziv, navodi E. ZENGER (ur.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 2013., str. 18.-19.: »a) izbjegava tradicionalno obezvrjeđivanje koje je asocijativno i činjenično povezano s oznakom 'Stari zavjet'; b) prije svega odražava povijesnu činjenicu: zapravo, u odnosu na 'Novi / Drugi zavjet' Biblija Izraela je nastala kao 'Prvi' zavjet, i bila je prva Biblija mlade crkve koja se formirala; c) na teološkom planu je izraz apsolutno točan: potvrđuje onaj 'vječni' savez koji je Bog sklopio s Izraelom kao 'prvorođenim sinom' (usp. Izl 4, 22; Hoš 11, 1) kao početak one velike 'dinamike saveza' unutar koje Bog Izraela namjerava uključiti i narode svijeta; d) ukoliko 'Prvi' zavjet upućuje na 'Drugi' zavjet. Kao što ne može biti drugi bez prvoga, tako i kršćanski naziv 'Prvi zavjet' podsjeća da 'Drugi zavjet' sam ne čini kompletnu Bibliju«. Osim navedenoga potrebno je naglasiti kako izraz »Stari savez« nalazimo samo u 2 Kor 3, 14. Međutim naziv *palaias diathēkēs* ne odnosi se na zbirku starozavjetnih spisa nego na savez koji je Bog sklopio s Mojsijem na Sinaju.

no na njegovu etimološku i semantičku složenost. U semitskim jezicima i religijama svetost se izražavala pomoću korijena *qdš* od kojega proizlaze glagol *qadaš* – »posvetiti«, pridjev *qadoš* – »svet« i imenica *qōdeš* – »svetost«. Podrijetlo i značenje navedenoga korijena vrlo su nejasni te su autori podijeljena mišljenja.² Prema nekima korijen *qdš*, u kojem uočavaju dva radikala *qd* dok š smatraju dodatkom drugotnoga značenja, odgovara grčkom *témenos* koji je označavao odijeljen prostor ili područje.³ Riječ je o dugo vremena dominantnoj ali danas ne i najprihvatljivijoj teoriji. Drugi su pak mišljenja da isti odgovara akademskom *qadašu* – »postati čist«, »jasan«. Međutim i ovo je značenje neprikladno budući da je koncept »čistoće« srodan ali ne i identičan sa »svetim«. Bliža istini najvjerojatnije je opcija prema kojoj korijen i značenje glagola *qdš* proizlaze iz dviju temeljnih proto-semitskih formi *qadiš* i *qaduš* koje, bez posebnoga naglašavanja ideje odijeljenosti, preciznije ukazuju na svetost u njezinoj biti.

No, potrebno je naglasiti kako je suvremeno poimanje svetosti drugačije od antičkoga. Naime za razliku od današnjega, u kojem je »svetost« postala gotovo sinonim moralne savršenosti i herojskih krjeposti na temelju kojih neka osoba posmrtno biva proglašena svetom, u antičkom poimanju ista nije povezana sa savršenošću jer se kao takva nije suprotstavljala nesavršenom nego profanom, tj. onomu što nije pripadalo Bogu.⁴

Iz ovog kratkog prikaza složenog podrijetla i značenja pojma »svetost« možemo zaključiti kako je teško donijeti jednu definiciju biblijske svetosti, tim više što isti biva upotrijebljen u različitim razdobljima i kontekstima koji dakako određuju i njegovo značenje. Stoga ćemo se osvrnuti samo na neke od značajki Božje svetosti koje smatramo temeljnim za autentično razumijevanje novozavjetnog posvećenja i koje vjerujemo i nama danas mogu pomoći u dubljem poznavanju identiteta Bogu posvećene osobe.

² Sažetak podrijetla i značenja korijena *qdš* koji donosimo u nastavku preuzet je iz M. GRILLI, *La chiamata alla santità nei due Testamenti*, str. 24., bilješka 3., u: S. M. GONZÁLES SILVA, *Santi ma non per caso. Santità e vita consacrata*, Ancora, Milano, 2004., str. 23.-38.

³ Navedeno značenje jednako je latinskom *sanctus* – »odijeljen« prema kojemu je svet / o odijeljen / o od profanoga. Prema X. LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, KS, Zagreb, 1969., str. 1312.-1313.: »Semitska riječ *qōdeš*, sveta stvar, svetost, dolazi od korijena koji nesumnjivo znači 'odsjeći', 'odvojiti'; usmjeruje nas prema ideji odvajanja od profanoga; svete su stvari one koje se ne dotiču ili kojima se ne približava, izuzevši pod stanovitim uvjetima obredne čistoće«.

⁴ Usp. G. PEREGO, *Nuovo Testamento e vita consacrata*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008., str. 38.; M. GRILLI, »Siate santi perché io sono santo« (Lv 19,2). *La santità nell'Antico Testamento: separazione o appartenenza?*, str. 18., u: A. ELBERTI, *La santità*, Grafitalica, Napoli, 2001., str. 13.-27.

