

## BIBLIJSKA INSPIRACIJA SOLIDARNOSTI DANAS

Ivan DUGANDŽIĆ, Zagreb

### Sažetak

Članak se bavi pitanjem može li Biblija svojim sadržajem biti knjiga nadahnuća solidarnosti danas. Polazeći od različitih oblika življene solidarnosti, koje u Bibliji nije teško uočiti, autor ide korak dalje i pita se je li to Bibliji zajedničko s drugim narodima ondašnjeg vremena ili se može govoriti o biblijskoj posebnosti. Izvire li možda ideja solidarnosti iz samog pojma naroda Božjega i Izraelove slike Boga? Od starozavjetnih spisa članak se bavi posebno Ponovljenim zakonom u kojem se može nazrijeti redefinicija židovskog društva nakon negativnih iskustava s monarhijom. Istražuju se posebno propisi i ustanove kojima je cilj da se u Izraelu stvori društvo bez siromaštva, društvo jednakosti i bratskih odnosa. U članku se dalje istražuje je li ta nit nastavljena u Novom zavjetu. Je li Isus iz Nazareta sačuvao takav ideal u svom navještau kraljevstva Božjega i kako se uopće njegov navještaj odnosi prema ovozemnoj stvarnosti? Polazeći od slike judeokršćanske prazajednice u Jeruzalemu kakvu Luka nudi i Djelima apostolskim, čini se da je ta zajednica sebe držala ostvarenim narodom Božjim prema idealu Ponovljenog zakona. Autor se pita na čemu su svoj osjećaj bratskog zajedništva i međusobne solidarnosti temeljile kršćanske zajednice iz poganstva kojima je starozavjetni ideal naroda Božjega bio nepoznat.

*Ključne riječi:* solidarnost, narod Božji, zajednica slavlja, bratstvo, socijalni propisi, oproсна godina, subotnji počinak.

### Uvodne napomene

Ako se u Svetom pismu ne nalazi pojam solidarnosti i ako su njegovi počeci vezani tek uz pojavu sekularizacije te ako se ideja solidarnosti danas doživljava kao »uvjet za solidaran razvoj čovječanstva, čiji zahtjev izbija iz naravnog i nadnaravnog bratstva među ljudima«,<sup>1</sup> onda se mora postaviti načelno pitanje: Može li se uopće od Biblije očekivati da bude nadahniteljica solidarnosti u suvremenim uvjetima života? S druge strane, ako se kršćani ne mire s danas raširenim sekularnim uvjerenjem da ideja solidarnosti ne pripada kršćanskoj baštini i ako su zato »prisiljeni na zauzimanje antiredukcionističkoga stava koji kaže da ideja

---

<sup>1</sup> Usp. T. MATULIĆ, »Skica teološkog utemeljenja ideje solidarnosti«, u: *BS* 2 (2004.), 433–455, str. 434.

solidarnosti uopće ne stoji izvan granica povijesti spasenja«,<sup>2</sup> onda je Sveto pismo kao knjiga objave za njih nezaobilazno u traženju opravdanja za takav stav. A ta knjiga, bez obzira na svoju starost, toliko puta je dokazala kako je još uvijek dobra za prava iznenađenja. Svi koji se ozbiljno bave Biblijom i nju proučavaju moraju uvijek iznova iskreno priznati da naše nesnalaženje u pozivanju na Bibliju nije posljedica njezina siromaštva u velikim idejama ili prevladanosti njezine poruke, nego našega često odveć manjkavog poznavanja te poruke. Dosta je samo podsjetiti kako je jedna goruća tema suvremenog svijeta, kao što je ekologija, bibličarima najednom otvorila oči za dotad neuočene, a u Bibliji i te kako prisutne aspekte teologije stvaranja.<sup>3</sup>

Uopće nije upitno da se u Bibliji nalaze brojni oblici ili modeli življene solidarnosti,<sup>4</sup> ali ovdje želimo poći korak dalje. Želimo postaviti pitanje je li to možda Bibliji zajedničko s drugim oblicima društvene svijesti vremena u kojem su nastajali biblijski spisi ili je moguće govoriti o ideji solidarnosti koja logično i nužno proizlazi iz stvarnosti biblijske objave i koja zato spada u samu bit biblijske vjere? Izrasta li možda ideja solidarnosti iz same slike biblijskog Boga, na jednoj, i ideje naroda Božjeg, na drugoj strani? Nadalje, može li se osjetiti da biblijski pisac, nakon različitih društvenih oblika i povijesnih iskustava kroz koja je prošao narod Izrael u svojoj dugoj povijesti, u određenom trenutku te povijesti teološki promišlja i vrednuje ta iskustva pod vidom društveno-etičkog ponašanja i njihovih posljedica za poslanje Izraela? Što se tiče Novoga zavjeta, posebnu pozornost treba pokloniti Isusovu navješćaju kraljevstva Božjega i društvenoj, političkoj dimenziji toga navješćaja. Treba zatim pokušati istražiti kako su prvi kršćani shvatili i živjeli tu poruku i kako su se ponašali u susretu s konkretnim izazovima tadašnjeg društva i državne vlasti.

### **Ponovljeni zakon: zrcalo društvene svijesti Izraela**

Na pitanje nekog pismoznanca: »Koja je zapovijed prva od sviju?«, Isus odgovara: »*Slušaj, Izraele! Gospodin Bog naš Gospodin je jedan. Zato ljubi Gospodina Boga svojega iz svega srca svojega, i iz sve duše svoje, i iz svega uma svoga i iz sve snage svoje*« (Mk 12, 28–30 – Pnz 6, 4s). U svom odgovoru Isus upozorava na najkraće priznanje Izraelove vjere koje je stajalo na prvom mjestu najpoznatije Izraelove molitve »*Slušaj, Izraele*« (*šema Izrael*) kojom je svaki vjerni Izraelac započinjao i završavao svaki svoj dan. Treba reći da se pritom često

---

<sup>2</sup> *Isto*, str. 436.

<sup>3</sup> Usp. H. KESSLER, *Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik*, Düsseldorf, 1990.; E. ZENGER, »Du liebst alles, was ist« (Weish 11, 24). *Bibli-sche Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung*, u: *BuK 4* (1989.), 138–147.

<sup>4</sup> Usp. I. DUGANDŽIĆ, »Oblici solidarnosti u ranom kršćanstvu«, u: *BS 2* (2004.), 377–398.

previđa kako subjekt te Izraelove molitve nije čovjek pojedinac, nego narod kao takav. Drugim riječima, prva i najveća zapovijed tiče se naroda kojega je Bog sebi izabrao i nju može ispuniti samo narod Izrael kao cjelina. S druge strane, cijeli Ponovljeni zakon, a pogotovo njegov središnji dio (Pnz 12 – 26), protkan je socijalnim propisima kojima se u Izraelu želi ostvariti društvo koje će biti drukčije od drugih društava, društvo u kojem neće biti siromaštva i siromaha (Pnz 15, 7).

