

ISUS VEĆI OD ABRAHAMA (Iv 8,30-58) Mjesto i uloga Abrahama u Ivanovu evanđelju

Ivan DUGANDŽIĆ, Zagreb

Sažetak

Kao rodozačetnik i nositelj obećanja Abraham u brojnim novozavjetnim spisima i Židovima i kršćanima služi kao identifikacijski lik. Dok Židovi ističu svoje porijeklo od Abrahama, judeokršćani su uvjereni da su oni baštinici njegovih obećanja koja su se ispunila u Kristu, pa se s još više razloga mogu pozivati na zajedničkog praoca vjere. No upravo ta činjenica da kršćani na Abrahama gledaju iz kristološke perspektive predstavlja osjetljivo teološko pitanje takvog pozivanja na Abrahama, što rezultira daljnjim pitanjem odnosa Crkve i Izraela, kršćana i Židova. Kao i u mnogim drugim pitanjima, Ivanovo evanđelje i u tom pogledu predstavlja poseban tekst, jer je u oštrom polemičnom tonu Abraham uporabljen protiv Židova. Isus nije čuo Židovima da su djeca Abrahamova, jer traže da ga ubiju (Iv 8,40). Zato se oni ne mogu pozivati ni na Boga kao svoga oca (8,42), već im je otac davao koji je od početka čovjekoubojica (8,44). Na kraju Isus tvrdi kako je Abraham sam svjedočio za njegov Dan, iz čega proizlazi da je Isus veći od Abrahama (8,55-58). Taj Ivanov tekst često je izazivao antižidovske reakcije i zato proglašavan antisemitskim. Zato se postavlja ozbiljno pitanje, mogu li kršćani taj tekst, nakon iskustva holokausta, čitati zajedno sa Židovima, a da se ne moraju stidjeti što on stoji i u novozavjetnom kanonu? U traženju odgovora na to pitanje nastoji se osvijetliti povijesna pozadina nastanka takvog teksta, mjesto i uloga polemike u tadašnjem vremenu, posebice među Židovima, kao i retorička strategija koju mu je autor namijenio u širem kontekstu svoga djela.

Ključne riječi: Isus, Abraham, Židovi, kršćani, evanđelist, sinovstvo, kristologija, monoteizam, objava, vjera, polemika.

Abraham u Novom zavjetu kao identifikacijski lik

U brojnim novozavjetnim spisima govori se o Abrahamu, praocu Izraela, i to redovito u vrlo važnom teološkom kontekstu, što znači da se za Abrahamom ne poseže iz čisto povijesnih ili nacionalnih već iz teoloških razloga. Zanimanje novozavjetnih autora za Abrahama potaknuto je potrebom i željom da se vjera u Isusa Krista te iz toga nastala zajednica vjere uključe u povijest spasenja izabranoga naroda. A budući da se pozivanje na Abrahama uvijek događa u svjetlu kristološke interpretacije Staroga zavjeta od strane kršćana, ono najčešće ima polemičan ton

u odnosu na židovsko shvaćanje Abrahama i njegovih obećanja koja smjeraju u budućnost izabranoga naroda. Zato se može s razlogom reći: »Kao praotac Izraela Abraham je identifikacijski lik koji na slikovit način predstavlja pripadnost izabranom narodu i kao takav ipak ostaje duboko dvoznačan.«¹ Ta dvoznačnost je u tome što su i Židovi i prvi kršćani uvjereni da se u svojim međusobnim prijeporima s pravom pozivaju na Abrahama. Drugim riječima, pozivanje prvih kršćana na Abrahama krije u sebi vrlo osjetljivo i suptilno teološko pitanje međusobnog odnosa Izraela i Crkve, Židova i kršćana. Pozivajući se na Abrahama kao na zajedničkoga praoca vjere, prvi kršćani u nekom smislu Abrahama oduzimaju Židovima i prisvajaju ga sebi. A to samo po sebi rađa teološko pitanje daljnje sudbine i budućnosti Izraela kao naroda Božjega, ali i legitimnosti takvog postupka prvih kršćana.

Najstarija, sinoptička evanđelja svjedoče kako već Ivan Krstitelj u svojoj propovijedi, kojom cijeli Izrael poziva na obraćenje, razbija pogrešna mišljenja svojih slušatelja kako je tjelesno porijeklo od Abrahama sigurno jamstvo koje sve pripadnike izabranog naroda štiti od suda srdžbe Božje (usp. Mt 3,7-10; Lk 3,7-9). Apostol pogana, Pavao, u sučeljavanju s judaizantima koji žele Mojsijev zakon nametnuti i obraćenim poganima, tvrdi da su obećanja koja je Bog dao Abrahamu ispunjena u Kristu i da su svi koji vjeruju u Krista, dakle i pogani, baštinici tih obećanja (Gal 3,16). U drukčijem, nepolemičnom kontekstu Poslanice Rimljanima Abrahamovo opravdanje po vjeri, prije nego je uopće bilo Zakona, Pavlu služi kao potvrda kršćanske vjere u Isusa Krista i kao jamstvo da su kršćani, koji se opravdavaju vjerom u Isusa Krista a ne djelima Zakona, djeca Abrahamova (Rim 4). S druge strane, interpretirajući Abrahamovu spremnost da žrtvuje svoga sina Izaka kao primjer njegove postojanosti u kušnji, autor Jakovljeve poslanice može, naizgled posve suprotno Pavlu, navesti Abrahama kao primjer kako su za pravu vjeru potrebna i »djela« (Jak 2,21-24). To su samo neki primjeri koji potvrđuju kako je Abraham u različitim prigodama na različite načine mogao biti korišten kao identifikacijski lik.

Ivanovo evanđelje je, kao i u mnogim drugim stvarima, poseban slučaj u cijelom Novom zavjetu, jer je u njemu Abraham u oštrm polemičnom tonu izravno uporabljen protiv Židova. U Iv 8,31-59 Abraham treba poslužiti kao svjedok za Isusa i njegovu objavu, a protiv Židova i njihova upornog odbijanja da tu objavu prihvate. Tu nije u prvom planu ni povijest spasenja ni potreba ivanovske zajednice da sebe predstavi kao »djecu Abrahamovu«, već je tu Abraham iskorišten zato da se obeskrjepi pozivanje Židova na njega u borbi protiv Isusa. Tekst »Iv 8,31-

¹ H. LONA, »Abraham«, u: *LThK*, 1, Freiburg – Basel – Rom – Wien, 1993., str. 62s; usp. N. LOHFINK, »Kinder Abrahams aus Steinen. Verheisst das Alte Testament einen neuen Bund Israel?«, u: ISTI, *Im Schatten deiner Flügel. Grosse Bibeltex te neu erschlossen*, Freiburg – Basel – Wien, 2000., 237–261, str. 238.

59, u službi tipiziranja nevjere, razotkriva kao lažno isticanje 'Židova' da imaju Abrahama za oca. Upravo njihovo odbacivanje objavitelja čini nemogućim takav odnos.«² U vrlo oštrom i nepomirljivom sučeljavanju Isusa i Židova ne samo da je Židovima zaniijekano svako pravo da se pozivaju na svoga rodozačetnika, već je Abraham iskorišten kao izravan svjedok protiv njih, zato što oni nisu Abrahamova duha i ne čine njegova djela, jer žele Isusa ubiti (8,40s.56). U daljnjem tekstu to prerasta u najtežu optužbu, da njihov otac nije Abraham već đavao (8,44) te da oni nisu od Boga (8,47) i da ga uopće ne poznaju (8,55).

U toj svojoj oštrini Ivanovo evanđelje nadilazi svaki mogući antijudaizam³ drugih novozavjetnih spisa i nužno povlači za sobom pitanje: »Postoji li mogućnost takvog čitanja Ivanova evanđelja, da se pritom ne treba crveniti od stida zbog Izraela?«⁴ Drugim riječima, je li, unatoč činjenici da takav tekst stoji u novozaavjetnom kanonu, danas moguć iskren dijalog između kršćana i Židova? Današnji kršćani nipošto ne bi smjeli ostati ravnodušni na negativne učinke koji su kroz povijest Crkve proizišli iz Ivanova teksta, niti taj tekst mogu jednostavno proglašiti rubnim slučajem i tako pokušati umanjiti njegovo značenje. S njim se treba otvoreno i iskreno suočiti, uzimajući ozbiljno u obzir povijesne, političke i teološke okolnosti u kojima je tekst nastao i pitajući se kako su ga doživljavali njegovi prvi adresati, to jest ivanovska zajednica kojoj je bio namijenjen, a koja je, kako se čini iz samog teksta evanđelja, živjela u trajnom sukobljavanju i neprijateljstvu sa sinagogom svoga vremena (usp. Iv 9,22; 12,42; 16,2).

A. Reinharts, govoreći o tom tekstu iz židovske perspektive, kaže kako ga je moguće čitati samo uz protivljenje (»widerständige Lektüre«), ali da takvo uporno čitanje može značiti izlaz iz slijepe ulice nerazumijevanja. Takvim čitanjem otkrivaju se »ideološke perspektive teksta« kao i njegova »retorička strategija« kojom se želi čitatelja potaknuti »da se poistovjeti s nekim određenim likom«. Takvim čitanjem moguće je postići dvije stvari: »Odgovoriti na pitanje, je li – i ako jest, u kojoj je mjeri taj odsjek ili Ivanovo evanđelje u cijelosti predstavljalo konstitutivni element onog ideološkog okvira koji je kroz povijest opravdavao antisemitske stavove i ponašanja te je na kraju omogućio i genocid u posljednjem stoljeću? Ali ono može ponuditi i primjer promatranja i analize religiozne polemike i istaknuti kako je važno potencijalno opasne tekstove – bez obzira gdje se nalazili – otkriti i otupiti.«⁵

² H. LONA, »Abraham«, str. 63.