1.2. SAMO BOG JE SVET

U Prvom zavjetu ne susrećemo apstraktan govor o svetosti nego se isti uvijek poziva na Boga koji je svet, štoviše koji je jedini svet. Glagol *qđš* koji se u Prvom zavjetu pojavljuje oko 850 puta u većini slučajeva upotrijebljen je u objektivnom smislu. Tako se pripisuje osobi (kralju, proroku, svećeniku ...), mjestu (zemlji, hramu, svetištu ...), predmetu (žrtvi, hramskim predmetima, svećeničkoj odjeći ...) ili vremenu (suboti, jubilarnoj godini, blagdanima...). Međutim isti su posvećeni Bogu, jedinom izvoru svetosti, te ju kao takvi ne posjeduju u svojoj biti nego analogno ili po sudjelovanju u Božjoj svetosti koja definira Božje »biti« i »djelovati«.⁵

Nedvojbena biblijska tvrdnja »samo Bog je svet«, koju sa sigurnošću možemo nazvati prvozvjetnim *lajtmotivom*, ukazuje na ekvivalentnost između Boga i svetosti. Tako u Iz 40, 25 hebrejski pridjev *qadoš* – »svet« postaje Božje, i samo njegovo, osobno ime: »S kime ćete mene prisposodbit, tko mi je ravan?« kaže Svetac (*qadoš*)«. Riječ je o načinu govora paralelnom onomu u Iz 45, 21 u kojem umjesto Svetac nalazimo Božje ime Jhwh: »Nisam li ja Jhwh? Nema drugog Boga do mene«. Jednako tako u knjizi proroka Amosa 4, 2 Bog se zaklinje svojom svetošću što je jednako zaklinjanju samim sobom: »Zakle se Jhwh Gospod svetošću (*b^cqād^cšō*) svojom«. U svjetlu navedenoga jasno je da je svetost nešto što pripada samo i isključivo Bogu.⁷ Stoga pogledajmo o kakvoj je svetosti riječ.

1.2.1. Svetost kao »različitost«

U knjizi proroka Hošee otkrivamo prvu značajku svetosti – »različitost«. Naime u 11, 9 objavljujući svoju ljubav prema narodu Bog izričito i jasno ukazuje na svoju i čovjekovu različitost: »... jer ja sam Bog, a ne čovjek, Svetac (*qadoš*) posred tebe«. Svetost koja definira Božje postojanje i djelovanje i koja pripada njegovoj biti kao božanska snaga, čast i veličanstvo drži čovjeka na određenom odstojanju pozivajući ga na prihvaćanje međusobne različitosti.⁸ Tako u Izl 19 prije silaska na brdo Sinaj Bog zapovijeda Mojsiju da postavi granicu između njega i naroda što francuski egzegeta Georges Auzou ovako interpretira: »Bog silazi... Ali treba 'držati odstojanje': Božja blizina, Božja nedostupnost. Zajedništvo ili susret nisu nikada konfuzija; oni se mogu odvijati samo na temelju različitosti samih osoba. Tako, iz još jačih

⁵ G. PEREGO, *Nuovo Testamento e vita consacrata*, str. 37.-38.

⁶ Ovdje, jednako kao i u Ps 71,22; Iz 5,24; Hab 3,3, hebrejski pridjev *qadoš* – »svet« postao je Božje osobno ime. Usp. X. LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, str. 1314.

⁷ M. GRILLI, *La chiamata alla santità*, str. 25.

⁸ M. GRILLI, »Siate santi perché io sono santo«, str. 19.

razloga, s Bogom. Ako se Bog objavljuje ljudima, njihovo je iskustvo odmah ono njegova misterija«. ⁹

Paradoksalno ali istinito! Samo u prihvaćanju međusobne različitosti i poštivanju odstojanja moguće je ući u istinski odnos te graditi pravo zajedništvo. Iskustvo je to i proroka Izaije koji se pred objavom Božje svetosti osjeća nečistim (usp. Iz 6) ¹⁰ kao i Mojsija kojega Bog pred gorućim grmom poziva izuti obuću jer je mjesto na kojemu stoji sveto tlo (usp. Izl 3, 1-6). Za razliku od čovjeka koji drugoga želi inkorporirati i učiniti vlastitim rušeći, nerijetko i pod svaku cijenu, odstojanja te ukidajući različitosti Božja svetost nam jasno daje do znanja kako je nemoguće uspostaviti autentično zajedništvo ondje gdje postoji i najmanja želja za dominiranjem, pobjeđivanjem i podređivanjem jer isti nedvojbeno podrazumijeva prihvaćanje i poštivanje međusobne različitosti.

1.2.2. Svetost kao »pripadnost«

»Pripadnost« je druga značajka Božje svetosti koju na poseban način susrećemo u knjizi proroka Izaije u kojoj se izraz »Svetac Izraelov« poput crvene niti provlači svim njezinim dijelovima ukazujući na usku povezanost između svetosti i izabranja, svetosti i odgovornosti. Bog, jedini svet izabrao je da bude Svetac jednoga naroda ali je istog ujedno izabrao da bude znak njegove svetosti, simbol njegove transcencije i pripadnosti. ¹¹ Sveti Bog izabrao je da bude Bog među nama, Bog za nas, Bog s nama. Stoga reći da je Bog svet znači ne samo ustvrditi da je različit od čovjeka nego i da je Bog koji mu pripada, koji mu je blizak i koji ga ljubi uvijek i unatoč svemu. Naime i onda kada mu njegov narod ogrezao u zlu i grijehu okreće leđa te prezire Svetca Izraelova (usp. Iz 4, 1; 5, 24; 30, 11) Bog ga ne napušta nego zauvijek ostaje njegov Svetac kao što svjedoči prorok Izaija »Jer ja sam Jhwh, Bog tvoj, Svetac Izraelov (*q^cdoš jisra'el*), tvoj Spasitelj« (43, 3).

