

Isusovo preobraženje (Mk 9,2–9)

Marinko VIDOVIĆ

Sažetak

Rabeći sinkroničnu metodu egzegetskog istraživanja, auktor ovoga članka istražuje Markov opis Isusovoga preobraženja. Nakon smještanja epizode u kontekst cjelovitog Evanđelja, određuje njezinu književnu i smislenu cjelinu, izdvaja neke značajnije statističke podatke, ustanovljuje unutarnju strukturu teksta, te sinoptičkom usporedbom izdvaja specifičnosti Markova opisa, koji ima sva obilježja književnog roda teofanije. Pri tumačenju teksta slijedi njegovu unutarnju strukturu.

Gledana u cjelini, perikopa predstavlja Markovu najznačajniju kristofaniju. Trojici izabranih učenika u osami visokoga brda Isus biva objavljen kao Božji ljubljani Sin, koji će po mucu i smrti postići stanje nebeske proslave. Njegov zaseban i neponovljiv identitet Sina potvrđuje kako nazočnost dviju starozavjetnih osoba, Ilije i Mojsija, tako i nebeski glas. Nazočni učenici pogrešno shvaćaju Isusovu proslavljenost, jer ne prihvaćaju muku kao put do proslave. U svom stavu bivaju korigirani i poučeni da pretrpljena muka uzrokuje najveći stupanj proslave. O tom svom iskustvu će ne samo moći nego i morati svjedočiti, ali tek nakon ostvarenja Isusovog pashalnog misterija.

Markov opis te epizode značajno je određen neposrednim prethodnim i susljednim kontekstom, ali i on, osobno, pridonosi boljem razumijevanju kako neposrednog konteksta, tako i cjeline Evanđelja.

Na kraju svega, umjesto zaključka, auktor predlaže ispravno čitanje perikope utemeljeno na njegovu istraživanju.

Uvod

Istraživat ćemo perikopu Isusova preobraženja, slijedeći sadržaj Markova teksta. Ne želimo ulaziti u pretpovijest teksta, u njegove izvore, niti raspravljati o povijesnim pitanjima, kako bismo eventualno ustanovili *ipsissima verba et facta Jesu*. Prihvaćamo svjedočanstvo evanđelista, trudeći se uočiti što nam je htio komunicirati o/s Isusovim preobraženjem.

Istraživanje se sastoji od tri susljedna koraka: uvodne napomene, tumačenje pojedinih redaka i uloga perikope u širem kontekstu Evanđelja.

U uvodnim napomenama pokušat ćemo ustanoviti koji dio teksta tvori jednu književnu i smislenu cjelinu (ograničenje perikope). Pri tome ćemo se voditi kriterijima rječnika, nazočnošću određenih osoba, tematikom, mjestom i vremenom radnje.

Navest ćemo zatim neke značajnije statističke podatke perikope s nekim opažanjima, koja nam se čine korisnima u tumačenju teksta, ali prije svega za određivanje unutarnje strukture teksta.

Kako bismo uočili posebnosti Markova prikaza, napraviti ćemo kratku i ograničenu sinoptičku usporedbu iz koje će biti vidljive i značajke književne vrste teofanije, koju je Marko ovdje upotrijebio.

Nakon ovih uvodnih opažanja, pokušat ćemo protumačiti tekst, temeljeći tumačenje upravo na prethodnim opažanjima, ali uzimajući u obzir i opažanja koja se u radu pojavljuju kao nastavak, a sve to slijedeći unutarnju strukturu teksta koju smo prethodno ustanovili.

Na kraju ćemo pokušati utvrditi ulogu naše perikope u kontekstu. Pozornost ćemo usmjeriti na neposredni kontekst, kako onaj koji prethodi, tako i na onaj koji slijedi perikopu, ne gubeći pritom iz vida kontekst cjeline Evanđelja. Pokušat ćemo vidjeti kako naš tekst biva modificiran i preciziran kontekstom u kojem stoji, s jedne strane, a s druge strane, kako on pridonosi značenju i boljem razumijevanju konteksta.

Na kraju svega pokušat ćemo u obliku zaključka ustanoviti ispravno čitanje teksta, onakvo kakvo rezultira iz našeg proučavanja.

Čitajući neke *Uvode* u Markovo Evanđelje (10. Gnilka, 7–31; 11. Harrington, 129–160; 18. Pesch, 1–63), nije teško uočiti da je kritika redakcija, premda otkriva napetosti prisutne u cjelini teksta, koje su plod različitih tradicija koje je evanđelist usvojio, respektirajući datosti onoga što je primio, u svojoj biti ispravan posao, jer poprilično olakšava razumijevanje Evanđelja (20. Sabbe). Ipak, ovu kritiku treba uzimati s ograničenjima, koja nužno prate ovakvu metodu istraživanja sinoptika. Marko je zasigurno umjeren redaktor; kao i svaki drugi evanđelist i on ima svoje posebne interese i svoju specifičnu teologiju. Plan, struktura njegova Evanđelja jasno nam to pokazuje (7. De la Potterie; 18. Pesch, 32–40):

Uvod:

Pojavak Ivana Krstitelja i Isusa (1,1–13)

Prvi dio:

Isusovo djelovanje u Galileji (1,14–8,26)

Početak djelovanja i prvi sukobi (1,14–3,6)

Snažni govor i snažna Isusova djela (3,7–6,6a)

Odsjek o kruhovima (6,6b–8,26)

Drugi dio:

Muka, smrt i uskrsnuće Isusovo u Jeruzalemu (8,27–16,8)

Isusov hod prema Jeruzalemu (8,27–10,52)

Djelovanje u Jeruzalemu (11,1–13,37)

Muka, smrt i uskrsnuće (14,1–16,8)

Ovakvo strukturiranje materijala, koje Isusovu djelovanju vremenski pretpostavlja djelovanje Ivana Krstitelja, a zatim predstavlja Isusovo dje-

lovanje u Galileji, njegov put koji se zaključuje u Jeruzalemu mukom, smrću i uskrsnućem, zasigurno je od Marka umjetno stvoren okvir, koji naznačuje da je cjelukupno Isusovo djelovanje usmjereno prema završnici u Jeruzalemu. U ovako organiziranom okviru, muka, smrt i uskrsnuće Isusovo prikazani su kao vrhunac i u tom smislu ishodište Evandjelja.

Opisujući Isusovo djelovanje u Jeruzalemu u prvom dijelu Evandjelja (1,14–8,26), Marko rabi uvijek isti postupak na temelju kojega ovaj prvi dio možemo podijeliti u tri sekcije. Na početku se uvijek nalazi jedan sažet prikaz–sumarij (1,14s; 3,7–12; 6,6b), kojim evanđelist uopćuje Isusovo djelovanje, izazivajući dojam da je Isusova aktivnost imala puno šire i snažnije razmjere. Slijedi jedno izvješće koje se odnosi na učenike (1,16–20; 3,13–19; 6,7–13), a na kraju se nalazi perikopa koja izražava neshvaćanje i odbačenje Isusove osobe (3,1–6; 6,1–6a; 8,14–21).

U drugom dijelu Evandjelja sekcije su naznačene jasnim pokazateljima zemljopisnog ili tematskog sadržaja. Ako ovim pokazateljima dodamo nazočnost različitih osoba u različitim izvještajima, onda možemo lagano odrediti pojedine scene–perikope kojima Marko gradi i preko kojih razvija svoje izvješće.

Uzimajući, kako sugerira I. de la Potterie (usp. 7. De la Potterie, 137), perikopu o Isusovom identitetu i o Petrovoj mesijanskoj vjeroispovijesti (8,27–30) kao *terminus ad quem* prvoga i *terminus a quo* drugoga dijela Evandjelja, a vodeći pritom brigu o tri navještaja muke, koja Isus upućuje samo ograničenom krugu svojih učenika (8,31; 9,31; 10,32–34), jasno izranja tematika prve sekcije drugoga dijela Evandjelja (8,27–10,52). Ovdje se Isus bavi svojom završnicom, koja će se ostvariti u Jeruzalemu u mucu, smrti i uskrsnuću kao integralnim dijelom vlastitoga identiteta. Upravo ovu integralnost želi utisnuti u glave učenika, kako bi ih učinio sudionicima svoga poslanja i posljedica koje iz toga proizlaze za njihovo nasljedovanje.

U takvu perspektivu smještena je perikopa o Isusovom preobraženju pred trojicom učenika koje je sam izabrao i odvojio od ostalih (9,2–9). Nakon što je sam inicirao pitanje o svome identitetu i čuo različite odgovore naroda u ovom pogledu, kao i odgovor učenika na Petrova usta, Isus sâm tumači učenicima svoj identitet kao nešto što obuhvaća muku, smrt i uskrsnuće. Tako protumačen, identitet ne odgovara onom što je Petar upravo izrekao i, upravo u osobi istoga Petra, biva od učenika odbacivan. Ipak, Isus ne prestaje isticati baš takav svoj identitet i poučavati učenike o posljedicama koje iz njega proizlaze za njihovo nasljedovanje Učitelja.

U ovaj kontekst sukoba između Isusa i učenika glede Isusova identiteta, Marko uključuje perikopu o Isusovom preobraženju. U perikopi Isus biva smješten u društvo najznačajnijih osoba iz Staroga zavjeta, a intervenira i glas samoga Boga. Vodeći računa o činjenici da Marko organizira svoje Evandjelje slijedeći lako uočljiv teološki plan, nemoguće je pretpo-

staviti da je položaj ove perikope slučajan. Njome Marko želi razriješiti čvorno pitanje svoga Evanđelja, istinski Isusov identitet. Ako nam perikopa stvara poteškoće u razumijevanju, razloge trebamo tražiti u nama samima, u našim idejama, u našim preokupacijama i pretpostavkama. Marko nam je sigurno htio njome nešto priopćiti, a da bismo to razumjeli, potrebno je slijediti njegov plan i njegovu teologiju. Ako to uspijemo, poteškoće će nestati ili barem znatno biti umanjene, a perikopa će se pokazati veoma dobro uklopljena u Markovu zgradu i, recimo to odmah, upravo ona izražava vrhunac njegove kristološke objave.

1. Bliži i dalji kontekst perikope preobraženja

1.1. Ograničenje perikope

Što se tiče prethodne perikope u kojoj je riječ o pouci učenika glede nasljedovanja (8,34–9,1), početak naše perikope je jasno označen. Naime, u r. 2 susrećemo promjenu vremena radnje (μετὰ ἡμέρας ἕξ), izmjenu osoba (prije je Isus bio sa svijetom i učenicima, a sada je sam s trojicom učenika: Petar, Jakov i Ivan) i zamjenu mjesta (posljednji put određeno mjesto spomenuto je u 8,27: ἐν τῇ ὁδῷ prema selima oko Cezareje Filipo-ve, a sada se Isus zajedno s trojicom uspinje εἰς ὄρος ὑψηλόν).

Što se tiče sljedeće perikope (9,10–13: razgovor za vrijeme silaska s brda), kraj naše perikope označen je uporabom glagola. Početnom ἀναφέρει ... εἰς ὄρος ὑψηλόν (9,2) odgovara καταβαίνοντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους (9,9). Dalje, perikopa je otvorena i zaključena Isusovom radnjom koja se tiče učenika. U r. 10. inicijativa prelazi na stranu učenika, koji reflektiraju o prethodnom Isusovom zapažanju, a time je naznačen početak nove perikope.

Što se tiče auktora koji vide kraj naše perikope u r. 8, tj. u završetku preobraženja kao takvoga (usp. 33. Wink; 10. Gnilka, 468–481; 23. Schnackenburg, 36; 24. Schweizer, 191; 30. Taylor, 386; 17. Nineham, 233), možemo objektivirati da, kao što perikopa ne počinje odmah s preobraženjem, nego je isripovijedan uzlazak na brdo, tako isto ne završava s prestankom spomenutog događaja, nego s viješću o silasku s brda. Imenica τὸ ὄρος koju susrećemo samo u 2. i 9. retku služi kao inkluzija, tj. zaokružuje našu perikopu.

I po tematici naša se perikopa razlikuje kako od one prethodne, tako i od susljedne. Dok je u ove dvije riječ o Isusovoj pouci upućenoj učenicima, u našoj perikopi Isus biva preobražen (μετεμορφώθη) pred učenicima, što nije njegova aktivnost.

1.2. Statistički podaci s nekim opažanjima

Perikopa u cjelini sadrži 144 riječi. Gotovo polovica su glagoli i imenice (57). Vodeći brigu o tome da su glagoli veoma brojni (30), prilozi su malobrojni (6). Isto se može reći i za odnos imenica (27) i pridjeva (8). Gotovo polovica imenica su osobna imena (12). Osobne zamjenice su prilično zastupljene (14). Više od polovice glagola je u svršenom obliku (17). Uzevši u obzir sve ove podatke, možemo reći da je u perikopi opisana radnja (9 glagola je u aktivnom obliku) u kojoj sudjeluju određene osobe bez mnogih dodatnih određenja.

Dalje, polovica imenica je upotrijebljena s članom (15). Osim nominativa i akuzativa, ima poprilično imenica i zamjenica u dativu (9). Dodajući ovome broj genitiva (5), jasno je da je riječ o izvješću koje svraća pozornost na odnose između dobro poznatih osoba.

U cijelom izvještaju nalazimo samo dvije prave negacije, kojima treba dodati i dva veznika suprotnosti, čija je vrijednost afirmativna, pozitivna. Takvo stanje pokazuje da je riječ o izvješću koje je pozitivno orijentirano, naime o izvješću koje više otkriva nego skriva.

Iz uporabe priloga, prijedloga i veznika vidimo da je auktor veoma zainteresiran da naznači mjesto i vrijeme scene, ali isto tako da istakne stanje i odnose njezinih protagonista.

I uporaba jednine i množine u perikopi je veoma indikativna. Od glagola u svršenom obliku 13 ih je u jednini, a samo 4 u množini; drukčije je stanje s glagolima u nesvršenom obliku: 8 ih je u množini, a 5 u jednini. Iz toga se vidi da u glavnoj radnji sudjeluju samo pojedinačne osobe, a u sporednoj radnji sudjeluje skupina osoba. Kada se ovome doda da 23 imenice stoje u jednini, a samo 4 u množini, postaje jasno da je autor više zaokupljen ponašanjem pojedinih osoba nego skupine.

Više od polovice glagola je u aoristu (16), a ostali su u prezentu. Takva uporaba vremena pokazuje da je auktor u prvom radu usmjeren pripovijedanju jednostavnih činjenica. Pokatkad takvo svoje zanimanje pojačava uporabom povijesnog prezenta (rr. 2bis, 5).

Perikopa se sastoji uglavnom od naracije–pripovijedanja (rr. 2–5a; 5–7a; 8–9a), dok su govori zastupljeni mnogo manje (4b, 5b, 7b, 9b). Ipak, govori su puno značajniji. U r. 4b samo je naznačen govor, ali bez sadržaja. U r. 5b nalazimo Petrove riječi, ali zbog uporabe akuzativa s infinitivom, barem prvi dio ovoga govora nije upravni govor. Evandelist kritizira Petrove riječi kao nevrijedne, nepotrebne. U r. 9b, zapovijed koju Isus daje učenicima u nepravnom je govoru, koji je uveden s izjavnim ili finalnim $\epsilon\nu\alpha$. Jedini upravni govor, koji ostaje bez evandelistova komentara, jest onaj u r. 7b. Ovdje nalazimo riječi »glasa iz oblaka«, nebeskoga glasa. Takvim stanjem govora određeno je središte perikope. Posebnost tih riječi »iz oblaka« pojačana je činjenicom što evandelist kvalificira Petrovu reakciju i riječi kao pogrešne. Dakle, kao jedino valjan govor ostaju

riječi glasa koji se čuo, a one pokazuju tko je Isus (οὗτος ἐστίν) i potiču na ispravno ponašanje prema njegovoj osobi (ἀκούετε αὐτοῦ).

Već smo spomenuli funkciju jedne od triju konstrukcija koje je auktor upotrijebio u ovoj perikopi (akuzativ s infinitivom). Drugom, perifrastičnom konstrukcijom (r. 4) označeno je trajanje Isusova razgovora s Mojsijem i Ilijom. Treća konstrukcija je genitiv apsolutni (r. 9), a upotrijebljena je da bi radnja silaska s brda bila podređena glavnoj radnji, naime Isusovu nalogu učenicima da šute o onome što su doživjeli.

Perikopa je sastavljena od 13 glavnih rečenica (rr. 2abc, 3ab, 4ab, 5bc, 7ab, 8b i 9b), koje su međusobno povezane veznikom *καί*, i 10 zavisnih rečenica (rr. 2a i 9c – vremenske; 5a, 8a i 9a – participne; 5c – deliberativna; 6ab – eksplikativno–kauzalna; 9c – izjavno–finalna; 9d – odnosna), koje su uvedene s kopulativnim *καί*, i drugim prikladnim veznicima.