³ J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK NT 4/1 – GTB 505), Gütersloh – Würzburg, ³1991., Isusov dijalog sa Židovima naziva »smrtnom konfrontacijom« (str. 352), a Isusov odgovor smatra »najoštrijom antižidovskom izrekom u Novom zavjetu« (str. 358).

⁴ K. WENGST, *Das Johannesevangelium. I. Teilband: Kap. 1-10* (ThKNT 4,1), Stuttgart, 2000., str. 20.

⁵ A. REINHARTZ, »Johannes 8,31-59 aus jüdischer Sicht«, u: *BuK*, 3 (2004.), 137–146, str. 138s.

Širi kontekst govora o Abrahamu u Iv 8

Tekst Iv 8,31-59 u kojem četvrti evanđelist govori o Abrahamu nije bez razloga nazvan »najtežim dijelom evanđelja«⁶, jer on doista predstavlja vrhunac Isusove žestoke rasprave sa Židovima koja se začela već njegovim nastupom u jeruzalemskom hramu i traženjem Židova da Isus pokaže znak koji bi opravdao njegovu odlučnu i radikalnu akciju čišćenja hrama (Iv 2,18s). Ta rasprava nastavljena je nakon što je Isus ozdravio uzetog u subotu, da bi kratko nakon toga prerasla u izravnu prijetnju ubojstvom (5,1-18). Židovi ponovno mrmljaju protiv Isusa zbog njegova govora o kruhu života (6,41s), a potom se zbog njega prepiru pitajući se međusobno: »Kako nam ovaj može dati tijelo svoje za jelo?« (6,52). Nakon svega toga, Isus se više ne osjeća sigurnim u Jeruzalemu, pa se zadržava u Galileji i izbjegava Judeju, »jer su Židovi tražili da ga ubiju« (7,1.12). Njegov strah od Židova prenio se i na one Židove koji su ga prihvaćali, pa su odsada izbjegavali otvoreno govoriti o njemu (7,13).

Isusov sukob sa Židovima iznova se zaoštava njegovim pojavljivanjem i naučavanjem u hramu za vrijeme blagdana (7,14). Sve započinje čuđenjem Židova »kako ovaj znade Pisma, a nije učio« (7,15), nastavlja se Isusovim pozivanjem na Zakon i Mojsija i izravnim pitanjem što ga on upućuje Židovima: »Zašto tražite da me ubijete?« (7,19). Umjesto odgovora, Židovi uzvraćaju teškom optužbom: »zloduha imaš« (7,20). U toj optužbi prepoznajemo veliku sličnost sa sinoptičkom predajom koja je zabilježila sličan prigovor od strane pismoznanaca (usp. Mk 3,20-30), pa zato ne treba sumnjati u povijesnost te riječi. Potpuni rascjep između Židova i Isusa nazire se u isticanju evanđelista kako su »Židovi otad vrebali da ga uhvate«, ali je očita i njihova nemoć da to izvedu, jer »još nije bio došao njegov čas« (7,30.44; usp. 8,20). Iz svega toga proizlazi da između Isusa i spomenutih Židova ne postoji mogućnost nikakve stvarne komunikacije, jer Židovi uopće ne razumiju njegov govor (7,35). Taj razgovor, ako se uopće može zvati razgovorom, »ne vodi nikakvu razumijevanju ili zbližavanju. Štoviše, suprotnosti su tako zaoštrene, da kruta polazišta stoje nepomirljivo jedno nasuprot drugom.«⁷

U tom širem kontekstu Ivanova evanđelja treba promatrati i Isusov tako oštar sukob sa Židovima u Iv 8,31-59, gdje se Židovi pozivaju na Abrahama, a Isus im to osporava. On doduše ne niječe da su oni »potomci Abrahamovi« (σπερμα Αβρααμ – 8,37), ali im osporava da su »djeca Abrahamova« (τεκνα Αβρααμ), jer ne čine djela Abrahamova (8,39). Tu razliku između »potomaka« i »djece« Abrahamove J. Blank objašnjava na sljedeći način: »Židovi Abrahamovo sinovstvo shvaćaju 'u tjelesnom smislu', kao potomstvo od Abrahama po krvi; Isus napro-

⁶ F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Collegeville, Minnesota, 1998., str. 274.

⁷ K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christ. Ein Versuch über das Johannes-evangelium*, München, 1992., str. 128.

tiv Abrahamovo sinovstvo shvaća 'u duhovnom smislu', na pravo Abrahamovo sinovstvo spada 'činiti djela Abrahamova' (r. 39), pri čemu se vjerojatno misli na vjeru ...«⁸

U namjeri Židova da ga ubiju samo zato što im jer objavio istinu (8,40) Isus prepoznaje djela đavla koji je ubojica od početka i kojega on zato naziva njihovim ocem (8,44). Na to Židovi uzvraćaju novom teškom optužbom kako je Isus Samaritanac i kako je opsjednut zlim duhom (8,48.52). Po svome tonu i međusobnim optužbama taj tekst je »bez sumnje najoštriji u cijelom Ivanovu evanđelju«⁹, a može se slobodno reći i u cijelom Novom zavjetu. Takav nepomirljiv stav prema Židovima »evanđelistu je priskrbio puno kritike i štoviše doveo do optužbe za antijudaizam«¹⁰.

Ako se pođe od toga da su se mnogi oblici antisemitizma kroz povijest Crkve nadahnjivali baš na Ivanovu evanđelju, treba biti spreman ozbiljno se suočiti s tom optužbom. Ta spremnost predstavlja u najmanju ruku preduvjet bilo kakva ozbiljna dijaloga između kršćana i Židova danas. Zato se nije teško složiti s tvrdnjom da »među najosjetljivije teme istraživanja ivanovskih spisa spada ozbiljno pitanje mogućeg ivanovskog antijudaizma koje najvećim dijelom proizlazi iz paušalnog govora o 'Židovima' u četvrtom evanđelju«¹¹. A da bi se izbjegao takav paušalan govor, važno je pobliže odrediti na koga evanđelist točno misli kad na takav način govori o 'Židovima' i njihovu odnosu prema Isusu, ali isto tako pokušati otkriti i stvarni povod tog njihova međusobnog sukoba.

Židovi (Ιουδαίοι) u Ivanovu evanđelju

Istražujući mjesto i ulogu pojma Židov odnosno židovski u četvrtom evanđelju, u posljednje vrijeme sve više autora ističe kako taj pojam nipošto nije jednoznačan, već naprotiv u različitim kontekstima ima različito, katkada i opreč-

⁸ J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zu johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i. Br., 1964., str. 233. L. SCHENKE, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf, 1998., str. 176s, poziva se na Iv 1,12, gdje se govori o tome kako su oni koji su prihvatili Logosa »postali djeca Božja« i zaključuje da se Isusov odgovor u Iv 8,42-47 ne može smatrati ni »antijudaističkim« ni »rasističkim«, jer »Isus priznaje protivnicima da po tijelu potječu od Abrahama, ali time još nisu 'djeca Abrahamova'«.

⁹ L. SCHENKE, *Johannes*, str. 172.

¹⁰ T. SÖDING, »'Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?' (Joh 1,46). Die Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium«, u: *NTS*, 46 – 1 (2000.), 21–41, str. 21. O problemu ivanovskog »antijudaizma« usp. K. BERGER, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Gütersloh, 2003., str. 79–83; J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (AThANT 84), Zürich, 2004., str. 189–205.

¹¹ K. SCHOLTISSEK, »Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes. Aktuelle Perspektiven der exegetischen Forschung«, u: *ThR*, 97 – 4 (2001.), 268–288, str. 272.

no značenje.¹² Kao dva klasična mjesta obično se navode Iv 4,22: »... spasenje dolazi od Židova« i Iv 8,44: »Vama je otac đavao i hoće vam se vršiti prohtjeve oca svoga«. ¹³ No prije svega upada u oči brojnost mjesta na kojima se pojam pojavljuje. U četvrtom evanđelju pojam Židov zastupljen je čak sedamdeset i jedan put. Treba reći da je on u najvećem broju slučajeva negativno obojen, ali postoje i takva mjesta gdje je uporabljen bez ikakve negativne konotacije. Židovima se na jednoj strani nazivaju oni koji su od početka protiv Isusa (2,18s; 5,10s) i koji traže da ga ubiju (5,18; 7,1.19.25; 11,53; 18,37.40), a na drugoj strani tako se nazivaju i oni koji ga iskreno traže (3,1; 7,11; 12,9) i koji prihvataju njegovo učenje i vjeruju u nj, iako su posve svjesni opasnosti koju to nosi sa sobom (8,31; 11,45; 12,11). Nadalje, na nekoliko mjesta Židov označava jednostavno pripadnika religiozne skupine (židovske) za razliku od druge religiozne skupine (primjerice Samarijanaca – 4,9.22) ili jednog naroda (Židova) za razliku od drugoga (Rimljana – 18,35). Napokon, pojmom židovski često su označene religiozno-narodne svetkovine, običaji ili neki važni ljudi u narodu (2,6.13; 3,1; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 18,20; 19,21.40.42).

