

UDK 27-277/278-18-247.6

Primljeno: 1. 10. 2019.

Prihvaćeno: 10. 7. 2020.

Pregledni znanstveni rad

PARADOKSALNA LOGIKA ISUSOVE OTVORENE ANTROPOLOGIJE EGZEGETSKO-TEOLOŠKA ANALIZA I PRIKAZ NA PRIMJERU MK 8,34-35

Božo LUJIĆ

Franjevački samostan sv. Ilije
Ulica Roberta Močiljanina 14a, 10 040 Zagreb
lujic.bozo@gmail.com

Sažetak

Polazeći od prethodno provedenih istraživanja i postavljanja širih premisa Isusove otvorene antropologije, autor je na temelju dvaju logiona, Mk 8,34-35, služeći se egzegetsko-analitičkom metodom, pokušao produbiti navedenu temu i na malom, ali važnom ulomku Markova evanđelja potvrditi već ranije postignute spoznaje. Oba logiona interpretirana su s jedne strane u okviru širega teološkog konteksta Isusova puta u Jeruzalem i trostrukog navještaja muke, a s druge strane podrobnom semantičkom analizom pojedinih pojmova unutar strukture prvog navještaja muke, smrti i uskrsnuća. Analiza je pokazala kako oba logiona imaju pred sobom čovjeka koji je pozvan biti Isusov učenik u slobodi odluke, ali iz koje onda posljedično proizlaze određeni zahtjevi u obliku imperativa života. U oba logiona riječ je o životu i njegovu ostvarivanju kroz paradoksalnu logiku dobivanja u gubljenju i gubljenja u dobivanju izraženu u konkretnoj Isusovoj sudbini kao hermeneutičkom ključu otvorene antropologije.

Ključni pojmovi: otvorena antropologija, život, slijediti, odreći se sebe, nositi križ, gubljenje života, dobivanje života, smisao, sreća.

Uvod

Naslov rada predstavlja doista vrlo široko polje unutar kojeg bi se moglo razglabati o navedenoj temi s različitih gledišta naglašavajući značajnije bilo teološki bilo čisto antropološki pogled na zbilju koja je bila duboko ukorijenjena u

osobi, djelovanju i propovijedanju Isusa iz Nazareta.¹ Sam pak podnaslov sužava temu i ograničava na ulomak Mk 8,34-35 i pritom navodi metodu kojom će se pristupiti zadanoj temi i obrađivati je u njezinu produbljenom shvaćanju i teološkoj poruci.²

Autor je ovoga rada u potpunosti svjestan da hermeneutika stoji stalno pred dvostrukim problemom koji mora riješiti – problemom pravilnog shvaćanja i pravilnog izlaganja³ – te da u okvirima takvih postavki i zadaća, postavljena u naslovu ovoga rada, biva omeđena upravo tim odrednicama. Dakako, da iz te zadaće mogu proizaći pitanja što bi obuhvaćala širu gnozeološku problematiku odnosa subjekta koji shvaća i onoga što se shvaća. Općenito se može

¹ Otvorena antropologija je sintagma koju je autor stvorio opisujući Isusovu otvorenost jednako prema Bogu u vertikali i prema čovjeku u horizontali. Sintagma je detaljno obrazložena u autorovoj knjizi: Božo LUJIĆ, *Isusova otvorena antropologija*, Zagreb, 2005., 7-8: »Svaki govor o Bogu u Isusa je istodobno i govor o čovjeku, jer je nemoguće rastavljati stvarnost njegove poruke na ono što je ljudsko i ono što je Božje. U njemu je ono jedna stvarnost. Istina, često se 'zaboravlja' Isusova ljudska stvarnost i u Isusu se gleda samo Božjega Sina. Međutim, u Isusovoj je antropologiji neizostavno prisutna i njegova božanska stvarnost, ili tradicionalno rečeno Božja narav. Što se pak tiče sama pojma 'otvorena', njime se izriče upravo ono što je prethodno bilo rečeno. Isus je, naime, u svome odnosu prema Bogu bio nenadmašno otvoren – do poistovjećenja, ali je i u svome odnosu prema čovjeku bio također posvemašnje otvoren – do poistovjećenja. Upravo iz te obostrane otvorenosti do poistovjećenja nastala je jedna nova otvorena *antropologija ljubavi* ili *antropologija novoga čovjeka*.«

² Za dublje i šire shvaćanje navedene teme potrebno je uvažiti i druga autorova istraživanja na koja se u ovom radu oslanja, ali ih i produbljuje: Božo LUJIĆ, *Drugi – mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, Zagreb, 2003.; Božo LUJIĆ, *Biti Isusov učenik u svjetlu »gubiti – dobiti«*. Biblijska interpretacija Mk 8,34-35, u: *Bosna franciscana*, 1 (1993.) 3, 40–61; Božo LUJIĆ, *Značenje jezičnog i teološkog konteksta za prijevod i razumijevanje Svetoga pisma na primjeru Mk 8,33*, u: *Bogoslovska smotra*, 64 (1994.) 1–4, 105–116; Božo LUJIĆ, *Biblijsko poimanje odnosa spram drugoga*, u: Bože VULETA – Rebecka ANIĆ (ur.), *Kultura solidarnosti. U službi svijetu, u službi Spasitelju*, Zbornik radova sa znanstvenog simpozija održanog u Zagrebu, 5. – 7. lipnja 1997., Split, 1997., 23–58; Božo LUJIĆ, »Božje kraljevstvo« – relativizacija politike?, u: *Bogoslovska smotra*, 77 (2007.) 2, 345–389; Božo LUJIĆ, *Isus iz Nazareta u novim interpretativnim kontekstima*, u: Ivan ŠARČEVIĆ (ur.), *100 godina Franjevačke teologije u Sarajevu 1909. – 2009.*, Zbornik radova sa znanstvenog skupa, Sarajevo, 2012., 335–348; Božo LUJIĆ, *Proročka riječ u stvaranju otvorene antropologije*, u: *Mostariensia*, 19 (2015.) 1, 69–82; Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2010.

³ Postoje različite definicije hermeneutike, koje na ovome mjestu ne bismo detaljnije navodili, jer nam to nije zadaća, ali svaka od njih ima u sebi dvostruku odrednicu: ispravnoga shvaćanja i ispravnoga izlaganja. Naravno da ne može biti potpunoga ravnovesja između tih dvaju polova. Nekada se prednost dadne jednome a nekada drugome. Svako, pak, isključivanje jednoga ili drugoga vodi do osiromašenja hermeneutike kao važne grane znanosti. Opširnije o tome vidi u: Gerhard MAIER, *Biblische Hermeneutik*, Wupertal – Zürich, 1991., 7ss. Također usp. Salvatore NATOLI, *Persona: cura di sé e relazione con gli altri*, u: *Hermeneutica*, Brescia, 2006., 27–41; Antonio PIERETTI, *Persona: ascolta e reciprocità*, u: *Hermeneutica*, 43–70.

reći da je neosporno kako osobna iskustva subjekta koji shvaća mogu u znatnoj mjeri utjecati na ono što se shvaća, a opet s druge strane kako ono što se shvaća može utjecati na promjenu subjekta koji shvaća. Sve to nisu nove spoznaje, jer su na njih ukazivali već crkveni oci, ističući postojanje različitih smislova teksta. Shvaćanje pojedinog smisla bilo je ovisno o subjektu koji je shvaćao tekst.⁴

Upravo navedene pretpostavke, kako objektivni tekst djeluje na subjekta koji ga shvaća i kako opet subjekt sa širinom svojih spoznajnih mogućnosti utemeljenih na iskustvu sve dublje prodire u tekst koji shvaća, predstavljaju temeljne odrednice ovog rada. Najprije će pažnja biti usmjerena na poruku teksta Mk 8,34-35, do koje možemo doći egzegetskim metodama, da bismo potom svoju pozornost usmjerili prema subjektu i njegovoj antropološkoj podlozi u pristupu navedenom tekstu.

U realnom je životu teško rastaviti te dvije međusobno povezane sastavnice, jer i jedna i druga ulaze u istu stvarnost, ali im je na razini analize moguće pristupiti s različitih stajališta i iščitati njihov međuodnos. Svakako treba uzeti u obzir i činjenicu da je i biblijska poruka u svojoj višeslojnoj strukturi nastala u konkretnim životnim situacijama i realnim povijesnim događajima, pa prema tome te datosti valja uzeti na znanje prilikom traženja istinske poruke teksta. Pretjerano rastavljanje biblijske poruke od životne stvarnosti u kojoj je nastala vodilo bi zapravo do ubijanja njezine dinamične životnosti te bi u tom smislu poruka izgubila svoj istinski smisao da bude poruka za život i poruka o životu.⁵

1. Egzegetska interpretacija Mk 8,34-35

U analizi odabranog ulomka Mk 8,34-35 primijenit će se dvostruki egzegetski pristup: jedan kojim bi se svratila pozornost na višeslojnu širinu obzorja kao nužnoga interpretativnog teološkoga konteksta, a drugi kojim bi se egzegetskom analizom poniralo u teološku dubinu konkretnog teksta. Iz toga bi proizlazilo da će prvi uključivati analizu teološkog konteksta i strukture Markova evanđelja u koji je uvršten navedeni ulomak i iz tog konteksta tražiti

⁴ Usp. Kratak prikaz o toj problematici, što se nalazi na početku knjige: Kurt FRÖR, *Bibli-sche Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, München, 1967, 20–29.

⁵ Ne bi se smjelo zaboraviti da je Biblija knjiga koja je nastala u životu i konkretnim povijesnim okolnostima te da nužno nosi takve oznake, ali i s druge strane da je ona i knjiga o životu, jer govori ne samo kakav život jest nego i kakav bi trebao biti. Bog je živi Bog, pa i njegova riječ mora biti uistinu živa riječ koja omogućuje i stvara život. Drukčije poimanje svodilo bi Bibliju na razinu obične povijesne knjige, koja bi imala svoju vrijednost samo toliko koliko vjerno govori o prošlim događajima.

hermeneutički ključ za iščitavanje određene poruke iz tog konteksta. Drugim će se pristupom nastojati u semantičkoj analizi ključnih pojmova sadržanih u Mk 8,34-35 pokazati svekolika posebitost izričaja s obzirom na ono što bi Isusovi učenici trebali biti, ali i s obzirom na Isusovo posebno gledanje na čovjeka i na njegovo poslanje u svijetu.⁶ Tek na temelju dobivenih rezultata obaju istraživačkih pristupa bit će moguće dati konkretne uvide u Isusovu otvorenu antropologiju i njezino funkcioniranje.

Egzegeti redovito ističu da Mk 1,1 – 8,26 čini strukturnu cjelinu prvog dijela Markova evanđelja, koja završava s Petrovim priznanjem Isusova mesijanstva (8,27ss), a ujedno znači i ukazivanje na nove događaje koji se mogu označiti kao svjesni Isusov put u Jeruzalem (8,27 – 10,52), u ostvarenje njegove muke i smrti u svetom gradu te njegova neočekivanog uskrsnuća (14,1 – 16,8). Dok prva cjelina Markova evanđelja kruži oko određivanja Isusova identiteta kroz percepciju njegova govora, života i djela, druga (14,1 – 16,8) je usmjerena na otkrivanje dubljeg smisla njegova poslanja, odnosno na davanje odgovora o dubokoj zagonetki njegove životne sudbine.⁷

Petrovo mesijansko priznanje u odgovoru na dva postavljena Isusova pitanja u Mk 8,27-30 kod Cezareje Filipove predstavlja poveznicu između Isusova identiteta i odgovora na smisao njegova života: s jedne strane to je zapravo svršetak prvog dijela Markova evanđelja, a s druge strane početak drugoga. Možda bi se u teološkom smislu smjelo stvari i zaoštriti tvrdnjom kako je posrijedi središnji ulomak Markova evanđelja prema kojem vodi cjelokupno prethodno Isusovo propovijedanje i djelovanje, ali isto tako i iz kojeg ishodi smisao njegove životne sudbine.⁸

⁶ Na ovom mjestu ukazujemo na knjigu hrvatskog bibličara Ante Popovića, koja predstavlja teološko-egzegetsku analizu cjelokupnog izvještaja o Isusovoj muci i smrti u Markovu evanđelju. Knjiga je važna za dublje shvaćanje ne samo navještaja nego jednako tako i Isusova konkretnog ostvarivanja muke i smrti. Usp. Anto POPOVIĆ, *Isusova muka i smrt prema Markovu evanđelju*, Zagreb, 2009.