Pomoć čovjeku u nevolji koja se tu traži nije nešto što bi se držalo sekundarnim ili u bilo kojem smislu manje vrijednim u odnosu na sakralnu sferu života naroda Božjega. Naprotiv, ta pomoć se uvijek shvaća kao čašćenje Jahve. Tako socijalni i liturgijski vid života vjernog Izraelca ne samo da nisu odijeljeni jedan od drugoga, nego se međusobno uvjetuju i prožimaju. Polazeći od toga, G. Braulik dio Ponovljenog zakona u kojem se nalazi najveći dio socijalnih propisa, 12, 2 – 16, 17 zove »Jahvinim 'privilegijskim pravom'«, opisujući ga pobliže kao »liturgijsko pravo protkano socijalnim odredbama«. <sup>5</sup> Upravo u tim socijalnim odredbama treba gledati ideju solidarnosti koja je jedan od bitnih elemenata pojma naroda Božjega u Izraelu. Imajući sve to u vidu i govoreći o društvenoj usmjerenosti Izraelova etosa, H. D. Preuss s pravom ističe: »Pravne zbirke kao i navještaj proroka jasno daju do znanja da se tu etos ostvaruje u obliku solidarnosti, a cilj etičnog djelovanja više je dobro zajednice nego što bi to bila sreća pojedinca.« <sup>6</sup>

Ne smijemo zaboraviti da konačna redakcija Ponovljenog zakona potječe s prijelaza 8. u 7. st. pr. Krista, <sup>7</sup> kad je Izrael na nov način promišljao svoju povijest i posebice negativna iskustva s monarhijom i s vlašću svojih kraljeva kroz protekla stoljeća. <sup>8</sup> Neposredno prije toga, za vrijeme kralja Jeroboama (787.–747.), kad je zbog promijenjene ravnoteže u međusobnim odnosima okolnih sila popustio pritisak na Izrael, došlo je »do političkog i gospodarskog procvata, ali i do propadanja starog, u Jahvi ukorijenjenog i od njega zaštićenog pravnog i socijalnog poretka«. <sup>9</sup> To je imalo za posljedicu stvaranje socijalnih suprotnosti i pojavu sve većeg broja siromašnih u narodu. »U javnom, gospodarskom i privatnom životu izrabljivanje čovjeka od strane drugog čovjeka, protivno Jahvinu pravu, postalo je rak rana u narodu Božjem, što se nastojalo sakriti sjajnim kultom koji je odgovarao procvatu gospodarstva«. <sup>10</sup> Svjedok toga vremena i nemilosrdan kritičar izrabljivanja siroma-

<sup>5</sup> G. BRAULIK, *Deuteronomium 1 – 16,17* (NEB AT), Würzburg, 1986., str. 7.

<sup>6</sup> H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments 2*, Stuttgart – Berlin – Köln, 1992., str. 208.

<sup>7</sup> Usp. G. BRAULIK, »Deuteronomium«, u: *LThK 3*, <sup>3</sup>1995., 117.

<sup>8</sup> Usp. G. von RAD, *Die Theologie des Alten Testaments 1*, München, 1966., str. 241: »U Pnz vidimo kako jedna u sebi zaokružena teologija nastoji krajnje šarolik svijet kulta obuhvatiti i na jedinstven način interpretirati«; G. BRAULIK, »Deuteronomium«, 117 ističe kako je u Ponovljenom zakonu »prvi put nastala 'teologija' u strogoj smislu riječi«.

<sup>9</sup> R. MOSIS, »Amos«, u: *LThK 1*, 539.

<sup>10</sup> A. DEISSLER, *Hosea – Joel – Amos* (NEB ST), Würzburg, 1981., str. 89.

ha jest prorok Amos (Am 2, 6s; 4, 1; 5, 11s; 8, 4s.), ali i Izaija (Iz 3, 15). Amos se ne usteže jasno reći da je gaženjem prava siromaha pogažen poredak ustanovljen od Boga i to ne može biti kompenzirano nikakvim žrtvama. Zato Jahve poručuje po svom proroku: »Mrzim i prezirem vaše blagdane i nisu mi mile vaše svečanosti« (Am 5, 21). Oštrina te kritike i hrabrost proroka bili su zacijelo šokantni za svakog Izraelca kojemu su njegovi blagdani i svečanosti bili svetinja.

Stoga nimalo ne čudi što u središtu pozornosti Ponovljenog zakona ne stoji više država, nego narod Božji kao oblik društva kojemu glavni kriterij nije etnička pripadnost, nego pripadnost Jahvi. Ključni tekst koji tu stvarnost svakom Izraelcu doziva u sjećanje jest Pnz 7, 6–8: »*Ta ti si narod posvećen Jahvi, Bogu svome; tebe je Jahve, Bog tvoj, izabrao da među svim narodima koji su na zemlji budeš njegov predragi vlastiti narod. Nije vas Jahve odabrao i prihvatio zato što biste vi bili brojniji od svih naroda – vi ste zapravo najmanji – nego zato što vas Jahve ljubi i drži zakletvu kojom se zakleo vašim ocima. Stoga vas je Jahve izveo jakom rukom i oslobodio vas iz kuće ropstva, ispod vlasti faraona, kralja egipatskoga.*« Subjekt kojemu su upućene ove riječi nije ni država ni nekakva neformalna skupina pobožnih Izraelaca, nego narod u pravom smislu koji je, zahvaljujući Jahvinu činu izbavljenja iz Egipta, postao narod Božji. A »narod Božji je onaj Izrael koji se cijelom svojom egzistencijom, a to znači također i cijelom svojom društvenom dimenzijom, smatra od Boga izabranim i pozvanim. Narod Božji je onaj Izrael koji se prema volji Božjoj treba razlikovati od svih naroda zemlje.«<sup>11</sup>

Treba doduše reći da Pnz ne govori izravno ni protiv monarhije ni protiv kralja, ali kraljeva vlast tu je relativizirana tako što je on sada dijeli sa sucima, svećenicima i prorocima (Pnz 16, 18 – 18, 22). Kralj koji obnaša izvršnu vlast u narodu mora poznavati zakone koje svećenici naučavaju (Pnz 17, 14–20), a svaki pojedinac u Izraelu, pa tako i kralj i svećenici, moraju slušati proroka koji naviješta Božju volju u sasvim konkretnim uvjetima života (18, 15–22). Ponovljeni zakon govori u Mojsijevo ime (1, 5; 4, 8. 44) i to mu daje posebnu snagu uvjerenosti. Zapravo tekst je koncipiran tako kao da »Mojsije poučava cijeli Izrael neposredno pred ulazak u obećanu zemlju, kako će tamo kao narod Božji – bolje rečeno: kao od Jahve oblikovano društvo – živjeti.«<sup>12</sup> Zato je konačna redakcija Ponovljenog zakona s pravom nazvana »konstruktivnom restauracijom« i s razlogom shvaćena kao »središte Biblijske teologije.«<sup>13</sup>

U oblikovanju društvene svijesti i u stvaranju osjećaja solidarnosti teološki razlozi i poticaji uvijek se traže i nalaze u povijesnom događaju izlaska iz egipat-

---

<sup>11</sup> G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg – Basel – Wien, 1982., str. 142.