Da bismo uočili ono što auktor želi istaknuti u izvještaju, potrebno je istražiti značajke njegova stila (ponavljanja i neuobičajen redosljed riječi) i prevladavajuće semantičko polje glagola i imenica. Auktor ponavlja četiri puta ime Ἰησοῦς (rr. 2.4.5.8), dvaput ime Πέτρος (rr. 2.5), dvaput Ἠλίας (rr. 4.5), dvaput Μουῆσῃς (rr. 4.5). Dalje, dvaput je spomenuta imenica νεφέλη (r. 7bis), dvaput ὄρος (rr. 2.9), dvaput υἱός (rr. 7.9), dvaput riječ s korijenom λευκίς (r. 3bis), triput zamjenica αὐτοῖς (rr. 4.7.9), dvaput glagol εἶδον (rr. 8.9), šesnaest puta veznik *καί*, dvaput γάρ (r. 6bis), dvaput pridjev μόνος (rr. 2.8) i dvaput negativna čestica οὐ (rr. 3.6).

Redosljed riječi ne slijedi pravila u rr. 2a i 4a, jer je predikat ispred subjekta. Riječ je o Isusovom činu kojim uzima sa sobom trojicu učenika i o pojavku dvaju nebeskih bića, Mojsija i Ilije. Dalje, dvaput susrećemo promjenu scene izričajem *καί ἐγένετο* (r. 7), a riječ je o pojavku oblika i nebeskoga glasa. Ovaj izričaj, osim što ističe spomenute dvije objave, odgovara uvodnom narativnom izričaju hebrejskoga jezika *wayhi*, gdje ovim izričajem biva istaknuta važnost djela u koje uvodi, ako je taj uvodni izričaj upotrijebljen u aktivnom značenju.

Što se tiče semantičkih polja glagola, možemo ih izdvojiti nekoliko. Prije svega, nalazimo 6 glagola govorenja (*συλλαλοῦντες*, *ἀποκρίνομαι* bis, *λέγει*, *διεστέλατο*, *διηγῆσονται*). Na drugom mjestu po broju ima 5 glagola djelovanja (*παραλαμβάνει*, *δύναται*, *λευκᾶναι*, *ποιήσωμεν*, *ἀναστῆ*) i 5 glagola koji označuju neku promjenu (četiri puta *ἐγένετο* i *μετεμορφώθη*). Susrećemo zatim 4 glagola stanja (triput neki oblik glagola *εἶναι* i *στῆλθοντα*), 4 glagola gledanja (*ὄφθη*, *περιβλεψάμενοι* i dvaput *εἶδον*), 3 glagola pokreta (*ἀναφέρει*, *ἐπισκιάζουσα*, *καταβαινόντων*) i dva glagola čuvenja ili znanja (*ἤδει*, *ἀκούετε*).

Imenice se uglavnom vrte oko sljedećih semantičkih polja: 12 imenica označuje vlastita imena, 4 mjesto, 3 pojavak, objavu, 3 identitet, ulogu, 2 stanje, 2 zanimanje i 1 vrijeme.

Iz svih ovih zapažanja jasno je da auktor stavlja naglasak na osobe koje Isus izabire, na njihovo govorenje, gledanje, slušanje, djelovanje i stanje,

nesposobnost razumijevanja. Potom, jasno ističe objavu transcendencije na vidljiv i čujan način, koja svaki put prouzrokuje promjenu scene. Nije mu nevažno i mjesto i vrijeme zbivanja scene. Osobitu važnost pridaje nebeskom glasu koj objavljuje Isusovu samobitnost i ulogu, kao i nalog koji Isus daje učenicima glede šutnje prije njegova uskrsnuća.

Razmotrimo još subjekte i objekte radnje opisane u ovoj perikopi. Na-lazimo 8 izričitih subjekata izraženih imenicom (Isus kroz naslov Sin čov-ječji dvaput, haljine, bjelitelj, Ilija, Mojsije, Petar, oblak i glas) i 2 subjekta izražena zamjenicom (ovaj = Isus; mi = učenici). Perikopa sadrži zatim osam uključnih subjekata izraženih glagolom u svršenom obliku (triput Isus, Ilija i Mojsije, Petar jednom sâm i triput s drugim učenicima) i jedan subjekt izražen imperativom. Dakle, glavni nositelji radnje su sljedeći: Isus (šest puta), Petar sam (dvaput) i pet puta s drugim učenicima (uku-pno sedam puta), Ilija i Mojsije (dvaput), zatim odjeća, bjelitelj, oblak i nebeski glas.

Što se tiče objekata radnje, stanje je ovo: 4 su direktna objekta s ime-nicama u akuzativu (Petar, Jakov, Ivan i Isus) i 3 zamjениčna (učenici, ono što su vidjeli i 1 neodređeni). Susrećemo zatim 4 indirektna objekta s imenicama u dativu (dvaput Isus, Mojsije i Ilija) i 5 zamjениčnih (tri puta učenici, Isus i 1 neodređeni). Dakle, glavni dokazi naracije su Isus i njego-vi učenici.

Spomenimo na kraju još jedno zapažanje, koje nam pomaže utvrditi unutarnju strukturu izvještaja. U narativnom dijelu izvještaja na početku (r. 2) i na koncu (r. 9) susrećemo dva glagola u svršenom obliku, čiji je subjekt Isus, koji poduzima inicijativu (*παραλαμβάνει* i *διεστειλατο*). U ostatku Isus je još samo jednom subjekt, ali bez inicijative (r. 2b: *μετε-μορφώθη*, u pasivu). Svi ostali glagoli u svršenom obliku odnose se na dru-ge osobe (Petar, Jakov, Ivan, Ilija, Mojsije, bjelitelj) ili na događanja (pro-mjena stanja odjeće, pojavak oblika i nebeskoga glasa).

Uzimajući u obzir sva dosadašnja zapažanja, možemo ustanoviti unu-tarnju strukturu perikope.

1.3. Unutarnja struktura perikope

Polazeći od dosadašnjih zapažanja, poglavito od uporabe glagola, nazo-čnost osoba i govora, naša perikopa pokazuje očite znakove paralelizam-ske strukture. Početak r. 2 služi kao uvod u čitavu perikopu. Ovdje su predstavljeni vrijeme, mjesto i osobe uključene u izvještaj. Samo u rr. 2a i 9b Isus je subjekt svršenih glagola u aktivu; samo se u njima spominje brdo kao cilj uzlaženja i kao polazna točka silaska.¹ Oba su ova retka karakterizirana Isusovom inicijativom.

1 U r. 2 bez člana, a u r. 9a s anaforičkim članom.

Završetak r. 2. se jasno razlikuje od njegova početka promjenom glagolskoga vremena.² Odavle do r. 6. opisana je prva objava i reakcija učenika. Objava je podijeljena u dva dijela: vizualni³ i vizualno–auditivni.⁴ Petrova reakcija, izražena upravnim govorom, podijeljena je na jednu konstataciju i jedan prijedlog (r. 5).⁵ Ovakvu reakciju evanđelist kritizira, proširujući je na svu trojicu nazočnih učenika (r. 6).⁶

Od 7. do 8. retka opisana je druga objava, koja je sastavljena, kao i prva, od vizualnoga (r. 7a)⁷ i auditivnoga dijela (r. 7bc),⁸ te od reakcije učenika (r. 8).⁹ Budući da u r. 7. nalazimo jedini pravi upravni govor koji ostaje vrijediti, taj redak predstavlja središte perikope. Riječ je o nebeskom glasu, čijim se riječima zaključuje objava. U svemu što slijedi samo je konstatiran završetak, silazak s brda i ponovna Isusova inicijativa kojom nalaže šutnju učenicima (r. 9).¹⁰

Tako dolazimo do sljedeće unutarnje strukture perikope:

- A r. 2a Isusova inicijativa i uzlazak u brdo
- B rr. 2b–6 Prva objava i reakcija učenika
 - 2b–3 promjena Isusova stanja, vizualni dio
 - 4 pojavak Ilije i Mojsija + razgovor s Isusom
 - 5–6 reakcija učenika
- B' rr. 7–8 Druga objava i reakcija učenika
 - 7a Pojavak oblaka, vizualni dio
 - 7bc pojavak glasa + izgovorene riječi
 - 8 reakcija učenika
- A' r. 9 Isusova inicijativa za vrijeme silaska s brda

- 2 Prelazi se s povijesnog prezenta na aorist.
- 3 Promjena Isusovoga stanja (2b–3); veznik *καί* u r. 3., ne uvodi neki novi događaj, nego opisuje okolnosti prvoga događaja.
- 4 Pojavak Ilije i Mojsija i njihov razgovor s Isusom, bez donošenja njegova sadržaja (r. 4); početni veznik *καί* označuje novi događaj, a onaj u sredini retka poblizje ga određuje.
- 5 Početni *καί* povezuje taj novi događaj s prethodnim. Novost je izražena promjenom subjekta — Petar, promjenom vremena — ponovno prezent i uvođenjem upravnoga govora.
- 6 Prvi *γάρ* povezuje ovaj redak s prethodnim i izražava radnju vrednovanja, a drugi izražava razloge takvoga vrednovanja; novost je izražena napuštanjem upravnoga govora.
- 7 Promjena događanja izražena je s *καί ἐγένετο*.
- 8 Ponovno *καί ἐγένετο* + upravni govor.
- 9 Početni je *καί* povezuje s onim što prethodi; novost se sastoji u činjenici što osim evanđelistovog tumačenja ovdje prvi put susrećemo da jedan glagol u naraciji ima kao subjekt svu trojicu učenika.
- 10 Početno *καί* ima ulogu uvođenja zaključka i odgovara onome na početku perikope kojim je uveden uzlazak na brdo.

1.4. Markove specifičnosti

Da bismo uočili specifičnosti Markova izvještaja, potrebno je napraviti sinoptičku usporedbu naše perikope i istražiti Markovu uporabu književnog roda teofanije, objave.

1.4.1. Sinoptička usporedba

Sva tri sinoptika opisuju scenu Isusova preobraženja (Mk 9,2–9//Mt 17,1–9//Lk 9,28–36). I kontekst u koji smještaju ovu perikopu gotovo je isti. Postoji samo mala razlika u perikopi koja slijedi kod Luke. Kod sve trojice preobraženje je pripravljeno sljedećim perikopama:

1. Petrova vjeroispovijest (Mk 8,27–30//Lk 9,18–21//Mt 16,13–16 + Matejeva posebnost obećanja primata Petru: 16,17–19);
2. Prvo pretkazivanje muke (Mk 8,31–33//Mt 16,20–23//Lk 9,22);
3. Pouka o nasljedovanju (Mk 8,34–38//Mt 16,24–27//Lk 9,23–26);
4. Navještaj dolaska Kraljevstva (Mk 9,1//Mt 16,28//Lk 9,27).

Što se tiče perikopa koje slijede, Marko i Matej su u potpunom suglasju, a Luka se razlikuje, jer ne donosi razgovor o uskrsnuću u kontekstu Ilijina dolaska. Perikope koje slijede perikopu preobraženja su ove:

1. Rasprava o uskrsnuću u kontekstu Ilijina dolaska (Mk 9,10–13//Mt 17,10–13//Lk);
2. Ozdravljenje opsjednutoga (Mt 9,14–28//Mt 17,14–20//Lk 9,37–43a);
3. Drugo pretkazivanje muke (Mk 9,30–32//Mt 17,22–23//Lk 9,43b–45).

Prostor koji naša perikopa zauzima kod sve trojice sinoptika je gotovo isti (Mk 8, a Mt i Lk 9 redaka).

Promotrimo sada istovjetnost i različitosti triju prikaza, slijedeći unutrašnju strukturu perikope.

Naznaku vremena spominju sva trojica sinoptika. Kod Mk i Mt događaj se odvija »poslije šest dana«, a kod Lk »poslije gotovo osam dana«. Kod sve trojice inicijativu poduzima Isus. On uzima¹¹ sa sobom tri izabrana učenika i vodi ih na visoko brdo.¹² Identitet izabranih učenika je isti kod sve trojice (Petar, Jakov i Ivan), ali nije isti redosljed njihova spominjanja. Kod Mk i Mt redosljed je isti,¹³ a Lk spominje Ivana na drugom mjestu. Mt (κατ' ἰδὲαν) i Mk još više (κατ' ἰδὲαν μόνους) ističu da je riječ *samo* o trojici spomenutih učenika, dok Lk ne ističe izričito tu činjenicu. Za razliku od Mk i Mt, Lk donosi i svrhu uzlaska na brdo: *da bi molio*.

11 Mk i Mt upotrebljavaju glagol παραλαμβάνω u svršenom obliku i povijesnom prezentu, a Lk u participu, čime radnju izbora podvrgava radnji uzlaženja na brdo.

12 Mk i Mt spominju podatak da je brdo visoko, dok kod Lk nema te odrednice.

13 Petar, Jakov i Ivan, s razlikom što Mt ističe da su Jakov i Ivan braća.

Slijedi prva objava, koja se sastoji od nekoliko čina: promjena Isusovoga stanja, pojavak Ilije i Mojsija i reakcija učenika. Što se tiče promjene Isusovoga stanja, Mk i Mt ističu činjenicu da je Isus promijenjen, transformiran (teološki pasiv) pred učenicima, donoseći i sadržaj te promjene, a Lk ističe činjenicu molitve, donoseći samo sadržaj promjene. Glede sadržaja preobraženja više se slažu Mt i Lk,¹⁴ a Mk spominje samo promjenu Isusove odjeće kao znak preobraženja. Uzevši u obzir promjenu lica, Mt naglašava sjaj Isusova lica, uspoređujući ga sa suncem (καὶ ἔλαμψεν ... ὡς ὁ ἥλιος), a Lk samo konstatira promjenu njegova lica (ἕτερον). I promjena odjeće je opisana na različiti način. Sva trojica spominju bjelinu odjeće, ali objašnjenja za tu bjelinu su različita. Mk dvostruko ističe bjelinu (λευκά λιν) i razjašnjuje to činjenicom da je nijedan čovjek ne može proizvesti. Mt objašnjava bjelinu uspoređujući je sa svjetlom, a Lk jednostavno ističe bjelinu služeći se participom ἐξαστράπτων (blistajuća).

Pojavak Ilije i Mojsije, osim različitoga redosljeda spominjanja osoba¹⁵ i veznika kojim su povezane,¹⁶ istovjetno je opisan kod Mk i Mt. Lk opisuje ovaj pojavak Mojsija i Ilije kao radnju koja je podređena (particip ὀφθέντες) njihovu razgovoru s Isusom (συνελάλουν αὐτῷ). Dok Mk i Mt ističu pojavak, a razgovor spominju kao podređenu radnju, Lk, stavljajući u prvi plan razgovor i donoseći njegov sadržaj, ističe upravo taj razgovor Ilije i Mojsija s Isusom. Prije nego će opisati reakciju učenika, Lk spominje da su učenici spavali, a kad su se probudili, vidjeli su Isusovu slavu i osobe koje su bile s njim. Oni uočavaju događanje tek kada je prošlo, i tek u trenutku kada se Isus razdvaja od osoba s kojima je razgovarao, Petar reagira.

Petrova reakcija je bila identična kod sve trojice sinoptika,¹⁷ ali je ipak različito opisana. Mk i Mt ističu Petrovu inicijativu (ἀποκριθεὶς), a taj podatak manjka kod Lk. Uvodeći upravni govor, Mt i Lk se više slažu. Oni uvode govor aoristom (εἶπεν), a Mk povijesnim prezentom (λέγει). I u riječima upravnoga govora postoje razlike. Kod Mk Petar naziva Isusa ραββί, a kod Mt κύριε; kod Lk manjka bilo kakav apelativ. Konstatacija o korisnosti njihova *biti* na brodu je istovjetna kod sve trojice evanđelista, a izražena je akuzativom s infinitivom. U prijedlogu da se izgrade tri šatora, uključujući ovdje i evanđelistovo tumačenje takve reakcije, više se slažu Mk i Lk. Obojica spominju ovaj prijedlog u množini deliberativnog konjunktiva, a Mt ga izražava realnom pogodbom u jednini. Tumačeći ovaj prijedlog, koji manjka kod Mt, Mt je opširniji od Lk. On spominje Petrovo nerazumijevanje, a njegov razlog proširuje na svu trojicu učenika (ἐκφοβοὶ γὰρ ἐγένοντο), dok Lk samo konstatira Petrovo nerazumijevanje (μη εἰδὼς ὃ λέγει).