⁷ Tako Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, II, Basel – Wien, 1980., 1s: »Ukoliko predaje u prvom dijelu evanđelja objašnjavaju takoreći Petrovo mesijansko priznanje, onda u drugoj polovici Isus sam izlaže dalje svoj put u smrt i poruku o uskrsnuću. Kako su učenici i s njima slušajuća zajednica u 1,1 – 8,26 kroz sve nerazumijevanje dovedeni do mesijanskog priznanja, tako su u 8,27 – 16,8 uvedeni u tajnu muke i uskrsnuća Sina Čovječjega.«

⁸ U svojem komentaru Markova evanđelja Joachim Gnilka tu podjelu na dva strukturna dijela pokazuje i simbolično u dvama svescima tumačenja. Prvi svezak seže od Mk 1,1 do Mt 8,26, a drugi od Mk 8,27 do Mt 16-20. Usp. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1,1 – 8,26)*, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen – Vluyn, 1978.; Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27 – 16,20)*, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen – Vluyn, 1979.

S gledišta konteksta nije beznačajno što se u tekstu što prethodi Petrovu priznanju Isusova mesijanstva prikazuje ozdravljenje *slijepca* iz Betsaide (Mk 8,22-26). Taj opisani događaj ima teološku ulogu u naznačenom kontekstu. Evanđelist je želio očito staviti čitateljima evanđelja na znanje da je Isusovo prethodno djelovanje u propovijedanju, čudesima i djelima vodilo otvaranju očiju slušateljima, a onda i čitateljima za ono što je Isus činio i što je naviještao.⁹ Iz svega proizlazi da vrhunac Isusova djelovanja, prema evanđelistu Marku, predstavlja zacijelo događaj kod Cezareje Filipove (8,27-30) i dvostruki odgovor o Isusovu identitetu.

Što se tiče drugog dijela Markova evanđelja, posebna je pozornost posvećena Isusovu putu u Jeruzalem (8,27 – 10,52) i opravdavanju smisla tog i takvog puta. Isusov *anabasis* u Jeruzalem nije predstavljao samo Isusovu pripremu za presudne događaje što će se odigrati u Jeruzalemu, nego još znatno više pouku i pripremu učenika za te sudbonosne događaje. U tom dijelu Isus »poučava« (διδάσκειν) (8,31) o svojem putu kao o slobodno prihvaćenome životnom određenju (δελ). Istodobno je Isusova pouka trebala učenicima značiti i sadržajnu i teološko-kerigmatsku poruku za buduće naraštaje, ali i teološko-antropološko obrazloženje poimanja čovjeka pred Bogom i u zajedništvu s njime.

Isusov *anabasis* (*uzlazak*) u Jeruzalem prikazan je dinamično kao hod prema cilju na kojem je Isus uporno objašnjavao svoju svjesnu odlučnost u trima navještajima muke, smrti i uskrsnuća (8,31; 9,31; 10,33-34).¹⁰ Ne bi trebala biti nevažna činjenica da se taj trostruki navještaj spominje također i u druge dvojice sinoptika, a sa znatno promijenjenim izričajem i kod Ivana.¹¹ Iako navještaji neznatno variraju i po dužini i po obliku te iako su u njima nalaze i različiti motivi,¹² ipak, zapravo, sadrže istu poruku: puno pretrpjeti, biti odbačen, biti ubijen i nakon tri dana uskrsnuti.¹³

⁹ Mogućnost alegorijskoga tumačenja te zgone posvjedočena je u predaji, a na nju ukazuju i suvremeni tumači. S obzirom i na jedno i na drugo usp. Joachim GNILKA, *Das Evangelium nach Markus (Mk 1,1 – 8,26)*, 315-316.

¹⁰ U svojem izlaganju slike Isusovih učenika na putu u Jeruzalem u Markovu evanđelju Anto Popović navodi u bitnim odrednicama i tri navještaja muke kao i kontekst s ozdravljanjem slijepca u Mk 8,22-26 i Mk 10,46-52. Usp. Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Staroga i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb, 2004., 92-104.

¹¹ Usp. Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1963., 164. U Ivana se spominje sedam puta izričaj: »Moj čas još nije došao« (2,4; 7,6.30; 8,20; 12,23; 13,1; 17,1).

¹² »Tako se u proricanju muke povezuju četiri motiva u jednu neujednačenu cjelinu: apokaliptički zakon o patnji, proročko opisivanje pojedinih stadija muke, kerigmatski obrazac vjere i konačno polemika protiv židovstva«, Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, 165.

¹³ Usp. Božidar MRAKOVIČIĆ, Isusov mesijanski identitet u Markovu evanđelju, u: *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.) 2, 419-441, osobito 429-431.

Isus, prema tome, ide u Jeruzalem da bude ubijen i da uskrsne, što predstavlja za ljudsko razmišljanje učenika neshvatljivu paradoksalnost, koja je još nerazumljivija nakon Petrova mesijanskog priznanja u Mk 8,27-30. S tim neshvaćanjem učenika Isusova puta u Jeruzalem povezano je i njihovo ponašanje i zauzimanje stavova, što također pokazuje određenu konstantu: neshvaćanje vodi protivljenju i udaljavanju od Isusa.

Poslije svakog navještaja muke učenici sve više pokazuju odbojnost prema Isusovoj sudbini, jer je njihov način razmišljanja previše ljudski. U Mk 8,32-33 upravo je Petar taj koji staje Isusu na put, ne odvrćajući ga zapravo od puta, nego od sudbine koju je Isus preuzeo na sebe, a koja je upravo povezana s putem u Jeruzalem.¹⁴

Ta konstanta odbijanja i nerazumijevanja učenika uočljiva je i nakon drugog navještaja muke u Mk 9,31. Isusov *anabasis* traži od Isusa krajnje odricanje od vlastitih ambicija i potpuno zalaganje i žrtvovanje za druge, što učenici opet ne shvaćaju. Oni za vrijeme Isusova »uspinjanja« u Jeruzalem raspravljaju o »prvenstvu« i »veličini«, očito ne shvaćajući Isusovo opredjeljenje, na što izričito upozorava Marko (9,32).

Nakon trećeg navještaja muke (Mk 8,32-34) dolazi do iste reakcije učenika koji opet izražavaju svoje duboko nerazumijevanje Isusove odluke i Isusove sudbine. Sada dvojica Zebedejevih sinova, Jakov i Ivan, koji su ulazili u najuži krug Isusovih učenika traže za sebe povlaštena mjesta u Isusovu kraljevstvu (Mk 10,35-40), očito misleći da je riječ o ovozemaljskoj stvarnosti. Postupak ostalih učenika prema toj dvojici braće više su ljutnja zbog toga što su ih htjela preteći u povlasticama nego njihovo načelno neslaganje zbog neopravdanosti samog postupka.

Postoji i treći element koji se pojavljuje kao konstanta nakon svakog navještaja muke: uporno i strpljivo Isusovo *poučavanje* vlastitih učenika. Iznenađuje s kakvim razumijevanjem, pa čak i s izvjesnom blagošću, nastupa Isus

¹⁴ Sam pojam »sudbina« je problematičan jer su u našoj jezičnoj uporabi, prije svega, vezanom za bosanskohercegovačke prostore, pridodani sadržaji koji toj riječi daju drukčije semantičke dosege nego što je to slučaj u drugim jezicima. U nas je, vjerojatno pod istočnjačkim utjecajem pojam sužen na značenje *sudbine kao fatuma*, koja se nikako ne može promijeniti niti izbjeći čak ni u svakidašnjem životu. Prema takvom shvaćanju čovjek bi bio u potpunosti determiniran i bio bi samo pasivni podnositelj nečega čemu se ne može oprijeti, a nije ni u mogućnosti. U tom bi slučaju bila u potpunosti dovedena u pitanje njegova sloboda, a to znači i njegovo dostojanstvo. Ovdje nije u tom smislu riječ o sudbini koja Isusu ne bi dala nikakvu mogućnost slobodne odluke, nego o Isusovoj odluci koja proistječe iz njegove opredijeljenosti za čovjeka, a onda i o potrebi da ponese sve ono što čovjeka pritišće i uništava, kako bi ga istinski oslobodio ne dekretom odozgo, nego zajedništvom sudbina odozdo.

prema nerazumijevanju vlastitih učenika. Upravo u tom strukturnom elementu nalaze se i riječi Mk 8,34-35. U tim riječima Isus daje uputu o tomu tko je njegov učenik i o tomu što učenik gubi i dobiva novim egzistencijalnim statusom Isusova sljedbenika, odnosno kakva bi se antropološka struktura trebala izgraditi u novom čovjeku.

Ako se uz sve to uzme i činjenica da poučne Isusove riječi iz navedenog ulomka nose obilježje načelnosti, jer su upućene svima koji se odluče slijediti Isusa, onda još bjelodanije na vidjelo dolazi ostvarenje tvrdnje u 8,31 da je Isus ἤρξατο διδάσκειν (počeo *podučavati*) svoje učenike o smislenosti svojeg životnog puta. To podučavanje ima, prema tome, svoju ustaljenu strukturu: najprije dolazi tvrdnja povezana s Isusom i njegovim čvrstim životnim opredjeljenjem, zatim se pojavljuje odbijanje učenika prihvatiti takav Isusov stav i opredjeljenje, da bi, na kraju Isus podučio svoje učenike, iznoseći opću pouku.¹⁵ Rudolf Pesch ističe kako takve pouke »reguliraju većinom komunitarnu etiku«¹⁶.

Zbog naravi tih riječi, koje zapravo imaju ulogu poučavanja, one slične samo po sadržaju nego i po svojem obliku »mudrosno-apokaliptičkomu stilu«¹⁷. R. Pesch drži da su »ti rr. 34.38 i 9,1 izvorno samostojne logioni, odnosno da je r. 38 izveden iz samostalnog logiona (Lk 12,8 s par)« dok »su rr. 35-37 tvorili zajednički niz riječi«.¹⁸

Upravo su u tom trećem strukturnom elementu povezani tematski formalno srodni logioni u Isusovu poduku o tomu što znači biti njegov učenik te sve ono što se od njegova učenika očekuje i zahtijeva: nasljedovanje i ispravan odnos prema životu.¹⁹ Očito je postojala potreba posebnoga isticanja određenih uvjeta i obilježja Isusova učenika. To je tim očitije što se i nakon drugog i trećeg navještaja muke i smrti te poslije odbijanja i neprihvatanja Isusovih stavova od strane njegovih učenika, u Isusovu poučavanju (Mk 9,33-37) o tomu tko je najveći u njegovu kraljevstvu, kao i o problematici prvih mjesta, odno-

¹⁵ »Za učenike, koji se ne prestaju čuditi, to je vrijeme visoke škole koja im otvara istinsku bit njihova učitelja i njihova vlastita poziva za učenike. I sve je to stavljeno u okvir polaganog putovanja u Jeruzalem. Ali s tim u vezi dano zemljopisno gledište uopće se ne pojavljuje u strukturi cijelog odsjeka. Većina pojedinih dijelova tog odsjeka su bezvremenski i neprostorni, a uz njih stoje i neki drugi dijelovi koji s glavnom temom nisu ni u kakvoj povezanosti, ali koji zamjetno ne umanjuju zatvorenost cjeline«, Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg, ³1963., 154.