Ta složenost nipošto ne dopušta jednostrano tumačenje tog pojma, već je potrebno to pobliže osvijetliti i »te razlike shvatiti, ako želimo otkriti značenje do kojeg je autoru bilo stalo, i ako želimo izbjeći unošenje značenja koje nije bila njegova namjera«¹⁴. Sva ta brojna mjesta na kojima se javlja imenica Židov ili pridjev židovski J. Beutler razvrstava u tri skupine: a) židovski narod kao religiozna skupina; b) odgovorni vođe židovskog naroda, poglavito Sinedrij u Jeruzalemu; c) Židovi u smislu 'Judejci', ljudi iz Jeruzalema.¹⁵ No treba reći da time pojam Židov još nije do kraja precizno određen, jer treba imati na umu da se u četvrtom evanđelju povijesna razina Isusa iz Nazareta i vremenska razina evanđelista međusobno puno jače dodiruju i prožimaju nego što je to slučaj u sinoptičkim evanđeljima. Tako među izrekama o Židovima treba promatrati »izreke na 'jedinacotj' povijesnoj razini Isusova života, kao i na razini vremena i situacije četvrtog evanđelista«¹⁶.

Već prva dva mjesta u evanđelju na kojima su spomenuti Židovi otkrivaju nam na koga se taj pojam najčešće odnosi. Nema dvojbe da pod »Židovima iz

¹² Usp. posebno U. C. von WAHLDE, »Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium«, u: P. FIEDLER – G. DAUTZENBERG (prir.), *Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz* (SBAB 27), Stuttgart, 1999., 89–114.

¹³ Usp. J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung*, str. 189. On posebno naglašava da je »Ivanovo evanđelje višeznačno evanđelje koje dopušta različite načine čitanja«.

¹⁴ U. C. von WAHLDE, »Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium«, str. 97.

¹⁵ Usp. J. BEUTLER, »Die 'Juden' und der Tod Jesu im Johannesevangelium«, u: ISTI, *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25), Stuttgart, 1998., 59–76, str. 60s.

¹⁶ Isto, str. 64.

Jeruzalema« koji šalju »neke svećenike i levite« (1,19) da provjere pojavu i djelovanje Ivana Krstitelja treba gledati vodeće židovske krugove, članove Velikog vijeća, ponajprije velike svećenike i farizeje.¹⁷ Ovi potonji su posebno naglašeni, jer oni kao jedina utjecajna skupina u židovstvu nakon 70. godine predstavljaju most koji međusobno povezuje Isusovo vrijeme i vrijeme ivanovske zajednice. Prilikom Isusove akcije čišćenja hrama na sceni su ponovno 'Židovi' koji Isusa pozivaju na red (2,18). U ovom slučaju pod 'Židovima' najvjerojatnije treba podrazumijevati »'nadglednike' hrama koji su imali ključarsku i uredovnu vlast u hramu i kojima je bila podređena levitska hramska policija koja se također spominje (usp. 7,32.45s)«¹⁸. I druga mjesta potvrđuju da se pojam 'Židovi' koji se odnosi na Isusove protivnike ne može primijeniti na cijeli židovski narod. Evanđelist ističe da se oni Židovi koji imaju simpatije prema Isusu ne usuđuju otvoreno govoriti »iz straha od Židova« (7,13), kao što se ni roditelji slijepca od rođenja što ga je Isus ozdravio ne usuđuju priznati da je to njihov sin (9,22). U oba slučaja riječ je očito o skupini religioznih vođa u narodu koje evanđelist opisuje kao »glavare svećeničke zajedno s farizejima« (7,32), da bi samo nekoliko redaka dalje tu istu skupinu ponovno zvao 'Židovima' (7,35).

Ti Židovi su od samog početka protiv Isusa, oni ga žele uhititi (7,30.44; 8,20), ubiti (5,18; 7,1.19s), kamenovati (8,59; 10,31.39), optužuju ga da je opsjednut (8,48; 10,20), nazivaju ga Samarijancem (8,48) i prebacuju mu da huli na Boga (10,33.36). U. C. von Wahlde dobro uočava kako je njihovo neprijateljsko držanje prema Isusu od početka do kraja nepromijenjeno, za razliku od drugih Židova koji mogu imati različit stav prema njemu, a da taj stav ne mora biti isključiv ili štoviše neprijateljski. Čini se da je stav tih Židova bio aprioran i temeljio se na predrasudama koje nisu ovisile o Isusovu učenju i ponašanju. Zato on s pravom zaključuje: »Nema nikakve naznake rasta njihova neprijateljstva tijekom Isusova javnog djelovanja. Naprotiv, reakcija 'Židova' je jedinstvena i monolitna. A to stoji u suprotnosti s ponašanjem drugih Židova u 'neutralnom' smislu, od kojih neki vjeruju, a neki ne (usp. 10,19; 11,45). Isto tako je to u suprotnosti s nekim autoritetima, koji su opisani kao 'farizeji, veliki svećenici i vodeći ljudi', za koje se katkada kaže, da su u mišljenju o Isusu podijeljeni (usp. 7,45-52; 9,16).«¹⁹

¹⁷ Usp. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HthKNT IV/1), Freiburg – Basel – Wien, ³1972., str. 275; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen, 1998., str. 37s; J. GNILKA, *Johannesevangelium* (NEB NT 4), Würzburg, ³1989., str. 17.

¹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1*, str. 363; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, str. 61, govori o »jeruzalemskim vodama«.

¹⁹ U. C. von WAHLDE, »Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium«, str. 100s.

Isusovo židovstvo u Ivanovu evanđelju

Nasuprot tako često negativno obojenom pojmu Židov i židovski, činjenica je da ni u jednom drugom evanđelju kao upravo u Ivanovu nije tako snažno istaknuto Isusovo židovstvo, njegovo porijeklo i njegova pripadnost židovskom narodu kao i njegovo poslanje koje proizlazi iz poslanja tog naroda. T. Söding ističe pet karakterističnih oznaka za Isusa koje su usko povezane s njegovim židovskim identitetom. Isus je prikazan: 1. kao uvjerljiv učitelj (3,1-21) i kao tumač Pisma (6,35s), iako nije studirao Toru (Iv 7,15); 2. kao vjeran hodočasnik koji ne propušta nijednu židovsku svetkovinu, a da ne hodočasti u hram u Jeruzalemu (2,13; 4,45; 5,1; 7,2.8-11.14; 10,22; 11,55); 3. kao prorok koji ljudima objavljuje volju Božju (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17); 4. kao mučenik koji »umire za narod« (11,45-53; usp. 18,14); 5. napokon kao mesijanski kralj Izraelov (1,49; 12,12-8; 18,33-7.39; 19,3.15s).²⁰

Kako pomiriti to prividno proturječje Ivanova evanđelja: s jedne strane tako bespoštedan obračun sa Židovima, a s druge strane tako snažno isticanje Isusova vlastitog židovstva i njegove ukorijenjenosti u židovskom narodu? Kršćani ne mogu i ne smiju to pitanje zaobići, ne samo zato što je kroz traženje odgovora na nj potrebno ispravno shvatiti povijesnu pozadinu tog evanđelja, već i zbog njegova ispravnog čitanja danas. K. Wengst na duhovit način podsjeća da se svako kršćansko čitanje događa u društvu sa Židovom Isusom kad kaže: »To nije moguće već zbog toga, što je barem *jedan* Židov nazočan kad god se kršćani okupe – ako pritom ozbiljno shvaćaju ono što im je u Mt 18,20 obećano. ... Stoga imati osjećaja za istodobno židovsko slušanje nije samo pitanje puke učtivosti, već bitno spada na samu stvar, budući da Isus i novozavjetni svjedoci nisu navijestali nikakva novog i drukčijeg Boga, koji bi do tada bio nepoznat i nezasyjeden, već u Izraelu zasvjedenog i poznatog Boga ...«²¹ Nije dakle u pitanju vjera u Izraelova jedinog Boga (usp. Pnz 6,4s), već je u pitanju novi oblik objave tog istog Boga u Isusu.

Prema tome, kako god u Ivanovu evanđelju dominirala visoka preegzistentna kristologija, ne smije se zanemariti tako snažno naglašena činjenica Isusove ukorijenjenosti u židovskom narodu, a isticati samo porijeklo utjelovljenog Logosa od Oca i njegovu objavu u Očevo ime. Umjesto toga, treba postaviti ozbiljno pitanje: »Ne *spada* li na povijesnu dimenziju objaviteljskoga djela Isusa, utjelovljene Riječi, njegov odnos prema Izraelu i njegova ukorijenjenost u Izraelu?« Iz toga logično proizlazi novo pitanje: »U kakvom onda odnosu stoji naglašavanje Isusova židovstva prema oštroj polemici sa Židovima u Ivanovu evanđelju?«²²

²⁰ Usp. T. SÖDING, »'Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen' (Joh 1,46)«, str. 22s.

²¹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium I*, str. 19.