Objava Božje svetosti na poseban način dolazi do izražaja u vjernosti svojem svetom imenu koja proizlazi iz bezuvjetne i beskrajne ljubavi Svetca Izraelova koji i nakon idolopoklonstva i nevjere svojega naroda iznova preuzima odgovornost i obvezu njegova oslobođenja. Tako prorok Ezekiel prikazuje Izraelovo oslobođenje iz sužanjstva te povratak u zemlju kao objavu Božje svetosti naočigled svojega i svih

⁹ G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*, EDB, Bologna, 1976., str. 211.

¹⁰ Izraz »jer čovjek sam nečistih usana« (Iz 6, 5) prema Grilliu, prvotno se ne odnosi na moralno stanje nego na odstojanje koje postoji između Boga i čovjeka (M. GRILLI, »Siate santi perché io sono santo«, str. 19).

¹¹ Svetost kao »pripadnost« vidljiva je i u prethodno citiranom izrazu proroka Hošee (11, 9): »Ja sam Bog a ne čovjek, Svetac posred tebe«. Isti izražava duboki odnos između svetosti i blizine, svetosti i povijesti spasenja.

narodā: »Omiljet ćete mi kao miris ugodan kad vas izvedem iz narodā i skupim iz zemalja u kojima bjestе rasijani. I na vama ću očitovati svetost (*v^eniqddašti*) svoju naočigled svih naroda« (20, 41).

Možemo dakle zaključiti da je »svetost« u Prvom zavjetu daleko više od jednostavnog pridjeva ili moralne kvalifikacije. Naprotiv riječ je o obilježju Boga samoga, o konstitutivnoj značajki Božjega »biti« i »djelovati« drugačijoj od svega što čovjek poznaje i što može zamisliti.¹² Iako radikalno »drugačiji« Bog dopušta čovjeku da mu se približi te da u prihvaćanju međusobne različitosti i odstojanja uđe u zajedništvo s njim. Štoviše izabirući narod kojemu bi pripadao i koji bi mu pripadao Bog sam objavljuje mu svoju svetost u kojoj će ga vjeran svojem svetom imenu uvijek iznova pozivati i vraćati na put spasenja.¹³ Riječ je o Božjoj svetosti pripadnosti i blizine koja će se u potpunosti očitovati u posvećenju Isusa Krista, Svetca Božjega.

2. Posvećenje u Novom zavjetu

2.1. NOVOZAVJETNO UTEMELJENJE POSVEĆENOGA ŽIVOTA

Govoreći o Bogu posvećenom životu u Novome zavjetu redovito se poseže za različitim tekstovima u kojima se nastoji pronaći izravni poziv na život prema trima evanđeoskim savjetima. Međutim, kako tvrdi A. Dalbesio »ne postoje, u evanđelju ili u ostatku Novoga zavjeta, tekstovi koji se mogu smatrati temeljem vjerske institucije koja se pojavljuje kasnije u Crkvi. Na temelju ovih spisa, ni Isus, ni apostoli nisu mislili uspostaviti u krilu mesijanske zajednice red sa strane, koji bi se karakterizirao po praksi triju 'savjeta' siromaštva, čistoće i poslušnosti«.¹⁴

Utemeljiti posvećeni život na novozavjetnim tekstovima značilo bi izdvojiti ih iz konteksta te im pridati drugačije značenje. Tako primjerice Matejev prikaz Isusova susreta s bogatim mladićem (19, 16-22) na kojemu se nastoji utemeljiti zavjet siromaštva

¹² Usp. X. LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, str. 1314.

¹³ »Pripadnost« je i jedna od temeljnih značajki čovjekove svetosti / posvećenja koja je poput Božje u uskoj povezanosti sa spasenjskim poslanjem. Tako na primjer Bog izabire i posvećuje proroka Jeremiju još u majčinu krilu (usp. Jr 1, 5) te ga postavlja za proroka svim narodima kako bi iste priveo na put spasenja. I u ovom slučaju nije riječ o samom sebi svrhovitom posvećenju nego o posvećenju kao potpunoj pripadnosti Bogu i bezpridržajnom daru čovjeku.

¹⁴ A. DALBESIO, *La vita religiosa come attuazione della sequela radicale di Cristo secondo il Nuovo Testamento*, str. 300., u: *Antonianum* 68(1993.), str. 300.-326. Isto zastupa i J.-M.R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo: il progetto dei religiosi*, Edizioni Paoline, Alba, 1975., str. 149.-160. Čini se da su istog mišljenja i G. LEONARDI, *I fondamenti biblici della vita consacrata in tre studi recenti*, str. 164.-167., u: *Studia Patavina* 43/1 (1996.), str. 153.-167.; B. MAGGIONI, *Il fondamento evangelico della Vita Consacrata*, str. 93., u: J. AUBRY i dr., *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, LDC, Leumann (Torino), 1993., str. 93.-136.; G. PEREGO, *Nuovo Testamento e vita consacrata*, str. 14.

ne sugerira dva oblika nasljedovanja Isusa od kojih bi jedan bio za sve a drugi za savršene nego naglašava radikalnost evanđeoskog učenja na koji su pozvani svi kršćani.