¹⁶ Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, II, 58.

¹⁷ Rečenice s takvim sintaktičkim formulacijama, s uvjetom u protazi i imperativima u apo- dozi, ili pak retoričkim pitanjima, podsjećaju na mudrosnu književnost (usp. Prop 1,3). Usp. Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, II, 58.

¹⁸ *Isto*, 59.

¹⁹ Usp. *Isto*, 58. Također usp. Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, 153.

sno vlasti (Mk 10,41-45) ponavlja s jedne strane nerazumijevanje učenika, a s druge uporno Isusovo ukazivanje na pravi bit njegova učenika, odnosno na bit čovjeka po Isusovoj mjeri.

Širi biblijsko-teološki kontekst ukazuje, prema tome, nedvojbeno na postojanje određene strukture kako u cijelom Markovu evanđelju tako i u dijelu 8,27 – 10,52. U tom dijelu uočava se trodijelna struktura koja kruži oko tri Isusova navještaja muke, smrti i uskrsnuća. Ti navještaji predstavljaju prvu konstantu te strukture. Reakcija Isusovih učenika pokazuje se također kao konstanta.

2. Teološko-egzegetska analiza ulomka Mk 8,34-35

U analizi označenog ulomka Mk 8,34-35 ponajprije će pozornost biti usmjerena na r. 34, gdje su izraženi zahtjevi vezani uz odluku da se postane Isusovim učenikom kao temeljnim odrednicama antropologije Isusova učenika, a zatim na r. 35 u kojem se, u obliku krajnje paradoksalnog izričaja, ističe ostvarenje smisljena života u načelnom smislu. Poruka i jednog i drugog retka predstavlja temelje Isusove otvorene antropologije koja u cjelini evanđelja pokazuje svekoliko bogatstvo ostvarenja ljudskosti iz Božje perspektive.²⁰

Evo kako cjelokupna struktura retka Mk 8,34 prikazuje s jedne strane sintagmu ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν kao ishodište i početak učeničkog statusa, a s druge strane iskazuje trajan odnos prema Učitelju. Unutar tog okvira iznesena su i dva zahtjeva: jedan negativan a drugi pozitivan, koji neminovno ulaze u sliku Isusova učenika. Na kraju sve te sastavnice čine istinsku sliku Isusova učenika, odnosno otvorenog čovjeka.

1. Područje slobode temeljne čovjekove odluke:
Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, (ako me netko hoće slijediti iza mene)
2. Zahtjevi što nužno proizlaze iz slobodne odluke:
ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι...
neka se odreče sama sebe, neka uzme svoj križ i neka ide za mnom

2.1. Sloboda – temeljni uvjet za odluku

U egzegetsko-teološkoj analizi Mk 8,34 potrebno je obratiti osobitu pozornost na imperativne zahtjeve s obzirom na ostvarivanje vlastita životnog smisla,

²⁰ U tom smislu upućujemo na već navođene knjige: Božo LUJIĆ, *Isusova otvorena antropologija*, Zagreb, 2005.; Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka*, Zagreb, 2010.

koje Isus postavlja onima koji žele biti njegovi učenici. S gledišta sintakse posrijedi je jezična struktura uvjetne rečenice u kojoj na prvom mjestu dolazi kondicionalna protaza s veznikom εἴ τις (ako netko), te prezentom θέλει (želi, hoće),²¹ a zatim apodoza s trima imperativima: dvama imperativima aorista i jednim imperativom prezenta.

Ni u kom slučaju ne bi smjela biti nevažna sintaktička činjenica izražavanja s uvjetnom rečenicom, u kojoj apodoza nosi naboj triju doista jakih Isusovih imperativnih zahtjeva. Opći uvjet u protazi uokviren je glagolom θέλειν (htjeti, željeti) i to u gramatičkom obliku prezenta. Kao što je poznato, prezent i u grčkome i u hrvatskom jeziku izražava trajanje radnje i time uključuje izvjesnu otvorenost.²² Ta jezična odrednica očito želi u ovom retku istaknuti da čin odluke za Isusa nema samo trenutačnu vrijednost, nego neophodno uključuje trajnost, jer započeta radnja nije dovršena, nego traje.

Inače sam grčki glagol θέλω u biblijskome novozavjetnom jeziku ima nekoliko određujućih značenja. Ponajprije glagol izražava *stav* koji vodi određenome susretu: »biti spreman, biti sklon, imati volju«, dok drugo temeljno značenje ističe motiv želje: »htjeti, željeti«. To bi značenje odgovaralo hebrejskim glagolima: בָּרַץ ili רָצָה (Pnz 21,14, Ez 18,23.32). U semantičkom polju tog glagola našlo bi se i značenje koje izražava određenu namjeru: »namjeravati«. Konačno u okvir značenja tog glagola ulazi i kategorija odluke, te izbora i odluke: »donošenje odluke nakon izbora«.²³

Glagol θέλω može se u svojem osnovnom značenju odnositi na Božje, Kristovo i ljudsko djelovanje. Međutim, većinom se odnosi na ljudsko djelovanje, što pokazuje uporaba tog glagola u sinopticima čak 81 puta, gdje se taj glagol osobito često susreće u dvama sklopovima: u sklopu Isusovih izlječenja, jer je nužno da čovjek *htjedne* da ga Isus ozdravi, te u govoru o tomu što znači biti Isusov učenik, što nas u navedenom retku posebno zanima (usp. Mk 8, 34, Mt 16,24, Lk 9,23; Mk 10,53). Zapravo Isus poziva učenike, a ne ograničava ih u njihovoj slobodi; učenici se jednostavno trebaju odlučiti za Isusa ako žele, on ih ne želi prisiliti.²⁴

²¹ Usp. Maximilian ZERWICK, *Graecitas biblica*, Roma, 1966., 111. Govoreći o uvjetnim rečenicama, Zerwick veli za rečenicu s θέλω da je i »implicite conditionalis«.

²² Prezent izražava radnju »quasi 'in fieri' et ideo ut durans vel ut iterata vel ut tendens ad finem assequendum«. Usp. Maximilian ZERWICK, *Graecitas biblica*, 79.

²³ Usp. Gottlob SCHRENK, θέλω, u: Gerhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart – Berlin – Köln, 1990., 43–52, ovdje 44–46 (dalje: *ThWNT*).

²⁴ Usp. Meinrad LIMBECK, θέλω wollen, u: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1981., 341–343 (dalje: *EWNT*).

Dakle, u Mk 8,34 glagol θέλω izražava *htijenje* i u određenom smislu neophodnost donošenja *odluke* povezane s mogućnošću izbora, jer Isus u svojoj formulaciji ostavlja mogućnost i da se netko ne odluči biti njegovim učenikom. Sloboda odluke prepuštena je svakom pojedincu koji može – štoviše pozvan je na taj čin – a ne mora biti Isusovim učenikom.²⁵ To je vidljivo i iz uporabe neodređene zamjenice τις (netko), koja izražava najširu mogućnost, jer ni u kojem smislu ne određuje subjekt. Subjekt u izvjesnom smislu izražava, prezentni oblik θέλει: samo onaj koji *hoće, želi, odluči se* biti Isusovim učenikom, trebat će ispuniti određene uvjete.

Međutim, valja također uvažiti činjenicu da se oblik glagola θέλει nalazi u sintagmi s ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, određujući tako s jedne strane – kao što je već rečeno – subjekt, a s druge strane utječe i na preostali dio sintagme. Glagol pak ἀκολουθεῖν ima značajno mjesto u strukturi toga retka, jer stoji na početku i na kraju te na taj način čini okvir svih drugih izričaja sadržanih unutar tog okvira. Stoga je potrebno izričaje i njihove sadržaje iščitavati iz tako postavljenoga okvira. Upravo zbog te činjenice od je velike važnosti otkriti značenje glagola ἀκολουθέω, njegovu ulogu na tom mjestu, ali i u širem teološkom kontekstu.

U osnovnom značenju glagola ἀκολουθέω izražen je određeni oblik gibanja: »ići za nekim, slijediti nekoga« te u prenesenom smislu »nasljedovati nekoga«. Glagol ima svoju bogatu religijsku pozadinu u starozavjetnim spisima. ἀκολουθέω ὀπίσω doslovni je prijevod biblijske sintagme יָצִי אַחֲרַי (ići za nekim). Već u Starom zavjetu postoji cijeli niz semantičkih određenja koja su karakteristična za navedeni glagol. »Kanonske knjige Staroga zavjeta opisuju izričajem da netko ide iza nekoga opetovano postojanje raznovrsnog odnosa uzajamne nadređenosti ili podređenosti.«²⁶ Hebrejska sintagma izražava s jedne

²⁵ Isus u svojem pozivu pretpostavlja pozive za proroka u Starome zavjetu. U tim pozivima veoma je važan susret proroka pojedinca s Gospodinom. Načini susreta su različiti: audicijom ili vizijom, ali uvijek je riječ o Božjoj inicijativi i pozivu. Isus ide korak dalje jer ostavlja mogućnost da se netko i ne odluči za njega. Sloboda odluke je potpuna. Usp. Ulrich BUSSE, *Nachfolge auf dem Weg Jesu. Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament*, u: *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS für Joachim Gnlika), Freiburg – Basel – Wien, 1981., 68–81, ovdje 81: »Općenito daje Novi zavjet zbog uskrsne vjere pozivu prednost pred nasljedovanjem iz vlastite pobude. Jer s uskrsnog gledišta čovjek se ne obraća Bogu vlastitom inicijativom, nego Bog traži čovjeka. Sa svojim dobrotivim davanjem prednosti omogućuje mu radikalno upustiti se u njegovu ponudu i krenuti na put kojim je Isus već prije njega egzemplarno išao.«

²⁶ Anselm SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München, 1962., 17. Opsežna studija zacijelo je značajan prinos problematici sadržanoj u dvama glagolima: *slijediti* i *oponašati nekoga*. U prvom dijelu dana je analiza biblijskog nasljedovanja, osobito detaljna gledom

strane podređenost onih koji slijede kralja, a s druge njihovu obvezu da budu s njime i da stoje u njegovoj službi (Suci 9,4.49). Kod Jeremije sintagma označava podređivanje zaručnice zaručniku, što je opet slika vjernosti zaručnice – Izraela zaručniku – Gospodinu u vrijeme boravka u pustinji (Jr 2,2).²⁷

Ali glagol u starozavjetnim spisima ima također i negativno određenje ukoliko narod kao zaručnica postane nevjeran i slijedi druge bogove (usp. Pnz 4,3; 6,14; Jr 7,6.9; 8,2; 11,10). U slučaju Mk 8,34 možda najbolje odgovara starozavjetni opis odnosa proroka prema svojim učenicima (usp. 1 Kr 19,20.21) i učenika prema proroku. Najočitiiji je primjer Ilije i Elizeja: Elizej ostavlja sve što je imao i nakon Ilijina zaogrtnja plaštem, kreće za njim u proročku službu (usp. 2 Kr 2,1-18).