14 Spominju promjenu lica i odjeće.

15 Mk: Ilija, Mojsije; Mt: Mojsije, Ilija.

16 Mk: σύν; Mt: καί.

17 Sastoji se od jedne konstatacije i prijedloga koji su stavljeni u upravni govor.

Slijedi druga objava, koja se, kao i prva, sastoji od nekoliko čina: pojavak oblaka (vizualni dio), glas iz oblaka (auditivni dio) i reakcija učenika.

Mt i Lk spominju pojavak oblaka u kontekstu Petrova govorenja, a Mk spominje samo činjenicu pojavka. Samo Mt kvalificira oblak kao svijetleći (φωτεινή). Sva trojica bilježe da je oblak obavio Isusa, Mojsija i Iliju, ali, dok Mt samo spominje tu činjenicu (aorist ἐπεσκίασεν), Mk i Lk izražavaju i trajanje obavijenosti oblakom.¹⁸ Prije nego što prijeđe na auditivni dio objave, Lk bilježi strah učenika, spominjući izričito da su i oni bili obavijeni oblakom.

Auditivni dio objave kod sve trojice sinoptika sastavljen je od narativnog uvoda i upravnog govora. U narativnom uvodu Mt i Lk ističu činjenicu govorenja (λέγουσα), a Mk bilježi samo činjenicu da se glas čuo. Upravni govor je sastavljen od jedne izjave i jednoga poticaja. Što se tiče izjave, njezin sadržaj je kod sve trojice istovjetan, ali izražen je različito, ovisno o starozavjetnom tekstu na koji se naslanja. Mk se poziva na tekst Ps 2,7 i Post 22,2, Mt na ova dva teksta i na Iz 42,1, a Lk povezuje Ps 2,7 s Iz 42,1. Sva trojica donose i poticaj–egzortaciju nebeskoga glasa na posluš Isusu, pozivajući se pritom na tekst Pnz 18,15, ali samo Lk ističe da se posluš duguje Isusovoj osobi (αὐτῷ ἀκούετε).

Reakciju učenika opširnije opisuje Mt nego Mk, a Lk je uopće ne donosi. Mt tek sada spominje i strah učenika i bilježi njihovu prostraciju, koja odgovara kulturnom činu. To spominjanje omogućuje Mateju da uključi u naraciju i Isusovo osnaživanje učenika, koje druga dvojica evanđelista ne donose. Reakcija učenika sastoji se od uzdizanja očiju i uočavanja da je Isus ostao sam. Mk kvalificira takvu reakciju kao nenadnu (ἐξάπινα), ističući da je Isus ostao sâm upravo s njima, s učenicima (μεθ' αὐτῶν). I Lk i Mt spominju činjenicu da je Isus ostao sam, ali ne spominju izričito učenike, a Lk dodatno spominje prisutnost glasa.

Na kraju perikope Mk i Mt opisuju silazak s broda kao radnju koja je podvrgnuta Isusovom nalogu učenicima da moraju šutjeti o događaju prije njegova uskrsnuća, a Lk ne spominje taj nalog, tako da je šutnja učenika naznačena kao njihova vlastita inicijativa i bez ikakva ograničenja. Premda Mk i Mt spominju taj Isusov nalog, ipak se razlikuju. Mt donosi nalog kao Isusov upravni govor, a kod Mk to manjka.

Zaključujući ovu podužu sinoptičku usporedbu, možemo reći da su u prvom dijelu, do Petrove reakcije, Mt i Mk jako slični u opisivanju. Lk sadrži niz svojih vlastitosti.¹⁹ Dok je kod Mk i Mt čitav događaj usmjeren prema učenicima, kod Lk učenici spavaju i samo na kraju postaju svjesni događanja.

18 Mk: particip prezenta ἐπισκιάζουσα; Lk: imperfekt ἐπεσκίαζεν.

19 Molitva kao svrha uzlaska na brdo, san učenika, sadržaj razgovora između Isusa, Ilije i Mojsija, spominjanje njihova odlaska.

Počevši s Petrovim riječima, koje evanđelist kritizira, više se u prikazu približuju Mk i Lk. Na kraju izvještaja, spominjući Isusov nalog učenicima, ponovno su sličniji Mk i Mt.

Iako sva tri evanđelista spominju strah učenika, taj strah možemo vidjeti kao Markovu posebnost, jer je spomenut već nakon prve objave.²⁰ I prezentiranje bjeline Isusove odjeće možemo uzeti kao Markovu posebnost. On jedini dvostruko ističe bjelinu i nesposobnost ljudskog bića da je proizvede.

1.4.2. *Književni rod teofanije–objave*

Definirajući Preobraženje kao književni rod teofanije (usp. 23. Schnackenburg, 36; 18. Pesch, 70; 12. Heil, 186; 35. Woschitz, 557), spontano nam se nameće njezina usporedba s Izl 24. Kao i Mojsije i Isus uzlazi na brdo (Izl 24,13.15.18) i uzima sa sobom tri pratioca, koji su izričito spomenuti (Izl 24,1.9.). Mojsije ostaje šest dana na brdu, a sedmi dan se događa objava (Izl 24,16). I Isus nakon šest dana uzlazi na brdo, a objava se, dakle, događa sedmi dan. U oba prikaza oblak predstavlja Božju nazočnost i u oba se čuje glas Božji iz oblaka (Izl 24,16). I Mojsije kao i Isus biva obavijen oblakom (Izl 24,15.18). Ako uzmemo izvještaj iz Knjige Izlaska u njegovom širem kontekstu, onda se pojavljuju i druge sličnosti među izvještajima. Kao što je Isus, uzet u Božje ozračje, viđen od učenika u drugačijem stanju, promijenjen, tako je i Mojsije, kada je sišao s brda poslije susreta s Bogom, viđen od Arona i sinova Izraelovih s licem koje je svijetlilo, promijenjen (Izl 34,29s). Učenici su bili u strahu nakon Isusove promjene, a i Izraelci strahuju približiti se Mojsiju zbog njegove promjene. Nebeski glas je komunicirao Mojsiju Zakon kao izraz Božje spasiteljske volje, a u Preobraženju glas komunicira učenicima Isusa kao utjelovljenje Božje spasiteljske volje. Svi ti elementi dostatno govore da naša perikopa pripada književnom rodu teofanije, da je strukturirana po modelu starozavjetnih teofanija (*glas, oblak, sjaj, nebeska bića, Zakon i pro-roštvo*).

Ipak, naša perikopa spada u posebne teofanije. Dok u sinajskoj teofaniji Bog objavljuje narodu samoga sebe pomoću Mojsija, u Preobraženju Bog objavljuje samoga sebe, objavljujući Isusov identitet, anticipirano proklamira njegovu pashalnu proslavu. Na Sinaju u središtu stoji Bog sâm, a ne Mojsije, a u našoj perikopi u središtu je Isus, koji je objavljen kao onaj koji stoji na božanskoj razini. Vrhunac objave u našoj perikopi, božanske riječi, izazvane su pogrešnom reakcijom učenika, koji sudjeluju u objavi, njihovim nerazumijevanjem. Objava je tako sredstvo potvrde Isusa u njegovu identitetu ljubljenoga Sina, upravo u onome kakvim se on

20 Kod Mt kad se čuje glas, a kod Lk pojavkom oblika.

predstavljao učenicima. U našem kontekstu objava nije toliko teološka, kao na Sinaju, nego kristološka. Naša perikopa je prava *kristofanija*, pripravljena je prvim navještajem muke i smrti, te anticipirano izražava pashalna Isusova ukazanja, kako bi osvijetlila i objavila Crkvi misterij Kristove smrti i uskrsnuća.

2. Tumačenje teksta

Pri tumačenju teksta slijedit ćemo unutarnju strukturu perikope, koju smo prethodno otkrili.

2.1. Isusova inicijativa: 9,2a

Samo ovdje u čitavoj perikopi Isus je izričiti subjekt dvaju svršenih glagola u povijesnom prezentu. On poduzima inicijativu, odvajajući–izabirući trojicu učenika i vodeći ih na neko visoko brdo, daleko od nazočnosti drugih.

Isusov izbor trojice učenika,²¹ koji su uvijek spomenuti istim redoslijedom,²² ima svrhu udaljiti ih od drugih i tako im osigurati poseban kontakt sa sobom, u samoći (καθ' ἰδίαν, usp. još 13,3+4,34; 6,31.32; 9,28), na samotnome mjestu, kakvo je brdo (usp. 14,26). Tim izdvajanjem trojice Mk ističe važnost događaja u procesu Isusove objave, a istodobno ističe misterioznost toga događaja (usp. 3,13; 4,34). Čitava objava usmjerena je toj trojici učenika. Isus uzima samo njih i vodi ih na visoko brdo (r. 2a), biva preobražen pred njima (r. 2b), Ilija i Mojsije pojavljuju se pred njima (r. 4), Petar govori i svraća Isusovu pozornost na njihovu nazočnost (r. 5), Isus ostaje sam s njima (r. 8), oni imaju viđenje (rr. 8.9) i Isus nalaže šutnju njima (r. 9). Kao što se vidi, evanđelist je veoma zainteresiran istaknuti njihovu nazočnost u tome događaju. Budući da *brdo* u biblijskom izričaju označuje *mjesto posebne Božje blizine*, trojica izabраниh učućena su na zaključak da se Isusova osoba može ispravno shvatiti samo u Božjoj blizini (usp. 29. Stock, 98; 23. Schnackenburg, 38).

Naznaka vremena μετὰ ἡμέρας ἕξ (nakon šest dana), osim što označuje početak naše perikope, služi njezinom čvrstom povezivanju s prethodnim događajem. Šest dana nakon događaja opisanih u 8,27–9,1, Isus je zajedno s trojicom učenika uzašao na neko visoko brdo. Slične vremenske naznake s točno određenim brojem dana susrećemo kod Mk deset puta.²³ Konstrukcija μετὰ + broj dana upotrijebljena je samo četiri puta; od toga

21 Još dvaput u Mk Isus izabire istu trojicu: u epizodi uskrsnuća Jairove kćeri (5,37) i u epizodi molitve u Getsemaniju (14,33).

22 Petar, Jakov i Ivan, usp. 3,16; 5,37; 13,3; 14,33.

23 1,13; 8,2.31; 9,2.31; 10,34; 14,1.12.58; 15,29.

triput u kontekstu Isusova pretkazanja svoje muke i smrti (8,31; 9,31; 10,34) i u našoj perikopi (9,2). Još triput, premda ne s istom konstrukcijom, takva precizacija vremena stoji u kontekstu opisa muke, smrti i uskrsnuća (14,12.58; 15,29), što znači da i naša perikopa ima nešto zajedničko s tim kontekstom. Naime, u njoj biva opisan događaj koji je po svojoj važnosti barem uz bok pashalnom događaju.

Ima li ta vremenska naznaka određujuće značenje za događaj preobraženja, neko simboličko značenje, nije posvema jasno. Ipak, kada se uspije pokazati da konstrukcije »nakon šest dana« i »sedmi dan« imaju isto značenje,²⁴ kako smatraju različiti auktori (usp. 5. Chilton; 38. Ziesler, 263–268; 6. Coune; 1. Attinger, 76–77; 23. Schnackenburg, 39; 15. McCurley), onda je takva njezina uloga nepobitna. Ovi auktori u toj vremenskoj naznaci vide moguću aluziju na događaj sinajske teofanije iz Izl 24, što se može potvrditi i drugim elementima iz perikope. Uzlazak na brdo (usp. Izl 24,12), nazočnost trojice učenika (usp. Izl 24,1.9), pojavak oblaka i glasa iz oblaka (usp. Izl 24,16), spčominjanje imena Isus u oba izvještaja (usp. Izl 24,13.15 LXX). Ako prihvatimo da se izvještaj Izl 24 nastavlja sve do Izl 34, onda imamo i druge sličnosti među dvama izvještajima: promjena Isusova stanja (usp. Izl 34,29: promjena Mojsijeva stanja), poziv na posluš (usp. Izl 25–34: promulgacija Zakona) i silazak s brda (usp. Izl 32,7ss). Ipak, usprkos svim ovim sličnostima, postoje i značajne razlike između dvaju izvještaja: dok Isus nalaže učenicima šutnju, Mojsije komunicira s Izraelcima sve što mu je Gospodin rekao na brdu (usp. Izl 34,29–35); riječi nebeskoga glasa u Markovu izvještaju su puno sažetije; Petrov prijedlog i Ilijina nazočnost nemaju svoju usporedbu u izvještaju iz Izlaska. Zbog tih razlika nije lako i bez rizika reći, što neki čine (usp. 18. Pesch, 117), da je Markov izvještaj midraš na prikaz Knjige Izlaska.

Ima i auktora (usp. 15. McCurley, 67; 17. Nineham, 234) koji u toj vremenskoj naznaci vide moguću aluziju na *Šabbat* ili na trajanje posta kao pripreve na velike blagdane za vrijeme kojih se događa Božja objava (usp. Izl 31,15; 23,12; 35,2).

Jedno drugo tumačenje koje McCurley (usp. 15. McCurley, 68–81) daje ovoj vremenskoj naznaci veoma je zanimljivo. Po njemu, ova naznaka uvodi našu perikopu u književnu shemu utemeljenu na broju sedam, po kojoj neka radnja koja traje određeno vrijeme (obično šest dana), na kraju doseže svoj vrhunac (obično sedmoga dana). Ova shema zasvjedočena je u nekim starozavjetnim tekstovima: u potpunom obliku u Post 1,1–2,4a, u pokraćenom obliku u Još 6,14–17, a osobito u skraćenom obliku u 1 Kr 18,43s; 20,26–29; Suc 14,17s; 2 Sam 12,8; 2 Kr 25,25. Prihvatiti ovakvu shematizaciju naše perikope znači priznati da ona predstavlja vr-

24 Kao potvrdu tome usp. Mk 8,31: »nakon tri dana« = treći dan; usp. također Hoš 6,2.

hunac rasprave o Isusovom identitetu (8,27–9,1). Ovakav njezin značaj bio bi naznačen i uporabom književnog roda teofanije–objave, gdje sami Božji glas potvrđuje Isusov identitet.

Možda ova vremenska naznaka, kako smatra Carlston (usp. 4. Carlston), smješta našu perikopu u okružje uskrsnuća. Polazeći od Mk 15,42 i 16,2, dan Isusova uskrsnuća jest upravo *Šabbat*, tj. sedmi dan. Ovakvo značenje izričaja »nakon šest dana« rezultiralo bi i iz položaja naše prikoppe. Uključena je između 8,27–9,1 i 9,10–13, gdje se govori upravo o mucu, smrti i uskrsnuću Isusovu, i to na veoma povezan način.

Nakon svih ovih prijedloga o mogućem značenju izraza »nakon šest dana«, a vodeći brigu o tome da Isus poduzima inicijativu, da on izabire tri učenika i vodi ih na visoko brdo, koje je uvijek ambijent njegova posebnoga djelovanja (usp. 3,13; 6,46; 13,3; 14,26), možemo zaključiti da, osim što označuje uvod u novo događanje, r. 2a služi Marku da naznači važnost događaja koji će uslijediti, da ga prikaže kao objavu kojom sâm Bog završava raspravu o Isusovom identitetu, o završnici njega i njegovih učenika.

2.2. Prva faza objave: 9,2b–4

U ovom dijelu perikope opisana su dva događaja: promjena Isusova stanja i pojavak Ilije i Mojsija. Sve događanje usmjereno je na Isusa, ali on sam nije aktivan.

2.2.1. Promjena Isusova stanja

Povijesna uporaba ove perikope (*Wirkungsgeschichte*) (usp. 10. Gnilka, 478–481) pokazuje da je epicentar njezine važnosti stavljan upravo na ovu činjenicu promjene Isusova stanja. Po njemu čitava perikopa i nosi ime Preobraženje–Transfiguracija.