<sup>12</sup> G. BRAULIK, *Deuteronomium 1 – 16,17*, str. 14.

<sup>13</sup> S. HERRMANN, »Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie«, u: *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, ThB, 1986., 163–178.

skog ropstva, pri čemu je Izrael iskusio da je Jahve na njegovoj strani. Podsjećanje na negdašnji život u Egiptu (Pnz 6, 12; 26, 5–9) ima dvostruki cilj: tako se narodu trajno doziva u svijest kako je njegova sloboda Jahvin dar i kako je s tim izravno povezan Jahvin zahtjev narodu, da se oblici egipatskog ropstva koje je narod nekoć iskusio na vlastitoj koži ne smiju ponoviti u Izraelovoj bratskoj zajednici omogućenoj od Jahve. Taj »izlazak iz državno-gospodarskog sustava 'orijentalne despocije' i uvođenje u novi društveni poredak slobodnog bratstva na brdu Sinaju« N. Lohfink s pravom zove »dvama suprotstavljenim svjetovima«.<sup>14</sup>

Tako u samu bit starozavjetne vjere spada vjera u Jahvu kao osloboditelja cijelog naroda ispod tuđe vlasti i robovanja. Zato Stari zavjet »računa sa spasenjem već na ovoj zemlji, s tjelesnim spasenjem, a ne samo duševnim, sa spasenjem naroda i društva, a ne samo čovjeka pojedinca«.<sup>15</sup> Ali ni to nije zadnji cilj koji Jahve ima sa svojim narodom Izraelom. Zadnji cilj je zapravo preko Izraela ostvariti bratstvo i jednakost među svim narodima. To se najbolje vidi iz kasnije proročke ideje hodočašćenja naroda na Sion. Kad Izrael u svojim redovima ostvari ideal naroda Božjega, to će pokrenuti i druge narode da se počnu zanimati za Jahvu (Iz 2, 2–5; usp. Iz 25, 6–8; 60, 2s). Dakle, izabranje Izraela predstavlja sredstvo preko kojega Jahve želi ostvariti opće bratstvo među narodima. A da bi se to dogodilo, Izrael mora prije u svojim vlastitim redovima ostvariti društvo bratstva i jednakosti svih. To je sastavni i neotuđivi dio njegova poslanja koje narod ne može zanemariti, a da pritom ne izda svoje izabranje i poslanje.

### Izrael kao Jahvina sakralna zajednica

Ako prva i najvažnija zapovijed Dekaloga (Pnz 6, 4s), kako smo već istaknuli, ne cilja na pobožnog pojedinca u Izraelu, nego na narod kao takav koji je Bog izabrao da »među svim narodima koji su na zemlji bude njegov predragi vlastiti narod« (7, 6) i ako tu zapovijed može ispuniti samo narod kao cjelina, onda se Izrael može s pravom držati Jahvinom sakralnom zajednicom, a svi zakoni koji se tiču uređenja života u narodu imaju sakralno značenje. I doista, »Ponovljeni zakon se obraća Izraelu kao sakralnoj zajednici, kao svetom, tj. Jahvi pripadajućem narodu, te su u tom svojstvu uređeni i njegov život i njegove službe (svećenik, kralj, prorok, sudac)«.<sup>16</sup> Treba reći da to nipošto nije dovršen i naivan pokušaj da se u narodu ponovno probudi u međuvremenu zamrli religiozni žar njegovih početaka, nego to ima puno dublje razloge i dalekosežnije ciljeve.

<sup>14</sup> N. LOHFINK, »Das Gottesreich und die Wirtschaft«, u: *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg – Basel – Wien, 1989., 103–121, str. 107.

<sup>15</sup> N. LOHFINK, »Alttestamentliche Erwägungen im Hinblick auf die Theologie der Befreiung«, u: *Unsere grossen Wörter*, Freiburg, <sup>2</sup>1974., 92–110, str. 93.

<sup>16</sup> G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments 1*, str. 241s.

Konačni redaktor Ponovljenog zakona ne miri se s praznim kultom, koji u Izraelu doduše još uvijek funkcionira, ali koji je već davno izgubio svaku političku oštricu i utjecaj na društvene tijekove života. »Pnz se bori protiv te razdvojenosti tako što teološki povezuje u jednu cjelinu ne samo svekoliki prostor kulta, nego i sva područja Izraelova života i što Izraela svoga vremena poučava da sebe promatra u svojoj jedinstvenoj egzistenciji pred Jahvom«. <sup>17</sup> Zato redaktor Ponovljenog zakona odmah na početku snažno podsjeća na brdo Horeb (Pnz 1, 6. 19; 4, 10. 15; 5, 2), na kojem se narod prvi put okupio pred Jahvom. No to nije tek puko podsjećanje na ono što se dogodilo davno u počecima povijesti Izraela, nego okupljanje naroda na Horebu treba poslužiti kao arhetipsko mjesto svakoga kasnijeg okupljanja (*qahal*) i slušanja Zakona Božjeg. Kad se Izrael nastani u obećanoj zemlji, morat će se na isti način okupljati pred Jahvom i obnavljati se slušajući riječi Zakona. »Na taj način on će se u kolektivnoj svijesti uvijek iznova preporadati kao Jahvino društvo«. <sup>18</sup>