Novi zavjet obiluje uporabom glagola ἀκολουθέω, a to je opet osobito naglašeno u evanđeljima. Od 90 mjesta gdje se susreće glagol ἀκολουθέω u Novom zavjetu čak se 79 puta nalazi u evanđeljima, a samo 11 puta u drugim novozavjetnim spisima. Tako Isusa *slijedi* narod ili pak njegovi učenici. Subjekt tog glagola redovito su osobe, osim u Otk 14,13 gdje je govor o umrlima koji su umrli u Gospodinu. Objekt je uvijek osoba i nalazi se redovito u dativu ili se upotrebljuje hebraizirana sintagma s prijedlogom ὀπίσω i genitivom.²⁸ Ipak valja razlikovati *narod* koji slijedi Isusa i *učenike* koji također idu za njim u Jeruzalem. Učenici čine s Isusom užu zajednicu, oni su sve ostavili i krenuli za njim (usp. Mk 10,28). Za učenike je očito uključeno u *ići za Isusom* i sudjelovanje u spasenju, što se objavljuje u Isusu, ali istodobno i sudioništvo u Isusovoj sudbini, što je osobito važno u retku Mk 8,34.²⁹

Upravo za ulomak Mk 8,34-35 značajno je da ga treba shvaćati u kontekstu u koji je uvršten.³⁰ Ne smije se, naime, izgubiti iz vida da se Isus zaputio prema Jeruzalemu i da na tom putu učenike podučava o vlastitoj životnoj sudbini koju učenici ne mogu shvatiti, a još manje su spremni na njezino prihvatanje, što osobito zorno pokazuje Petrova reakcija (usp. Mk 8,33) u kojoj želi na

na evanđelja i ranokršćansko naviještanje. U drugom dijelu prikazana je etička odredba oponašanja (*imitatio*) u Novom zavjetu kao i neke paralele kod Grka i Židova. Studija je omogućila bogat uvid u problematiku koja se na prvi pogled nije tako snažno nametala, ali je od velikog značenja za formiranje praktičnih životnih stavova.

²⁷ Usp. Anselm SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen*, 18.

²⁸ Usp. Gerhard SCHNEIDER, ἀκολουθέω, *folgen, nachfolgen*, u: *EWNT*, I, 117–125, ovdje 117–119.

²⁹ Usp. Gerhard KITTEL, ἀκολουθέω, u: *ThWNT*, I, 210–216; Walter BAUER, ἀκολουθέω, u: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin – New York, 1988., 60.

³⁰ Važnost konteksta u interpretaciji teksta naglašena je u svim oblicima literarne interpretacije, a osobito na ovome mjestu gdje je Isusov izričaj iskazan u obliku načelnosti.

vrlo oštar način odvratiti Isusa od toga životnog puta.³¹ Prva sintagma u Mk 8,34 ne samo da ima u sebi glagol ἀκολουθῶ, koji sam po sebi označava da netko ide iza nekoga, nego je ta osobina glagola još više pojačana dodatkom ὀπίσω μου (*iza mene*) što dodatno osnažuje osnovno značenje glagola.³²

Iz cjelokupnoga konteksta može se zaključiti da je osnovno pitanje koje muči Isusove učenike vezano uz smisao njegova puta u Jeruzalem i s tim u vezi konkretni odgovor o tome trebaju li ga oni na tom putu slijediti. Petar pokušava raščistiti stvar ukoliko želi uvjeriti Isusa u »besmislenost« tog puta, ali doživljava veoma oštru Isusovu reakciju. Isusova poduka ide u tom pravcu da pokaže da je Petrovo razmišljanje o smislu ljudskog života previše ljudsko, a da je put kojim Isus ide doista Božji put. U toj poduci Isus naglašava potrebu odluke učenika da ga se slijedi na putu u Jeruzalem i to idući *iza Isusa* (ὀπίσω μου), a ne ispred njega. Zato redak i započinje stavljanjem pred odluku svakoga onoga koji bi htio postati njegovim učenikom, naglašavajući neophodnost dubinskoga egzistencijalnog opredjeljenja, a završava s imperativnom naredbom u prezentnom obliku, koji izražava trajan odnos, a ne samo trenutačnu odluku.³³ Dok na početku Isus želi odrediti pravo mjesto za svojeg učenika – a to je iza njega, on potom na kraju u imperativnom obliku istog glagola hoće da ga s tog mjesta njegov učenik slijedi. Zbog toga je glagol ἀκολουθῶ u toj sintagmi i u toj strukturi od velike važnosti, jer s osobitim intenzitetom ističe ono što čini bit učenika, ukoliko želi uistinu biti učenik, odnosno ako želi biti istinski čovjek mjeren iz Vertikale.

³¹ Petar *prekorava* Isusa uporabljajući pritom glagol ἐπιτιμάω, koji Isus rabi obraćajući se vjetrovima i jezeru naređujući da se primire, ali isto tako i demonima prilikom izlječenja bolesnih zapovijedajući im da napuste bolesne osobe. Svojim činom Petar želi »istjerati đavla« iz Isusa, jer ne može prihvatiti da Isus svjesno ide u Jeruzalem da podnese smrt i patnju. Potom Isus upotrebljava isti glagol prekoravajući Petra, jer se ispriječio Božjem planu za Isusu. Isus očito želi izliječiti Petra od onoga što nije u skladu s Božjim planom. Petar treba zapravo slijediti Isusa, a ne pokušavati postaviti sebe za vođu. Petar ostaje učenikom samo ako slijedi Isusa. Detaljnu analizu vidi u: Božo LUJIĆ, *Značenje jezičnog i teološkog konteksta za prijevod i razumijevanje Svetoga pisma na primjeru Mk 8,33, u: Zvonimir I. HERMAN (ur.), Diaconus Verbi. Marijan Jerko Fućak 1932. – 1992., Zagreb, 1995., 105-116.*

³² Postavlja se pitanje kako se u istom retku na početku susreće sintagma s ἀκολουθῶ ὀπίσω μου a drugi put, na kraju istoga retka samo ἀκολουθῶ bez ὀπίσω μου. Je li u pitanju slučajnost ili je u prvom slučaju prevedena doslovce hebrejska sintagma ׀ךך ׀ךך, a drugom da je uzet samo glagol s dativom? Nije li riječ prije o namjernom negoli o slučajnom činu? Ako je posrijedi svjesno umetanje prijedloga ὀπίσω, onda je potrebno potražiti razlog za taj potez. Moguće je da su u pitanju teološki razlozi koji ukazuju na bit onoga što nazivamo biti »Isusov učenik«.

³³ Maximilian ZERWICK, *Graecitas biblica*, 92, veli o preteritu: »Imperfectum ostendit actionem a loquente considerari 'in fieri', ut durantem, ut iteratum, ut conatum qui tendat ad scopum suum, ut hoc vel illud genus activitatis (descriptivum).«

U okviru tih dvaju oblika glagola ἀκολουθῶ nalaze se također i dva snažna zahtjeva kao dva neophodna uvjeta za onoga tko bi doista želio biti Isusov učenik. Istina, za početak je nužno krenuti i slijediti Isusa, ali to još ne znači da je netko postao Isusov učenik, bez obzira koliko taj hod za Isusom mogao izgledati presudnim. Jer može doista netko ići s Isusom, a ne biti njegovim učenicom. Zbog toga druga dva uvjeta u Mk 8,34 daju konkretno obilježje učeniku, koji idući za Isusom ne ostaje samo nijemim promatračem nego se aktivno uključuje u sudbinsku zajednicu s njime, i Isusova sudbina postaje i njegova vlastita sudbina. Bez ispunjenja tih uvjeta bilo bi nemoguće prepoznati one koji bi se nazivali Isusovim učenicima i u tom slijedu ne bi bilo nikakvih konkretnih sadržaja. Ta su dva zahtjeva izražena imperativom aorista, koji ističe energičnost zahtjeva sa stajališta onoga koji zahtijeva te energičnost odluke sa stajališta onoga koji se odlučuje.

2.2. Odricanje od zatvorenosti vlastitog bića kao apsoluta

Prvi zahtjev uobičen je glagolom ἀπαρνέομαι, čije je temeljno značenje »zanijekati, reći ne, odbaciti, odreći«. Sve te semantičke nijanse izražavaju odbijajući čovjekov stav spram nekog pitanja ili nekog zahtjeva.³⁴ Novozavjetnu uporabu tog glagola označuju upravo iznesena značenja.³⁵ Međutim treba nadodati da je značenje glagola ἀπνέομαι, odnosno ἀπαρνέομαι vezano u Novi zavjet uz objekt koji je *osoba*. Ta je pak osoba u većini slučajeva sam Isus Krist. Suprotan pojam od tog jest glagol ὁμολογεῖσθαι što znači »priznati«. Nijekanje Isusa pred ljudima vodi do nijekanja i samog čovjeka pred Bogom (usp. Mt 10,33; Lk 12,9), ali vrijedi i obrnuto.³⁶

³⁴ Heinrich SCHLIER, ἀπαρνέομαι, u: *ThWNT*, I, 468-471. Ukoliko se glagol odnosi na pitanje sa značenjem *nijekati*, onda to može biti s objektom. Ako se odnosi na neki zahtjev, onda ima značenje *odbiti*.

³⁵ Uz glagol ἀπνέομαι postoji u novozavjetnoj uporabi i složeni glagol ἀπαρνέομαι, koji je s onim jednostavnim značenjski istovjetan. Taj je glagol uporabljen u tekstu što ga analiziramo Mk 8,34 i ima značenje *zanijekati*. »Das Kompositum ist in keinem Sinn für das Empfinden des NTs von ἀρνείσθαι unterscheiden, weder so, daß in ihm der Begriff der lügnerischen Verleugnung liegt, noch so, daß es ein Intensivum von ἀρνείσθαι ist«, Heinrich SCHLIER, ἀπαρνέομαι, u: *ThWNT*, I, 471.

³⁶ I kod Mt i kod Lk u jednom retku uporabljen je u istom retku dva puta glagol ἐπαισχύνομαι. Priznavanje ili nepriznavanje Isusa vodi do priznavanja, odnosno do nepriznavanja čovjeka pred Bogom. Isus postaje razdjelnicom pristupa Bogu. Mk upotrebljava drugi glagol, ali je značenje gotovo isto (usp. Mk 8,38). Riječ je o glagolu ἐπαισχύνομαι, što znači *stidjeti se*. Očito je da je i taj glagol u kontekstu Mk 8,38 u semantičkom polju priznavanja, odnosno nepriznavanja, jer *zastidjeti se* nekoga znači *ne priznati* bilo njegovo postojanje bilo njegovo značenje za nekoga.

Kako navodi Heinrich Schlier, glagol ἀπνέομαι uključuje tri konstitutivna momenta: odnosi se na osobu, pretpostavlja prethodni odnos vjernosti i poslušnosti, odnosno pokazivanje nevjernosti prema osobi Isusa Krista.³⁷ Taj treći moment izražava se u nekoliko načina ponašanja: da se Isusov zahtjev za nasljedovanjem konkretno ne drži, da se bližnjega s njegovim zahtjevima i potrebama ne prihvaća te konačno da se Gospodina ne priznaje u pravom nauku.³⁸ Zbog toga H. Schlier opravdano zaključuje da je posljedica takvog trostrukog nijekanja »da svako pojedinačno nijekanje znači i promašaj cijeloga čovjeka u odnosu na njegovu cjelokupnu istinu pred Bogom«³⁹.