Marko izražava promjenu Isusova stanja glagolom μεταμορφώω, koji se još samo dvaput pojavljuje u Novom zavjetu (Rim 12,2 i 2 Kor 3,18). Glagol je sastavljen od dva dijela: od prijedloga μετά i imenice μορφή, a znači, kako u izvanbiblijskoj grčkoj literaturi, tako i u Novom zavjetu, promjenu, transformaciju izgleda, oblika.²⁵ Po nekim auktorima (usp. 14. Lohmeyer), glagol je podrijetlom iz helenističko–grčkoga svijeta, odakle ga Marko posuđuje. Njime se izražava promjena božanskoga bića koje, nakon što promijeni izgled, dolazi u ljudski svijet i u određenom trenutku transformacijom objavljuje određenoj skupini ljudi na određenome samotnome mjestu svoj istinski identitet, svoje nebesko lice. Ovakvo podrijetlo i značenje glagola učinilo je da ga Luka izbjegava u svom izvještaju o

25 Usp. *TWNT*, IV., str. 762–767; H.G. Liddel — R. Scott, *A Greek–English Lexicon*, μεταμορφώω.

preobraženju (usp. 21. Sabourin, 208). Ovakvo značenje glagola je malo vjerojatno u Markovoj uporabi zbog njegova pasivnoga oblika (teološki pasiv). Nije se Isus promijenio, nego je bio promijenjen, zahvaljujući Božjem intervenciji. Taj Božji intervent, kao i Ilijina i Mojsijeva nazočnost, smješta naš glagol u judejsko–apokaliptički ambijent (usp. 35. Woschitz, 557). Prema apokaliptičkim proroštvima, kao što je ono u Dan 12,3²⁶ označavao bi nagradu za pravednost. Ipak, valja reći da je ovo apokaliptičko značenje prisutnije kod Mt nego kod Mk (usp. Mt 17,6s).

Ilijina i Mojsijeva nazočnost u našoj perikopi usmjeruje nas prema pravom značenju ovoga glagola kod Mk. Kako ćemo saznati poslije, Ilija i Mojsije su predstavnici nebeskoga svijeta kao bića koja su postigla takav svoj status bez prolaska kroz smrt (usp. 3. Billerbeck, 765 i 753; 12. Heil, 187). Preobraženjem Isus dolazi u kontakt s nebeskim svijetom,²⁷ od Boga (teološki pasiv) je uzet u božanski ambijent. Takav smisao glagola, naimpromjena da bi se mogao ostvariti neposredni kontakt s nebeskim svijetom, prisutan je i u mnogim izvanbiblijskim tekstovima (usp. 9. Gerber).

Da je kod Marka riječ upravo o ovom Isusovom kontaktu s nebeskim svijetom, potvrđeno je i njegovim opisom sjaja i bjeline Isusove odjeće, koji su nebeskoga tipa. Dakle, Marko predstavlja Isusa u stanju ostvarenja, u stanju koje će definitivno biti njegovo zbog uskrsnuća, što potvrđuje i prvi Markov komentator u dužem kanonskom zaključku Evanđelja (16,12), kad, opisujući uskrsloga Isusa, kaže: ἐν ἑτέροις μορφῇ, čime jasno doziva u pamet μετεμορφώθη (9,2).

I u ovom svom definitivnom stanju Isus je različit od osoba u čije društvo je uzet u trenutku preobraženja. Ova razlika je istaknuta naknadnim opisom Isusove promjene. Za Marka znak Isusove promjene je njegova odjeća,²⁸ njezin sjaj i nadzemaljska bjelina.²⁹ Bjelina Isusove odjeće dvostruko je istaknuta (στῆλαβοντα λευκά λαον). Njezin strani značaj za ljudsko iskustvo sugeriran je uporabom triju *hapax*-a,³⁰ kojima je opisana. Bjelina odjeće obilježuje nebeska bića (usp. Mk 16,5 — jedino mjesto gdje još jednom susrećemo pridjev λευκός) i osobe koje participiraju na eshatološkome ostvarenju (usp. Otk 3,5.18; 4,4; Dan 7,9) (usp. 24. Schweizer, 192–193; 29. Stock, 99).

Marko pet puta spominje odjeću u svezi s Isusovom osobom. Triput (5,27.28.30) odjeća je izvor spasenjske Isusove snage, a dvaput (15,20.24)

26 »Umnici će blistati kao sjajni nebeski svod, i koji su mnoge učili pravednosti, kao zvijezde navijeke, u svu vječnost.«

27 Razgovor s Ilijom i Mojsijem, koji mu već pripadaju, jasno to očituje.

28 Ne lice kao kod Mojsija u Knjizi Izlaska.

29 Nikakav bjelitelj *na zemlji* ne može je tako izbijeliti. Riječ je o apsolutnoj nemogućnosti, što pokazuje uporaba prezenta glagola δύνανται.

30 *Hapax* su riječi koje se susreću samo jednom kod pojedinoga auktora. Ovdje: γναφεύς, στῆλαβοντα, λευκάναι.

je spomenuta u kontekstu Isusove muke. Možda i u perikopi o preobraženju spominjanje Isusove odjeće sugerira način na koji će Isus postići svoje definitivno stanje — po mucu — i što to njegovo stanje znači za čovjeka — spasenjsku moć. U svakom slučaju, prema svim okolnostima, veoma je vjerojatno da preobraženje pokazuje Isusa u njegovom definitivnome, nebeskome stanju — Isusa Uskrslog.

2.2.2. *Pojavak Ilije i Mojsija*

Dva od sveukupno osam redaka perikope (9,4–5) izričito se bave ovim dvjema starozavjetnim osobama. Dodajući ovim izričitim i njihovo uključno³¹ spominjanje, te dvije osobe se pojavljuju šest puta u perikopi, a time je jasno da postaju ključ tumačenja perikope.

Da bi izrazio pojavak–ukazanje Ilije i Mojsija, Marko rabi glagol ὀφθη, što je odgovarajući grčki naziv za nifalni oblik hebrejskoga glagola *jara*'. Naziv se upotrebljava u slučajevima gdje osobe koje nisu uočljive ljudskim očima zbog njihove pripadnosti božanskome svijetu postaju uočljive.³²

Pasivni oblik glagola označuje da nisu aktivni ljudi koji vide, nego osobe koje se ukazuju, koje izlaze iz svoga stanja neuočljivosti i postaju uočljive u mjeri i na način koji same određuju (usp. 28. Stock, 72). Inicijativa je na strani osoba koje se objavljuju, a ljudi su samo primatelji objave.

Marko ističe da je ukazanje usmjereno upravo izabranoj trojici učenika (ἀδελφοί). Ilija je spomenut na prvome mjestu. Susrećemo ga u Markovu evanđelju još sedam puta. U 6,15 i 8,28 spomenut je u kontekstu različitih mišljenja glede Isusova identiteta; u 9,11–13 spomenut je u kontekstu silaska s brda preobraženja i to glede njegova drugoga dolaska; u 15,35s spomenut je u kontekstu njegove uloge mogućega spasitelja Isusa s križa. Ilija je veoma značajna osoba Staroga zavjeta. Prorok je koji brani jahviističku vjeru, koji je uznesen u nebo bez prolaska kroz smrt (usp. 2 Kr 2,1–11), zbog čega ga se u pučkom vjerovanju očekuje kao osobu koja će se pojaviti na zemlji po drugi put kao Mesijin preteča. Kada se Isusova osoba uspoređuje ili poistovjećuje s Ilijom, onda je to znak velikoga poštovanja njegove osobe. Ilija je prisutan u gotovo svim ključnim scenama Isusova zemaljskoga života.³³

31 Nebeski glas koji proglašuje božansko Isusovo sinovstvo, razlikujući ga upravo od sinovstva ove dvojice kao i uočavanje učenika da, suprotno njihovim očekivanjima da ponovno vide ove dvije osobe, vide samo Isusa s njima (rr.7.8).

32 Usp. Post 12,7; 17,1 = Bog; Izl 3,2 = anđeo Gospodnji; Izl 33,18 = slava Gospodnja; u Novom zavjetu: Lk 11,1 = anđeo Gospodnji; Lk 24,34 i 1 Kor 15,5–8 = Gospodin/Krist, tj. uskrsli Isus. Vidi *TWNT*, V., str. 331–335 i 354–362.

33 Herodov sud o Isusovoj osobi, Petrova vjeroispovijest, Preobraženje, Rasprava o smrti i uskrsnuću.

Mojsije zauzima prvo mjesto u judejskoj tradiciji. Njegova osoba je uvijek gledana u čvrstoj vezi s budućim Mesijom. Osim u našoj perikopi, Mk ga spominje još šest puta. Izuzevši 12,26,³⁴ Mojsije je uvijek spomenut kao zakonodavac (1,44; 7,10; 10,3s; 12,19), na čije propise se pozivaju Isusovi protivnici, s namjerom da osude njegov nauk i praksu, njegovu osobu (usp. 1,44; 7,10; 10,3), čime pokazuju neshvaćanje Zakona i njegova istinskoga smisla.

Od tumačenja nazočnosti ovih dviju osoba u perikopi u velikom dijelu ovisi njezino sveukupno tumačenje.

Kao što je već zbog vremenske naznake našu perikopu moguće povezati sa sinajskom teofanijom, Ilijinu i Mojsijevu nazočnost u njoj trebamo gledati u tome okviru.³⁵ Njih dvojicu su jedine starozavjetne osobe povezane s brdom Saveza i zakonodavstva. To je brdo u nekim starozavjetnim knjigama uvijek imenovano kao Sinaj,³⁶ a u drugima pak kao Horeb.³⁷ U Sir 48,7 ta dva imena su spomenuta zajedno u sinonimnom paralelizmu, s namjerom da naznače isto mjesto. Mojsije je obično predstavljen kao posrednik Saveza sklopljenog između Boga i naroda, Saveza koji je potvrđen Zakonom, a Ilija kao prorok koji brani taj Savez (usp. 1 Kr 19,1–19 u kontekstu 18,20–38), privodeći nevjerni narod obdržavanju Zakona. Njihova nazočnost u našoj perikopi sugerira, stoga, sklapanje Novoga saveza, ostvarenog u osobi Isusa Krista. Marko ne poznaje izričaj »Zakon i proroci«, kao Matej, a niti »Mojsije i proroci«, kao Luka (usp. Lk 16,24), te istu stvarnost može izražavati spominjanjem Ilijina i Mojsijeva imena.

Ovakvo tumačenje može biti osnaženo činjenicom što se, izvan našega teksta, Mojsije i Ilija spominju zajedno još samo u Mal 3,22–24. Ti redci zaključuju knjigu proroka Malahije u LXX., različito od mazuretskog teksta. Ilija je spomenut na prvome mjestu. U vremenu nastanka knjige proroka Malahije religiozni indiferentizam naroda je dosegao svoj vrhunac. Obeshrabren i pun sumnja, vidjevši da se nastavlja neispunjavanje starih proroštava, narod upada u religioznu apatiju i u potpuni manjak povjerenja u Boga. Posljedica takvoga stanja bila je da su se kult i etika našli na veoma niskoj razini. Reagirajući na takvo stanje, prorok naviješta dan suda koji je već blizu. Taj će dan uspostaviti radikalnu podjelu između bezbožnih i pravednih. U kontekstu suda pojavljuje se veoma značajna tema glasnika, koji će prethoditi dolasku Gospodnjem. Mal 3,23 identificira toga glasnika s Ilijom. U odlomku 3,22–24 čitamo: »Spomenite se Zakona Mojsija, sluge moga, kome sam na Horebu propisao zakone i uredbe za

34 Ovdje je Mojsije spomenut u kontekstu govora o uskrsnuću.

35 Za različita tumačenja nazočnosti ovih dviju starozavjetnih osoba, vidi, M. Thrall, *Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration*, NTS 16 (1963.), 305–317.

36 U Izl (izuzev 3,1; 17,6; 33,6), Lev i Br.

37 U Pnz (izuzev 33,2), 1–2 Kr (izuzev 1 Kr 8,9; 19,8) i 1–2 Ljet (izuzev 2 Ljet 5,10).

sav Izrael. Evo, poslat ću vam proroka Iliju prije nego dođe Dan Jahvin, dan velik i strašan. On će obratiti srce otaca k sinovima, a srce sinova k ocima, da ne dodem i ne udarim prokletstvom zemlju.« Ovim tekstom, koji označuje i završetak svih proročkih knjiga, Mojsije i Ilija su ujedinjeni, drugim riječima ujedinjeni su Zakon i proroci. Mojsijeva uloga je proglasivši Zakon, a prorok treba obraćati srca. Zakon predstavlja sjećanje, a proroštvo nadu. Mojsije se neće vratiti, ali Ilija hoće. Njegov dolazak ima kao zadaću pomirenje davidovskih naraštaja, starih s novima, tako da može doći Dan Gospodnji. Već na početku svoga Evandjelja (1,2) Marko citira Mal 3,1, tumačeći da je naviješteni Ilijin dolazak ostvaren u osobi Ivana Krstitelja. Nakon preobraženja (9,10–13) citira Mal 3,23 i demistificira Ilijin povratak, pokazujući ga ostvarenog u Ivanu Krstitelju. Premda anonimni proroci, pismoznanci i narod očekuju Ilijin povratak, Marko kao jedinoga Isusovoga preteču vidi Ivana. Na brdu preobraženja Mojsije i Ilija su zajedno kao svjedoci koji upućuju na vjeru u Mesiju. Kao predstavnici Zakona i proroka svjedoče za Mesiju, za njegov dolazak.

Oni su imali ulogu preteča, posrednika, koji pomažu narodu uspostaviti pravilan odnos s Bogom (usp. 29. Stock, 99; 1. Attinger, 76; 35. Woschitz, 557). Upravo zbog toga Ilija je i spomenut prije Mojsija. Uloga preteče i posrednika prestaje Mesijinim dolaskom, postaje nepotrebna. Njihova nazočnost u perikopi je potrebna da bi Marko mogao pokazati Isusovu superiornost u odnosu prema njima, njegov veći auktoritet u odnosu prema Pentateuhu i proročkim spisima, što i sam Bog potvrđuje. Naslov *rabbi* kojim se Petar obraća Isusu nakon što su se pojavili Ilija i Mojsije, kao i poticaj nebeskoga glasa da slušaju Isusa, jasno sugeriraju da je Isus novi i definitivni zakonodavac Božjega zakona (usp. 31. Thrall, 307; 2. Alonso, 1379).

Takvo tumačenje Ilijine i Mojsijeve nazočnosti u našoj perikopi, po kojem oni predstavljaju Mesijina preteču i predstavnike Zakona i proroka, ne smijemo isključiti, ali u kontekstu u kojem se perikopa nalazi, takvo je tumačenje u najmanju ruku drugotno.

Postoji i tumačenje koje u njihovoj nazočnosti vidi anticipaciju Paruzije. Na temelju Mk 13,21ss, u posljednjim danima pojaviti će se lažni proroci, a kako se u prošlosti Ilija borio protiv njih, njegova nazočnost uz Isusa sugerirala bi tu borbu za uspostavu Kristove pobjede. Takvo tumačenje ne slaže se s drugim datostima Novoga zavjeta, po kojima (usp. Mt 24,30; 25,41; 2 Sol 1,7–8; 2,8) se sami Krist bori protiv neprijatelja u Paruziji. Ako se takvo tumačenje poziva na prisutnost oblaka i na Petrov prijedlog da sagradi tri šatora, potrebno je uočiti da u kontekstu Paruzije nije nikada prisutan oblak koji silazi nad Mesiju i osjenjuje ga, nego uvijek kao sredstvo na kojem ili s kojim dolazi Mesija (usp. Dan 7,13). Što se tiče Petrova prijedloga, ne smijemo zaboraviti da ga evanđelist kritizira

kao pogrešnog, te da u kontekstu Paruzije Isus nije nikada nazvan *rabbi*. Možda Petar griješi u tome što predlaže nešto za što još nije došlo vrijeme, vrijeme Paruzije, ili što ne shvaća da je *Šekinah*³⁸ već prisutna u Isusovoj osobi (usp. Iv 1,14). To tumačenje ima neku svoju opravdanost u kontekstu čvrste povezanosti naše perikope s Mk 8,38; 9,1 i 9,10–13. U tim se tekstovima govori o dolasku Kraljevstva u slavi koje bi, zbog priloga ὥδε u Petrovoj konstataciji nakon pojavka tih dviju osoba, s 9,2 već našlo svoje ostvarenje. Na književnoj razini to bi bilo potvrđeno ponavljanjem glagola *vidjeti* (9,1.8.9) i glagola *doći* u perfektu, upotrijebljenog za izražavanje dolaska i Kraljevstva i Ilije (9,1.13).

Ziesler (usp. 38. Ziesler, 264–268) predlaže tumačenje po kojem Mojsijeva i Ilijina nazočnost u našoj perikopi simbolizira spasenjski čin, koji ostvaruje Isus kao novi osloboditelj različit od Mojsija. Takvo soteriološko tumačenje bilo bi potvrđeno Lukinim paralelnim tekstom, gdje je spomenut *izlazak* kao sadržaj razgovora Isusa s Mojsijem i Ilijom, kao i perikopom ozdravljenja epileptičara, koja stoji u neposrednom susljednom kontekstu naše perikope (9,13–29). U ovoj perikopi Isus je prikazan kao osloboditelj od smrti (usp. 9,26). Ali, i kad bismo prihvatili takvo tumačenje Ilijine i Mojsijeve nazočnosti, potrebno je barem zabilježiti da Marko ne inzistira na njoj. On ispušta razgovor Isusa s Ilijom i Mojsijem u svom izvještaju. Time pokazuje da mu je puno važnija njihova nazočnost negoli razgovor. Jedno drugo govorenje, ono nebeskoga glasa, za njega je mnogo važnije.