Svako veliko okupljanje naroda ima u sebi važnu društveno-socijalnu dimenziju, ali to posebno vrijedi za sakralno okupljanje, kakva su zapravo bila sva Izraelova okupljanja. Na takvom skupu Izrael uvijek iznova obnavlja svijest da kao narod svoje postojanje zahvaljuje Jahvi i da se zato kao narod mora ravnati po njegovim propisima. U radosnom ozračju svojih svetkovina Izrael je sebe najintenzivnije doživljavao kao narod Božji u kojem mora vladati bratstvo i jednakost svih. Svako svetkovanje u Izraelu imalo je i teološku i socijalnu dimenziju. »Svetkovanje želi sve povezati u jedno: svetkovanje je događaj zajedničke radosti. A radost je opet moguće imati samo ako čovjek i drugima priušti radost. Tako svetkovanje i radost imaju socijalnu dimenziju. Na svetkovanju naroda nestaje pregrada među klasama, gube se razlike među ljudima«. <sup>19</sup>

Uklanjanje razlika među klasama i ljudima posljedica je i shvaćanja subotnjeg odmora u Izraelu. U antičko vrijeme postojala je ustaljena predstava o radu i odmoru ili dokolici. Teški rad su obavljali robovi i žene, a ideal slobodna i bogata muškarca nije bio nikakav rad, već dokolica i nerad. Ponovljeni zakon napušta takvo shvaćanje i pozivajući na svetkovanje subote izjednačava sve, i one koji su morali raditi kao i one koji su uživali plodove njihova rada: »*A sedmi je dan subota posvećena Jahvi, Bogu tvome. Tada nikakva posla nemoj raditi, ni ti, ni sin tvoj, ni kći tvoja, ni sluga tvoj, ni sluškinja tvoja, ni vol tvoj, ni magarac tvoj, niti ikakvo živinče tvoje, niti došljak koji je u tvojim gradovima; tako da mogne otpočiniti u sluga tvoj, i sluškinja tvoja kao i ti*« (Pnz 5, 14). N. Lohfink u tome

---

<sup>17</sup> Isto, str. 241.

<sup>18</sup> G. BRAULIK, »Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche«, u: *BuK* 43 / 4 (1988.), 134–139, str. 136.

<sup>19</sup> ISTI, »Die Freude des Festes«, u: *Studien zur Theologie des Deuteronomiums* (SBAB 2), Stuttgart, 1988., 161–218, str. 199.

vidi pravu »revoluciju«, jer »u toj zapovijedi napušta se raspodjela rada i dokolice na one gore i one dolje. Proglašava se nova raspodjela rada i odmora«. <sup>20</sup> Granica između rada i nerada ne ide više između društvenih slojeva, između siromašnih i bogatih, moćnih i slabih, već je vremenski određena, i to Jahvinom voljom: šest dana je Bog odredio za rad, a sedmi dan za odmor. A to se odnosi jednako na sve, i bogate i siromašne, i slobodne kao i robove.

Isticanjem bratstva i jednakosti među ljudima i novom raspodjelom rada i odmora kroz svetkovanje subote Izrael nije samo ostvario kontrastno društvo u odnosu na druga društva u svom okružju nego je promijenio i sliku Boga koja je tada vladala. Tako je, primjerice, prema mezopotamijskom epu *Atrahasis* među bogovima vladala stroga hijerarhija. Postojali su viši bogovi (*anunnaki*), koji su imali svu moć i vlast i niži bogovi (*igigu*) koji su morali za njih raditi. To su zapravo bili samo preslikani odnosi među ljudima u svijet bogova. No kako su se niži bogovi pobunili protiv rada, bog mudrosti i božica majka od krvi jednoga ubijenog nižeg boga, pomiješane sa zemljom, stvaraju čovjeka koji mora na sebe preuzeti rad bogova, a njima će ostati odmor i dokolica. Dakle, prema tom mezopotamijskom epu, »smisao čovjekova opstanka je u tome da nosi jaram bogova i da radi teški posao. On nema pravo na odmor i dokolicu. Ona je povlastica bogova«. <sup>21</sup> U Bibliji, posve suprotno, Jahve oslobađa čovjeka od ropstva koje mu je nametnuo drugi čovjek i vraća mu pravo na odmor koje mu je oduzeo moćniji od njega. Svi su izjednačeni i u radu i u odmoru.

Najkonkretniji oblik Izraelove socijalne svijesti i osjećaja solidarnosti jest takozvana subotnja ili oprosna godina (Pnz 15, 1–6). Od Izraela se traži da svake sedme godine trebaju biti oprošteni svi dugovi koji su se u međuvremenu iz kojekakvih razloga nakupili u narodu. Dok u Knjizi saveza zapovijed subotnje godine u prvom redu cilja na odmaranje zemlje svake sedme godine, pri čemu je socijalna misao bila u drugom planu (Izl 23, 10s), u Ponovljenom zakonu je posve obratno. Upravo socijalna misao ovdje je središnji motiv: zemlja se te godine ne obrađuje zato da bi se i ona odmorila, nego da bi od onoga što na tako neobrađenoj zemlji samo rodi mogli imati koristi svi oni koji nemaju svoje zemlje i koji su zato ugroženi (usp. Pnz 15, 1–18). <sup>22</sup> Cilj oprosta dugova jest uspostaviti prvotnu jednakost svih. Taj zahtjev povezan je s obećanjem blagoslova kojim će Jahve uzvratiti svom narodu ako se bude držao njegova Zakona.

To opraštanje dugova treba se dogoditi na zajedničkom slavlju, i to »na Blagdan sjenica, kad dođe sav Izrael da vidi lice Jahve Boga svoga« (Pnz 31, 10s).

<sup>20</sup> N. LOHFINK, »Arbeitswoche und Sabbat in der Priesterlichen Geschichtserzählung«, u: *BuK* 52 / 3 (1997.), 110–118, str. 110.

<sup>21</sup> Isto, str. 111.

<sup>22</sup> Usp. H.-J. BECKER, »Sabbatjahr«, u: *LThK* 8, 1406s.

Izraz »sav Izrael« obuhvaća sve staleže u narodu, od najbogatijih do najsiromašnijih: »ti, sin tvoj i kći tvoja, sluga tvoj i sluškinja tvoja, levit koji bude u tvom gradu, došljak, sirota i udovica što budu kod tebe« (Pnz 16, 11. 14). Svi su oni u tom zajedničkom slavlju jednaki pred Jahvom i jedan prema drugom.