Jednako tako u Novom zavjetu ne nalazimo nijedan tekst koji bi upućivao na zavjet radikalne poslušnosti upućen samo nekima. Naprotiv, poziv na radikalnu poslušnost evanđeoskim zahtjevima upućen je svima, svakom pojedinom kršćaninu koji je poput Isusa pozvan ući u zajedništvo s Ocem. Isti nije savjet nego propis koji se temelji na Isusovoj poslušnosti Ocu. Međutim, potrebno je naglasiti kako je riječ o poslušnosti koja uključuje direktan čovjekov odnos s Bogom te se kao takva razlikuje od poslušnosti Bogu posvećene osobe shvaćene kao podređenost pojedinca ljudskom autoritetu s ciljem otkrivanja Božje volje u vlastitom životu.¹⁵

Nadalje, Pavlov govor o djevičanstvu (1 Kor 7, 25-28), koji se često nastoji dovesti u izravnu vezu sa zavjetom čistoće, ne može se smatrati njegovim utemeljenjem budući je riječ o Pavlovu odgovoru na konkretnu situaciju u kojoj se nalazila i probleme s kojima se suočavala zajednica kršćana u Korintu. S druge strane, kako sam Pavao navodi, riječ je o njegovu savjetu, o osobnom mišljenju (grč. *gnōmē*) koje sazrijeva u iskustvu Božjega milosrđa, a ne o zapovijedi, o normi koja proizlazi od Gospodina.¹⁶ Također Isusov govor o eunusima (Mt 19, 10-12), na koji se redovito poziva kada je riječ o celibatu radi kraljevstva Božjega, sadrži različite jezične nejasnoće. Što znači pojam *eunouhos*? Stavlja li kontekst u kojem je izrečen naglasak na nerazrješivosti ženidbe ili na beženstvo? Odnosi li se Isusov izraz u jedanaestom retku: »ovu riječ« (*ton logon touton*) na prethodne riječi učenika: »bolje je ne ženiti se« (r. 10) ili na sljedeći govor o eunusima (r. 12)? Kako shvatiti prepoziciju *dia* – »radi«, »poradi«, »zbog« kraljevstva nebeskoga (r. 12)? U finalnom ili uzročnom smislu? Prema Giacomu Peregu¹⁷ pojam *eunouhos* – »eunuh«, »uškopljenik«, »čuvar postelje« koji se u Novom zavjetu pojavljuje dva puta (Mt 19, 12; Dj 8, 27) ne znači »neoženjen«, budući da su isti mogli biti i oženjeni, nego više ukazuje na nesposobnost izvršenja bračnog čina ili na stanje uškopljenih osoba. Autor je mišljenja da za Isusove slušatelje eunuh nije onaj koji živi u celibatu nego onaj koji je impotentan zbog nekog fizičkoga ili psihičkoga nedostatka. Nadalje govor o eunusima zapravo je Isusov odgovor na prethodnu izjavu učenika: »Ako je tako između muža i žene, bolje je ne ženiti se« (r. 10) potaknutu prethodnim Isusovim naukom o nerazrješivosti ženidbe (19,1-9). Naime pitanje nerazrješivosti ženidbe središte je cjelokupnog go-

¹⁵ Usp. A. DALBESIO, *La vita religiosa come attuazione della sequela radicale di Cristo secondo il Nuovo Testamento*, str. 310.-315.; J.-M.R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo: il progetto dei religiosi*, str. 150.-151.

¹⁶ Usp. G. PEREGO, *Nuovo Testamento e vita consacrata*, str. 131.-143.; J.-M.R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo: il progetto dei religiosi*, str. 152.-156.

¹⁷ G. PEREGO, *Nuovo Testamento e vita consacrata*, str. 124.-131.

vora iz kojega prema Peregu ne proizlazi posebna preporuka za beženstvo. Čini se da su u središtu pozornosti više nego celibat zahtjevi ženidbe življene u svjetlu Božjega kraljevstva koje zahtjeva potpuno novu logiku u najintimnijim odnosima koju nisu svi spremni odmah prihvatiti, pa ni sami učenici.¹⁸ U konačnici možemo ustvrditi da Isus nikada nije tražio od svojih sljedbenika prekid bračnih ili obiteljskih veza nego primat Božjega kraljevstva. Riječ je o činjenici koju potvrđuju različiti novozavjetni tekstovi u kojima brak, u prvoj kršćanskoj zajednici, ne predstavlja zapreku ili ograničenje odgovornom služenju.¹⁹

2.2. ISUSOVO POSVEĆENJE KAO TEMELJ BOGU POSVEĆENOGA ŽIVOTA

Iako ne možemo govoriti o Isusovu izravnom i eksplicitnom utemeljenju posvećenoga života, u današnjem obliku i poimanju, Isusov zemaljski život, onako kako nam ga prikazuju evanđelja, nedvojbeno je temelj, nadahnuće, smisao i cilj života Bogu posvećenih osoba.²⁰ Stoga razmišljajući o posvećenom životu u Novom zavjetu želimo se na poseban način osvrnuti na Isusovo posvećenje budući je isti, u dokumentima o posvećenom životu, definiran kao radikalno nasljedovanje Isusova života. Naime, evanđeoski savjeti čistoće, siromaštva i poslušnosti koje posvećeni nastoje utjeloviti u vlastitu životu vidljivi su u Isusovu posvećenju koje možemo definirati posvećenje »za« i posvećenje kao *agapē eis telos*.