Svi prijedlozi koje smo do sada spomenuli kao tumačenje Ilijine i Mojsijeve nazočnosti u našoj perikopi mogu jako dobro dopunjavati sljedeće tumačenje. Glavna potvrda toga tumačenja (usp. 31. Thrall) jest nebeski glas (r. 7), koji proglašuje Isusa »ljubljenim Sinom« kojemu se duguje posluš.

Već smo spomenuli da taj upravni govor predstavlja vrhunac čitave perikope. Više od ostale dvojice sinoptika, Marko je zainteresiran pokazati Isusov identitet i njegovo poslanje. Sav prvi dio njegova Evanđelja vrti se oko tih pitanja (usp. 1,27; 2,12; 4,41). Počevši s perikopom Cezareje Filipove (8,27–9,1), susrećemo različite odgovore na ta pitanja o Isusovom identitetu. Kao prvi odgovor nalazimo mišljenje naroda, zatim učenika, zatim samoga Isusa, a na kraju, u našoj perikopi, i samoga Boga (usp. 8. Feuillet, 282; 35. Woschitz, 556).

U kontekstu te rasprave o Isusovom identitetu trebamo gledati i Ilijinu i Mojsijevu nazočnost u našoj perikopi. Kako? Već smo uočili da različita tumačenja ustanovljuju upravo razliku između Isusa, s jedne strane, i Ilije i Mojsija, s druge. Prihvaćamo tu distinkciju, koju gotovo svi tumači uoču-

38 Šator Božji među ljudima, Božja nazočnost.

ju, ali pokušat ćemo naći drugi temelj i sadržaj toga razlikovanja. Nalazimo ih upravo u riječima nebeskoga glasa. Isus je proglašen »ljubljenim Sinom« i to upravo u odnosu prema Mojsiju i Iliji. Što nam govori perikopa, zašto je Isus tako imenovan, a oni nisu?

Polazeći od Petrova prijedloga, sve tri osobe u perikopi čine se jednakima. Sve tri su smještene u nebeski svijet, za sve tri predloženo je pravljenje šatora i sve tri su uključene u međusobni dijalog.³⁹ Čak i onda ako u Petrovu prijedlogu, zbog redoslijeda spomenutih osoba, uočimo određenu gradaciju, štoviše određeno razlikovanje među njima, ostaje činjenica da je Isus prikazan samo kao Božji izabranik, u čemu je jednak Mojsiju i Iliji. Kritizirajući takovo Petrovo viđenje, evanđelist priprema pojavak oblika i nebeskoga glasa. Između Petrovih riječi i riječi nebeskoga glasa postoji određeni antitetički paralelizam.⁴⁰ Oblak koji predstavlja Boga i glas koji se čuje iz oblaka objavljuje učenicima samo Isusa kao »ljubljenoga Sina«, zbog čega druga dvojica, kako se vidi iz r. 8., i nestaju sa scene. Ovaj naslov, kako ćemo vidjeti poslije, predstavlja Isusov identitet, a ne njegovu ulogu. Dakle, Isus se razlikuje od Mojsija i Ilije po svome identitetu (usp. 29. Stock, 100). Ali, budući da se sva trojica nalaze u istom stanju proslave, pitamo se zašto je Isusov identitet različit od njegovoga? Odgovor na to pitanje nalazimo u načinu na koji je svaki od njih postigao to stanje.

U ostalim spisima Novoga zavjeta (usp. Rim 1,4; Dj 13,33) naslov »ljubljeni Sin« stoji u svezi s Isusovim uskrsnućem. Dalje, uskrsli Isus, koji se ukazuje učenicima, predstavljen je s mnogim sličnostima s preobraženim Isusom. I perikopa o praznom grobu (16,1–8) u mnogim svojim elementima⁴¹ veoma je slična našoj perikopi (usp. 25. Stein). Možemo reći da je u našoj perikopi Isus anticipirano opisan u stanju Uskrsloga. Upravo to stanje čini ga različitim u identitetu od Mojsija i Ilije. Isus je »ljubljeni Sin« upravo zato što će biti ubijen od neprijatelja (usp. Mk 12,6–8). Inzistirajući na činjenici da ne treba očekivati Ilijin povratak, jer je on već došao u osobi Ivana Krstitelja (usp. Mk 9,10–13), Mk ponovno stavlja u središte pozornosti Isusa kao Mesiju patnika, kojemu Krstitelj ne samo naviješta nego i predoznajuće završetak (usp. 6,7–19) svojom nasilnom smrću. Isusova nasilna smrt, koju je on više puta navijestio svojim učenicima, uvjet je njegova uskrsnuća i proslave. Ona je i razlogom zbog kojega je Isus i u stanju proslave različit od Ilije i Mojsija, koji su postigli to stanje bez prolaza kroz smrt.⁴² Već 2 Pt 1,16–18 tumači Isusovo preobraženje kao obja-

39 Za izražavanje ovoga dijaloga Mk rabi glagol συλλάλειν, čime naznačuje da je riječ o dijalogu među jednakima (usp. Lk 4,36; 22,4; Dj 25,12).

40 I Petrove riječi i riječi nebeskoga glasa su u upravnom govoru.

41 Opis odjeće mladića koji naviješta uskrsnuće; izričito spominjanje Petra; reakcija žena kojima je naviještena blagovijest uskrsnuća.

42 Usp. 2 Kr 2,11 za Iliju; Pnz 34 za Mojsija, jer mjesto njegova groba nije poznato.

vu njegova božanskoga veličanstva, koje je u preobraženju anticipirano, u uskrsnuću ostvareno, a u Paruziji će biti potpuno objavljeno svima (usp. 8. Feuillet, 284; 30. Taylor, 389).

Kad uočimo da se različitost Isusova identiteta temelji na njegovoj smrti, opravdano se postavlja pitanje: Zašto je Marku toliko stalo do toga da je izrazi? Vjerojatno Marko želi odgovoriti nekima koji su nijekali Isusovo uskrsnuće nakon nasilne smrti koju je podnio. Po Mk, Isus ne samo da je uskrsnuo nego je postigao veći status u proslavi od svih onih koji su već postigli takvo stanje, zahvaljujući upravo smrti koju je podnio. U takvoj perspektivi Ilijina i Mojsijeva nazočnost uz preobraženoga Isusa upravo je prijeko potrebna. Sada postaje jasno i zašto se te dvije osobe pojavljuju u perikopi tek kad je Isus bio preobražen. Perikopa je usmjerena na Markovu teologiju križa (usp. 24. Schweizer, 197), koju on više puta i na različite načine izražava u svome Evandelju. Umrla i uskrsli Isus je Mesija Božji, on je onaj kojemu Ilija i Mojsije bijahu samo prethodnici, preteče, za kojega su dali svjedočanstvo svojimdjelima. Isus je onaj koji je svojim uskrsnućem započeo eshatološko razdoblje, koje će dosegnuti svoju puninu u Paruziji.

2.3. Petrova reakcija: 9,5–6

Nakon objave Isusa u proslavljenome stanju, intervenira Petar u svoje, ali i u ime druge dvojice nazočnih učenika (r. 5). Taj intervent evanđelist kritizira kao pogrešan (r. 6).

Intervent kojim se Petar obraća Isusu uveden je participom glagola ἀποκρίνομαι. Taj je glagol prilično prisutan kod Mk. Susrećemo ga trideset puta, a od toga je sedamnaest puta upotrijebljen za Isusa i četiri puta za Petra (8,29; 9,5s; 14,40). U većini slučajeva glagolom se uvodi upravni govor (vidi, 3,33; 6,37; 7,28; 8,4.29; 9,5.17.19; 10,3.24.51; 11,14.22.33; 12,19,35; 14,48; 15,2.9.12.), bilo da je riječ o odgovoru na neko prethodno pitanje, bilo da izražava zauzimanje stava ili reakciju na neki prethodni govor ili čin. U 8,29 glagolom je uveden Petrov odgovor na Isusovo pitanje. U našem slučaju (9,5), jer nije riječ ni o kakvom pitanju, glagolom je uvedena reakcija na prethodno događanje, inicijativa koja se poduzima pred novonastalom situacijom (usp. 11,14; 12,35; 14,8). Važnost te inicijative, koju Petar poduzima, pojačana je uporabom povijesnoga prezenta (λέγει).

Petar se obraća Isus naslovom *rabbi* (moj učitelju, moj gospodine), naslovom koji se rabi pri obraćanju poznavatelju Zakona. Još jednom u 11,21 Petar se obraća Isusu istim naslovom. I druge osobe kod Mk obraćaju se Isusu tim naslovom.⁴³ Svi koji ga rabe, uključujući i one koji se

43 Ozdravljeni Bartimej (10,51); Juda u momentu izdaje (14,45).

služe odgovarajućim grčkim nazivom διδάσκαλος, obično izražavaju vjeru i nadu u njega, priznaju njegovu čudotvornu moć. Značajno je zapaziti da je taj naslov *rabbi* po prvi put upotrijebljen baš u našoj perikopi. Tek kada je Isus preobražen, tek kada je pokazao svoju slavu, Petar ga priznaje svojim učiteljem kojega mora nasljedovati.⁴⁴ Ipak, i ovdje, kao i u slučaju mesijanske vjeroispovijesti, Petar ljudski razmišlja, jer, dajući prijedlog Učitelju, želi stati ispred njega, a ne nasljedovati ga.

Kao prvi čin svoga reagiranja, Petar konstatira stanje i izjavljuje: καλὸν ἔστιν ἡμᾶς ὡδε εἶναι (r. 5). Rečenica je konstruirana akuzativom s infinitivom (usp. još 9,43.45.47), a ne dativom nakon kojega slijedi realna kondicija (usp. 9,42; 14,21), čime bi bilo izraženo bolje stanje stvarnosti u prvom dijelu rečenice. Stoga, značenje rečenice nije »lijepo je/bolje je za nas biti ovdje«, jer nije riječ ni o kakvoj usporedbi, nego »dobro/korisno je da smo mi ovdje« (usp. 17. Nineham, 238). Što za učenike znači ovo »dobro/korisno je«, lijepo se vidi iz perikope o sablazni (9,43.45.47). Učenik bi trebao biti zadovoljan ulaskom u život/Kraljevstvo, čime je oslobođen svih daljih briga u glede djelovanja. Kada se jedanput dosegne cilj, a on je izražen ovdje prilogom ὁδε, prestaje svaka aktivnost kojom se čovjek usmjeravao prema tome cilju.

Ovakvo značenje Petrove izjave potvrđeno je i njegovim prijedlogom koji slijedi. On nudi Isusu da će trojica učenika sagraditi tri šatora za nebeska bića koja razgovaraju. Ponuda je izražena glagolom ποιέω, koji je u množini deliberativnog konjunktiva, a izražava odluku sve trojice nazočnih učenika da nešto poduzmu, ili njihovo dvojenje glede onoga što bi se moglo učiniti, a ne radnju svih osoba koje su nazočne u perikopi. Petar vidi njihovu nazočnost korisnom za takvo služenje. Sagraditi zemaljske šatore za bića koja borave u nebeskim šatorima (usp. Lk 16,9; Otk 13,6; 15,5; 21,3) nikako nije prikladno. Isus je samo privremeno anticipirao svoju slavu i treba nastaviti svoj put prema muci i uskrsnuću (usp. 8,31–33; 9,12), a i Ilija i Mojsije su se samo privremeno pojavili, nisu se vratili u zemaljski život. Tako za Isusa još nije došlo vrijeme za nebeski šator, a za Iliju i Mojsija zemaljski šator ne dolazi u obzir. Dalje, pravi šator za nebeska bića može podići samo Bog, a ne ljudi (usp. Heb 8,2.12).

Iz Markova vrednovanja ove Petrove reakcije, njegov prijedlog možemo gledati i kao obranu pred nužnošću patnje. Onog trenutka kada je iskusio slavu, nebesku stvarnost, Petar želi izbjeći patnju. U tom kontekstu učenički strah ne bi bio reakcija na teofaniju nego izraz ljudske slabosti (usp. 10. Gnilka, 475).

Više puta u svom Evanđelju Marko ističe nerazumijevanje učenika⁴⁵ koje, popraćeno strahom (φοβέω, φόβος, 4,41; 5,15.34.42; 16,8), predsta-

44 Usp. 8,33, gdje se Petar izravno suprostavlja Isusu.

45 Usp. 4,40; 6,52; 7,18; 8,17–21 u prvom dijelu Evanđelja; 9,32; 10,32; 14,40; 16,8 u drugom dijelu.

vlja uobičajenu reakciju ljudi na epifaniju koja se događa kao čudo. Isusovo uskrsnuće, koje je vrhunac te epifanije, uzrokuje maksimalni strah (τρόμος, ἔκστασις, 16,8), što je reakcija kojom Marko i zaključuje svoje Evanđelje. On je veoma svjestan sporosti ljudskoga shvaćanja.

Naziv εκφοβος, koji Mk rabi za kvalificiranje Petrove reakcije, susrećemo u Novom zavjetu još samo u Heb 12,21, gdje se njime izražava reakcija na sinajsku teofaniju, suprotstavljenu Novom savezu. Izražava strah, nenadano uznemirenje i muku koja pogađa u dubini bića (usp. 28. Stock, 76), a jednak je ekstatičnom doživljaju, samo u negativnom smislu.⁴⁶

Potrebno je ovdje zapaziti da sinoptici smještaju ovaj učenički strah na različitim mjestima u svojim izvještajima o preobraženju. Kod Mk strah se pojavljuje odmah nakon prve objave, kod Lk tek kada se pojavljuje oblak, a kod Mt tek nakon nebeskoga glasa. Takav redoslijed daje još jednu orijentativnu smjernicu za tumačenje perikope. Dok kod Lk izvještaj cilja na Isusovo uzašašće (usp. Dj 1,9), kod Mt na sinajski događaj i Isusa kao novoga učitelja zakona, kod Mk izvještaj cilja na uskrsnuće, na stanje ostvarenja, čiji je prvi stadij uskrsnuće (usp. 8. Feuillet, 299–301).

Opis nerazumijevanja učenika (ὁ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῆ, Γ. 6α) svraća pozornost na perikopu o Getsemaniju (14,32–42) (usp. 13. Kenny). I tamo, zbog nazočnosti trojice izabranih učenika, perikopa poprima objaviteljski značaj. Isus dovodi navještaje o svojoj muci i smrti do vrhunca, pojavljujući se pred učenicima pun bojazni i straha. Na takvu Isusovu objavu učenici ponovno ne znaju što bi rekli (καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ, 14,40).

U preobraženju učenici su doživjeli proslavljenoga Isusa, njegovo veličanstvo, iskusili su ga kao autentičnoga Božjega poslanika i, obuzeti strahom, pogrešno reagiraju. U Getsemaniju, kad im se Isus objavio u svojoj potpunoj ljudskoj slabosti, premda je istaknuo svoj poseban odnos s Bogom,⁴⁷ učenici ponovno nisu sposobni shvatiti njegov identitet. Isusova proslava i slabost, po učenicima, ne idu zajedno. Njegov identitet, koji u svojoj osobi ujedinjuje ove dvije oprečne stvarnosti, proizvodi u učenicima strah i pogrešno reagiranje.

Objava u Getsemaniju je Marku neka vrsta kontrateže objavi na brdu preobraženja. Tko je Isus može se shvatiti jedino vodeći brigu o obje objave. Ono što se u ljudskim očima čini oprečno, u Božjim očima je u potpunom skladu.

Kvalificirajući Petrovu reakciju kao pogrešnu, Mk sugerira čitatelju kako bi trebalo biti ispravno ponašanje učenika. Umjesto da se aktiviraju, oni bi trebali samo prisustvovati tom događanju kao svjedoci očevici i kao oni koji, nakon što su doživjeli to iskustvo, trebaju slijediti Isusa, slušajući

46 Usp. Mk 4,41: ἐφοβήθησαν s Mk 6,51: ἐξέστησαν.

47 Izražava ga najuvjerljivije molitveni zaziv *Abba* (14,36).

ga u svemu što on govori i čini (usp. 9,7,9: ἀκούετε, εἶδον). I nebeski glas, koji se pojavljuje kao antiteza Petrovu prijedlogu, potvrđuje takvo tumačenje nazočnosti učenika na brdu preobraženja.