Iz provedene semantičke analize jasno proizlazi da se glagol ἀπαρνέομαι u kontekstu Markova retka 8,34 ne bi trebao shvatiti na asketskoj razini odricanja, nego na teološkoj razini priznavanja i prihvaćanja odnosno nepriznavanja i neprihvaćanja. U tom smislu glagol bi nosio obilježja egzistencijalnog opredjeljivanja između mogućnosti traženja smisla u samom sebi kao u zatvorenoj monadi ovog svijeta i drugoga, odnosno posve Drugoga, u otvorenosti vlastitog bića. U prvom slučaju priznavanje sama sebe vodilo bi zapravo nijekanju sama sebe, jer bi se čovjek gubio u samom sebi. U drugom pak slučaju čovjek bi u nijekanju sebe kao isključivog izvora vlastitog smisla zapravo dobivao svoju veličinu iz drugog izvora.

U teološkom smislu nijekanje sebe kao mjerila dobra i zla, kao apsoluta, kao Boga na ovoj zemlji, vodilo bi k Bogu – jedinomu istinskom mjerilu. Bilo bi krivo zaključiti kako Bog i čovjek ne bi mogli zajedno egzistirati zbog pretenzija i jednog i drugog na apsolutnost. Čovjek ne može bit apsolutan jer je bjelodano iz svakidašnjeg iskustva da ima svoje brojne granice. Iz te svijesti on se ne bi smio postavljati na put Bogu i kao apsolut određivati što je smisleno,

³⁷ Usp. Heinrich SCHLIER, ἀπνέομαι, u: *ThWNT*, I, 468–470. Također usp. Wolfgang SCHENK, ἀπνέομαι *abweisen*, ἀπαρνέομαι *abweisen*, u: *EWNT*, I, 368–374.

³⁸ Glagol se iskazuje u svojem trostrukom odnosu. Prvi odnos je vezan uz osobe tako da se može govoriti o zatajivanju, odnosno nijekanju neke osobe. U tom smislu navodi se Petrov primjer zatajivanja Isusa u sasvim konkretnoj životnoj situaciji. Nakon što je Isus uhićen u Getsemanskom vrtu i doveden pred Veliko vijeće, Petar je zanijekao Isusa ἀπαρνέομαι (Mt, Lk i Iv), ἀπνέομαι (Mk) Isusa, u čemu se slažu sva četvorica evanđelista, da bi potom također sva četvorica izvjestila da je Petar zanijekao Isusa ἀπνέομαι (usp. Mt 26,70; Mk 14,68; Lk 22,57; Iv 18,25). Kasnija predaja vidi mogućnost zatajivanja, odnosno priznavanja Isusa kod kršćanskih mučenika (usp. Otk 2,13; 3,8). Pavao razrađuje drugi moment kada glagolu *zatajiti* suprotstavlja glagole *suumrijeti* i *ustrajati*, *izdržati* (usp. 2 Tim 2,11). Zatajiti Krista, prema Pavlu, znači ne staviti mu se na raspolaganje i ne prihvatiti zahtjeve svojeg bližnjega. Treći moment ne odnosi se na priznavanje ispravnih izričaja o Kristu, nego i o sebi (usp. 1 Iv 2,22). Usp. Heinrich SCHLIER, ἀπαρνέομαι, u: *ThWNT*, I, 470.

³⁹ *Isto*.

a što nije, kao što je to učinio Petar kad je htio odvratiti Isusa od njegova životnog puta u Jeruzalem (usp. Mk 8,32-33).

Isusov učenik trebao bi ne samo slijediti Isusa na njegovu putu u Jeruzalem nego bi trebao napraviti još jedan korak – da svoj smisao i svoju veličinu traži i nalazi u Bogu. Kao posljedicu iskrenog priznanja vrijednosti ostvarenja takva životnoga smisla, učenik bi morao odreći sebi pravo postavljanja nekih svojih partikularnih ciljeva kao cjelovita Božjeg plana za čovjeka.⁴⁰ Nijekanje sebe u Mk 8,34 značilo bi zapravo nijekanje samouništavajuće zatvorenosti vlastitog bića, smrti svojeg smisla i izlazak iz utvrde vlastitoga *ja* te put prema drugome *ti*, potvrđujući na taj način otvorenost ljudske egzistencije i omogućujući dolazak smisla izvan nje u nju samu i njezino konačno obogaćivanje.

2.3. Prihvatanje sebe, ali i drugoga – ostvarenje smisla u otvorenosti osobe

Unutar navedenoga logiona Isusov je zahtjev uokviren glagolom ἀκολουθέω, koji u njemu ima sasvim određen interpretativni kontekst: ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι (*uzmi svoj križ i slijedi mene iza mene*). Taj je dio zahtjeva vezan veznikom καὶ (*i*) uz onaj prethodni. Veznik καὶ je inače sastavni veznik, ali u postojećem jezičnom sklopu semantički ostavlja dojam da je taj drugi zahtjev o uzimanju svojeg križa u logičkom smislu zapravo posljedica prethodnog zahtjeva o odricanju od samoga sebe.

Gramatički oblik ἀράτω imperativ je aorista glagola αἶρω sa značenjem »dignuti, uzeti, uzeti na sebe, nositi«⁴¹. Taj gramatički podatak treba uzeti u obzir u interpretativnom pokušaju razumijevanja dublje poruke teksta. Već je ranije bilo istaknuto da aoristni imperativ izražava potrebnu odlučnost u izvedbi neke određene radnje. Stoga taj jezični podatak upućuje na isključivane svakog možebitnog kolebanja u provedbi odluke iz postavljene protaze.⁴² Samo pak značenje glagola αἶρω nužno je shvaćati u okviru navedene sintagme u kojoj je za razumijevanje vrlo važan određujući pojam σταυρός (*križ*).⁴³

⁴⁰ Usp. Joachim GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg – Basel – Wien, 1994., 168: »Motiv nerazumijevanja učenika mora se promatrati u sklopu s 'mesijanskom tajnom'. Naime, riječ je o razumijevanju i prihvatanju Isusova puta u Jeruzalem. To je put prema križu. Tomu se protive učenici.«

⁴¹ Walter RADL, αἶρω *heben, nehmen, (weg)tragen*, u: EWNT, I, 97–99. Također usp. Jörg JEREMIAS, αἶρω, u: ThWNT, I, 184–186.

⁴² O uporabi aorista u grčkom jeziku vidi: Maximilian ZERWICK, *Graecitas biblica*, 142ss.

⁴³ Usp. Heinz-Wolfgang KUHN, σταυρός *Kreuz*, u: EWNT, III, 639–646. Također usp. Johannes SCHNEIDER, σταυρός, u: ThWNT, VII, 572–580.

Ako se svemu tomu još pridoda i interpretativna poteškoća s trećim članom sintagme u obliku posvojne zamjenice *svoj*, onda u potpunosti izbija na površinu svekolika složenost čvrste i pouzdane interpretacije toga paradoksalnog Isusova logiona. U svakom slučaju iz navedene rečenice proizlazi da je ključan pojam u njoj svakako riječ *σταυρός*, koju treba uzeti kao ishodišni pojam interpretacije. Zato je potrebno prvo utvrditi što se u navedenoj sintagmi pod pojmom *svoj križ* zapravo mislilo te o kakvom to križu Isus govori kada zahtijeva izričito pozitivan stav prema tom križu?

U antici križ je bio sprava za mučenje i umiranje zbog određenih djela kod nekih naroda. Može se pratiti u povijesti uporaba križa kao sredstva okrutnog kažnjavanja sve do vremena Perzijanaca. Nakon toga tu je vrstu kažnjavanja preuzeo Aleksandar Makedonski i primjenjivao je za teška djela pobune. Praksa takva oblika kažnjavanja smrću kroz dugotrajno umiranje bila je raširena kod Puna od kojih su ga kasnije usvojili i Rimljani za kažnjavanje pobunjenika. Okrutnu kaznu smaknuća Rimljani su izvršavali ponajprije nad robovima dok je razapinjanje na križ rimskih građana bilo zakonom strogo zabranjeno.⁴⁴

U percepciji osude na smrt razapinjanje je u tim vremenima predstavljalo doista jednu od najsrमतnijih kazni smaknuća, kojoj je redovito prethodilo snažno bičevanje. Cijeli je proces razapinjanja bio postavljen u okvir sveopćeg ponižavanja i ismijavanja, što je kaznu činilo još okrutnijom. Smaknuće razapinjanjem činilo se na određenim javnim mjestima. Na se taj način omogućavalo što većem broju ljudi vidjeti svu odvratnost i grozotu smaknuća te je u tom smislu razapinjanje služilo i strašenju mogućih buntovnika protiv rimske vlasti. O bolovima i patnji razapetog i umirućeg čovjeka nije potrebno ni govoriti. Lagano umiranje pred okupljenim radoznalcima poniženog čovjeka bilo je svakako neopisivo užasno i sramno ne samo u percepciji, nego i u stvarnosti.

Ako je točno to što je ovdje izneseno, to da križ nema nikakva uporišta u izraelskoj kazneno-pravnoj, a još manje u biblijskoj predaji, onda se nameće opravdano pitanje što se onda pod pojmom *σταυρός* mislilo, ukoliko bi te riječi u Mk 8,34 bile izrečene prije Isusove smrti na križu. Jesu li one u svojoj poruci bile jasne bilo kome od slušatelja? U vremenskom okviru prije Isusove smrti očito je da te riječi nisu mogle imati ono pravo značenje jer je *križ* već imao svoje sadržaje. Ne samo da je bio nejasan pojam *križa*, nego još i znatno više određenje tog pojma posvojnomo zamjenicom *svoj*. Kakav bi to bio vla-

⁴⁴ Usp. Johannes SCHNEIDER, *σταυρός*, u: *ThWNT*, VII, 573; Heinz-Wolfgang KUHN, *σταυρός Kreuz*, u: *EWNT*, III, 640.

stiti križ koji bi svatko trebao uzeti na sebe, to je zacijelo temeljno pitanje u dotičnom retku?

Rješenje bi očito trebalo tražiti u mišljenju egzegeta da je posrijedi redak koji je povezan sa sličnim izrekama tipičnima za izvor Q.⁴⁵ Taj bi redak bio potom uvršten u govor o tomu što zapravo znači biti Isusov učenik, a u širem okviru Isusova puta u Jeruzalem. Te riječi ne bi, prema tome, stajale izolirane samo u Markovu evanđelju, nego bi upućivale na slične izričaje kod Mt (10,38) i Lk (14,27), koji nedvojbeno potječu iz Q izvora.⁴⁶

Ako bi to bilo tako, onda bi svakako bilo potrebno riječi navedene sintagme (*uzeti svoj križ*) promatrati u širem kontekstu Isusova puta u Jeruzalem. Iz tog konteksta trebalo bi se onda iščitati što se mislilo pod Isusovim križem da bi se potom mogla razumjeti sintagma *svoj križ*, jer je očito da se međusobno oba pojma noetički uvjetuju. Zapravo Isusovo uzimanje na se svojeg križa bilo bi paradigma uzimanja svojeg križa svakog njegova učenika na vlastitu životnom putu ostvarivanja svojega životnog smisla. Značenje učeničkog križa bilo bi stoga čitljivo samo iz križa njihova Učitelja.

Pod Isusovim križem ne bi se razumijevala očito samo fizička stvarnost križa kao dviju greda stavljenih na Isusova pleća, jer bi time bilo umanjeno njegovo značenje, nego zapravo sve ono što je u Mk 8,31 opisano četiri-ma glagolima kao dovršetak Isusove sudbine u Jeruzalemu: *πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι καὶ ἀποκταθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι* (»puno patiti, biti odbačen, biti ubijen i nakon tri dana uskrsnuti«). Uzme li se u obzir da ta četiri glagola određuje glagol *δεῖ* (treba), onda se stječe dojam da se pod Isusovim križem podrazumijeva njegova *patnička sudbina* opisana tim glagolima. Može se nedvojbeno krenuti i korak dalje: Isusov križ uključivao bi u najširem smislu riječi njegov *put*⁴⁷ u Jeruzalem i sve što je s tim putem bilo povezano.