2.2.1. Posvećenje »za«

Za vrijeme Blagdana posvećenja (Iv 10, 22-42) Židovima, koji pograbiše kamenje da ga kamenuju zbog toga što se objavio Sinom Božjim, Isus odgovora: »Nije li pi-

¹⁸ Prema autoru izraz *ton logon touton* – »ova riječ« (r. 11) odnosi se na Isusovu jasnu tvrdnju: »A ja vam kažem: Tko otpusti svoju ženu – osim zbog bludništva (*porneia*) – pa se oženi drugom, čini preljub« (r. 9). Prema općenitom mišljenju izraz *porneia* označava odnose između krvnih srodnika ili slučajeve incesta koje je Zakon zabranjivao.

¹⁹ Usp. Dj 18, 1-3; Rim 16, 1-4; 1 Kor 9, 5; 1 Tim 3, 2-7.12; 5, 9; Tit 1, 6. Slično i U. LUZ, *Matteo 3*, Paideia, Brescia, 2013., str. 147.: »Važno je, međutim, da Isus – sa svojim ponašanjem analognim onom koje će kasnije usvojiti Pavao – nije nametnuo kao uvjet svojim sljedbenicima svoj život u celibatu. Njegov *logion* privlači, u pozitivnom smislu, pozornost na postojanje osoba koje se odriču osobnog bračnoga života zbog kraljevstva Božjega, ali bez da ikomu nameće činiti isto«.

²⁰ Iako povijesni razvoj posvećenoga života izlazi iz okvira našega promišljanja, želimo ukazati na nekoliko činjenica. Posvećeni život rađa se tek u vrijeme crkvenih otaca (III-IV st.) kao odgovor na Božju riječ koja postaje vrhovno pravilo monaškog života. Međutim ni u jednom spisu crkvenih otaca ne nalazimo ograničenje samo na tri evanđeoska savjeta čistoće, siromaštva i poslušnosti. Štoviše čini se da je Ivan Klimaks prvi započeo s formulacijom zavjeta poslušnosti (VII st.). Prijelaz s »puta savjeta« na »put triju evanđeoskih savjeta« dogodit će se tek sredinom XII stoljeća na Zapadu (A. DALBESIO, *La vita religiosa come attuazione della sequela radicale di Cristo secondo il Nuovo Testamento*, str. 304.-305.).

sano u vašem Zakonu: *Ja rekoh: bogovi ste!* Ako bogovima nazva one kojima je riječ Božja upravljena – a Pismo se ne može dokinuti – kako onda vi onome kog Otac posveti (*hēgiasen*) i posla na svijet možete reći: ‘Huliš!’ – zbog toga što rekoh: ‘Sin sam Božji!’« (rr. 34-36). U navedenu Isusovu odgovoru otkrivamo prvu značajku Isusova posvećenja – posvećenje »za«. Naime, Isus se objavljuje kao Sin kojega je Otac posvetio i poslao na svijet. Glagoli *hagiazō*²¹ – »posvetiti« i *apostellō* – »poslati« u uskoj su vezi te nam otkrivaju značenje i smisao Isusova posvećenja.

Kao i u Prvom zavjetu riječ je o posvećenju koje se temeljilo na »različitosti« i »pripadnosti«. Naime u tridesetom retku izjavljujući: »Ja i Otac jedno smo« Isus objavljuje svoje jedinstvo s Ocem ukazujući pritom na svoju i čovjekovu različitost. Nerazumijevanje i neprihvatanje istih od strane židovskih religioznih i političkih autoriteta dovest će do sukoba a u konačnici i do smrti u kojoj će raspet na križu u potpunosti očitovati svoju pripadnost Bogu i čovjeku. Isusovo posvećenje koje se temeljilo na pripadnosti i jedinstvu s Ocem nije imalo svrhu u samome sebi nego je bilo posvećenje »za«. Bog, Svetac Izraelov koji je izabrao narod kako bi mu pripadao i kako bi mu očitovao svoju svetost naočigled svih naroda posvećuje i svoga Sina, Svetca Božjega²² te ga šalje na svijet da se isti po njemu spasi. Naime u susretu s Nikodemom Isus je jasno objavio cilj svojega poslanja: »Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni. Ta Bog nije poslao Sina na svijet da sudi svijetu, nego da se svijet spasi po njemu« (Iv 3, 16-17). Svetac Izraelov toliko se je približio čovjeku da je on sam postao čovjekom. Na taj način u Isusu Kristu, Svetcu Božjemu, Bog je izrekao svoj definitivni *Amen* čovjeku i svijetu.²³

2.2.2. Posvećenje kao *agapē eis telos*

Na posljednjoj večeri (Iv 13-17) moleći Oca da očuva od Zloga one koje mu je dao Isus izjavljuje: »I za njih posvećujem (*kai hyper autōn [egō] hagiazō*) samog sebe da

²¹ Grčki glagol *hagiazō* prijevod je hebrejskog *qdš* koji u Novome jednako kao i u Prvome zavjetu biva pridodan osobi, stvarima i mjestu. Za upotrebu i značenje pojma *hagios* koji se u Novom zavjetu pojavljuje 230 puta vidi H. BALZ, *hagios*, str. 41.-53., u: H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 2004.