²² *Isto*, str. 24; T. SÖDING, »Die Perspektive des Anderen. Das Johannesevangelium im biblischen Kanon«, u: ISTI (pir.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortsbe-*

Ako pođemo od toga da ta oštra polemika ima svoju teološku pozadinu, to znači da Isus ne ignorira židovski narod, niti se uzdiže iznad njega, već se, slično kao i u drugim evanđeljima, bori za ispravno shvaćanje poslanja Židova i Abrahamove uloge u tom poslanju, boreći se tako za ispravno shvaćanje svoga vlastitog poslanja. Zato ima pravo T. Söding kad kaže: »To što se 'Židovi' u Ivanovu evanđelju tako teško opterećuju i kritiziraju, predstavlja naličje Isusove pripadnosti njima. Budući da vjeruju u Boga kao Jedinoga, njima ostaje mogućnost, Isusu proturječiti – i razumjeti ga.«²³

Ako se Isus stalno poziva na Oca koji ga šalje i koji se objavljuje po njemu, to znači, »da se po Isusu Kristu Židovima ponovno postavlja pitanje, kako se oni odnose prema svome porijeklu? Ako žele biti prava Abrahamova djeca, koja će imati udjela u baštini i smjeti trajno živjeti 'u kući', tada moraju priznati i vjerovati u 'Sina i baštinika' *kat'exohen*.«²⁴ S takvim stavom prema Židovima i njihovom odnosu prema Abrahamu četvrti evanđelist nipošto nije usamljen u Novom zavjetu. Zar sve to nije već sadržano u pozivu Ivana Krstitelja cijelom Izraelu na obraćenje i u njegovu upozorenju da Bog može iz kamenja sebi podići djecu Abrahamovu (usp. Mt 3,9; Lk 3,8)? Već se u toj slikovitoj riječi nazire proširenje starozavjetne objave. U Ivanovu evanđelju to je samo izravnije i oštrije izrečeno. A. Reinhartz dobro pogađa bit problema kad kaže: »Tko želi čuti glas židovstva u Iv 8,31-59, taj će postaviti pitanje monoteizma i doći do zaključka, da je u židovsko-kršćanskoj raspravi ovoga teksta bitno i središnje pitanje, predstavlja li Isus s isticanjem svoje biti proširenje monoteizma, dakle neku 'novu i bolju', ali u biti još spoznatljivu objavu, ili to naprotiv predstavlja prekid s tim monoteističkim temeljem židovske vjere?«²⁵

Da bi se ispravno shvatilo značenje pojma Židov u Ivanovu evanđelju uvijek je potrebno imati na umu i teološki kontekst Ivanova evanđelja kao i sociološki okvir njegova nastanka. Pod teološkim kontekstom podrazumijeva se odnos ivanovske visoke kristologije prema židovskom monoteizmu²⁶, odnosno pravo vrednovanje isticanja Isusova vlastitog židovstva. Pod sociološkim okvirom nastanka

stimmung (QD 203), Freiburg – Basel – Wien, 2003., str. 302, misli kako je »Isusova ukorijenjenost u židovstvu za Ivana kristološka činjenica prvog reda«.

²³ T. SÖDING, »Die Perspektive des Anderen«, str. 302s; Usp. također E. ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, 1991., str. 20: »I onda kad je sposobnost komunikacije između Isusovih pristaša i ostalog židovstva (gotovo) na kraju, ostaje činjenica da je Isus u židovstvu 'kod kuće'«.

²⁴ J. BLANK, *Krisis*, str. 234.

²⁵ A. REINHARTZ, »Johannes 8,31-59 aus jüdischer Sicht«, str. 145.

²⁶ K. SCHOLTISSEK, »Eine Renaissance des Evangeliums nach Johannes ...«, str. 272, smatra da »središnje pitanje glasi, ne ogrješuje li se ivanovska kristologija o prvu i drugu zapovijed, odnosno o monoteizam«.

evanđelja podrazumijevaju se uvjeti života ivanovske zajednice i njezin odnos prema tadašnjem židovstvu, što je dobrim dijelom utjecalo i na sliku i prikaz onosa Isusa iz Nazareta prema Židovima njegova vremena. Drugim riječima, treba paziti na mogućnost projiciranja stanja iz vremena evanđelista u stanje Isusova vremena, što je za Ivanovo evanđelje posve razumljiva stvar.

Razlozi sukoba Židova s Isusom oko Abrahama

Iako smo prethodno pokušali preciznije odrediti pojam Židov u Ivanovu evanđelju, ipak još uvijek nije lako posve određeno reći, tko su zapravo Isusovi sugovornici s kojima se on u Iv 8,31-59 bespoštedno obračunava i koji su stvarni razlozi tog obračuna. Ako se pođe od toga da je u Iv 8,12s riječ o nastavku rasprave u hramu na Blagdan sjenica (Iv 7,2; usp. 8,20), onda bi Isusovi slušatelji i sugovornici bili ti isti u hramu za blagdan okupljeni Židovi. Ipak u 8,13 oni su, barem jednim dijelom, označeni kao farizeji, da bi u 8,22 ponovno bila riječ o Židovima. Cijelu stvar čini još složenijom tvrdnja evanđelista u 8,30: »Na te njegove riječi mnogi povjerovali su u njega«, nakon čega slijedi još točniji opis tih Isusovih sugovornika: »Tada Isus progovori Židovima koji mu povjerovali su« (8,31).²⁷ Čini se da bi bilo logično zaključiti kako pod tim Židovima koji su povjerovali treba podrazumijevati malu skupinu judeokršćana, ali ni to nije lišeno poteškoća koje proizlaze iz daljnjeg teksta. Na vrhuncu sukoba, nakon što su izmijenjene najteže međusobne optužbe, evanđelist ponovno predstavlja Isusove suparnike samo kao Židove, bez ikakva spomena njihove prethodno istaknute vjere u Isusa (8,48.52.57).

Tko su onda ti »Židovi« u 8,31-59 i što je mogao biti stvarni povod tako oštroj raspravi i tako teškim međusobnim optužbama koje dominiraju u tom tekstu? Za početak je možda uputno poći od usporedbe sa sličnim raspravama između Isusa i Židova, konkretno farizeja i pismoznanaca, koje nalazimo u sinoptičkim evanđeljima. Uz već više puta isticanu oštrinu Ivanova teksta, upada u oči i razlika s obzirom na sadržaj tih rasprava u sinoptičkim evanđeljima i u četvrtom evanđelju. U sinoptičkim evanđeljima rasprave se uvijek vode oko Isusova tumačenja Tore ili Pisma, konkretno oko Isusova stava prema postu (Mk 2,18-22), prema suboti (Mk 2,23-28; 3,1-6), prema ljudskim predajama (7,1-13), prema propisima o čistom i nečistom (7,14-23), a u Ivanovu evanđelju nije u središtu ni Tora ni Pismo, već sama Isusova osoba, odnosno ivanovska preegzistentna kristologija. Stvarni razlog što prema Ivanovu evanđelju Židovi žele Isusa ubiti nije toliko njegovo kršenje subote u slučaju ozdravljenja bolesna čovjeka kod ribnjaka Bethezde, već to što je »Boga nazivao svojim Ocem, izjed-

²⁷ S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen, 1987., str. 134, naglašava kako je »u r. 30 evanđelist napravio cezuru u dosadašnjoj raspravi u hramu«.

načujući sebe s Bogom« (5,18). Nakon Isusove tvrdnje da su on i Otac jedno (10,30), Židovi ga optužuju za hulu na Boga (10,33), što ulazi i u optužbu koja je dovela do njegove osude (usp. 19,7).

R. Schnackenburg u svom komentaru Ivanova evanđelja dobro zapaža kako se »odsjek 8,12-59 tek labavo naslanja na prethodno pogl. 7, bez nekog novog okvira«, a budući da nije spomenuta nikakva nova svetkovna, dok je »Blagdan sjenica završio zadnjim velikim danom (7,37)«²⁸, onda se te rasprave ne mogu povezivati uz prethodnu svetkovinu, već padaju u vrijeme neposredno nakon svetkovine, dok se Isus još zadržavao u Jeruzalemu. No Schnackenburg istodobno naglašava kako evanđelistu nije u prvom redu stalo do točne povijesne situacije i stvarnih okolnosti tog razgovora, već više do situacije njegove zajednice i njezina odnosa prema nevjernom židovstvu svoga vremena. »Isusova objava i njegov sukob s nevjernim Židovima nastavljaju se i trebaju kasnijoj zajednici predočiti Isusov zahtjev i protivljenje nevjere. Prikaz je kao i u pogl. 7 aktualiziran za vanjsku i unutrašnju situaciju zajednice.«²⁹ On se ne smije čitati kao nekakva kronika ili protokol stvarne povijesne rasprave između povijesnog Isusa iz Nazareta i Židova njegova vremena, već se u njemu zrcali otpor ivanovskoj zajednici i njezinoj vjeri u Isusa kao Mesiju i Sina Božjega, što dolazi od Židova iz njezina okruženja. Može se čak reći da »prikaz ima malo, možda ništa zajedničko s pogledima Isusa i Židova kao povijesnih likova i s njihovim međusobnim odnosima«³⁰. Jer, u Isusovo vrijeme jednostavno još nisu postojala pitanja kojima se bavi ovaj tekst ili barem nisu postojala u toj ošttrini. Zato s pravom zaključuje K. Berger: »To što se u Ivanovu evanđelju izriče u raspravi između Isusa (judeokršćana), na jednoj strani i nekršćanskih Židova, na drugoj strani, ne smije se *eo ipso* nakon dvije tisuće godina krvavog progona Židova iz usta poganokršćana navoditi kao vječna i danas važeća riječ Božja.« Berger je svjestan da je svaka stvarna teološka kritika biblijskih tekstova hermeneutički nemoguća, ali zato naglašava kako egzegeza koja u Ivanovu evanđelju vidi »antijudaistički« spis, ne poštuje »pravila tumačenja koje se obazire na kontekst«³¹.

²⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HthKNT IV/2), Freiburg – Basel – Wien, 1971., str. 237.

²⁹ *Isto*, str. 237; U. SCHNELLE, »Theologie als kreative Sinnbildung: Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus«, u: T. SÖDING (prir.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?*, 119–145, str. 144 vidi Ivanovo evanđelje kao »dramatično teološko pripovijedanje« koje »treba stabilizirati nevjeroj ugroženi identitet ivanovskih zajednica«.

³⁰ A. REINHARTZ, »Johannes 8,31-59 aus jüdischer Sicht«, str. 137; S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, str. 134 misli da u 8,30-59 »imamo ne baš tako čest slučaj, da je evanđelist komponirao cijelu raspravu, polazeći od tradicionalne izreke u 8,12: 'Ja sam svjetlo svijeta'«.

³¹ K. BERGER, *Im Anfang war Johannes*, str. 79.

Visoka ivanovska kristologija kao kamen spoticanja

Cijeli tekst Iv 8,12-59 strukturiran je tako da započinje Isusovom samoobjaviteljskom riječju: »*Ja sam svjetlost svijeta*« (8,12), a završava najpotpunijom riječju Isusove samoobjave: »*Ja jesam!*« (8,58) koja Isusa stavlja u neposrednu blizinu s Ocem. Tom riječju »Isus se objavljuje u svome pravom božanstvu, analogno s JHWH, koji se formulom *ani hu* (LXX: *εγω ειμι*) objavljuje kao jedini gospodar povijesti (npr. Iz 51,12; 43,11; Izl 20,2)«³². Tekst 8,12-59 vrlo pomno je strukturiran. On se može podijeliti na pet u sebi prilično jasno zaokruženih cjelina u kojima je »nemoguće ne prepoznati tematsko i dramatično pojačavanje«³³: 1. Isusovo znanje i njihovo neznanje (8,12-20); 2. Isusovo porijeklo odozgo, njihovo odozdo (8,21-29); 3. Isusova sloboda i njihova nesloboda (8,30-36); 4. Abrahamovo potomstvo i đavolsko potomstvo (8,37-47); 5. Isusovo jedinstvo s Bogom koje ga čini većim od Abrahama (8,48-59).

U svjetlu Isusove samoobjave, koja u Iv 8 doseže jedan od vrhunaca cijelog evanđelja, ključno je pitanje: Tko su ti »mnogi koji su povjerovali u njega« (8,30) i koje evanđelist odmah u sljedećem retku ponovno navodi kao Isusove sugovornike i apostrofira kao »Židove koji su mu vjerovali« (8,31)? Zacijelo, oni se razlikuju od »mnogih« koji su povjerovali na temelju znakova (usp. Iv 2,23; 7,31), jer oni vjeruju na temelju njegove samoobjaviteljske riječi. Podsjećajući na glagolski oblik u perfektu *πειπιστευκοτας* (r. 31), R. Schnackenburg misli da se Isus ovdje »obraća Židovima koji već dulje vjeruju«, što znači »da evanđelist ima na pameti judeokršćane svoga vremena, koji su, možda zbog židovske protupropagande, u opasnosti da ponovno otpadnu od vjere u Krista«.³⁴ Razloge za takvu tvrdnju on nalazi u korištenju tipično ivanovskog izraza »*uistinu ste moji učenici*« (r. 31), kojim su u Ivanovu evanđelju označeni svi vjernici, dakle i kasnija ivanovska zajednica, a ne samo prvi učenici Isusa iz Nazareta. Uz takve »vjernike« jako dobro pristaje i Isusova riječ »ako ostanete u mojoj riječi«, što se može smatrati jednim od glavnih ivanovskih kriterija prokušanosti u vjeri (usp. Iv 15,4.6.7.9; 1 Iv 2,24.27.28; 3,6.9.24; 2 Iv 1.9).

K. Wengst ide korak dalje i misli da je opasnost otpada, o kojoj govori Schnackenburg, nažalost već postala stvarnost u ivanovskoj zajednici i da evanđelist pod »Židovima koji su mu vjerovali« (r. 31), a koje u daljnjem tekstu jednostavno zove Židovima (8,48.52.57) podrazumijeva apostate, otpadnike od vjere o kojima se u tom smislu otvoreno govori u 1 Iv (usp. 2,19s). Time on objašnjava i krajnje

³² J. ROLOFF, *Neues Testament* (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchen – Vluyn, 1999., str. 190.

³³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 2*, str. 238.

³⁴ *Isto*, str. 259; J. BLANK, *Krisis*, str. 232, skreće pozornost na izraz u dativu »vjerovali njemu« (*αυτω*) a ne u akuzativu »vjerovali u nj« (*εις αυτον*) i uspoređuje tu vjeru s onom o kojoj je riječ u 2,23, naglašavajući kako se ona »još nije dokazala i prevladala sablazan«.

oštar ton rasprave u 8,31–59, naglašavajući pritom kako nije teško zamisliti da »su se oni, kako bi kompenzirali negdašnju 'zabludu', posebno isticali u borbi protiv krivovjerja«. ³⁵ A 'zabluda' je bila visoka ivanovska kristologija koja je Isusa izjednačivala s Bogom (usp. 10,39), u čemu Židovi vide ugrožavanje vjere u jednoga Boga (usp. Pnz 6,4s). Polazeći od teških iskustava svoga vremena koja se zrcale u riječi Isusova oprostajnog govora »kada će svaki koji vas ubije misliti da Bogu služi« (16,2), evanđelist tim istim »Židovima« pripisuje namjeru da Isusa ubiju, zbog čega im on osporava pravo da se zovu Abrahamovom djecom (8,39s), jer njihova djela ne odgovaraju onim Abrahamovim.

Čini se da Isusova riječ u 8,55 najbolje otkriva u čemu je bio stvarni otpad tih Židova od Isusa. Nakon njihova izravnog upita »*Kim se ti praviš?*« (8,53), Isus se poziva na Oca koji ga slavi, distancirajući se od Židova za njih bez sumnje vrlo uvredljivom upadicom »*za koga vi kažete da je vaš Bog*« (8,54), da bi odmah u sljedećoj rečenici njima samima zaniijekao pravu spoznaju Boga: »*Vi ga ne poznajete, a ja ga poznajem*« (8,55). Isus time ne želi reći da oni nisu nikad upoznali Boga, već da ga nisu upoznali u njemu (usp. 14,7s), jer on i Otac su jedno (10,30). Dobro zapaža J. Blank: »Glavna tema tog sučeljavanja jest bitka za objavu i tijesno s tim povezano pitanje mjesta Božje nazočnosti«, pri čemu kao vrlo znakovito i važno ističe činjenicu da se to »sučeljavanje odvija u jeruzalemskom hramu, mjestu Jahvine nazočnosti«³⁶. Isus koji se objavljuje za Ivanovo evanđelje karakterističnim izrazom »*Ja Jesam*« (8,58) zamijenit će jeruzalemski hram kao mjesto klanjanja Bogu (2,19) i ostvariti novi način »klanjanja u duhu i istini« (4,23).

Dok su Židovi judeokršćanima zamjerali što u Isusu prepoznaju Boga i zato im prijetili izopćenjem iz sinagoge (9,22; 12,42; 16,2), na drugoj strani Isus onima koji su mu bili povjerovali pa ga onda napustili, predbacuje da ne poznaju Boga, jer ga ne prepoznaju u njemu i njegovoj objavi. Prema tome, između Isusa i tih Židova »nije sporna istost Boga, Boga Izraelova, već mjesto njegove nazočnosti. U Ivanovu evanđelju ta rasprava o Božjoj nazočnosti u Isusu zaoštrava se sve do oštre suprotnosti ili-ili Božje spoznaje uopće. Tko niječe Božju nazočnost u Isusu, njemu se osporava da poznaje Boga.«³⁷ Opće je poznato da ni u jednom drugom novoza-vjetnom spisu Isusova blizina s Bogom nije tako snažno naglašena kao u Ivanovu evanđelju. On je prikazan kao Riječ koja »u početku bijaše kod Boga« i koja »bijaše

³⁵ K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, str. 130.

³⁶ J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes* (Geistliche Schriftauslegung 4/1b), Düsseldorf, 1981., str. 127; usp. U. BUSSE, »Theologie und Christologie in drei Evangelien«, u: ISTI (prir.), *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments* (QD 201), Freiburg – Basel – Wien, 2003., 80–101, str. 93s ističe da metaforika hrama u Ivanovu evanđelju ima važnu ulogu u određivanju pravilnog odnosa teologije i kristologije.

³⁷ K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, str. 133s; ISTI, *Das Johannes-evangelium I*, str. 345.

Bog« (1,1), kao »Jedinorođenac – Bog, koji je u krilu Očevu« (1,18), kao onaj koji je jedno s Ocem (10,30), kao slika u kojoj ljudi mogu vidjeti Oca (14,9).