⁴⁵ Q je oznaka za sinoptički izvor zajednički Mt i Lk. Naime Mk pokazuje da se služio jedinim izvorom u kojem su bila opisana Isusova djela, dok su druga dvojica sinoptika, osim tog izvora, imala i jedan drugi koji je donosio Isusove riječi. Taj izvor, koji nam nije ostao sačuvan, obilježava se s Q. Usp. Sinoptička evanđelja, u: *Biblijski leksikon*, Zagreb, 1991., 290–291.

⁴⁶ Usp. Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, II, 59–60. Pesch ističe da se radi o riječima koje su pod utjecajem Q. Također usp. Heinz-Wolfgang KUHN, *σταυρός* Kreuz, u: *EWNT*, III, 639–646, ovdje 642. I tu se govori o nasljedovanju Isusa, što proizlazi iz riječi iz Q izvora.

⁴⁷ Izrael je svoja iskustva o Bogu stekao upravo *na putu*: praotac Abraham pozvan je da krene putem obećanja u nepoznato (usp. Post 12,1), putovanje kroz pustinju s iskustvom izlaska iz Egipta novo je iskustvo Boga, koji oslobađa i vodi narod. Narod je stalno trebao uvježbavati biti s Bogom na putu, na što posebice ukazuju proroci. Usp. Klaus KOCH, *Die Profeten*, II. *Babylonisch-persische Zeit*, Berlin – Köln – Mainz, 1988., 32–39. Međutim, proroci posebice ističu kako se Izraelov put s Bogom pretvara u put bez Boga, što vodi katastrofi naroda. Mudrosne knjige prikazuju život pod vidom dvostrukog

Sažimajući u svojem putu u Jeruzalem sve ono što je iskustvo *putovanja* značilo za egzistenciju Izraela u prošlosti i svekoliko iskustvo naroda o Bogu, Isus je na sebi nosio praktički svu povijest zastranjenja naroda.

Križ s druge strane uključuje i način na koji Isus prihvaća svoju sudbinu opisanu četirima glagolima u Mk 8,31 par. Upravo to *kako* daje Isusovu putu onu kvalitativnu razliku koja ga razlikuje od svakog drugoga puta. Isus u prvom redu svoj put u Jeruzalem shvaća kao Božji put, te se snažno opire svim preprekama koje bi mogle stajati na tom putu, pa makar one dolazile i od njegovih najbližih učenika (usp. Mk 8,33 i sukob s Petrom). Isus, međutim, upravo u svojem putu u Jeruzalem pronalazi smisao vlastitoga života i poslanja, jer je to u potpunom smislu put u službi čovjeka i vodi čovjekovu osmišljavanju i spašavanju.⁴⁸

Uz sve to ne bi se nipošto smjelo zaboraviti da je križ kod Isusa značio i prihvaćanje čovjekove grešne situacije i sudbine sa svim ograničenostima, nedostacima i slabostima i prevladavanje tih granica u besprimjernoj ljubavi i odanosti kako prema ljudima tako i prema Ocu i njegovoj volji. Upravo iz tog odnosa prema čovjeku, kojem je potrebna pomoć, križ dobiva svoj smisao i značenje. Takvo poimanje križa kao sudbine predanja za ljude predstavlja teološko-soteriološki temelj Isusova puta u Jeruzalem.

Ako bi se sada vratilo sintagmi »uzeti svoj križ«, moglo bi se bolje shvatiti što se pod tim podrazumijevalo. Tim je zahtjevom Isus tražio od učenika prihvaćanje njegove patničke sudbine kao Božjeg puta spašavanja i ostvarivanja čovjeka, što je vidljivo i iz epizode s Petrom u 8,32-33. Taj događaj s Petrom, gdje je suprotstavljen Božji i ljudski put, i jest ishodište govora o uvjetima koji se traže od Kristova učenika. Zbog toga je istaknuto kako je potrebno zanijekati apsolut svojeg zatvorenoga *ja* da bi se moglo krenuti Božjim putem, odnosno da bi se mogao uspostaviti zdrav odnos s drugim *ti*. Uspostavljanje takva odnosa dogodio bi se na način na koji je to učinio Isus, ukoliko je ponio ljudsku sudbinu grijeha, zla, nepravde upravo na svojim plećima. Ne bi to bila nikakva solidarnost odozgo nego upravo odozdo, gdje se zlo ne bi pobjeđivalo okrutnim iskorjenjivanjem, nego prevladavanjem u patnji ljubavi za drugoga.

puta: puta u život i puta u smrt (usp. Izr 12,28; Ps 1). Usp. Albert URBAN, Put, u: *Praktični biblijski leksikon*, Zagreb, 1997, 34. U Dj se kršćanstvo definira upravo kao *ὁδός, put* (usp. Dj 18,26) ili pak kao τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου (Dj 18,25). U jednu riječ *put* uključene su mnoge sastavnice koje su karakteristične za kršćansko poimanje Boga.

⁴⁸ U tom se smislu govori u moralci o potrebi prihvaćanja Božje volje kao istinskog puta moralnosti. Ali konkretno određivanje tog puta donosi niz poteškoća. Međutim, kod Isusa cijeli njegov životni put, s posebnim naglaskom na njegovu putu u Jeruzalem, stoji pod znakom Božje volje. Usp. Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, 166–167.

Prema tome, *uzeti svoj križ* značilo bi prihvaćanje vlastite ljudske sudbine, koja bi se također mogla opisati četirima glagolima s Isusova puta u Jeruzalem, jer istinski Isusov učenik ne može ići radikalno drukčijim putem nego što je išao Isus. Uz to bi i njegov učenik poput Isusa morao prihvatiti drugoga kao vlastitu mogućnost osmišljavanja života. A takvo prihvaćanje drugoga vodilo bi otvaranju vlastitog bića drugome i u tome smislu istodobno bi bilo nijekanje zatvorenosti vlastitog bića i vlastite samodostatnosti.

Nošenje vlastitog križa uključivalo bi, prema tome, dvije dimenzije: prihvaćanje vlastite sudbine i zatim hod prema drugome u solidarnosti i empatiji. Na taj bi se način stvaralo zajedništvo patnje i zajedništvo ljubavi kao zajedništvo sudbina. Takvo povezivanje ne bi počivalo na tlapnji, nego na ozbiljnosti ljudske egzistencije i njezinu ozbiljnom osmišljavanju upravo kako je to i Isus učinio. Zajedništvo Isusa i učenika ostvaruje se prema tome kroz zajedništvo patnje i žrtve kao ljubavi. Samo deklarativno pristajanje uz Isusa vodi nijekanju Isusa, što je neprestana zamka u koju učenici mogu lako upasti.⁴⁹ S tog razloga bi bilo neophodno vezivanje vlastite čovjekove egzistencije uz Kristovu egzistenciju sa svim posljedicama koje iz takve povezanosti mogu proizaći.

Ako je onaj prvi zahtjev izražen u sintagmi određen negativno kao odricanje od samoga sebe, onda ovaj drugi o potrebi prihvaćanja svojeg križa unosi i pozitivnu dimenziju. Oba zahtjeva stoje, dakle, u međusobnoj povezanosti. Drugi zahtjev pretpostavlja onaj prvi, a oba su uokvirena zahtjevom izraženim u glagolu ἀκολουθῆω, kao trajnim odnosom između Učitelja i učenika. Time se, dakako, ističe i dinamičnost odnosa između učitelja i učenika koji ga *sljedi*, ali i logična povezanost njihovih životnih sudbina.

3. Paradoksalna dimenzija osobe: dobivanje kroz gubljenje

Mašal,⁵⁰ što je iznesen u Mk 8,35, zapravo predstavlja Isusovu paradoksalnu izreku te na prvi pogled ostavlja dojam kako taj redak sadržajno ne bi pripadao govoru o Isusovim učenicima, što je očito bilo posrijedi u prethodnom retku uokvirenom glagolom ἀκολουθῆω. Logion započinje kao i prethodni s ὅς, ali usto ima γὰρ što prethodni nema. Ta je rečenica gramatički pogodbeno kao i prethodna, iako je riječ o rečenici »koja je redigirana prema zakonu antite-

⁴⁹ To zajedništvo sudbina osobito se naglašava poslije Kristova uskrsnuća, što se posebno razrađuje u Četvrtom evanđelju i u Otkrivenju. Usp. Anselm SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen*, 161–172.

⁵⁰ Mašal je vrsta pjesme rugalice, ali označava jednostavno i izreku, što je i u ovom retku slučaj. Usp. Karl PAURITSCH, Maschal, u: *Praktični biblijski leksikon*, 730.

tičkog paralelizma«⁵¹ te je njezin uvjet izražen veznikom ἐν i konjunktivom.⁵² Sva trojica sinoptika donose istovjetnu rečenicu, samo što Mk nadodaje καὶ τοῦ εὐαγγελίου. Po dva puta se upotrebljava glagol ἀπόλλυμι i σώζω a u njihovu središtu se nalazi veoma važan pojam ψυχή:

σώζω	ἀπόλλυμι
τὴν ψυχήν	
ἀπόλλυμι	σώζω

Budući da se oba glagola odnose na riječ ψυχή i određuju je, onda je opravdano u interpretaciji izreke krenuti od te temeljne riječi, koja stoji u međusobnom križištu tih dvaju glagola.

3.1. Temeljna opredijeljenost za život

Riječ ψυχή je kao rijetko koji drugi pojam u novozavjetnoj jezičnoj terminologiji bogat različitim značenjima i semantičkim nijansama. Široku raznolikost semantičkog izričaja pojam je naslijedio već od hebrejske riječi נפש (*nepes*).⁵³ Edmond Jacob navodi velik broj značenja hebrejske riječi נפש, koja je redovito prevođena grčkom riječju ψυχή. Taj izraz E. Jacob dovodi u vezu sa značenjima »dah, krv, osoba, leš, grob, očitovanje volje, meso, tijelo, kosti, glava, lice, ruka, noga, srce, duh«. Iz navedenog spektra značenja moguće je uočiti da se radi o značenjski vrlo bogatom pojmu. Zbog svojeg semantičkog bogatstva riječ נפש nije uvijek lako jednoznačno prevesti.

U Novom zavjetu riječ ψυχή označava prije svega *naravni fizički život, cijeloga čovjeka*, mjesto raznih *osjećaja, istinski život* za razliku od onoga fizičkoga, *dušu*, *čovjekovo najveće dobro, osobu*.⁵⁴ Daleko bi se, dakako, otišlo ako bi se analiziralo značenje te riječi na svakom pojedinom mjestu u Novom zavjetu. Stoga će ovdje biti iznesen pokušaj sužavanja brojnih značenja na ono koje bi bilo najprimjerenije i koje bi najbolje odgovaralo logionu u Mk 8,35.

⁵¹ Francesco URICCHIO – Angelo LANCELLOTTI, (ur.), *Il Vangelo oggi*, II, Assisi, 1971., 93.

⁵² Usp. Maximilian ZERWICK, *Graecitas biblica*, 112-113. Riječ je o pogodbenoj rečenici »in oratione relativa«.

⁵³ Riječ sa svojim brojnim značenjima u starozavjetnoj antropologiji opširno je prikazana u: Edmond JACOB, נפש, u: *ThWNT*, IX, 614-629. Antropološko značenje i dubinu pojma u tom smislu prikazao je Hans Walter WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, Berlin, 1980, 19-32. H. W. Wolff navodi sljedeća značenja ovoga pojma: *grlo, vrat, želja, duša, život, osoba, osobna ili refleksivna zamjenica*.