²² Paradoksalna je ali nadasve poučna činjenica da u Markovu evanđelju Isus prvi puta biva prepoznat kao Svetac Božji (*ho hagios tou theou*) od strane opsjednutoga (1, 24). Svetost u ovom slučaju ukazuje na posebno posvećenje, na poseban odnos između Isusa i Boga. Međutim činjenica da nečisti duh ispovijeda Isusovu svetost ukazuje na usku povezanost između svetosti i spasenja. Isus objavljuje svetost Božju vraćajući čovjeku puninu života i sinovskog odnosa (M. GRILLI, *La chiamata alla santità*, str. 29.). Za razliku od Markova, u Ivanovu evanđelju Petar je onaj koji prepoznaje i u ime svih učenika ispovijeda vjeru u Isusa, Svetca Božjega: »I mi vjerujemo i znamo: ti si Svetac Božji (*ho hagios tou theou*)« (6,69).

²³ M. GRILLI, *La chiamata alla santità*, str. 30.

i oni budu posvećeni u istini (*hēgiasmenoi en alētheia*)« (17, 19). Egzegeti nisu suglasni oko značenja izraza »i za njih posvećujem samoga sebe«. Međutim, kao što primjećuje Brown navedeni izričaj vrlo je blizak izrazu: »ja dajem svoj život [...] dajem ga sam od sebe« (Iv 10, 17-18).²⁴ Potvrdu navedenoj interpretaciji nalazimo u kontekstu u kojem isti biva izrečen, u kontekstu Isusova oproštajnog susreta s učenicima neposredno prije svoje muke i smrti na križu na kojem će doista položiti svoj život. U svjetlu navedenoga jasno je kako je Isusovo posvećenje dar samoga sebe za spasenje svijeta i čovjeka, dar dobroga pastira koji će u potpunosti slobodi položiti svoj život za svoje ovce kao što je i rekao: »Ja sam pastir dobri i poznajem svoje i mene poznaju moje, kao što mene poznaje Otac i ja poznajem Oca i život svoj polažem za ovce. Nitko mi ga ne oduzima, nego ja ga sam od sebe polažem. Vlast imam položiti ga, vlast imam opet uzeti ga« (Iv 10, 14-15.18).²⁵

Isusovo posvećenje kao dar samoga sebe u potpunosti je objavljeno u smrti na križu koju Ivan, za razliku od sinoptika, prikazuje u pozitivnom svjetlu. Naime, u Ivanovu evanđelju užasan i bolan trenutak Isusove smrti nije kraj nego početak, trenutak rađanja novoga života. Drugim riječima Ivan ne prikazuje trenutak Isusova umiranja na križu kao sramotan poraz nego kao trijumf ljubavi u kojem posljednja riječ ne pripada smrti nego životu. Ključ za razumijevanje Isusove smrti kao dara samoga sebe nalazimo u iskustvu žene koja rađa. Naime u Iv 16, 21 neposredno prije svoje smrti Isus ohrabruje svoje učenike riječima: »Žena kad rađa, žalosna je jer je došao njezin čas; ali kad rodi djetete, ne spominje se više muke od radosti što se čovjek rodio na svijet.«

Iskustvo rađanja istovremeno je iskustvo radosti i boli, jakosti i slabosti, života i smrti. Riječ je o paradoksalnom iskustvu u kojem žena s jedne strane osjeća radost zbog rađanja novoga života dok s druge osjeća bol i nemoć zbog smrti života u vlastitom tijelu jer dijete koje se rađa na novi život svijetu umire životu u majčinu krilu.

Iako su u antičko vrijeme žene nerijetko umirale pri porodu u Prvome zavjetu samo Elijeva snaha (1 Sam 4) i Jakovljeva žena Rahela (Post 35, 16-20) bivaju pogođene tako tragičnom sudbinom. Naime nakon vijesti o bitci s Filistejcima u kojima su oteli Kovčeg Božji i ubili oba njegova sina Eli je pao sa stolca, slomio vrat i umro. Njegova snaha koja bijaše pred porodom kad je čula da je otet Kovčeg Božji, te da je umro njezin svekar i poginuo muž zadobiva iznenadne trudove te umire pri porođaju dajući sinu ime Ikabod – »Otišla je slava od Izraela« (r. 20). Za razliku od Elijeve snahe koja je umrla zbog prijevremenog poroda uzrokovana tragičnim i bolnim gubitkom muža i svekra, razlog Raheline smrti ne znamo.

²⁴ R. E. BROWN, *Giovanni*, Cittadella, Assisi, 1979., str. 934.-935.

²⁵ Usp. M. GRILLI, *La chiamata alla santità*, str. 37.

»Potom odu iz Betela. Još bijaše malo puta do Efrate, a Rahela se nađe pri porođaju. Napali je teški trudovi. Kad su joj porođajni bolovi bili najteži, reče joj babica: 'Ne boj se jer ti je i ovo sin!' Kad se rastavljala s dušom – jer umiraše Rahela – nadjenu sinu ime Ben Oni; ali ga otac prozva Benjamin. Tako umrije Rahela. Sahrane je na putu u Efratu, to jest Betlehem. A na njezinu grobu Jakov podigne spomenik – onaj što je na Rahelinu grobu do danas« (Post 35, 16-20).