S druge pak strane, Isus nedvosmisleno i snažno ističe da je Otac veći od njega (14,28) i zato on ne traži svoju volju, nego volju Očevu (usp. 4,34; 5,30; 6,38.39.40). Posebno je indikativan Isusov odgovor Židovima koji su »*gledali da ga ubiju jer je ... Boga nazivao Ocem svojim izjednačujući sebe s Bogom*« (Iv 5,18). U njegovu odgovoru jasno je istaknuta ovisnost o Ocu: »*Zaista, zaista, kažem vam: Sin ne može sam od sebe činiti ništa, doli što vidi da čini Otac ...*« (usp. 5,19-30). U tim se riječima s razlogom može gledati »posvemašnja podređenost i ovisnost o Ocu« čime se »respektira jedincatost koju židovski monoteizam pripisuje Bogu«. ³⁸ Tako se, bez obzira na sve, ne može reći da visoka ivanovska kristologija ugrožava židovski monoteizam, do kojega je i evanđelistu bilo jednako stalo kao i Židovima.

Polemika između Isusa i Židova u očima prvih čitatelja evanđelja

Nelagodu koju današnji čitatelj osjeća čitajući Iv 8,31-59, pogotovo kad taj tekst čita s mislima na holokaust, nisu nužno morali osjećati i njegovi prvi čitatelji. Postoje barem dva razloga za opravdanost te tvrdnje. Prvo, kako smo već vidjeli, Ivanov tekst je nastao u vrijeme kad se ivanovska judeokršćanska zajednica i sinagoga još uvijek nisu bile posve odvojile i nastupale kao zasebne veličine, već među njima još traje borba za zajedničku baštinu, pri čemu pozivanje na Abrahama igra važnu ulogu. Tu se i pojam Židov odnosno židovski upotrebljava interno i nema ono značenje koje će dobiti kasnije kad će u Crkvi prevladati kršćanstvo iz poganstva i kad će ona često biti u opasnosti da zaboravi svoje korijene u židovstvu i štoviše da se na neshvatljiv način od njega distancira. Drugo, često se zaboravlja da je »polemički govor u antičkom svijetu bio vrlo raširen« ³⁹ i zato je vrlo važno postaviti pitanje, kako su tadašnji čitatelji doživljavali tu polemiku.

Evanđelja nam svjedoče da Isusu nije bio stran polemičan oblik komuniciranja. On je često ulazio u polemiku s onima koji su osporavali njegovo učenje, poglavito s farizejima i pismoznancima. No takav govor nije bio karakterističan samo za Isusa, već je bio općenito poznat u tadašnjem židovstvu. Tri najčešće vrste optužaba koje Isus u takvim razgovorima upućuje svojim protivnicima ili su od protivnika upućene njemu, *licemjeri*, *slijepci*, *opsjednuti*, bile su kao sredstvo polemike često korištene u različitim židovskim skupinama i zasvjedočene

³⁸ A. DENAUX, »Der monotheistische Hintergrund neutestamentlicher Christologie. Kritische Reflexionen über pluralistische Theologien der Religionen«, u: U. BUSSE (prir.), *Der Gott Israels im Zeutnis des Neuen Testaments*, 193–223, str. 219.

³⁹ U. C. von WAHLDE, »Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium«, str. 106.

su u židovskoj literaturi izvan Novoga zavjeta. Tako Isus farizeje i pismoznance često zove licemjerima (Mt 15,7; 22,18; 23,13.15.23.25.27.29; Mk 7,6; Lk 12,56; 13,15) zbog njihove lažne vjernosti Zakonu i njihova prijetvornog ponašanja.⁴⁰ U istom kontekstu naziva ih i »slijepim vođama« (Mt 23,16.24), odnosno »slijepcima« (23,17; Lk 6,39).⁴¹ S druge strane, ti Isusovi protivnici u istom polemičkom tonu njemu uzvraćaju da »ima nečistog duha« (Mk 3,30).

Prije nego postavimo pitanje stvarnog značenja takva govora, dobro je podsjetiti kako je ta polemika vođena na različitim razinama i kako su i u novoza-vjetnim spisima zastupljene te razine. Tako se primjerice u kumranskim spisima nalazi oštra polemika židovskih skupina protiv drugih židovskih skupina. Članovi kumranske zajednice sebe nazivaju »sinovima svjetla« (1QS 3,13) i žestoko polemiziraju protiv »sinova tame« (1 QS 1,10; 1 QM 1,7). Protivnici se pritom opisuju kao »sinovi jame« (1QS 9,16; CD 6,15; 13,14) ili »sinovi Belijala« (1, QS 2,4s). Najžešće polemike vode se oko pitanja kalendara i s tim usko povezanim pitanjem žrtava u hramu. Učitelj pravednosti, komentirajući Ps 37,32s u svom pismu upućenom velikom svećeniku Jonatanu, zove ga »zločinačkim svećenikom« i traži da se odrekne velikosvećeničke službe. Ovomu nije ni na kraj pameti da prihvati taj zahtjev, već naprotiv traži načina kako bi ubio Učitelja pravednosti (4Q pPs^a 1-10,IV,7-9).

Osim polemike kršćana protiv Židova koju nalazimo u Ivanovu evanđelju, u Novom zavjetu nalazimo još i polemiku kršćana protiv kršćana (1 Iv) te kršćana protiv pogana – Rimljana (Otk). Treba reći da polemika članova ivanovske zajednice protiv svojih dojučerašnjih članova, a potom otpadnika, nije ništa blaža od one koja se nalazi u Iv 8, štoviše oštrinom je nadmašuje. Ti negdašnji članovi zajednice, a sada otpadnici od kršćanske vjere, nazvani su lašcima (1 Iv 1,6; 2,4.22), antikristima (2,18), djecom đavolskom (3,8.10), jer nisu upoznali Boga (3,6; 4,8), zato hode u tami (2,9), mrzitelji su i ubojice (3,15).

U usporedbi s tako ubojitom unutarkršćanskom polemikom Isusova polemika sa Židovima oko Abrahama u Iv 8 ne predstavlja nikakav poseban slučaj. Tu se polemizira »s pravom strašću za Bogom i sa sviješću da se radi o zajedničkom tlu koje se ne želi napustiti, premda verbalni radikalizam stvara suprotan dojam«⁴². K tomu treba uzeti u obzir i činjenicu da je »takav govor više imao za cilj djelovanje na ljude unutar dotične skupine, nego na one izvan nje«⁴³. A to znači da se na taj

⁴⁰ Pojam »licemjer« odnosno »licemjeran« ima svoj korijen već u Starom zavjetu: Jr 12,6; Sir 1,29; 5,9; 6,1; 32,15; 33,2; Izr 30,8.

⁴¹ Izrazi »slijepac« i »slijep« imaju svoje mjesto u starozavjetnoj proročkoj kritici nevjere Izraelovih vođa: Iz 32,3; 56,10; 59,10; Sef 1,17; Tuž 4,14.

⁴² E. ZENGER, *Das Erste Testament*, str. 20

⁴³ U. C. von WAHLDE, »Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium«, str. 108; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/3), 1997., str. 310, osvrćući se na Isusovu

način ponajprije nastojalo zbiti vlastite redove i čuvati vlastito jedinstvo čuvajući teološke i duhovne temelje tog jedinstva. Ako se sve to ima na umu i ako tu polemiku pokušamo doživjeti kako su je doživljavali ondašnji čitatelji Ivanova evanđelja, onda je opravdano u njoj gledati »stiliziran oblik sučeljavanja, koji ima za cilj da izdvoji protivnike i da ih odijeli od dobara spasenja koje zastupaju dotični autor i njegova zajednica«⁴⁴. A to sučeljavanje potaknuto je teološkim razlozima vezanim uz različito prihvaćanje Isusove objave unutar židovstva, pa se u tom tekstu ne smije gledati nikakav antisemitizam u današnjem smislu te riječi.

Što to konkretno znači s obzirom na mjesto i ulogu Abrahama u toj polemici? Da bi se odgovorilo na to pitanje treba imati na umu nekoliko stvari. Prvo, 'Židovi' na koje se odnose oštre Isusove riječi nisu svi Židovi, već onaj dio ivanovske judeokršćanske zajednice koji je napustio tu zajednicu i vratio se u krilo židovsko-farizejske većine. Drugo, otpad se dogodio zbog pritiska te većine na one koji su Isusa priznali Mesijom i Sinom Božjim. Treće, preostali dio ivanovske zajednice ne želi prihvatiti ulogu sekte i zato traje borba za Abrahama kao jamca i svjedoka Isusove objave.