2.4. Druga faza objave: 9,7

Druga faza objave označena je, više nego prva, kao objava u dva čina: vizualni i auditivni. Ovakva podijela jasno je izražena dvostrukom uporabom καὶ ἐγένετο, čime je, istodobno, istaknuta i svečanost događanja (usp. 1,9,11; 2,23; 4,39; 9,26). Učenici vide tri nebeske osobe obavijene oblakom i čuju glas koji je upravljen njima upravo iz oblaka.

2.4.1. Pojavak oblaka

Imenicu νεφέλη susrećemo kod Marka četiri puta. Triput je upotrijebljena s prijedlogom (9,7b: ἐκ; 13,26: ἐν; 14,62: μετά) i jedanput kao subjekt (9,7a). Sva četiri puta uporaba ove imenice odnosi se, više ili manje izričito, na starozavjetne tekstove. U 13,26 i 14,62 upotrijebljena je u množini u svezi s dolaskom Sina čovječjega, opisanog u Dan 7,13s, a u našoj perikopi vrlo vjerojatno je u svezi s događajima izlaska iz Egipta, gdje oblak označuje moćnu, ali skrivenu Božju prisutnost u hodu Izabranoga naroda kroz pustinju, ili, još izričitije, stoji u svezi s Izl 24,15–18, gdje oblak, naznačujući prisutnost Božje slave, pokriva brdo teofanije i Saveza. Ali zbog drugih elemenata koje susrećemo u našoj perikopi, vjerojatno je da je spominjanje oblaka u svezi i s Izl 40,35, gdje nalazimo isti glagol kojim je izražena prisutnost oblaka,⁴⁸ koji ovija šator sastanka (σκηνήν) u kontekstu slave Gospodnje.

U svakom slučaju, teško je u našem tekstu vidjeti apokaliptički oblak,⁴⁹ jer ovaj nikada nije spomenut zajedno s glagolom ἐπισκιάζω. Puno je veća vjerojatnost da je riječ o teofanijskom oblaku, koji označuje Božju prisutnost (usp. 19. Rivera, 101; 35. Woschitz, 558). Glagolom ἐπισκιάζω LXX prevodi glagol *šakab* (usp. Izl 40,35), koji izražava vidljivu prisutnost Božju.⁵⁰ I Luka, koji jedini rabi ovaj glagol izvan konteksta preobraženja, potvrđuje ovo tumačenje. Izražavajući Marijino djevičansko začće piše: »... sila Svevišnjega će te pokriti svojom sjenom (osjeniti)«,⁵¹ čega je plod utjelovljenje. Bog se nastanjuje među ljudima u Isusovoj osobi (usp. Iv 1,14 i starozavjetnu pozadinu Sir 24,4–7). Gledajući Petrov prijedlog s te točke gledišta, čini se kao da je upravo on izazvao pojavak oblaka i postaje jasno zbog čega je pogrešan. Obavijajući Isusa zajedno s Mojsijem i

48 LXX: ἐπεσκιάζεν ἐπ' αὐτήν ἡ νεφέλη.

49 Tako ga tumači E. Schweizer, *Marco*, str. 192.

50 Usp. *TWNT*, IV., str. 907–911.

51 ἐπισκιάσει σοι, doslovno: *uzet će te pod svoju sjenu*.

Ilijom svojom sjenom, Bog pokazuje gdje se može naći njegovo prebivalište među ljudima. Mojsije i Ilija su ga pripremali, ali Isus, ostajući sam, biva objavljen kao jedino prebivalište Božje među ljudima. On je jedini šator u kojem boravi slava Božja, težina–snaga⁵² njegove nazočnosti u ljudskoj povijesti, slava koja se očekivala za svršetak vremena (usp. 2 Mak 2,8). Petar to nije spoznao.

2.4.2. *Nebeski glas i njegov sadržaj*

Auditivni dio objave je jasno naznačen pojavkom glasa (καὶ ἐγένετο φωνή, r. 7b), koji dolazi iz oblaka. Već takvo porijeklo glasa ne pripušta nikakvu sumnju kome pripada. Riječ je o Božjem glasu (usp. Pnz 4,10–13; 5,22–27), koji se već čuo u trenutku Isusova krštenja kao nebeski glas (usp. 1,11) s istom porukom: ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός. To su jedina dva slučaja u Novom zavjetu gdje se govori o Božjem glasu. Predstavljaju početak dviju značajnijih faza Isusova ministertva: ulazak među narod i snažnija formacija rezervirana samo učenicima (usp. 6. Coune, 165). U oba slučaja Isus biva potvrđen od Boga kao Sin. U prvom slučaju tu potvrdu prima Isus sâm (σὺ εἶ), a u drugom učenici (οὗτός ἐστιν). Kao što je, kako smo vidjeli, zbog Petrove reakcije, naša perikopa povezana s perikopom o Getsemaniju, tako i preko veze s krštenjem ponovno izranja ta povezanost. Prema 1 Kor 10,1 čini se da je već u Prvotnoj Crkvi postojalo tipološko povezivanje krštenja s mukom. I sam Isus, aludirajući na svoju muku, povezuje te dvije scene, postavljajući sinovima Zebedejevima pitanje: »Možete li i vi...biti kršteni krštenjem kojim sam ja kršten« (Mk 10,38). Ne smijemo dakle isključiti mogućnost da i u našoj perikopi nebeski glas upućuje na Isusovu muku.

Zabilježimo, dalje, da sve uporabe imenice φωνή kod Mk (sedam puta) izražavaju transcendenciju, bilo da je riječ o citiranju Pisma (1,3; 15,34), o glasu duhova (1,26; 5,7) bilo o glasu neba/oblaka (1,11; 9,7). U zadnjoj uporabi ove imenice (15,37) glas dolazi od Isusa koji umire. Odmah nakon naslova Evandjelja nailazimo na glas Pisma, koji se odnosi na Ivana kao Isusova preteču, a na kraju Evandjelja glas Isusa koji umire⁵³ i koji je malo prije citirao Pismo (15,34 – Ps 22). Možda na taj način Mk sugerira identifikaciju između Isusova i božanskoga glasa, koji se čuo u trenutku krštenja i preobraženja.

Sadržaj riječi nebeskoga glasa, koji je donesen u upravnom govoru, sastoji se od jedne izjave u indikativu i jedne egzortacije–poticaja u imperativu.

52 Upravo je to etimološko značenje hebrejske riječi za slavu: *kabod*.

53 Riječ je o književnoj tehnici inkluzije kojom Marko zaokružuje svoje Evandjelje.

Izjavom Bog objavljuje Isusa kao svoga ljubljenoga Sina, kojemu je on Otac (usp. 8,38; 13,22; 14,36). Od 35 mjesta na kojima je upotrijebljen naslov »sin« kod Mk,⁵⁴ 29 mjesta se odnosi na Isusa, a samo dva mjesta na nekoga tko nije Isus (9,17; 10,46). U oba je slučaja riječ o pravom, naravnom sinu, zbog čega možemo reći da taj naslov izražava i Isusovo pravo, naravno sinovstvo.

Sintagmu *ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός* susrećemo kod Marka četiri puta (1,11; 9,7; 12,6bis) i uvijek je rezervirana za Oca nebeskoga. Tu sintagmu možemo najbolje shvatiti ako pođemo od parabole o zlim vinogradarima (usp. 27. Stock, 77–93), gdje se pojavljuje dva puta u samo jednome retku (12,6). U ovoj paraboli pripovjedač rabi naziv da bi naznačio onoga kojega Otac/gospodar vinograda još uvijek može poslati vinogradarima. Parabola ističe razliku između skupine raznih poslanika i posljednjega poslanika. Prvi poslanik je sluga/rob (12,2).⁵⁵ I ostali su sluge (12,4.5). Jedini koji je ostao da bude poslan kvalificiran je kao »ljubljeni Sin« (12,6).⁵⁶ Svi poslanici imaju istu zadaću, ulogu, ali su različiti glede njihova odnosa prema gospodaru vinograda. Čini se, dakle, da prema toj paraboli naslov »ljubljeni Sin« ne izražava neku ulogu,⁵⁷ nego osobni odnos između Oca i Sina, koji je objašnjen pridjevom »ljubljeni«, čime je istaknuta osobnost i srdačnost toga odnosa.

Ovom parabolom, što je jasno iz završnoga citata uzetoga iz Ps 118,22s kao i iz priznanja Isusovih protivnika da je riječ o njima samima, Isus govori o vlastitome poslanju, razlikujući ga od svih onih koji su mu prethodili upravo na temelju različitoga odnosa prema Bogu. Taj specifičan odnos s Bogom predstavlja bit posebnoga Isusovoga identiteta, što u perikopi preobraženja Bog sâm objavljuje učenicima.

Božja objava ima svoj temelj u Petrovoj reakciji. Petrove riječi nisu shvatljive bez Božjih riječi, a jedino ove, budući da ih evanđelist ne komentira, ostaju valjane.

U Markovu Evanđelju Isus se od samoga početka predstavljao kao čudotvorac, kao onaj koji djeluje u Božjoj sili (usp. 1,21–28; 4–5), i upravo kao takvog Herod ga poistovjećuje s uskrslim Ivanom Krstiteljem (usp. 6,16), a Petar ga priznaje Kristom (usp. 8,29). Počevši od 8,31, Isus se ne predstavlja više kao čudotvorac, nego kao onaj koji ide prema križu. Takvo predstavljanje nije lako prihvatljivo za učenike i Petar mu se u ime svih ostalih suprotstavlja, zbog čega ga Isus snažno kori. U nastavku Isus

54 Trideset i jedan put ovaj naslov je u jednini, a samo četiri puta u množini.

55 Naziv *δούλος*, upotrijebljen bez člana, naznačuje kvalitetu poslanika, a ne njegovu osobnost (usp. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Roma 1966., br. 165–174.).

56 Naziv je upotrijebljen bez člana, što znači da izražava kvalitetu ljubljenoga Sina suprotno kvaliteti sluga/roba.

57 U tom smislu upotrijebljen je naziv »Sin čovječji« (usp. K. Stock, *Alcuni aspetti*, str. 83–85.).

govori učenicima o posljedicama takvoga svoga identiteta za sve one koji ga žele slijediti (usp. 8,31–33), obećavajući i njima ulazak u kraljevstvo Božje (usp. 9,1). Novost takve Isusove pouke zahtijeva i poseban dokaz, a nalazimo ga u našoj perikopi u riječima nebeskoga glasa. Isus je »ljubljeni Sin«, proslavljeni,⁵⁸ upravo zbog pretrpljene patnje (usp. Post 22,2.16 – žrtvovanje Izaka; Iz 42,1 – sluga Patnik). Bog Sâm objavljuje učenicima da ne postoji suprotnost između Isusova završetka na križu i njegova identiteta sina Božjega.

Premda LXX, uključujući u Izaijin tekst o *Sluzi patniku* ime Jakova i Izraela, usmjeruje prema kolektivnom tumačenju naslova Sluga Božji, »Pracrkva je, bez sumnje, smatrala Isusa slugom Božjim; to pokazuju (...) epizode krštenja i preobraženja« (2. Alonso–Schökel – Sicre–Diaz, 306). Što, dakle, znači to pozivanje našega teksta na Izaijin tekst? Budući da je u Izaijinoj pjesmi riječ o novom izlasku, o oslobođenju iz babilonskoga ropstva, koje će izvršiti Sluga prema shemi prvoga izlaska, premda uz značajne razlike (usp. 2. Alonso–Schökel – Sicre–Diaz, 296–307), a vodeći brigu o činjenici da je u Novom zavjetu taj tekst primijenjen na Isusa (usp. Mt 12,18–21; 8,17; Lk 22,37; Dj 8,32ss), nije isključeno, štoviše veoma je vjerojatno da to pozivanje naznačuje Isusa kao novoga osloboditelja, kao realizatora novoga i završnog izlaska. Kao što Sluga iz Izaijine pjesme sve izvodi u snazi dara Duha Svetoga, tako i Isus, budući da je primio Duha (usp. 1,11), ostvaruje to poslanje, ali ne više kao sluge Mojsije i Ilija, nego kao ljubljani Sin Božji.

Nebeski glas potiče učenike i da slušaju Isusa. Riječ je o neprestanom slušanju.⁵⁹ Glagol ακουω u imperativu susrećemo kod Marka šest puta, k tome jedanput u obliku koji je sličan imperativu (4,24) i jedanput u citatu iz Pnz 6,4 (14,29). Subjekt svih imperativa je Isus (4,3.9.23; 7,14.16), osim u našoj perikopi (9,7). Slušati Isusa znači »slušati riječ« (usp. 4,16.18.20), koja objavljuje njegov identitet. Isus strogo kori neposluh njegovoj riječi (usp. 8,14–21). Nebeski glas u našem kontekstu postaje potvrdom navještaju, potvrdom Isusovih riječi koje neposredno prethode. One teško mogu potvrđivati riječi Petrove vjeroispovijesti, budući da ih sâm Isus relativizira, nalažući šutnju (usp. 8,30). Dakle, nužno su potvrda Isusovih riječi kojima naviješta svoju muku i poziva učenike na nasljedovanje (usp. 30. Taylor, 392; 24. Schweizer, 194–95; 1. Attinger, 78; 35. Woschitz, 558).

Egzortacija na slušanje obraća pozornost na prethodne Isusove riječi, ali u kontekstu izjave samoga nebeskoga glasa, ovaj poziv poprima i dublje značenje. Obveza slušanja Isusa ne dolazi toliko od sadržaja njegovih

58 Potrebno je taj naslov gledati u kontekstu Ps 2,7, koji je gotovo od svih komentatora priznat kao Psalam intronizacije.

59 Upotrijebljen je imperativ prezenta.

riječi, koliko od njegova identiteta ljubljenoga Sina. Njegov posebni odnos s Bogom, njegova osoba, temelj je njegova auktoriteta (usp. 8,35.38).

Izjava i egzortacija nebeskoga glasa baca novo svjetlo i na Ilijinu i Mojsijevu nazočnost kao sugovornika preobraženoga Isusa. Oni su jedine osobe Staroga zavjeta, koje su u čvrstoj vezi s brdom na kojemu je objavljena Božja volja. Nakon što je razgovarao s Bogom, Mojsije postaje posrednik Božje volje izražene u Zakonu saveza, koji je osobito samopredstavljajući Boga spasitelja (usp. Izl 20,2; Pnz 5,6), a Ilija proročkim zanosom brani opsluživanje toga Zakona (usp. 1 Kr 18). Sada u preobraženju, nakon što je objavio Isusa Sinom u odnosu prema njima kao slugama, Bog objavljuje Isusa kao nositelja, objavitelja i branitelja svoje volje, svojih planova i odredbi. Ne postoji nikakva suprotnost između ove volje objavljene od Mojsija i branjene od Ilije i volje objavljene od Isusa, u njegovoj osobi; među njima postoji odnos neprekinutosti i nadilaženja, odnos kvalitativne novosti Isusove objave, upravo jer je on Sin. Sâm Isus svojom osobom, djelima i riječima jest jedini Božji zakon kojemu se odsada duguje posluš.

Takav tip objave u Isusu navijestio je već Mojsije u prošlosti. Paralelizam između egzortacije nebeskoga glasa i Pnz 18,5 jasno to pokazuje. Mojsije je pozivao narod na posluš budućem proroku, a Isus se više puta poistovjećuje s njim, primjenjujući ovaj tekst Pnz-a na sebe, kao istinski egzegeta Sinajskoga zakona (usp. 1,44; 7,10.14–16; 10,3s; 12,19.26). U preobraženju takva primjena i tumačenje bivaju potvrđeni od samoga Boga. Kao što je Isus prije, tako sada i nebeski Otac potiče učenike na slušanje, ne sporadično, vezano uz pojedine riječi ili pojedine događaje, nego na trajno slušanje–posluš, upravo jer Isus jest i ostaje zauvijek ljubljeni Očev Sin i posljednji poslanik ljudima pred kojim svi drugi nestaju kao sluge, koje su trebale samo pripremiti njegov dolazak. Tako u našoj perikopi »nebeski glas se predstavlja kao božanski »imprimatur« za Isusa koji je naviješten kao Mesija patnik, i kao objava uskrsloga i proslavljenoga Krista« (38. Ziesler, 263). Ovime je razumijevanje čitave perikope postavljeno u kristološki ključ.

2.5. Stanje učenika koje je uslijedilo: 9,8

U stanju koje je uslijedilo nakon drugoga dijela objave, a koje je unutar perikope predstavljeno kao reakcija učenika na događaj kojemu su bili nazočni,⁶⁰ dvostruko je istaknut objaviteljski značaj ovoga događaja i njihova uloga svjedoka očevidaca, što i jest pravi razlog njihove nazočnosti.