Tako se može s punim pravom reći da »narod Božji izrastao iz riječi Božje naziva svoj najčistiji oblik kao zajednica slavlja«. <sup>23</sup> A posljedica takvog slavlja nisu samo oprošteni dugovi pojedincima nego uvijek iznova produbljena svijest naroda Izraela o sebi kao društvu Jahvinu u kojem ne smije biti siromašnih pojedinaca ni klasnih suprotnosti u društvu. »Ako Izraelci svoje darove donose u zajedničko svetište, u hram u Jeruzalemu i tamo slave Blagdan sjenica, ako 'pred Jahvom', to jest u mističnoj povezanosti s njime slave svoje svetkovine i pritom se svi zajedno raduju, to znači da su u narodu prevladane sve klasne suprotnosti«. <sup>24</sup> Drugim riječima, ideja i potreba solidarnosti sa siromašnima i potrebnima u Ponovljenom zakonu je duboko teološki ukorijenjena. Čini se da je ta ideja poštovanjem zapovijedi o subotnjoj godini ostala sačuvana u židovstvu i poslije egzila (usp. 1 Mak 6, 49. 53), sve dok početkom 1. st. p. Kr. nije ograničena uvođenjem takozvanog »prosbula«, kojim se dužnik pred sudom obvezivao da njegov dug u vrijeme subotnje godine neće morati biti otpušten prema propisima Pnz 15, 1. <sup>25</sup>

### **Društvo bratstva i jednakosti**

Upadno je da je izraz brat u Ponovljenom zakonu puno češći nego u drugim knjigama Mojsijeva petoknjžja, s iznimkom Knjige Postanka, gdje je njime redovito izraženo krvno srodstvo u obiteljima patrijarha i njihovih sinova o kojima je tamo riječ. A budući da u Ponovljenom zakonu toga nema, česta uporaba izraza brat mora imati svoje specifične razloge. G. Braulik dobro zapaža da brat, iako se Izrael drži kultskom zajednicom, »u Ponovljenom zakonu nije liturgijski naslov, jer se nikad ne upotrebljava u kultskom zakonodavstvu. Naziv brat u većini slučajeva želi potaknuti na socijalni oblik ponašanja, što je gotovo nemoguće postići samo pravom«. <sup>26</sup> Redaktor Ponovljenog zakona pritom kao uzor ima pred očima vrijeme prije uspostave države, dok je Izrael još bio plemensko društvo u kojem su vladali bratski i rodbinski odnosi (usp. Pnz 3, 18. 20; 18, 2; 33, 16). U takvom društvu vladala je i duboka svijest jednakosti koja je narušena tek kasnijim stvaranjem monarhije. Koristeći često pojam brat, želi se ponovno oživjeti ta svijest jednakosti svih.

---

<sup>23</sup> G. BRAULIK, *Deuteronomium 1 – 16,17*, str. 15.

<sup>24</sup> ISTI, *Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche*, str. 136.

<sup>25</sup> Usp. H.-J. BECKER, *Sabbatjahr*, 1407.

<sup>26</sup> G. BRAULIK, *Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche*, str. 138.



U Ponovljenom zakonu snažno se ističe kako ni u jednom drugom narodu nema tako pravednih zakona i uredaba (Pnz 4, 8) i na tim zakonima Izrael želi stvoriti etiku bratstva koja »socijalno-humanitarnu pravednost što je zastupa židovsko zakonodavstvo čini neusporedivom. Ta pravednost ne polazi od nekog formalnog principa pravednosti, nego se svjesno svrstava iza svih onih kojima je ugrožena sloboda i osobno dostojanstvo«. <sup>27</sup> Iako je, prema općem uvjerenju biblijske znanosti, poznati Hamurabijev zakonik (1700. pr. Kr.) imao određen utjecaj na Mojsijevo zakonodavstvo u pogledu sadržaja i forme mnogih zakona <sup>28</sup>, ipak među njima postoji bitna razlika. Dok Hamurabijev zakonik uvijek polazi od pojedinca i štiti njegovo vlasništvo, Mojsijevo zakonodavstvo polazi od toga da je Jahve jedini stvarni vlasnik zemlje koji je čovjeku daje na upravljanje, ali uz određene uvjete koji uvijek uključuju i drugoga. Još veća je razlika u odnosu na shvaćanje posjeda u Egiptu, gdje se polazilo od toga »da je područje cijele države kraljev posjed: njegova 'kuća' koja mu je bez ikakvih ograničenja stajala na raspolaganju«. <sup>29</sup> Nasuprot tome, Ponovljeni zakon, nastojeći ostvariti bratski socijalni poredak u narodu, poziva i kralja »*da se svojim srcem ne uzdigne iznad svoje braće i da ne skrene od ove zapovijedi ni desno ni lijevo, kako bi dugo kraljeva*«, (Pnz 17, 20), jer, s uvođenjem monarhije, to jest na kraljevskom dvoru u Izraelu su se počeli stvarati nepravedni odnosi pa je potrebno da se oni upravo tamo počnu i mijenjati na bolje.

Govoreći o svom sunarodnjaku kao o bratu, Ponovljeni zakon ne želi postići tek toliko da se nadvlada glad u narodu, nego puno više. Tako su, primjerice, Izraelovi suci dužni učiniti sve što je u njihovoj moći da brata zaštite od lažnih optužbi i svjedoka (19, 18s), u Izraelu treba onemogućiti svaki oblik nasilnog porobljavanja (24, 7), obeščaćenja (25, 11). Svaki Izraelac je dužan zbrinuti čak i stoku svoga brata koju vidi kako izgubljena luta (22, 1–4), on ne smije zakidati svoga najamnika, pa makar taj bio i došljak (24, 14). Očito je da Ponovljeni zakon na narod Izrael gleda kao na idealno društvo početaka u kojem je vladao duh zajedništva i solidarnosti, koje treba ponovno oživotvoriti. A na početku su, kako je već naglašeno, vladali obiteljski i plemenski odnosi. »Tako deuteronomističko pravo zapravo nadilazi svako 'pravo' i cijeli Izrael pretvara u prostor u kojem vlada takvo ponašanje koje zapravo ima mjesta samo u prostoru obitelji«. <sup>30</sup> Ostvarujući bratstvo među ljudima Izrael treba postati obitelj naroda Božjega.

<sup>27</sup> Isto, str. 138.

<sup>28</sup> Usp. P. J. COOLS (izd.), *Die biblische Welt. Band I, Das Alte Testament*, Olten-Freiburg i. Br., 1965., str. 326s.

<sup>29</sup> E. HAAG, *Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis. 1. Jahrhundert v. Chr.* (BE 9), Stuttgart, 2003., str. 96.

<sup>30</sup> G. BRAULIK, *Deuteronomium 1 – 16,17*, str. 16s; ISTI, »Deuteronomium«, u: *LThK* 3, 117s. Braulik govori o »etici bratstva«.