Abraham kao svjedok za Isusa

Isus i Abraham suprotstavljeni su u tom polemičkom govoru uz pomoć dvaju za ivanovsku teologiju ključnih pojmova, *istine i slobode*. U literarnom smislu ti pojmovi su sučeljeni zahvaljujući poznatom »ivanovskom nesporazumu«, tehnicu pripovijedanja koja na prvi pogled sugerira kako je daljnji razgovor između Isusa i njegova sugovornika nemoguć, ali zapravo želi čitatelja povesti do dubljeg shvaćanja objave. Isusova riječ »*Ako ostanete u mojoj riječi, uistinu, moji ste učenci; upoznat ćete istinu i istina će vas osloboditi*« (8,32s) izaziva energičan odgovor njegovih sugovornika u kojem glavnu ulogu ima pozivanje na Abrahama: »*Potomstvo smo Abrahamovo i nikome nikada nismo robovali. Kako to ti govoriš: 'Postat ćete slobodni?'*« (8,33). Takvo pozivanje na Abrahama ponajprije otkriva da oni ne razumiju Isusov govor, ali ono istodobno Isusu pruža povod da im ne samo objasni svoje poimanje istine i slobode, već još više svoj i njihov odnos prema Abrahamu. Cilj je cijele rasprave pokazati kako je Abraham, njihov otac po tijelu, svojom vjerom i otvorenošću Božjim obećanjima ustvari svjedok za Isusa (8,56s).

oštru polemiku prema židovskim pismoznancima i farizejima u Mt 23, zaključuje na sličan način: »Polemika nije sama sebi svrhom. Polemika između srodnih sekta i religioznih skupina često doprinosi da se razdvajanjem jača vlastiti identitet.«

⁴⁴ U. C. von WAHLDE, »Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium«, str. 109; J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes I*, str. 353, u tom »obliku dijaloga« vidi »konstruirano, borbenu sučeljavanje s problemom židovstva koji imaju ivanovski kršćani.«

Istina o kojoj je ovdje riječ nije ni filozofska ni bilo kakva druga do koje čovjek može doći snagom svoga umovanja, već je to objava u Isusu Kristu. R. Schnackenburg upozorava na povezanost r. 32s s Iv 1,17, gdje je izvorni starozavjetni izraz »milost i vjernost« (*hesed ve'emeth*)⁴⁵, koji je označavao Božju privrženost svome narodu, na ivanovski način interpretiran kao »milost i istina« što »nasta po Isusu Kristu«. Ta istina »se ispunja u slanju njegova Sina i tako postaje eshatološkim događajem«⁴⁶. Nju je moguće upoznati prihvaćanjem Isusa, zato što je »istinit« onaj koji njega šalje (8,26) i zato on »Božje riječi govori« (3,34), »svjedoči za ono što je vidio i čuo« (3,32) i govori kako mu je rekao Otac (12,50); on je došao na svijet da svjedoči za istinu (18,37). On to čini ne samo svojim riječima i djelima, već čitavom svojom osobom. Zato se ta istina spoznaje ostajanjem u Isusu (15,4.7; usp. 1 Iv 2,28), ostajanjem u njegovoj riječi (8,31), u njegovoj ljubavi (15,9s). Takav pojam istine nema ništa zajedničko s gnozom, ali ni s helenističkim poimanjem filozofske istine. Ivan je oslanjajući se na Stari zavjet izabrao prikladan pojam kojim može izraziti objavu koju je Isus donio. Taj »pojam prikladan je za Iv kao priključak na biblijsko shvaćanje objave, za konfrontaciju sa židovskim poimanjem, ali i za pridobivanje svojih nežidovskih helenističkih čitatelja«⁴⁷.

U odgovoru Židova »Potomstvo smo Abrahamovo i nikome nikada nismo robovali« (8,33) sadržana je ponovno probuđena svijest pripadnosti izabranom narodu onih koji su bili Isusu povjerovali (8,31), ali su u međuvremenu otpali od te vjere. Oni se s ponosom pozivaju na svoje tjelesno porijeklo od Abrahama za koje su uvjereni da im jamči da »stoje u pravom odnosu s Bogom i da su prema tome slobodni«⁴⁸. Tu se polazi od činjenice da su se Židovi kao izabrani narod smatrali slobodnima i onda kad su u političkom pogledu robovali različitim moćnim osvajačima. Isus se ne upušta s njima u raspravu na toj razini, već im želi otvoriti oči za novu stvarnost, za slobodu koju može dati samo Sin (8,36). A kriteriji slobode i neslobode jesu djela koja netko čini. Tko čini grijeh on robuje grijehu. Oni nisu slobodni, već su robovi grijeha (8,34) i to zato što traže da njega ubiju (8,37). Oni se time pridružuju onima koji od početka traže da Isusa ubiju (5,18; 7,1.19.25). A to ih diskvalificira da se vjerodostojno pozivaju na Abrahama kao svoga oca, jer to nisu Abrahamova djela (8,39-41). K. Wengst podsjeća kako je u židovstvu pozivanje na Abrahama kao oca bilo nešto što se samo po sebi razumije, pa »ako se to dovodi u pitanje, to onda pokazuje nevjerojatnu oštrinu rasprave koja se tu vodi«⁴⁹.

⁴⁵ Usp. A. REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta*, KS, Zagreb, 1996., str. 169, interpretira taj izraz kao »ljubav koju Bog iskazuje u savezu s ljudima«.

⁴⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 2*, str. 270; usp. J. BLANK, *Krisis*, str. 232.

⁴⁷ *Isto*, str. 280s.

⁴⁸ L. SCHENKE, *Johannes*, str. 175.

⁴⁹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium 1*, str. 333.

Istom logikom kojom je pobio pozivanje Židova na Abrahama Isus pobija i njihovo pozivanje na Boga kao svoga oca: »*Mi se nismo rodili iz preljuba, jedan nam je Otac – Bog*« (8,41). Ako je Bog izabrao Izraela za svoj narod, onda je jasno da bi djeca Abrahamova ujedno trebala biti i djeca Božja. Isus opet ističe odnos prema njemu kao kriterij istinitosti te tvrdnje Židova: »*Kad bi Bog bio vaš Otac, ljubili biste mene, jer sam ja od Boga izišao i došao*« (8,42). Isključivost kojom odiše ta rečenica moguće je shvatiti jedino u kontekstu govora o otpadnicima i u ozračju prijetnje Isusu ubojstvom. Ona se ne smije čitati bez tog životnog konteksta i paušalno primijeniti na sve Židove, a pogotovo ne na današnje Židove. Umjesto toga, K. Wengst preporuča da se ta rečenica shvati kao upozorenje kršćanima i to u smislu: »Kad biste vi vjerovali u Sina, po kojem ste došli k Ocu, onda biste ljubili njegov narod koji je on izabrao.«⁵⁰

Isus veći od Abrahama

U završnom dijelu rasprava postaje oštija, a njezina teološka argumentacija snažnija. Sad se Abraham više ne koristi kao svjedok protiv Židova i njihova pozivanja na nj, već Isus izravno navodi Abrahama kao svjedoka za sebe (8,56), da bi na kraju jasno rekao kako je on veći od Abrahama (8,58). Replicirajući na Isusovu tvrdnju »*Ako tko očuva moju riječ, neće vidjeti smrti do vijeka*« (8,51), Židovi se u stilu već spomenutog ivanovskog nesporazuma ponovno pozivaju na Abrahama: »*Sada vidimo da imaš zloduha. Abraham umrije, tako i proroci. A ti kažeš: 'Ako tko čuva moju riječ, neće okusiti smrti do vijeka. Zar si ti veći od oca našega Abrahama koji je umro? Pa i proroci pomriješ. Kime se to praviš?'*« (8,52s). Time su Isusu pružili priliku za konačan odgovor, pri čemu on argumentira svojim uskrsnućem koje interpretira kao proslavu koja dolazi od Oca: »*Ako ja sam sebe slavim, slava moja nije ništa. Ima koji me slavi – Otac moj*« (8,54). Drugo je pitanje, mogu li protivnici kojima je strana tajna Isusove osobe (usp. 8,42s.47) uopće shvatiti taj Isusov govor. Evanđelistu je važno da to shvaćaju njegovi čitatelji. Pritom Isus ne zaboravlja Židovima naglasiti kako je to njihov Bog kojega oni zapravo ne poznaju, jer ga ne prepoznaju u njemu (8,54s). Tek u tom svjetlu postaje do kraja shvatljivo Isusovo pozivanje na Abrahama i njegovo svjedočanstvo: »*Abraham, otac vaš, uskliknu što će vidjeti moj Dan. I vidje i obradova se*« (8,56).

Kao što je prethodno naglasio »*vaš Bog*«, Isus i s obzirom na Abrahama naglašava »*otac vaš*«, kako bi Abrahamovo svjedočanstvo dobilo na autentičnosti i težini. No ovdje se postavlja pitanje, što je Abraham vidio i što je to bio razlog njegove radosti? Prema židovskim predajama Bog je Abrahamu pokazao buduće događaje. Posebno su istaknute četiri stvari: »*Gehinnom, kraljevstva (= velika svjetska carstva), dar Tore i Svetište*« (BerR 44,21). Prema jednoj drugoj tradiciji

⁵⁰ Isto, str. 336.

Bog je Abrahamu otkrio ne samo dobra ovog svijeta već i budućeg, što se očito pretpostavlja u 8,56.⁵¹ Za brojne židovske apokaliptičke spise Abraham je postao prvim apokaliptičarom (ApkAbr; TestAbr; SyrBar 4,3-6; IV Esr 3,14 i dr.)⁵². Abraham je dakle prema 8,56 u proročkoj viziji⁵³ vidio Isusov Dan i to je bio razlog njegove velike radosti. Ali u isto vrijeme Abraham je tom tvrdnjom podređen Isusu i svrstan među svjedoke koji svjedoče za nj, kao što su Ivan Krstitelj (1,33), Mojsije (5,46), Zakon (7,23). Abraham je svjedok da »ivanovski Krist pripada Izraelovoj povijesti, ali u objaviteljskom redu on predstavlja njezin vrhunac i njezino dovršenje«⁵⁴.