Rahelina smrt simbol je Isusove smrti na križu kao dara ljubavi koji je proizlazio iz njegova potpuna posvećenja Bogu i čovjeku. Pogledajmo o kakvoj je smrti riječ. Rahela je bila žena koju je Jakov volio više od Lee i za koju je pristao služiti njezinu ocu Labanu četrnaest godina (usp. Post 29, 14-30). Za razliku od Lee koju je Bog, vidjevši da nije voljena, učinio plodnom Rahela bijaše nerotkinja. Činjenica da Jakovu nije mogla podariti djecu učinila ju je zavidnom i nesretnom do te mjere da se jednog dana obratila mužu riječima: »Daj mi djecu! Inače ću umrijeti!« (Post 30, 1).²⁶ Na te riječi Jakov se razljuti na Rahelu te joj reče: »Zar sam ja namjesto Boga koji ti je uskratio plod utrobe?« (Post 30, 2). Međutim, nakon što je Lea Jakovu podarila šestero sinova i kćer: »Bog se sjeti Rahele: Bog je usliša i otvori njezinu utrobu. Ona začne i rodi sina te reče: 'Ukloni Bog moju sramotu!' Nadjene mu ime Josip, rekavši: 'Neka mi Jhwh pridoda drugog sina!'« (Post 30, 22-24). I doista Bog joj daruje i drugog sina. No, pri njegovu porodu Rahela umire. Koji paradoks! Rahela koja kao nerotkinja bijaše već mrtva, a koju Bog oživljuje darom plodnosti sada, zbog istog tog dara, umire. Dijete koje je toliko željela umjesto života donosi joj smrt.

Umirući Rahela želi dati sinu ime *Ben Oni* što znači »Sin moje boli« jer ne želi biti zaboravljena što je sasvim razumljivo za majku koja umire darujući sinu život. Ali Jakov, kojemu se takvo ime činilo pomalo zloslutno daje mu ime *Benjamin* što znači »sin moje desnice«, »sin moje snage« jer sinovljeva budućnost nije trebala biti obilježena smrću nego srećom. Jakovljeva promjena sinovljeva imena značila je i definitivnu Rahelinu smrt jer neće moći nastaviti živjeti niti u sjećanju svojega sina. Umjesto u sinovljevu imenu sjećanje na majku biva upisano na hladnu kamenu zagrobnog spomenika (usp. Post 35, 20).

²⁶ Hebrejski glagol *mvv* – »umrijeti«, S. Grubišić prevodi izrazom »svisnuti« koji umanjuje Rahelinu dramatičnu stvarnost. Naime kao nerotkinja Rahela je u očima svojih bližnjih bila žena odbačena od Boga, ona kojoj je Bog uskratio svoj blagoslov vidljiv i zajamčen u brojnom potomstvu, materijalnom blagostanju i dugom životu. Iako živa proživljavala je tragičnu situaciju smrti jer u istočnoj kulturi i mentalitetu biti nerotkinja značilo je umrijeti budući da majka nije mogla nastaviti živjeti u svome djetetu. Prema Shemuelu četiri su vrste ljudi koje treba smatrati mrtvima: gubavi, slijepi, ljudi bez djece i oni koji su se osiromašili (G. PEREGO, *Nuovo Testamento e vita consacrata*, str. 118.).

Je li moguće da Jakov na času smrti uskraćuje Raheli i posljednju želju? Odgovor na postavljeno pitanje pronaći ćemo u semantičkoj dvoznačnosti imena *Ben Oni* koji u hebrejskom jeziku može imati dvostruki korijen: 'āwen – »bol«, »patnja«, »muka« i 'ōn – »snaga«, »bogatstvo«, »moć«. Dajući sinu ime *Ben Oni* Rahela izražava duboku istinu, koju će Jakov u promjeni imena samo naglasiti, *Ben Oni* je sin njezine boli ali i sin njezine snage jer Rahela u snazi ljubavi preobražava smrt u život.

U svjetlu Raheline otkrivamo i značenje Isusove smrti. Naime poput Rahele koja umire izgovarajući sinovljevo ime i Isus, prema Ivanovu evanđelju, umire izgovarajući *Tetelestai* – »Ispunjeno je!«. »Nakon toga, kako je Isus znao da je sve ispunjeno (*tetelestai*), da bi se ispunilo Pismo, reče: 'Žedan sam.' A ondje je stajala posuda puna octa. I natakoš se na izopovu trsku spužvu natopljenu octom pa je primakoš njegovim ustima. Čim Isus uze ocat, reče: 'Ispunjeno je' (*tetelestai*) i prignuvši glavu, preda duh« (Iv 19, 28-30).

Isus izabire smrt u potpunoj slobodi jer je ljubio svoje sve do kraja: »Isus je znao da je došao njegov čas da prijede s ovoga svijeta Ocu, budući da je ljubio svoje, one u svijetu, do kraja ih je ljubio (*eis telos ēgapēsen autus*)« (Iv 13, 1). Snaga slobode snaga je ljubavi koja će i u Isusovoj smrti kao i u Rahelinoj preobraziti smrt u život. Poput Rahelinih i Isusove su riječi izričaj boli i snage. Isusov »žedan sam« znak je slabosti raspeta čovjeka koji u trenutku umiranja ima potrebu ovlažiti suhe usne ali je i znak njegove jakosti jer je u sebi nosio duboku želju za ispunjenjem Očeve volje. Naime za vrijeme uhićenja Isus će reći Petru: »Djeni mač u korice! Čašu koju mi dade Otac zar da ne pijem?« (Iv 18, 11) No ujedno je i znak nesebične i bezuvjetne ljubavi u kojoj želi ispuniti Očevu volju u potpunosti i bez pridržaja.