### **Solidarnost zajamčena pravom**

Ponovljeni zakon znatno proširuje krug onih kojima treba solidarno priteći u pomoć. Nisu to samo siromasi koji očekuju milostinju, nego tu spadaju sve kategorije ljudi koji nemaju svojega vlastitog posjeda od kojega bi mogli pristojno živjeti ili su iz nekih posve drugih razloga ugroženi: robovi, leviti, stranci, sirote i udovice. N. Lohfink prvi je uočio kako se u Ponovljenom zakonu mijenja i rječnik kojim se dotada označavalo različite kategorije siromašnih u Izraelu. Od brojnih pojmova koji su dotada upotrebljavani zadržana su samo dva: *'aebjôn* i *'ānī*, i njima se i dalje označavaju stvarni siromasi koji žive od tuđe milostinje. Nasuprot njima sad se pojavljuje druga skupina ugroženih ljudi koju čine došljaci, sirote i udovice (Pnz 14, 29; 16, 11. 14). Odnos prema došljacima ili strancima postao je u Izraelu pravi problem posebno nakon propasti Sjevernog kraljevstva (722. pr. Kr.), nakon čega su brojne obitelji pobjegle pred Asircima i tražile utočište u Jeruzalemu i Judeji. Tu se prvi put pojavljuje pojam »došljak« ili »stranac« (*ger*) kao ugrožena kategorija društva kojoj treba pružiti pomoć. A budući da je bila riječ o Izraelcima, dakle pripadnicima istoga naroda, tražio se najbolji način njihova integriranja u zajedništvo naroda Božjega. Oni su, primjerice, na prvom mjestu spomenuti među onima koji imaju pravo pabirčiti na njivi nakon žetve i paljetkovati u masliniku i vinogradu kad se oberu plodovi (usp. Pnz 24, 19–22).

Uz njih se još kao ugrožene kategorije stanovništva spominju robovi koji, doduše, nisu morali biti gladni, ali njima je bila oduzeta sloboda i zato su bili ugroženi (24, 7; 28, 68); tu su nadalje leviti koji nisu imali svoj vlastiti posjed, nego su živjeli od hrama i žrtava koje su se u njemu prinosile (12, 12; 14, 27. 29; 16, 11. 14; 18, 6). Najzanimljivije je da se ni za jednu od tih skupina nikad ne upotrebljava nijedan od dvaju spomenutih izraza za stvarne »siromaha«. <sup>31</sup> Lohfink iz toga posve logično zaključuje da Ponovljeni zakon donosi nešto novo u poimanju siromaha i osjećaja solidarnosti s njima. »Ponovljeni zakon u svojim propisima ne pridodaje nove skupine dotadašnjim skupinama siromaha, nego mijenja strukturu društva tako da su skupine koje iz bilo kojeg razloga ne mogu živjeti od svoga posjeda bile potpuno opskrbljene.« <sup>32</sup> Time su ostvarene dvije važne pretpostavke za budući život tih ljudi: prvo, te skupine ugroženih nisu srozane na razinu običnih siromaha; drugo, oni nisu prepušteni samo dobroti i milosrđu pojedinca, već se za njih skrbi cijeli narod slovom zakona.

Već su prema propisima o subotnjoj, to jest svakoj sedmoj godini, kad se zemlja nije smjela obrađivati, svi plodovi s te neobrađene zemlje pripadali potrebnima (usp. Izl 23, 10s). No Ponovljenom zakonu to očito nije bilo dosta i on određuje

---

<sup>31</sup> N. LOHFINK, »Armut in den Gesetzen des alten Orients und der Bibel«, u: *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 16), Stuttgart, 1993., 239–259, str. 250s.

<sup>32</sup> Isto, str. 251.

je da se svake treće godine desetina žetve ne nosi u hram u Jeruzalemu, kakav je inače bio propis, nego da se izdvaja za te skupine i ostaje na mjestu gdje je ubrana (Pnz 14, 28s; 26, 12s). Nadalje, određuje se da došljaku, siroti i udovici pripada pravo pabirčenja na njivi i u vinogradu (24, 19–22). A da su se ti propisi u Izraelu poštovali, svjedoči nam Knjiga o Ruti svojom krasnom pričom o ženi Moapki koja u narodu Izraelu nalazi svoju sigurnost (Rut 2, 1–23). Koristeći se baš pravom pabirčenja na Boazovoj njivi, Ruta Moapka u vlasniku njive na kojoj je pabirčila, Boazu, upoznaje svojega budućeg muža i tako postaje članom Davidove loze.

Kako se, dakle, iz svega toga vidi, skrb za te skupine daleko nadilazi uobičajeno pomaganje siromaha davanjem milostinje. Budući da će tih skupina uvijek biti, one nisu samo preporučene smilovanju i karitativnoj pomoći pojedinca, nego se za njih skrbi snagom zakona koji obvezuje cijeli narod. G. Braulik govori o »opskrbnom pravu« koje je stvorio Ponovljeni zakon, a koje »za skupine na koje se odnosi predstavlja pravni naslov«.<sup>33</sup>

Redaktor Ponovljenog zakona nije nikakav površni zanesenjak, nego čovjek koji je s obadrije noge u životu koji se ne miri s postojećim stanjem. On je svjestan »kako siromaha nikad neće nestati iz zemlje« (Pnz 15, 11), ali ipak poduzima sve »da ne bude siromaha kod tebe« (15, 4). Što se tiče spomenutih ugroženih kategorija, koje on nikad ne zove »siromasima«, to jest došljaka, sirota, udovica, robova i levita, i za njih vrijedi isto. On je svjestan da će njih uvijek biti, ali Izrael je dužan za njih skrbiti. Dakle, »prema Ponovljenom zakonu, moguće je ostvariti takav svijet u kojem je moguće biti došljak, sirota i udovica, a da se pritom ne bude siromašan«.<sup>34</sup>

Znademo da Izrael nije uspio ostvariti društvo posvemašnje solidarnosti, ali velika ideja Ponovljenog zakona živjela je u narodu i uvijek iznova poticala na solidarnost. Ona je živjela i u vrijeme Novoga zavjeta, što nam otkriva svijest prve kršćanske (judeokršćanske) zajednice u Jeruzalemu. Opisujući život te zajednice kojoj je sve bilo zajedničko, Luka očito misli na Pnz 15, 4 kad kaže: »Doista nitko među njima nije oskudijevao« (Dj 4, 34). Drugim riječima, jeruzalemska prazajednica držala je sebe narodom Božjim koji je u svojim redovima ostvario društvo bratstva i solidarnosti, kako ga Bog traži od svojega naroda prema Ponovljenom zakonu.

Govoreći o važnosti kuće ili doma (*oikos*) u nastanku novozavjetnih kršćanskih zajednica, H. J. Klauck naglašava kako to ne treba shvatiti samo kao prostor u kojem su se prvi kršćani sastajali, nego to spada u područje obiteljskog govora, podsjećajući istodobno kako nije riječ ni o čemu drugom nego o »konstituiranju nove obitelji Božje«, prema Isusovoj riječi koju nam je sačuvala sinoptička preda-

<sup>33</sup> G. BRAULIK, *Die gesellschaftliche Innenseite der Kirche*, str. 139.