⁵⁴ Usp. Eduard SCHWEIZER, ψυχή, u: *ThWNT*, IX, 635-657.

Značenje i te riječi, kao i drugih već analiziranih riječi, valja tražiti u kontekstu prvog navještaja muke u Mk 8,31, zapravo u Isusovoj poduci o značenju prihvaćanja vlastite patničke sudbine na putu u Jeruzalem. Pritom valja svakako uvažiti, što je na razne načine već više puta isticano, da Isusova odluka o putovanju u Jeruzalem kao dovršetku svojega životnog puta, proizvodi u učenicima negativne stavove nerazumijevanja i odbijanja. Takvi stavovi učenika bili su povod Isusovu poučavanju učenika o tomu što se traži od onih koji žele slijediti Isusa. Logion Mk 8,34 govori o dvostrukom zahtjevu na razini *života*. Upravo ta razina života, na kojoj se nalazi prethodni logion, upućuje na važnu spoznaju da se i u logionu 8,35 govori o *životu*. Nije riječ ni o čemu manjemu i nevrednijemu, nego upravo o tomu što je život, pa zbog toga i poruka u toj izreci dobiva svoju težinu i značenje. Ostajući na tom tragu, riječ ψυχή bi u kontekstu Mk 8,35 značila *život* – kako fizički i biološki život na zemlji, tako i onaj ispunjeni, istinski i konačni život.⁵⁵

Ipak, u logionu Mk 8,35 nije riječ o nekom asketskom stavu prema *životu*, nego o životu kao novoj egzistencijalnoj točki na koju Isus upućuje i iz koje promatra cjelokupnost odnosa ljudske egzistencije.⁵⁶ Isusov stav prema životu je potvrđan i u konačnici pozitivan, što je vrlo značajno, dok bi asketski stav vodio u određenom smislu prema odricanju od života kao pozitivne vrijednosti.

Markov logion, kao što je već istaknuto, valja shvatiti u kontekstu Isusova puta u Jeruzalem i njegove pouke o patničkoj sudbini što će ga tamo zadesiti i koju on spremno prihvaća. Spremnost prihvaćanja vodi, prema tome, da Isus želi žrtvovati vlastiti život za druge. Iz tih koordinata potrebno je iščitati i govor o nasljedovanju što je prisutan i u prethodnim recima (usp. Mk 8,33–38). »Stavljanje u kontekst navještaja patnje i uskrsnuća Sina Čovječjega već najavljuje da će Isusova riječ sačuvati svoju vrijednost i s onu stranu fizičke smrti«, ističe u razlaganju pojma ψυχή Eduard Schweizer.⁵⁷

Prema tome, riječ ψυχή iščitana iz cjelokupnog konteksta prvog navještaja smrti i uskrsnuća Sina Čovječjega značila bi zemaljski *život*, ali očito život kako ga vidi Isus kao životno ostvarenje i kako ga se uopće vidi s Božje strane: ispunjen, smislen i obogaćen život. Na tragu svega rečenog E. Schweizer zaključuje: »To je opušten, oslobođen, otvoren život u koji mogu prodrijeti i Bog

⁵⁵ Usp. Eduard SCHWEIZER, ψυχή, u: *ThWNT*, IX, 641–642.

⁵⁶ Postojala je slična riječ i u rabinskoj književnosti: »Što bi trebao čovjek učiniti da bi živio? Treba ubiti sama sebe. Što bi trebao učiniti čovjek da umre? Neka uživa život.« Očito je da je ovdje riječ o asketskom pristupu i promatranju života. Isusov logion izriče više od takva gledanja. Usp. *Isto*.

⁵⁷ Usp. *Isto*, 642.

i bližnji, a da ga ne razore, štoviše da ga istom tada potpuno ispune.«⁵⁸ Prema tome, posrijedi je nedvojbeno život gledan u njegovoj dubinskoj antropološko-teološkoj, a ne izvanjskoj i površnoj dimenziji.

3.2. Neshvatljivost logike otvorene antropologije: izgubiti, a ipak dobiti

Pojam ψυχή (život) središnji je pojam uokviren dvama glagolima σώζω (*spasiti, dobiti, sačuvati*) i ἀπόλλυμι (*izgubiti*) upotrijebljenim dva puta. On se upravo nalazi u sjecištu tih dvaju glagola, a odatle njihovom međusobnom kombinacijom i sam logion dobiva svoju duboku i teško shvatljivu paradoksalnost. Zato je neophodno također analizirati i semantičku uporabu tih dvaju glagola kako bi jasnije izbililo na vidjelo značenje što ga ima cjelokupan logion Mk 8,35 u zadanom kontekstu.

Glagol σώζω ima svoj ekvivalent u hebrejskom glagolu נשׁוּׁ⁵⁹ i označava određenu spasiteljsku djelatnost, pa prema tome znači »spasiti, pomoći, iscijeliti«. ⁶⁰ Subjekt glagola je većinom sam Bog ili pak Isus Krist, a može biti i vjera. Riječ je uvijek o postojanju neke neposredne smrtno opasnosti za čovjeka, za učenike ili pak za zajednicu. Glagol se poglavito rabi u opisu Isusova čina izlječenja nekog bolesnika, i to u najširem smislu riječi (usp. Mk 5,28). Osim toga glagol se također upotrebljuje i za čin spašavanja od grijeha ljudi grešnika, osobito u Pavlovim poslanicama. Glagol ima isto tako i značenje eshatološkog Božjeg zahvata, koji će se pokazati kao konačno spasenje ljudi. ⁶¹

Također i u logionu Mk 8,35 glagol σώζω ima značenje *spasiti* u najširem smislu riječi sa svim onim semantičkim obilježjima koja su nerazdvojno vezana uz taj glagol još u Starom zavjetu. Riječ je o potpunom, sveobuhvatnom, istinskom ostvarivanju života, potvrdi upravo onoga što život čini životom. Glagol σώζω želi izraziti da Božje spašavanje ide uvijek dublje i zahvaća sveobuhvatnije nego što se da i naslutiti. Razlog se nalazi svakako u činjenici da

⁵⁸ Usp. *Isto*, 641.

⁵⁹ U starozavjetnim biblijskim knjigama riječ נשׁוּ teološki je vrlo značajna i bogata riječ što je vidljivo i iz njezine uporabe i prisutnosti u brojnim imenima. Glagol redovito ima kao subjekt samoga Boga, a objekt čovjeka. Riječ se susreće 354 puta u Starom zavjetu, ponajviše u Psalmima i proročkim spisima. Glagol se najviše upotrebljava u konjugaciji hifila. Glagol ima spektar značenja u semantičkom polju *spasiti, otkupiti, pomoći*. Usp. Heinz-Josef FABRY, נשׁוּ jš, u: G. Johannes BOTTERWECK – Helmut RINGGREN (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, III, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1982., 1035–1043 (dalje: *ThWAT*).

⁶⁰ Usp. Walter RADL, σώζω *retten, heilen, helfen*, u: *EWNT*, III, 765–770.

⁶¹ Usp. *Isto*, 767–769.

Bog čovjeka liječi u korijenima njegova bića i na taj način potvrđuje čovjekove istinske vrijednosti.⁶²

Uz sve to valja uzeti u obzir i teološki kontekst uporabe glagola σώζω u Mk 8,35, koji upućuje na Isusov govor o nasljedovanju, odnosno na njegovu patničku sudbinu u Jeruzalemu, kao i na Petrovu reakciju, jer Petar nije mogao shvatiti takvu Isusovu odluku koja se protivi ljudskoj logici površnog promatranja smisla života. Put u Jeruzalem za Isusa je s teološke strane dobitak, a ne gubitak. To je potvrda njegove egzistencije, a ne njezino uništenje. Na tom putu glagol σώζω dobiva svoje puno teološko-antropološko značenje i za Isusova učenika i to ne samo ukoliko je njegov učenik nego i ukoliko je čovjek.⁶³

Drugi glagol, koji ulazi u Markov logion 8,35, jest ἀπόλλυμι sa značenjem »uništiti, ubiti, smaknuti, izgubiti«, a u čijoj se podlozi nalazi hebrejska sintagma נפשו נאבד.⁶⁴ Značenje te hebrejske sintagme bilo bi »upropastiti svoj život« u vrlo širokom shvaćanju te sintagme. U hebrejskom glagolu נאבד postoji aktivan moment koji u grčkome ἀπόλλυμι nedostaje, a koji svodi krivnju onoga koji gubi na vlastitu krivicu ili odluku.⁶⁵ »Suprotstavljanje 'život dobiti ili izgubiti' susreće se u Q izvoru (Mt 10,39; Lk 17,33) kao i Mk 8,35 par. (usp. Iv 12,25). Tu se ἀπόλλυμι uporabljuje dvoznačno kao konačno gubljenje u negativnom smislu (Mk 8,35a: život *izgubiti*) te kao stav odricanja od svakog ljudskog osiguranja u pozitivnom smislu (8,35b: život *žrtvovati*). Posljedice takvoga stava nadmašuju zemaljsku egzistenciju, prekoračuju površne misaone predodžbe i razumljive su samo u kontekstu radikalnog nasljedovanja (8,34).«⁶⁶ Prema tome, glagol ἀπόλλυμι nosi u sebi dvije dimenzije: negativnu dimenziju gubljenja i pozitivnu dimenziju žrtvovanja. Ono što je žrtvovano za pozitivne vrijednosti, praktički ne može propasti.

U okviru semantičkog polja glagola ἀπόλλυμι treba gledati i nadasve značajnu Isusovu djelatnost s obzirom na *izgubljenje*. Upravo Isus definira svoju zadaću u tomu: »Ta Sin Čovječji dođe *potražiti* i spasiti *izgubljeno*« (Lk 19,10).⁶⁷ Isus šalje i svoje učenike »izgubljenim ovcama doma Izraelova«, jer i njihovu

⁶² Usp. Werner FOERSTER, σώζω und σωτηρία im Neuen Testament, u: *ThWNT*, VII, 989–999.

⁶³ Razmišljanja na jednostavnijoj meditativnoj osnovi donosi: Wilfrid BUSENBENDER, *Gewinn durch Verlust. Überlegungen zu den Wirren in der heutigen Kirche*, München, 1973.

⁶⁴ Usp. Albrecht OEPKE, ἀπόλλυμι, u: *ThWNT*, I, 393–396. Također usp. Armin KRETZER, ἀπόλλυμι *vernichten, verlieren, vergehen, umkommen, verlorengehen*, u: *EWNT*, I, 325–327.

⁶⁵ Usp. Albrecht OEPKE, ἀπόλλυμι, u: *ThWNT*, I, 293–294.

⁶⁶ Armin KRETZER, ἀπόλλυμι, u: *EWNT*, I, 325–326.