Opis stanja koje je nastalo prethodnim događanjem uveden je prilogom ἐξάπινα. U tom obliku prilog nalazimo samo ovdje u čitavome No-

60 To stanje predstavljeno je upravo s točke gledišta učenika.

vom zavjetu. Ali, sinonimni prilog ἐξαφνης susrećemo kako kod Mk (13,36), tako i kod Lk (2,13; 9,39; Dj 9,3; 22,6). U svim tim slučajevima, izuzev Lk 9,39, prilog označuje početak objaviteljskoga događaja koji nikako ne ovisi o ljudskoj volji. Uvijek je riječ o nebeskoj stvarnosti⁶¹ koja obuzimlje ljudsku stvarnost, uzrokujući među ljudima veliko iznenađenje.

U našem slučaju prilog označuje iznenadni kraj objave i, zajedno s početkom objave (teološki pasiv), posvemašnju zavisnost takvoga događaja o volji Božjoj. Ljudi ne mogu niti započeti niti okončati takvo događanje. Oni mogu i moraju biti samo promatrači objave, kako bi je mogli svjedočiti.

Učenička reakcija na završenu objavu izražena je glagolom περιβλέπομαι. Glagol je tipično Markov.⁶² Izuzev u našem slučaju, u svim drugim slučajevima subjekt glagola je Isus (3,5.34; 5,32; 10,23; 11,11), a glagol je uvijek u participnom obliku (izuzev 5,32). Njegovom uporabom izražen je Isusov prodoran pogled kojim on obuhvaća određenu situaciju na način koji se razlikuje od onoga kako to čine ljudi, nakon čega slijedi određeni izričaj (*logia*) ili čin, koji je na određeni način u suprotnosti s očekivanjima nazočnih.

U našoj perikopi glagol izražava učeničko zapažanje da je Isus ostao sam s njima, Isus čovjek, ne više proslavljeni. Kao oni koji gledaju samo ljudskim očima, učenici očekivahu da će s njima ostati preobraženi Isus, ali dubljim pogledom na stvarnost, sličnim onom Isusovom, oni postaju sposobni vidjeti stvarnost takvom kakva uistinu jest. Prije muke smrti i uskrsnuća nije moguća nikakva druga komunikacija s Isusom osim komunikacije s Isusom čovjekom. To ne odgovara ljudskim očekivanjima, ali ulazi u okvir Božjega plana. Taj se plan može uočiti samo uz preduvjet potpunog familijariziranja s Isusom, zauzimajući njegovu točku gledišta, koja jedina odgovara onoj Božjoj.

Apsolutno nitko,⁶³ osim Isusa (ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον), i to upravo Isusa čovjeka, ne smije biti prihvaćen kao objavitelj Božje volje. I oni, koji su jednom mogli biti takvi (Mojsije i Ilija), sada su samo svjedoci Isusove uzvišenosti, pokazujući se slugama naspram Sinu pred kojim trebaju i nestati.

Kao i na početku Isus je ponovno sam s učenicima, ali ovo njegovo *biti sam s učenicima*, koje jedino Mk ističe (μεθ' ἑαυτῶν), poprima sada i jednu novu dimenziju. Učenici sada imaju potvrdu Oca nebeskoga glede istinskoga Isusova identiteta. On je Sin patnik, upravo onakav kakvim se nji-

61 Kod Mk 13,36 o Sinu čovječjem; kod Lk 2,13 o nebeskim četama; u Dj 9,3 i 22,6 o svjetlu s neba.

62 Od 7 pojavaka u Novom zavjetu, kod Mk ga susrećemo šest puta i jedanput kod Lk (6,10).

63 οὐκέτι οὐδένα, dvostruka negacija, usp. 5,3; 7,12; 12,34; 15,5.

ma objavio, ali također i onaj kojega očekuje slava, koju prije njega nitko nije imao niti će je imati poslije njega. Nerazumijevanje učenika glede Isusova završetka na križu trebalo bi ovom objavom barem biti umanjeno. Isusov stav glede starih tradicija (usp. 7,1–23), patnji (usp. 8,31–33) i nasljedovanja do križa (usp. 8,34–38) potvrđen je od Oca nebeskoga kao jedini način koji vodi dolasku Kraljevstva u moći (usp. 9,1), Kraljevstva koje je već nazočno u osobi uskrsloga Isusa (usp. 9,11–13), a o svemu tome učenici odsad imaju neko iskustvo (usp. 5. Chilton, 124).

2.6. *Nalaganje šutnje: 9,9*

Spominjući silazak s brda, Marko doziva u pamet početnu situaciju uzlaska na brdo, čime označuje kraj svoga izvještaja. Uzlazak na brdo je pripremio izvanredni događaj kojemu su trebala biti nazočna samo trojica učenika, koje je Isus izabrao i odvojio od svih ostalih, a silazak s brda priprema povratak drugima, povratak u svakodnevlje. Nakon toliko važnog iskustva učenici se trebaju vratiti u svakodnevlje i živjeti proživljeno iskustvo, dijeleći ga s drugima, svjedočeći ga svima.

U Markovu opisu uzlaska na brdo i silaska s njega potrebno je zapaziti jednu razliku. Uzlazak je opisan kao glavna radnja (indikativ glagola), a silazak kao zavisna radnja, koja je podređena onoj koja slijedi (genitiv aposolutni) (usp. 37. Zerwick, 48–50). Silazak s brda podređen je Isusovom nalaganju šutnje učenicima glede događaja u kojem su sudjelovali. Silazak s brda je samo uvod u buduću šutnju učenika, u njihovo svakodnevno ponašanje, koje je, po samome Isusu, glavni cilj njihove nazočnosti i iskustva na brdu.

Isusov nalog učenicima izražen je glagolom διαστέλλομαι (*narediti, propisati*; doslovno: *rastaviti, odvojiti*), koji se pojavljuje četiri puta kod Mk (5,43; 7,36; 8,15; 9,9). Sva četiri puta subjekt glagola je Isus koji nešto zabranjuje, nalaže šutnju. Već je s ovim jasno je izraženo Markovo gledanje, po kojemu jedino Isus može davati zapovijedi i zabrane. Tripud je glagol u aoristu, naznačujući jednostavno činjenicu naredbe ili također nadu da će ta naredba biti prihvaćena. Ipak, već u perikopi o ozdravljenju gluhonijemoga (7,36) izričito se kaže da takva naredba neće biti prihvaćena. Sve tri naredbe u aoristu slijede nakon nekoga značajnoga događaja (dvaput Isusovo čudo te preobraženje). Izvan ovakvoga konteksta glagol se nalazi samo jedanput i to u imperfektu (8,15), ističući trajnost odredbe. Isus ovdje upozoruje učenike da se trajno, bolje reći uvijek moraju čuvati farizejskoga i herodovskoga kvasca, jer se takvi uvijek susreću u životu.

U našem slučaju, za razliku od ostalih, Isusov nalog biva ograničen, jer je izričito naznačen i istaknut datum prestanka šutnje: događaj uskrsnuća. Budući da je riječ o jedinom Isusovom nalogu koji je datiran, a jer je to i posljednji Isusov nalog u Mk, ta Isusova naredba poprma značaj najzna-

čajnije naredbe koju je dao učenicima glede svoje osobe. S njime je čitav izvještaj preobraženja ponovno usmjeren prema Isusovu uskrsnuću, koje je plod njegove smrti na križu i izvor dolaska Kraljevstva.

Ako je u pogledu vremena nalog šutnje ograničen uskrsnućem, u pogledu osoba nalog je apsolutan (ὅλα μηδενί).

Sadržaj naloga, izražen glagolom διηγέομαι, koji zajedno s nekim oblikom glagola ὁράω nalazimo još samo u Mk 5,16, sastoji se u obavezi ne–pripovijedanja/komuniciranja drugima izvanrednoga iskustva o Isusu, ili koje je on izazvao i koje su doživjeli svjedoci očevici. Izvan Markova djela glagol susrećemo pet puta u Lukinom djelu (8,39; 9,10; Dj 8,33; 9,27; 12,17) i jedanput u Heb 11,32. I na tim mjestima glagol je u svezi s posebnim iskustvom koje, u Dj 9,27 kao i kod Mk, biva označeno kao viđenje.

Učenici ne smiju nikome pričati o onome što su vidjeli. Ističući da je riječ upravo o viđenju, Mk ističe objaviteljski značaj događaja i ulogu učenika kao svjedoka očevidaca. Kao takvi učenici će morati svjedočiti pred drugima, i to u vrijeme koje je Isus odredio.

Zabranom govorenja, koju Isus nalaže učenicima, naša perikopa ulazi u okvir perikopa o mesijanskoj tajni (usp. 10. Gnilka, 224–228). Ta je tajna kao dogmatska konstrukcija koju Marko više puta ponavlja u svome Evandjelju sastavljena od tri elementa: 1. naredbe o šutnji upućene ozdravljenima, demonima ili učenicima; 2. upozorenja o neshvaćanju ili nevjeri učenika i 3. pouke u parabolli rezervirane narodu. Glavna svrha te sheme, po nekim auktorima (36. Wrede), sastojala bi se u prilagođavanju Isusova života i djelovanja, koje ne bi bilo mesijansko, postpashalnoj vjeri zajednice u Isusovo mesijanstvo. Ne odbacujući to tumačenje, čini se ipak da, stvarajući tu shemu i primjenjujući je u različitim kontekstima, osobito nakon čudesa, Mk izražava jednu veoma jasnu misao: Isusova epifanija, u smislu njegova hoda prema muci i poziva na nasljedovanje do križa, nije shvatljiva prije uskrsnuća.

Marko je veoma zainteresiran učeničkim neshvaćanjem (usp. 4,13.40; 6,52; 8,14–21; 9,6.10.32; 10,32: 14.40) i u tom pogledu Petrova mesijanska vjeroispovijest (usp. 8,29) je određeni napredak. Njome objekt njihova nerazumijevanja prelazi s Isusove osobe na njegovu muku i uskrsnuće (usp. 9,10). U našoj perikopi sam Isus određuje prekid šutnje, koji će uslijediti nakon muke, smrti i uskrsnuća, pokazujući tako da je njegova objava prije ovih događaja dvoznačna i nedovršena. Središte markovske teologije jest križ i uskrsnuće i samo polazeći od toga središta možemo shvatiti uporne Isusove naloge o šutnji. Samo pod križem, bez straha da će se pogriješiti, može se s vjerom izjaviti: »uistinu ovaj čovjek bijaše sin Božji« (15,39).

Ograničavajući šutnju učenika, Isus se naziva Sinom čovječjim. To je jedini naslov u sinoptičkim evandeljima, koji on sam primjenjuje na sebe.

Naslov potiče iz judejsko–apokaliptičke literature i u aramejskom obliku *bar naša* rabi se kao naziv kojim onaj koji govori ističe svoju osobu.⁶⁴ Mk ga rabi četrnaest puta i to deset puta u nominativu i četiri puta u akuzativu. Ali, i ti akuzativi (8,31; 9,12; 13,26; 14,62) imaju vrijednost virtualnoga subjekta u rečenici. Izvan sinoptika naslov je upotrijebljen u ovomé smislu samo u Dj 7,56.

Kod Mk naslov susrećemo u tri tipa tekstova (usp. 26. Stanley – Brown): gdje je riječ o Isusovom auktoritetu u njegovome zemaljskome djelovanju (2,10.18); u tekstovima koji govore o hodu prema mucí, smrti i uskrsnuću (8,31; 9,9.12.31; 10,33–45; 14,21.41) i u tekstovima gdje se govori o Paruziji (slavnom Kristovom pojavku), o Kristovoj eshatološkoj ulozi (8,38; 13,26; 14,62). Drugi tip tekstova je kod Mk najbrojniji. Upotrijebljen po prvi put u ovom kontekstu (8,31), naslov je povezan s deť kojim je izražena volja, nužnost Božjega plana spasenja. Isto značenje izraženo je u tekstovima gdje se izričito govori o Pismu, koje je unaprijed opisalo sudbinu Sina čovječjega. Četiri puta naslov se odnosi na neodređenu budućnost, a u 10,45 njime je sažeto izražen čitav Isusov zemaljski život zajedno s njegovom spasiteljskom svrhom. U dvije zadnje uporabe (14,21.41) naslov je u čvrstoj svezi s glagolima u prezentu, što označuje da se Božji plan o Isusu počinje ostvarivati. Sve to navodi nas na zaključak da je naslovom »Sin čovječji« izražena uloga, a ne podrijetlo ili identitet⁶⁵ nositelja toga naslova. Naslov je funkcionalni pojam o Mesiji, koji djeluje auktoritativno, koji je podložan patnji i smrti, koji je uskrišen i proslavljen i čiji se slavni pojavak treba očekivati. Naslovom je savršeno izraženo Isusovo shvaćanje mesijanizma.

U našoj perikopi naslov »Sin čovječji« čvrsto je povezan s naslovom »ljubljeni Sin«, čime je izražena njihova izmjeničnost, njihova jednakoznačnost u istoj osobi, te stoga i taj naslov omogućuje ispravno razumijevanje Isusova identiteta. Muka, smrt i uskrsnuće Sina čovječjega nužni su događaji za ispravno shvaćanje i svjedočenje Isusa kao ljubljenoga Sina ili Sina Božjega.

Određujući uskrsnuće kao događaj nakon kojega će učenici ne samo *moći* nego *morati* govoriti o svome iskustvu, Isus izričito spominje smrt (*ék νεκρόν*), premda nije bilo nužno spominjati je. Zašto?

Pridjev *νεκρός* susrećemo kod Mk sedam puta (6,14; 9,9.10.26; 12,25.26.27) i to uvijek zajedno sa spominjanjem uskrsnuća, a označuje stanje smrti. Drugi su nazivi koje Mk rabi za izražavanje čina umiranja (*ἀποκτείνω*, *ἀπόλλυμι*) ili jednostavnu stvarnost smrti (*θάνατος*). Isus sâm često rabi glagol *ἀποκτείνω* za izražavanje čina koji će ga dovesti do smrti (8,31;

64 Usp. *TWNT*, VIII., str. 404–406.

65 Za izražavanje tih stvarnosti Mk rabi druge naslove: »sin Božji«, »sin Davidov«, »sin Marijin«.

9,31; 10,34; 12,7.8). Jedanput glagol izražava odluku sinedrija glede Isusove osobe (14,1), premda za takvu odluku Isusovih protivnika Mk radije rabi glagol ἀπόλλυμι (usp. 3,6; 11,8). Ta je odluka uvijek izražena konjuktivom. Osim za izražavanje odluke protivnika, glagol ἀπόλλυμι se rabi isključivo za izražavanje smrti drugih osoba, a nikada Isusove smrti (usp. 1,24; 4,38; 8,35bis; 9,22.41; 12,9). Imenicom θάνατος izražava se kako Isusova (usp. 10,33; 14,34.64), tako i smrt drugih osoba (usp. 9,1; 13,12).

Spomenuti izričito smrt u kontekstu ograničenja šutnje učenika zacijelo i prije svega se odnosi na Isusovu smrt, ali nije isključena i konotacija smrti drugih osoba, poglavito ako su takvi u prisnom odnosu s Isusom, kao što su učenici. Tim spominjanjem smrti Isus sučeljava učenike s onim što je već rekao o svojoj smrti. Uzrokovat će je farizeji i herodovci (usp. 3,6), kao što su uzrokovali i smrt Ivana Krstitelja (usp. 6,19), ali samo zato što ona ulazi u Božji plan (usp. 8,31). Taj Božji plan, i učenici bi to napokon morali shvatiti i prihvatiti, nije promijenjen nakon iskustva o proslavljenom Isusu, kako su se oni nadali.

Dalje, u trenutku tako značajnoga iskustva za učenike spominjanje smrti podsjeća ih i na nužnost umiranja svakoga tko želi izbližega nasljedovati Isusa. Da ne bi pomislili da se ta nužnost mora ostvariti odmah, Isus im je već prije obećao da neki neće podnijeti smrti dok ne budu vidjeli–doživjeli kraljevstvo Božje u moći (usp. 9,1). To obećanje nije bilo apsolutno, nego vrlo ograničeno. Kada učenici dožive takvo Kraljevstvo, morat će biti spremni i umrijeti zbog nasljedovanja Isusa. To iskustvo je već ostvareno u momentu preobraženja i čini se da je time prekinuto ograničenje obveze umiranja. Stoga Isus ponovno uvjerava učenike da neće umrijeti zajedno s njime, jer upravo toga se učenici boje. Štoviše, oni moraju biti svjedoci očevici njegove smrti i uskrsnuća, njegova identiteta doživljenog na brdu i tek kao takvi svjedoci imat će istu sudbinu kao i on. Samo spremnost na takav završetak u svrhu svjedočenja za Isusa može ih dovesti spasenju (usp. 8,35).