<sup>34</sup> N. LOHFINK, *Armut in den Gesetzen des alten Orients und der Bibel*, str. 251.

ja (usp. Mk 3, 31–35). On, nadalje, podsjeća kako se ni vrlo česta upotreba izraza »brat« za one koji pripadaju zajednici ne smije shvatiti kao puka floskula, nego da ima korijen »u deuteronomističkoj tradiciji Staroga zavjeta, gdje se ... narod Izrael drži zajednicom braće i sestara«.<sup>35</sup>

### **Pitanje kontinuiteta u Novom zavjetu**

Ako se spomenuti primjer prazajednice u Jeruzalemu promatra u svjetlu kasnijeg razvoja u kršćanstvu, u kojem je očito sve više prevladavala nezainteresiranost za ovaj svijet u korist drugog svijeta čiji je dolazak očekivan u skoroj budućnosti, ideja naroda Božjega sve više ustupala mjesto individualizmu spasenja, a sam pojam spasenja posve preseljen u onostranost, onda s razlogom treba postaviti pitanje kontinuiteta u Novom zavjetu. Je li pojam naroda Božjega i ideja solidarnosti svih njegovih članova kao njegova bitna odrednica, kako se nalazi u Ponovljenom zakonu, ostala dominantna u navještaju Isusa iz Nazareta i, ako jest, kako je ta ideja prihvaćena u prvoj Crkvi? Je li moguće u različitim spisima Novoga zavjeta osjetiti starozavjetnu brigu za stvaranje pravednog društva za sve ili je ta briga iznenada nestala? Može li se doista govoriti o kontinuitetu ili je primjer prazajednice u Jeruzalemu možda bio samo izoliran slučaj?

Treba reći da su se s brzim navještajem evanđelja okolnosti novozavjetnoga govora o narodu Božjemu vrlo brzo promijenile. Vrlo rano evanđelje je izišlo izvan granica židovskog naroda i počelo okupljati pripadnike različitih naroda Rimskoga Carstva, pa pojam »narod Božji« više nije mogao ostati vezan uz Izrael i imati ono značenje koje je očito imao u jeruzalemskoj prazajednici. Doduše, *ekklesia*, pogotovo u Pavlovim poslanicama, u prvom redu označava svaku pojedinačnu zajednicu vjere, ali već u Poslanici Efežanima ona ima značenje opće Crkve po svem svijetu, gdje umjesto društvene dimenzije spasenja u prvi plan izbija teološko pitanje jedinstva Židova i pogana. Zato se N. Lohfink s pravom pita nije li zbog toga univerzalizma spasenja »zajedništvo vjernika u Novom zavjetu ipak samo 'religiozno' zajedništvo, koje ovozemaljsku dimenziju društva prepusta sekularnoj sferi pa onda na tu sferu pokušava djelovati izvana kao nešto što je drukčije od nje same, pri čemu to zajedništvo vjernika ne može više biti društvo u punom smislu te riječi?«<sup>36</sup> No budući da je i univerzalnost spasenja predviđena već u Starom zavjetu (usp. Iz 2, 2–5), ona ne može biti protivna partikularnom značenju naroda Božjega i njegovu poslanju, nego se te dvije stvarnosti moraju

---

<sup>35</sup> H. J. KLAUCK, »Volk Gottes und Leib Christi, oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder«, u: *Alte Welt und neuer Glaube*. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg, Schweiz/Göttingen, 1994., 277–301, str. 285.

<sup>36</sup> ISTI, »Das Jüdische am Christentum. Wider die Entscheidung der Christen zur Weltlosigkeit«, u: *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg, 1989., 48–70, str. 54s.

promatrati u međusobnom dijalektičkom odnosu. Pitanje je samo kako je to u pojedinim novozavjetnim spisima izraženo.

Što se tiče kasnijeg razvoja u kršćanskoj teologiji, mora se pošteno priznati da taj razvoj nije protekao nimalo sretno. N. Lohfink podsjeća kako postoji neprekinut luk koji povezuje davne Augustinove Soliloquije i novovjeki Harnackov »Das Wesen des Christentums«, spis koji se u nekom smislu može uzeti kao programski uvod u teologiju 20. stoljeća. Na fiktivno pitanje razuma što želi spoznati, Augustin odgovara: »Boga i dušu ... i drugo ništa.« Parafrazirajući tu misao, petnaest stoljeća kasnije Harnack također vrlo kratko opisuje bit kršćanstva kako ju on vidi: »Bog i duša, duša i njezin Bog«. <sup>37</sup> Iako je u Katoličkoj crkvi relativno mali broj teologa poznao Harnackovu misao, svejedno je geslo pod kojim su održavane pučke misije sve do Drugoga vatikanskog koncila glasilo: »Spasi dušu svoju!« U tako naglašenom individualizmu spasenja ne samo da nije bilo potrebe ni od kakve društvene dimenzije kao ni osjećaja solidarnosti u spasenju s drugima nego je cijeli kršćanski život promatran samo pod vidom borbe protiv individualnih grijeha kako bi se stiglo spasenje u onostranom životu. Zato nije čudo što je pojava latinskoameričke »Teologije oslobođenja«, s njezinim pokušajem da, polazeći od Biblije, ozbiljno uzme u obzir društvenu dimenziju kršćanskog života, <sup>38</sup> naišla na nerazumijevanje ogromnog broja europskih teologa i na oštro protivljenje crkvene hijerarhije. Zato je potrebno postaviti pitanje značenja Isusova navješćaja kraljevstva Božjega, kao i pitanje pojma naroda Božjega u tom navješćaju. Je li spasenje koje naviješta Isus iz Nazareta usmjereno individualno i onostrano ili ima i prepoznatljivu društvenu i ovozemaljsku dimenziju? Sadržava li novozavjetni pojam naroda Božjega sve ono što smo u tom pojmu prepoznali u Ponovljenom zakonu?