Zanimljivo je uočiti kako su u Ivanovu evanđelju, za razliku od sinoptika,²⁷ posljednje Isusove riječi na križu: *Tetelestai* – »Ispunjeno je!«. ²⁸ Isusovo umiranje Sinoptici opisuju kao trenutak u kojem Isus povika iz glasa i ispusti duh / izdahnu (usp. Mt 27, 50; Mk 15, 37; Lk 23, 46) što je označavalo smrt i kraj. Međutim, u Ivanovu evanđelju Isus ne ispušta nego predaje duh u smislu novoga stvaranja. Poput Boga koji je stvorio čovjeka od praha zemaljskoga udahnuvši mu u nosnice dah života (usp. Post 2, 7) i Isus u trenutku svoje smrti stvara svijet i čovjeka darom samoga sebe, darom svojega duha.

Možemo dakle reći da je Isusova smrt prema Ivanovu evanđelju dar rađanja novoga života. Poput Rahele Isus u vlastitu umiranje iz ljubavi prema Bogu i čovjeku pre-

²⁷ Posljednje Isusove riječi u Lukinu evanđelju su: »Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj!« (23, 46), a u Matejevu (27, 46) i Markovu (15, 34): »Eloi, Eloi, lama sabahtani?«.

²⁸ Glagol *teleō* znači »dovršeno je« ali i »ispunjeno je«. Navedeni izričaj u uskoj je povezanosti s onim u 13,1 u kojem autor navodi kako je Isus ljubio svoje do kraja, tj. do ispunjenja (*eis telos*).

obražava smrt u život. Na taj način Isusova dragovoljna smrt na križu postaje najočitiiji znak njegova posvećenja Ocu i vjernosti povjerenju mu spasenjskom poslanju. Riječ je dakako o snazi ljubavi koja ljubi do kraja (*agapē eis telos*) i u kojoj i život Bogu posvećenih osoba pronalazi svoj istinski smisao.

Zaključak

Isusovo posvećenje »za« u potpunosti objavljeno u daru ljubavi vlastita života vrhunac je objave Božje svetosti i temelj života Bogu posvećenih osoba. Poput Izraela i Bogu posvećene osobe izabrane su i pozvane da budu znak Božje svetosti i simbol Božje i čovjekove uzajamne pripadnosti. Štoviše poput Isusa, Svetca Božjega pozvane su živjeti svoje posvećenje kao dar ljubavi Bogu i čovjeku.

Naime život Bogu posvećenih osoba pronalazi svoj smisao i cilj, nadahnuće i snagu u Isusovu posvećenju kao daru ljubavi. Zavjet čistoće, koji posvećeni dragovoljno prihvaćaju radi kraljevstva Božjega, ima smisla samo ako se živi i daruje u ljubavi prema Nekomu/nekomu. Ljubav je ona koja i zavjetu siromaštva i poslušnosti daje smisao. Ako Bogu posvećene osobe nisu spremne, poput prvih kršćana (usp. Dj 4, 32-35) u ljubavi podijeliti ono što jesu i što imaju tada je zavjet siromaštva besmislen jednako kao i zavjet poslušnosti koji nije motiviran i prožet ljubavlju.

U svjetlu Božje svetosti kao »različitosti« i »pripadnosti« te u svjetlu Isusova posvećenja kao posvećenja »za« i *agapē eis telos* možemo dakle zaključiti da Bogu posvećeni život jest i trebao bi biti »život za drugoga« – za Boga i čovjeka – koji pronalazi svoj smisao u ljubavi koja jedina ima snagu, u svakodnevnom *tetelestai*, preobražavati smrt u život, tamu u svjetlo i kraj u novi početak.

LA VITA CONSACRATA NEL NUOVO TESTAMENTO

s. Silvana Fužinato*

Riassunto

Anche se non si può parlare di una »esplicita e diretta« fondazione neotestamentaria della vita consacrata nella maniera in cui oggi essa viene compresa, tuttavia non si può neanche negare che la vita stessa di Gesù, così come ci viene presentata nei Vangeli, costituisce il fondamento della vita delle persone consacrate. Infatti, l'esistenza concreta di Gesù può essere definita come una »consacrazione« perché, pur essendo Figlio (alterità) donò se stesso per l'uomo (appartenenza). In Gesù l'alterità e l'appartenenza diventano dono d'amore per l'altro. Nel Primo Testamento si parla di Rachele che muore nel partorire suo figlio (Gen 35,16-20); Giovanni parla della morte di Gesù come di un parto (Gv 16,21): Gesù muore nel partorire un popolo nuovo, un uomo nuovo. Essere »consacrati« significa proprio questo: consegnare la propria vita perché altri abbiano la vita! Gesù, che il Padre ha consacrato e mandato al mondo »perché il mondo sia salvato per mezzo di lui« (cf. Gv 3,17 e 10,34-36) ha amato i suoi fino al compimento (eis telos! Gv 13,1)! Morendo sulla croce ha trasfigurato la morte in vita, le tenebre in luce e la fine in un nuovo inizio. In questo modo la morte di Gesù sulla croce diventa il segno supremo e trasparente della sua consacrazione. In questa consacrazione la vita delle persone consacrate trova senso e scopo, ispirazione e forza. In effetti, la vita nella castità, povertà e obbedienza, che i consacrati scelgono liberamente, ha senso solo se è dono di amore a Dio e all'uomo.

Parole chiave: santità, alterità, appartenenza, consacrazione, amore.

* Dr. sc. s. Silvana Fužinato, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, J. J. Strossmayer University of Osijek, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, fuzinatosilvana@gmail.com