Zabilježimo još da će nakon toga iskustva proslavljenoga Isusa učenici pokazati spremnost umiranja za Isusa (usp. 14,31), a ipak perikope o Getsemaniju, o Isusovu uhićenju i o Petrovu nijekanju (14,32–42.43–50.66–71) pokazuju njihovu slabost pred strahom od smrti. Oni će se osloboditi toga straha tek kad proslava postane trajno Isusovo stanje. U preobraženju Otac anticipativno objavljuje proslavljenoga Isusa, ali, budući da je ovo njegovo stanje u onom trenutku imalo samo privremeni značaj, nije oslobodilo učenike od straha. Privremenost preobraženja (usp. 25. Stein, 85–94) snažno bi govorila u prilog povijesnosti toga događaja protiv onih (usp. 5. Carlston) koji, temeljeći se upravo na strahu učenika, vide u preobraženju izvještaj o uskrsnuću koji bi Mk transponirao u Isusov zemaljski život, kako bi pokazao da je Krist *kerygme* istovjetan povijesnom Isu-

su, ili da je Krist kojega Crkva naviješta kao *Gospodina* bio objavljen kao takav već za njegova zemaljskoga života od Oca nebeskoga.

Već smo vidjeli da naša perikopa ima mnoge, kako terminološke, tako i tematske sličnosti s perikopom o uskrsnuću (16,1–8). Ali, i u ovoj perikopi, spominjući Isusa Nazarećanina i Galileju kao mjesto susreta Uskrsloga s učenicima, Mk ponovno ističe istovjetnost Uskrsloga s povijesnim Isusom. Susresti se s Uskrsim na terenu njegova zemaljskoga djelovanja, a Galileja je za Mk upravo središte toga djelovanja, znači da Isus može biti potpuno shvaćen jedino u svom identitetu Zemaljskoga, Razapetoga i Uskrsloga.

Spominjući smrt u kontekstu uskrsnuća kao ograničenja naloga šutnje, Isus upozoruje učenike da njihovo svjedočanstvo mora uvijek sadržavati te dvije nerazdvojne stvarnosti, smrt i uskrsnuće, jer samo s takvim svjedočanstvom oni će moći navijestiti ljudima njegov istinski identitet.

3. *Uloga perikope u kontekstu*

Već smo dosad mogli zapaziti koliko tumačenje naše perikope ovisi upravo o njezinu položaju u kontekstu u kojem se nalazi.

Glede prethodnoga konteksta s kojim je čvrsto povezana vremenskom naznakom »nakon šest dana«, naša se perikopa pokazuje kao vrhunac kojim Bog sam stavlja točku na rasprave o Isusovom identitetu (8,27–30), potvrđujući Isusovu pouku upućenu učenicima, bilo o svom završetku na križu (8,31), bilo o uvjetima njegova nasljedovanja (8,34), s jedne strane, a s druge strane, odbijajući otpor učenika glede te pouke kao neprikladan (8,32) za sve one koji žele postići Kraljstvo (9,1).

Isus biva objavljen učenicima kao Očev ljubljani Sin koji je upravo zbog svoje muke i smrti različit od svih ostalih Božjih poslanika i koji je u savršenijem stanju ostvarenja od njih, zahvaljujući upravo svome identitetu. On je jedini objavitelj Božje volje, jedina vidljiva Božja prisutnost u ljudskom svijetu, jedini posrednik između Boga i ljudi kojemu svi učenici duguju bezuvjetan posluš i čiju sudbinu trebaju nasljedovati svi oni koji žele postići Kraljevstvo i stanje proslave.

Sama činjenica što se o završetku naše perikope puno raspravlja među auktorima, jasno pokazuje koliko je sljedeća perikopa povezana s njom. Nisu svi, nego samo neki elementi iz izvještaja o preobraženju preuzeti i istaknuti u sljedećoj perikopi. Učenici, čije je neshvaćanje ponovno istaknuto, osvrću se na prethodno Isusovo zapažanje (9,9) i raspravljaju o uskrsnuću od mrtvih (9,10–13). Unatoč objavi koju su primili u preobraženju, štoviše, upravo zbog nje, nisu kadri povezati smrt Sina čovječjega s njegovom proslavom. Da je riječ više o njihovu neshvaćanju smrti, nego proslave, jasno pokazuje njihov priziv na Iliju, koji bi trebao doći prije

Dana Gospodnjega. Budući da on nije još došao, nije došlo ni vrijeme Isusove smrti. Dalje, prizivom na pismoznance i njihov nauk o uskrsnuću, učenici se pokazuju u neskladu s riječima nebeskoga glasa »njega slušajte« (9,7). Ne samo da nisu ozbiljno uzeli taj poticaj, da nisu shvatili Isusov identitet, nego još više, oni se postavljaju na stranu pismoznanaca, koji su posljednji put spomenuti upravo kao odgovorni za Isusovo odbačenje (9,31). Sada nakon izvanredne objave u preobraženju, njihov otpor pred Isusovom sudbinom, kao i neposluh Isusu, postaju puno teži od onoga što je pokazao Petar u 8,32s. Ukazujući na Iliju kao onoga koji je već došao u osobi Ivana Krstitelja, Isus usmjeruje njihovu pozornost na dolazak Kraljevstva u njegovoj osobi, koja im je objavljena u preobraženju u društvu s Ilijom, a ističući Ilijinu sudbinu (9,13; usp. 6,17–29), pokazuje im istinski smisao svoga dolaska. Ilija nije bio samo preteča koji je naviještao i pripravljao Mesijin dolazak, nego je čitavim svojim življenjem bio prava paradigma Mesije, koji je različit od Mesije kakvoga učenici poimlju.

I u perikopi o izgonu demona (9,14–29) istaknuta je manjkavost učenika koji nisu sposobni istjerati demona iz opsjednutoga dječaka. Kao protuteža, istaknuta je Isusova spasiteljska snaga koja se, za razliku od one Mojsijeve i Ilijine, sastoji u oslobađanju od smrti.

Svi opisani događaji, počevši od Mk 8,29 do 9,29 pokazuju Isusovu moć i učeničku nemoć, Isusovu pouku i učeničko neshvaćanje. Taj raskorak između njih i Isusa utemeljen je na njihovom pomanjkanju vjere (9,19), na popuštanju ljudskim impulsima (8,32s), na oslanjanju na vlastite sile (9,5s), na njihovu zatvaranju Bogu umjesto da mu se otvore u molitvi (9,28) i nasljedovanju Isusa (8,34). Htjeti pod svaku cijenu izbjeći muku i smrt i sačuvati zemaljski život (8,35), i to bi napokon učenicima trebalo biti jasno, nije znak moći, nego slabosti.

Zaključak

Na kraju ovoga rada možemo reći da Markov opis preobraženja treba čitati na sljedeći način: šest dana nakon Cezareje Filipove, gdje je Petar uočio jedan vid Isusova mesijanstva, ostvaruje se vrlo značajan događaj, sličan događanju na Sinaju, iz prošlosti, ili događanju na Kalvariji, iz budućnosti. Želeći da izabranim učenicima bude objavljen njegov istinski identitet, Isus uzima sa sobom trojicu učenika i vodi ih na brdo, u osamu, gdje ga Otac nebeski pridružuje sebi tako da su učenici to mogli uočiti, iskusiti.

Isusu, koji je anticipirano proslavljen i očitovan učenicima u slavi uskrsnuća, pridružuju se dva starozavjetna lika, koji su već postigli stanje proslave, kako bi dijalogizirali s njim. Već za vrijeme zemaljskoga života oni

su svjedočili za Isusa kao Božji poslanici, pripremajući mu dolazak, zbog čega ih narod i očekuje kao preteče posebnoga Božjega poslanika.

Doživjevši Isusa u društvu tako značajnih osoba za judejsku vjeru, učenici reagiraju u osobi Petra, koji vidi njihovu nazočnost u ovome događaju korisnom i predlaže izgradnju zemaljskih boravišta za osobe koje su postigle stanje ostvarenja, s nakanom da ih zadrži na zemlji u proslavljenome stanju, čime bi se izbjeгла Isusova muka i smrt o kojima je Isus prethodno govorio učenicima kao i nužnost iste sudbine za sve one koji ga žele nasljedovati. Ovakav prijedlog je rezultat straha pred neobičnim iskustvom i evanđelist ga kritizira kao pogrešnoga, kao plod neshvaćanja ovoga objaviteljskoga događanja. Za Petra sve tri osobe, koje razgovarahu (Isus, Mojsije i Ilija), stoje na istoj razini, najvećoj koju čovjek može doseći i stoga nema više potrebe povratka u svakodnevlje. On bi želio okončati povijest spasenja prije njezina završetka, ne prihvaćajući Božji plan o njezinom završetku. Po ovome planu jedini Bog može uspostaviti svoje definitivno boravište među ljudima.

Na Petrov prijedlog reagira sâm Bog, objavljujući trojici nazočnih učenika istinski Isusov identitet. On je po svome identitetu različit od osoba s kojima je razgovarao. Isus je ljubljani Sin Božji, u posebnom je osobnom i prisnom odnosu s Bogom, dok su ona druga dvojica samo sluge. Ni u proslavljenom stanju oni nisu na istoj razini. Isus, upravo kao Sin koji pati i koji je poslušan Ocu, identitetom nadilazi onu dvojicu. Temelj za različito stanje njihove proslavljenosti jest način na koji je ono postignuto. Nije istina da muka i proslava ne mogu stajati zajedno, kako misle učenici, nego upravo zbog podnesene muke Isus postiže najveću moguću razinu proslave. Pogrešno je stoga udaljavati Isusa od njegova puta. Štoviše, potrebno ga je bezuvjetno slušati, prihvatiti ga kao jedinoga pravoga posrednika Božje volje. On više od ostalih poznaje Božji plan i dragovoljno mu se podlaže, znajući vrlo dobro da takav plan uključuje muku i smrt kao put do proslave.

Nakon što Bog korigira njihov stav, učenici, prihvaćajući Isusov stav, mogu zapaziti da je jedini način na koji mogu živjeti zajedništvo s Isusom prije muke, smrti i uskrsnuća upravo zajedništvo sa zemaljskim Isusom. Nije još vrijeme za konačnu proslavu, jer nju nije moguće postići bez prolaza kroz smrt.

Doživjevši ovo značajno iskustvo za njihovu buduću ulogu svjedoka očevidaca Isusova života, djela i identiteta, za vrijeme silaska s brda i povratka u svakodnevlje, Isus nalaže učenicima šutnju o doživljenome iskustvu, koja će prestati s njegovom smrću i uskrsnućem. Ovim nalogom upozoruje učenike da još nisu kadri do kraja shvatiti njegov identitet. Tek kada dožive Isusa u potpunoj ljudskoj slabosti i kao patnika, moći će razumjeti njegovu osobnost, koja ujedinjuje u sebi patnju i slavu ili, bolje

rečeno, koja očituje patnju kao put do konačne Božje proslave. Nakon takvoga iskustva i potpunoga shaćanja Isusova identiteta, učenici će ne samo moći, nego morati govoriti o Isusu, morat će svjedočiti njegov identitet pred ljudima, naslijedujući ga u svemu, štoviše dajući vlastiti život za to svjedočanstvo, u potpunoj svijesti da nakon smrti slijedi uskrsnuće–proslava.

Literatura

1. Attinger, D., *Evangelo secondo San Marco. Il paradosso della debolezza di Dio.*, Roma 1991.
2. Alonso-Schökel, L. – Sicre Diaz, J.L., *I Profeti. Traduzione e commento*, Roma 1989.
3. Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 4., München 1928.
4. Carleton, C.E., Transfiguration and Resurrection, *JBL* (1980), 233–240.
5. Chilton, B.D., The Transfiguration (Mk 9,1–8): Domenical Assurance and Apostolic Vision, *NTS* 27 (1980), 115–124.
6. Coune, M., Baptme, Transfiguration et Passion, *NRT* 92 (1970), 165–179.
7. De la Potterie, I., De compositione Evangelii Marci, *VD* 44 (1966), 135–141.
8. Feuillet, A., Les perspectives propre à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration, *Bib* 39 (1958), 282ss.
9. Gerber, W., Die Metamorphose Jesu, Mark 9,2f par., *ThZ* 23 (1967), 391–395.
10. Gnilka, J., *Marco, Assisi* 1987.
11. Harrington, W.J., *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb 1983.
12. Heil, J.P., *The Gospel of Mark as Model for Action*, New York–Mahwah 1992.
13. Kenny, A., The Transfiguration and the Agony in the Garden, *CBQ* 19 (1957), 444–452.
14. Lohmeyer, E., Die Verklärung Jesu nach dem Markus Evangelium, *ZNW* 21 (1922), 203ss.
15. McCurley, »And After Six Days« (Mark 9,2): A Semitic Literary Device, *JBL* 93 (1974), 67–81.
16. Müller, B., Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte, *ZNW* 64 (1973), 159–193.
17. Nineham, D.E., *The Gospel of St Mark*, New York ²1986.
18. Pesch, R., *Das Markusevangelium*, HThKNT II, vol. 2, Freiburg–Basel–Wien 1977.
19. Rivera, L.F., Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci, *VD* 46 (1968), 99–104.
20. Sabbe, M., La rédaction du récit de la Transfiguration, u: ID., *La venue du Messie*, Louvainne 1962, str. 65–100.
21. Sabourin, L., *Il Vangelo di Luca. Introduzione e commento*, Roma ²1989.

22. Schmitahls, W., Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf, *ZThK* 69 (1972), 379–411.
23. Schnackenburg, R., *Il Vangelo secondo Marco*, vol. 2, Roma ²1981.
24. Schweizer, E., *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971.
25. Stein, R.H., Is the Transfiguration (Mark 9,2–8) a Misplaced Resurrection Account?, *JBL* 95 (1976), 79–96.
26. Stanley, D.M. – Brown, R.E., Bitni elementi novozavjetne misli, u: *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta* (izd. R.E. Brown), Zagreb 1980, str. 265–357.
27. Stock, K., *Alcuni aspetti della cristologia marciana*, ristampa aggiornata, (ad uso degli studenti), Roma 1989.
28. Stock, K., *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme, Marco 8,27–10,52*, (ad uso degli studenti), Roma 1989.
29. Stock, K., *Gesù la Buona Notizia. Il messaggio di Marco*, Roma 1990.
30. Taylor, V., *The Gospel according to St. Mark*, London ¹⁴1987.
31. Thrall, M., Elish and Moses in Mark's Account of the Transfiguration, *NTS* 16 (1963), 305–317.
32. Van Iersèl, B., *Leggere Marco*, Torino 1989.
33. Wink, W., Mark 9,2–8, *Interpr* 36 (1982), 63–67.
34. Wink, W., The Education of the Apostles; Mark's View of Human Transformation, *RelEd* (1988), 277–290.
35. Woschitz, K.M., Verklärung/Metamorphose, u: *Bibel Theologisches Wörterbuch* (izd. J.B. Bauer), Graz–Wien–Köln 1994, str. 555–559.
36. Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen ²1965.
37. Zerwick, M., *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma ⁵1966.
38. Ziesler, J.A., The Transfiguration Story and Markan Soteriology, *ExpT* 81 (1969/70), 253–268.

JESUS' TRANSFIGURATION (Mk 9,2–9)

Marinko VIDOVIĆ

Summary

In this essay the author, by using the synchronical exegesis, analyses Mark's description of Jesus' Transfiguration. After setting this episode in the global context of his Gospel, the author determines his literary and reasonable unity, sets apart some important statistical information, ascertains the inner structure of the text, and sets apart through the synoptical comparison the specific information of Mark's description, which have all characteristics of literary genre of theophany. By explicating the text he follows its inner structure.

In the whole, the episode represents the most important Mark's Christophany. To three of his chosen disciples in the seclusion of one high mountain Jesus was revealed as a beloved Son of God, who will reach the heavenly glory through the suffering and death. His specific and unique identity as a Son confirms the presence of two Old Testament figures, Elijah and Moses, and the heavenly voice. The present disciples misunderstand the Jesus' glory, because they don't accept the suffering as the way to the glory. They were corrected in their belief and taught that the accepted suffering brings to the fullness of glory. About this experience they will be not only able, but they will have to testify it, only after the realization of Jesus' Easter mystery.

Mark's description of this episode is very determined by immediate previous and following context, but also it, from its part, contributes to the better understanding whether of the immediate context or the whole of the Gospel.

At the end of all, instead of the conclusion, the author proposes the right reading of the episode, well-founded on his study.