Odgovor Židova koji bi zapravo trebao pokazati kako je Isusovo pozivanje na Abrahama apsurdno: »*Ni pedeset ti još godina nije, a vidio si Abrahama*« (8,57), ponovno otkriva njihovo posvemašnje neshvaćanje Isusova govora, jer on nije niti tvrdio da je vidio Abrahama, već da je Abraham vidio njegov Dan i obradovao se. Taj ponovni nesporazum daje mu priliku da im uzvrati kako njegovu riječ treba »shvatiti na drukčijoj razini od kronološkog tijeka vremena«⁵⁵. Budući da oni ne znaju da je on preegzistentna Riječ koja je od vječnosti kod Oca (1,1.18), ne mogu shvatiti ni njegovu ponovnu riječ »*Zaista, zaista, kažem vam: prije negoli Abraham posta, Ja jesam!*« (8,58), u kojoj je »ostvaren novi vrhunac Isusove samoobjave«⁵⁶. R. Schnackenburg upozorava na riječ Ivana Krstitelja s obzirom na Isusa »preda mnom je« (πρωτος μου ην – 1,15.30) i zaključuje kako »Isus govori u prezentu, koji ga stavlja iznad vremena i u vječnu Božju sadašnjost ... Time se Isusu pridaje prednost u biti, apsolutna prednost pred Patrijarhom.«⁵⁷ Schnackenburg

⁵¹ Usp. K. WENGST, *Das Johannesevangelium 1*, str. 346; usp. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, str. 284, koji navodi brojna mjesta što potvrđuju kako je »stara židovska predaja smatrala da je Abraham bio privilegirani s obzirom na spoznaju budućih tajni, a posebno mesijanskog vremena«; F. F. BRUCE, *Zeitgeschichte des Neuen Testaments. Teil I: Von Babylon bis Golgatha*, Wuppertal, 1975., str. 56, donosi tumačenje biblijskih priča o Abrahamu od strane Filona Aleksandrijskog, koji u njima prepoznaje Abrahamovo »oslobođenje od navezanosti na materijalno, o njegovim vizijama Boga koje su mu pomogle da sve više gleda konačnu stvarnost«.

⁵² Usp. K. BERGER, »Abraham II«, u: *TRE 1*, 376.

⁵³ K. WENGST, *Das Johannesevangelium 1*, str. 346, bilj. 253, vidi paralelu sa sinoptičkom predajom i kaže: »Time je njemu palo u dio ono što su, prema Mt 13,17/Lk 10,24 mnogi proroci i pravednici odnosno kraljevi željeli vidjeti i čuti, ali nisu to postigli.«

⁵⁴ J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung*, str. 203.

⁵⁵ K. WENGST, *Das Johannesevangelium 1*, str. 347.

⁵⁶ L. SCHENKE, *Johannes*, str. 179.

⁵⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 2*, str. 300; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, str. 153, formulira slično: »U r. 58 naglašava se vječna egzistencija Sina kod Oca, kako bi se izrazila njegova neizmjerana prednost pred Abrahamom«; slično J. GNILKA, *Johannesevangelium*, str. 74; K. SCHOLTISSEK, »Eine Renaissance des Evangelium nach Johannes ...«, str. 273s, s pravom ističe kako autori koji ivanovsku kristologiju shvaćaju funkcionalno

burg odmah naglašava kako nije riječ o nekom metafizičkom izričaju koji bi bio važan samo zbog Isusa, već je tu kristologija u službi soteriologije: »Isus samo kao onaj koji oduvijek pripada Bogu i 'koji ostaje u kući' kao Sin može voditi k pravnoj slobodi (r. 36) i dati život koji će nadvladati smrt (r. 51).«⁵⁸

Umjesto zaključka

Kako je pokazalo naše istraživanje, na pitanje mjesta i uloge Abrahama u Iv 8,31-59 moguće je odgovoriti samo ako se taj tekst čita očima njegovih prvih adresata koji su dobro poznavali okolnosti njegova nastanka, mjesto i ulogu retorike i polemike u međusobnom sučeljavanju te teološku pozadinu ivanovske zajednice u kojoj je tekst nastao. A on je nastao u vrijeme kada je ta judeokršćanska zajednica stajala pod pritiskom židovske većine koja nije Isusa priznala Mesijom i koja je smatrala da je ugrožen njezin identitet otpadom jednog dijela članova koji nisu izdržali pritisak. Tekst nije nikakvo protokolarno izvješće sukoba povijesnog Isusa s njegovim suvremenicima, već odražava vrijeme evanđelista i njegove zajednice. U tom sukobu Abraham, praotac Židova, pretvara se u svjedoka koji potvrđuje Isusovu objavu koja je temelj vjere ivanovske zajednice. Razumije se da je to, kao i u cijelom Novom zavjetu, bilo moguće samo kristološkim tumačenjem Abrahama.

Pokušavajući objektivno sagledati sve spomenute osobine Ivanova teksta, A. Reinhartz kaže: »U kontekstu 1. stoljeća ta retorička nit s jedne strane odražava neprijateljski odnos između Židova i kršćana, kako ga je doživljavala ivanovska zajednica, a s druge strane razumljivu potrebu prvih kršćana da definiraju sami sebe i obrane svoj legitimitet spram židovstva koje je tada u Rimskom carstvu u ruci imalo bitno jače karte.«⁵⁹ Ako je to bila grčevita borba slabijeg protiv jačeg, vođena za golu egzistenciju, i ako je ta borba vođena sredstvima tada posve normalne polemike, potkrijepljena unutaržidovskim teološkim razlozima, onda prvi čitatelji Ivanova evanđelja taj tekst nisu mogli doživjeti kako su ga nažalost doživljavali mnogi kasniji koji nisu više poznavali te okolnosti. Zato je taj tekst potrebno čitati kritički i studiozno, a takva »brižljivo iznijansirana lektira evanđelja potvrđuje, da nema opravdanih razloga da se tom evanđelju predbacuje antisemitizam«⁶⁰.

u smislu kristologije poslanja (mesijanologija) prikraćuju ivanovski jedinstven govor *Ja jesam*, jer on ne cilja na funkciju, već na bit (K. WENGST; S. SCHULZ; U. SCHNELLE).

⁵⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 2*, str. 300.

⁵⁹ A. REINHARTZ, »Johannes 8,31-59 aus jüdischer Sicht«, str. 146; J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung*, str. 199, također govori o »bitci koja se s obje strane vodi s ciljem, da se sačuva religiozni identitet«.

⁶⁰ U. C. von WAHLDE, »Die Darstellung von Juden und Judentum im Johannes-Evangelium«, str. 111.

Iz kršćanske perspektive u tom tekstu se može otkriti i dublja teološka dimenzija povezana uz naglašeno isticanje Isusova vlastitog židovstva, a to još više govori protiv »antižidovske tendencije« teksta. »Naprotiv, ivanovski portret Isusa kao Židova koji je postao Sin Božji pokazuje, kako se oštra i paušalna kritika Židova koji odbijaju vjeru u Isusa u duhu evanđelista teško može protumačiti kao protužidovska, već više kao prožidovska ... Ona spada u kontekst ivanovskog motiva krize: da Isusov dolazak upravo kod 'svojih' razotkriva sva ljudska protivljenja Bogu – s jedinom svrhom, donijeti 'život u punini' ... Ona se pokazuje kao borba za pravo židovstvo, kojeg se Ivan u Isusovu interesu, u interesu Židova, ali i u interesu Samarijanaca i Grka ne želi odreći.«⁶¹ Drugim riječima, unatoč žestokom obračunu sa Židovima i prividu da se u tom obračunu i Abraham koristi protiv njegovih potomaka po tijelu, on je u namjeri evanđelista jamac kontinuiteta Božje objave koja je započela s njim, a koja je u Isusu dosegla svoj vrhunac (8,58).

Summary

JESUS GREATER THAN ABRAHAM (Jn 8:30-58)

Abraham's part and role in John's Gospel

Our research has demonstrated that John 8:31-59 is a very complex text with a rich background. It is impossible to read it as a formal report of a historical event. It reflects not only the relationship of Jesus with the Jews of his time but more so the relationship between the evangelist and his community with the Jews of their time. It is not primarily concerned with historical facts but rather with important theological questions that seek answers by appealing to Abraham. This is why the text contains a certain ideological perspective and develops a rhetorical strategy by making use of a very sensitive and often debated controversy of that time. In doing so it was not more important to fence off those outside the faith community but primarily to incite and encourage those within the ranks, those on the inside. In the bitter disputes with the Jews, which thread throughout the entire Gospel, the uses for the term Jew are greatly varied. That is the name given to those who are against Jesus from the beginning, those who reject him and mean to kill him, but that is also the name given to those who come to him and follow him, or those who are at least neutral toward him. The Jews that Jesus debates with in John 8:31-58 are former Judaeo-Christians who had in the meantime fallen away from the faith and who call upon Abraham claiming that they are his children. Jesus challenges this claim because they do not do as Abraham did. For this reason they could not even be children of God, moreover they do not even know Him because they do not believe in Jesus in whom God is revealed. Here Jesus is clearly presenting himself as the new location of the new revelation of God

⁶¹ T. SÖDING, »'Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?' (Joh 1,46)«, str. 41.

I. Dugandžić, *Isus veći od Abrahama (Iv 8,30-58). Mjesto i uloga Abrahama u Ivanovu evanđelju*

whom Abraham himself foresaw. Jesus is thereby shown as greater than Abraham and any appeal of the Jews to Abraham, and against Jesus, becomes senseless.

Key words: Jesus, Abraham, Jews, Christians, Evangelist, descendant, Christology, monotheism, proclamation, faith, discussion.