⁶⁷ Valja svratiti pozornost da su u toj izjavi (Lk 19,10) nazočna oba glagola i σώζω i ἀπόλλυμι. Isus ispunjava zadaću dobrog pastira u Ez 34,4, a što nalazi odjeka i na drugim mjestima (usp. Lk 15; Mt 10,6; 15,24).

zadaću vidi u spašavanju onoga i onih što su izgubljeni. U tom smislu posve je upadljivo naglašavanje te zadaće u trima Lukinim usporedbama u Lk 15, gdje se govori o *izgubljenoj* ovcu, *izgubljenoj* drahmi i *izgubljenom* sinu. Kao što se iz ovog vidi izgubljenost može zahvatiti sveukupnu stvarnost: i životinje i stvari i ljude. Izgubljenost prati stalna Božja spasiteljska djelatnost, koja znači dubinski preokret u čovjekovoj egzistenciji, tako da se stanje izgubljenosti pretvara u stanje spašenosti.⁶⁸

3.3. Utemeljenje paradoksalne logike Isusove otvorene antropologije

U logionu Mk 8,35 navodi se također i razlog zbog čega se zbiva takva paradoksalnost s obzirom na tako važno područje kao što je sveobuhvatnost života. Sva trojica sinoptika izriču to sintagmom ἕνεκεν ἐμοῦ, s time što Mk dodaje još i καὶ τοῦ εὐαγγελίου« proširujući prvotni razlog dodavanjem »i evanđelja«. Očito je Mk proširio i zapravo pojasnio Isusov prvotni zahtjev. U Q predaji stajalo je samo ἕνεκεν ἐμοῦ bez Mk dodatka.⁶⁹

Pitanje koje se nameće u vezi navedene sintagme nije beznačajno. Je li ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου potrebno interpretirati u kauzalnom ili intencionalnom smislu? Praktički kako bi trebalo prevesti tu sintagmu: *poradi* mene ili *zbog* mene. Drukčije rečeno: Je li sam Isus uzrok paradoksalnog događanja u okviru gubiti – dobiti ili je on svrha zbog čega se tako treba postupati. Prijevodi i Ljudevita Rupčića i Jerka Fućaka prevode ἕνεκεν ἐμοῦ (*po*)radi mene. Očito je, dakle, da oni shvaćaju tu sintagmu ne kao uzrok, nego kao svrhu. Isusova je patnička sudbina cilj i njegovih učenika, koji trebaju pratiti svoga Učitelja na vlastitu životnom putu, pritom se ne obazirući natrag.⁷⁰

To je jasnije ako se sve gleda u cjelini Markova govora o nasljedovanju Isusa na njegovu putu u Jeruzalem, zapravo u prihvaćanju njegove patničke sudbine kao istinske mogućnosti spašavanja ljudi. Ako je Isusova životna patnička sudbina doista spasonosna, onda je kao takvu trebaju prvi prihvatiti njegovi učenici, odnosno svi oni koji hoće ići njegovim životnim putem.

⁶⁸ O tome je znatno više izneseno u članku: Božo LUJIĆ, *Evanđelje u Evanđelju*, u: Luka MARKEŠIĆ – Miro VRGOČ – Velimir BLAŽEVIĆ (ur.), *Verbi minister et omnis creati cultor*, Zbornik u čast fra Vitomira Slugića, zaslužnog člana franjevačke Provincije Bosne Srebrene i profesora Franjevačke teologije u Sarajevu, u povodu 70. obljetnice života, Sarajevo, 1998., 173–191.

⁶⁹ Usp. Rudolf PESCH, *Markusevangelium*, II, 62–63.

⁷⁰ Usp. Božo LUJIĆ, *Značenje jezičnog i teološkog konteksta za prijevod i razumijevanje Svetoga pisma na primjeru Mk 8,33, 105–116.*

4. Otvorena antropologija – put prema zajedništvu života i patnje

Nakon provedene egzegetske analize dvaju logiona Mk 8,34-35 mogu se polučiti i neki načelni rezultati, ali donijeti i neki zaključci. Gotovo da je pritom nepotrebno ukazivati da ti rezultati i zaključci ne obuhvaćaju sve ono do čega bi se svakako došlo mogućom daljom razradom sljedećih logija Markova evanđelja. Ipak i oni mogu biti posve indikativni u onoj zadaći koju su imali kako s obzirom na svoje osnovno značenje tako i s obzirom na značenje što ga dobivaju iz konteksta u koji su očito intencionalno stavljeni.

Zbog te činjenice na ovom je mjestu provedena analiza ponajprije u širem teološkom kontekstu, a zatim i semantička analiza značajnijih pojmova pojedinog logiona. U prvom slučaju rezultati proizašli iz uvažavanja šireg i užeg teološkog konteksta opravdavaju takvo ishodište u promatranju. S tog gledišta moguće je shvatiti »nespretnu« Petrovu reakciju na prvi Isusov navještaj muke, ali i svu oštrinu Isusova stava, koji Petra, što želi postati učiteljem i vođom, stavlja na njegovo pravo mjesto učenika, a to je »iza sebe«. Ta situacija postaje ishodištem Isusove poduke učenicima o tome što se od njih traži ako žele biti njegovi učenici. Samo u tom kontekstu i teološkom okviru bilo je moguće ispravno shvatiti sljedeća dva logiona Mk 8,34-35, koja su u ovom članku detaljno analizirana sa svim teološko-antropološkim posljedicama koje su iz te analize proizašle.

Oba logiona, kao što je u analizi utvrđeno, kruže zapravo oko jednog te istog realiteta: Što se zapravo traži od Isusova učenika i kako se može postati i ostati njegovim učenikom, odnosno što znači istinski čovjek iz Isusove perspektive i koje je njegovo smisljeno poslanje u ovom svijetu? Bez obzira kako nam se na prvi pogled i moglo činiti da su ta dva logiona međusobno nepovezana, ona ipak na dva različita načina izražavaju jednu te istu stvarnost. Dva zahtjeva iz prvoga logiona odgovaraju dvama procesima u drugom logionu. Istina, zahtjevi u prvom logionu idu prema Isusu, što je izraženo dva puta glagolom ἀκολουθέω: na početku i na kraju logiona, što predstavlja okvir onoga što je sadržano u njegovoj središnjoj strukturi. Upozorenje u drugom odnosi se na život u svojoj dubini. Teološki je opet moguće povezati Isusa iz prvog logiona sa životom iz drugoga. Isus sa svojom sudbinom jednako je život u punom smislu riječi, iako se čini da je to gubljenje života.

Ne samo da je moguće međusobno povezati središnje pojmove *Isus* i *život* nego je također moguće i središnje zahtjeve iz prvog logiona povezati s glagolima iz drugog, koji se odnose na važan pojam ψυχή. Tako zahtjev za odricanjem od samog sebe u prvom logionu odgovara onome što se izriče glagolom ἀπόλλυμι u drugome. Nijekanje sebe znači nijekanje sebe kao zatvorenog ap-

soluta u koji nije moguće ući i iz kojeg nije moguće izaći, a to znači za čovjeka propast. Gubeći upravo takvu oznaku zatvorenosti i samodostatnosti, stvara se mogućnost susreta s drugim i prihvaćanje drugoga. Prema tome, niti je odricanje tako negativno kako nam se na prvi pogled može činiti, a niti je gubljenje uistinu tako pogubno kao što bi se dalo pomisliti. Rezultati koji nastaju nakon uvažavanja i jednog i drugog zahtjeva nisu nipošto negativni, nego pozitivni, što posebice pokazuju drugi zahtjev prvog logiona i glagol σφζω iz drugog logiona. Prihvaćanje vlastitoga križa kao sudbine patnje ljubavi znači zapravo spašavanje i osmišljavanje vlastitog života. Tako dva negativna zahtjeva bivaju nadopunjena dvama pozitivnima.

Tek ispunjavanjem tih zahtjeva omogućeno je uključivanje u sudbinsko zajedništvo u patnji ljubavi za druge. Da bi ta patnja bila uistinu spasonosna i da bi mogla osigurati opstanak životu i ondje gdje je najdublje ugrožen – u smrti, mora biti dubinski povezana s ljubavlju. Isusova ljubav pokazuje neospornu značajku žrtve, davanja sebe za druge. U tom činu davanja za druge Isus samo naizgled biva »izgubljen«, i to opet ograničeno vrijeme, samo tri dana, da bi zorno pokazao kako takva ljubav uistinu ne može zauvijek propasti. Ona ustaje u uskrsno jutro u novom sjaju i nosi novu poruku o čovjeku i njegovu životu u svoj svojoj otvorenosti.

Jednako tako se i čovjek, koji odluči biti Isusov učenik i odgovori pozitivno na Isusove zahtjeve, uključuje u takvu zajednicu ljubavi. Pritom se čovjek ne gubi, nego naprotiv zadobiva onaj istinski život i ostvaruje onu ljubav što se potvrdila u Isusu i njegovu prihvaćanju vlastite sudbine. Paradoksalni logion 8,35 pokazuje kako život utrošen za drugoga u patnji ljubavi postaje istinski osmišljeni život. Gubljenje i dobivanje u Mk 8,35 ukazuje na stvarnu logiku ljubavi koja, gubeći se dobiva i dobivajući se gubi. U toj paradoksalnosti nastaje i definicija ljubavi koja potvrđuje gubljenje sebe u sebi da bi se sebe našlo u drugome kao oplemenjeni dio svojeg bića. Bez otvaranja drugome, što se događa u nijekanju vlastite zatvorenosti i samodostatnosti, ne bi bilo moguće iskusiti ljubav. Prihvaćanje drugoga kao svojeg križa, koji naizgled znači patnju, ali u dubini nosi smisao i sreću, otvara mogućnost ostvarenja punog života.

Poruka tih dvaju logiona upućuje da je samo ono ljubav što u sebi nosi dimenziju gubljenja, jer ono što je u sebi izgubljeno pojavljuje se oplemenjeno i potvrđeno u drugome. Prema tome, život se u svojoj dubini razumije kao ljubav koja se daje i koja zbog svojeg davanja nužno nailazi na otpor i patnju. Međutim, njezina se snaga pokazuje u pobjedi tog otpora, a najviše u smrti kao najjačem obliku otpora. Isus poziva učenike na ono konačno zadobivanje života kao ljubavi i ljubavi kao života za drugoga i s drugim.

Samo s takvim stavovima moguće je ući u zajedništvo s Isusom, koje nije nipošto neobvezatno, nego uključuje povezivanje ljudskih sudbina veza- ma odricanja traženja smisla samo u sebi, nastojanja ostvarivanja sreće u za- tvorenosti vlastita bića, traženja zbilje ljubavi samo u okviru svojeg ja, takvo zajedništvo uključuje i prihvaćanje logike gubljenja sebe u sebi, koje uistinu i nije gubljenje, ma koliko god se to naizgled činilo, nego zadobivanje života kao smisla, sreće kao zajedništva ljubavi u drugome. U tom smislu poruke dvaju logiona imaju i duboko antropološko značenje i na njima Isus utemeljuje svoju novu otvorenu antropologiju u svoj paradoksalnosti njezinih premisa.

Abstract

**THE PARADOXICAL LOGIC OF JESUS'S OPEN ANTHROPOLOGY
AN EXEGETICAL-THEOLOGICAL ANALYSIS AND A CASE STUDY OF
MK 8:34-35**

Božo LUJIĆ

Franciscan Monastery of St. Elijah
Roberta Močiljanina 14a, HR – 10 040 Zagreb
lujic.bozo@gmail.com

Starting from a previously conducted research and explanation of wider premises of Jesus's open anthropology, the author has tried to deepen and confirm previously reached insights on a small but important passage of the Gospel of Mark. For that purpose, he applied exegetical-analytic method on two logia, Mk 8:34-35. He interprets both logia, on the one hand, within the frame of the wider theological context of Jesus's journey to Jerusalem and his triple announcement of passion, and, on the other hand, by employing detailed semantic analysis of certain terms within the structure of the first announcement of passion, death, and resurrection. The analysis showed that both logia address a person who is called to be Jesus's disciple in the freedom of decision, but from which flow, consequently, certain demands in the form of existential imperatives. Both logia talk about life and its realisation through the paradoxical logic of gaining through losing and losing through gaining, expressed in Jesus's concrete destiny as the hermeneutical key of open anthropology.

Keywords: *open anthropology, life, following, renouncing oneself, carrying the cross, losing life, gaining life, meaning, happiness.*