### Isusov navješćaj kraljevstva Božjeg

Nema nikakve dvojbe da je u središtu navješćaja Isusa iz Nazareta stajala blizina kraljevstva Božjega, povezana s pozivom na obraćenje (Mk 1, 14s). Sva četiri evanđelja prikazuju Isusovo djelovanje kao nastavak pokreta koji je u narodu izazvao Ivan Krstitelj svojom proročkom propovijedi i svojim krštenjem vodom. I jednom i drugom, i Ivanu i Isusu, zajednička je eshatološka crta u kojoj idu zajedno sud i spasenje, doduše s različitim naglascima. »Ni jedan ni drugi ne shvaćaju blizinu skorog svršetka nekritički, u smislu općeg uvjerenja u spasenje, kao da će taj svršetak sasvim sigurno donijeti opravdanje i spasenje židovskog naroda, nego radikaliziraju eshatologiju tako da je shvaćaju kao Božji dolazak koji je u isto vri-

<sup>37</sup> Citirano prema: N. LOHFINK, *Das Jüdische am Christentum*, str. 49.

<sup>38</sup> Prema jednom od njezinih najuglednijih predstavnika, ta teologija želi »tajnu otkupljenja u Isusu Kristu definirati kao cjelovito oslobođenje svih ljudi«. G. GUTIEREZ, »Theologie der Befreiung. Armut als Solidarität und Protest«, u: *Bibel und Leben* (1973.), 252–271, str. 253.

jeme i sud i spasenje«. <sup>39</sup> I Ivan i Isus polaze od krize u Izraelu svojega vremena i pozivaju ga na obraćenje. No treba reći da oni nisu bili jedini koji su u to vrijeme osjećali krizu identiteta u narodu i tražili kako je nadvladati. Farizeji su također osjećali tu krizu, ali oni su bili uvjereni da ju je moguće nadvladati strogim i dosljednim održavanjem propisa Tore zeloti su bili spremni na oružanu borbu protiv Rimljana kako bi se obnovio Izrael kao država, a eseni su se povukli iz naroda u izoliranu kumransku zajednicu držeći sebe jedinim »pravim Izraelom« (usp. 1 QS 5, 1–3).

Isus se bitno razlikuje od svih spomenutih skupina: on ne traži, kao farizeji, slijepu poslušnost slovu Zakona, nego mu želi vratiti izvorni smisao i čovjeka osloboditi robovanja nepotrebnim propisima (usp. Mt 5, 20); zelotima se suprotstavlja zabranjujući svaku osvetu (5, 38–42), tražeći ljubav i prema neprijateljima (5, 43–48); njemu je posve strana kumranska sektaška svijest u kojoj se samo članovi zajednice drže »svetim ostatkom«, a svi drugi su »sinovi tame« za koje nema nikakve mogućnosti spasenja. Sa svim tim skupinama Isus se slaže samo u nastojanju da se na očigled Božjeg suda i spasenja pozove i okupi raspršeni narod Izrael, ali se razlikuje u načinu. Isusov navještaj kraljevstva Božjega »posve je unutaržidovski proces, ali proces neobične elementarne dubine i snage, dinamike i izvornosti, kojom se sve stavlja u pokret kojemu nije moguće sagledati kraj«. <sup>40</sup>

U tom procesu svi slojevi naroda imaju mjesta, i farizeji koji sebe drže pravednima, kao i carinici i bludnice koje oni drže javnim grešnicima, siromašni i bogati, prezreni i odbačeni. Svima njima isti je uvjet obraćenje kojim se čovjek od svega što ga zarobljava okreće Bogu slobode i prihvaća od njega ponuđeno spasenje, a to ga čini sposobnim činiti dobro drugima (usp. Mt 7, 12). »Pravo čovjekovo oslobođenje započinje njegovom unutarnjom slobodom, a tu slobodu, prema Novom zavjetu, postiže samo onaj tko je vjerom shvatio Božju ljubav koja ga vodi prema bližnjemu«. <sup>41</sup> Oslanjajući se na poznato proročko mjesto Iz 61, 1s, Luka govori o »godini milosti Gospodnje« koja se s Isusom počinje ostvarivati (Lk 4, 19). Isus nikad nije definirao kraljevstvo Božje, nego je njegovu snagu i njegov rast nastojao predočiti pripovijedajući prispodobe. Tako njegova prispodoba o kukolju i pšenici na istoj njivi (Mt 13, 24–30) ne ostavlja nikakva prostora bilo kakvom partikularizmu ili dualizmu. On ne želi okupiti »sveti ostatak«, nego narod Božji u njegovoj punini, narod koji je na putu prema konačnom dovršenju, kad će biti odijeljeni pravedni i nepravedni (Mt 13, 47–50).

---

<sup>39</sup> J. BLANK, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Freiburg – Basel – Wien, 1980., str. 136.

<sup>40</sup> *Isto*, str. 137; usp. također G. LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, str. 19.

<sup>41</sup> M. HENGEL, *War Jesus ein Revolutionär?* (Calwer Hefte 110), Stuttgart, 1970., str. 24s.

## Solidarnost naroda Božjega

Polazeći od Isusove riječi upućene pismoznancu koji ga je pitao za najveću zapovijed: »Nisi daleko od kraljevstva Božjega« (Mk 12, 34), R. Pesch oštroumno zapaža kako postoji izravna povezanost Isusova navješćaja kraljevstva Božjega i prve zapovijedi Dekaloga (Pnz 6, 4), ali isto tako i posljedica koje iz toga proizlaze za shvaćanje zajednice Isusovih učenika i njihova međusobnog odnosa. On polazi od Isusova upozorenja kako nitko ne može služiti dvojici gospodara, jer »ili će jednoga mrziti, a drugoga ljubiti; ili će uz jednoga prijanjati, a drugoga prezirati. Ne možete služiti Bogu i bogatstvu« (Mt 6, 24; usp. Lk 16, 13). Ako znamo da ta riječ potječe iz izvora Q, dakle pripada najstarijoj novozavjetnoj predaji, onda ćemo lakše shvatiti da nam ona svjedoči kako je prva zajednica Isusovih učenika posjed i novac doživljavala kao veliku opasnost i kao znak podijeljene egzistencije, čime je onda dovedena u pitanje i prva zapovijed, čovjekov pravilan odnos prema Bogu. »Tko služi Mamonu i dopušta mu da njime gospodari, za nj Jahve nije 'jedini Gospodar' (Pnz 6, 4) i osloboditelj; tko služi Mamonu, taj Boga ne ljubi 'svom snagom svojom, ni 'svim srcem svojim', budući da je svoje srce predao novcu, posjedu«.<sup>42</sup>

Iz ispravno shvaćene prve zapovijedi, koja traži nepodijeljenu ljubav prema Bogu, logično slijedi druga zapovijed koja traži iskrenu ljubav prema bližnjemu. Bog koji ne želi svoju čast ni sa kime dijeliti, zauzima se za socijalnu jednakost u svom narodu i ne želi da u tom narodu bude siromaha (Pnz 15, 4). Kad se bolje analizira Isusova riječ o dvojici gospodara, onda shvaćamo »da je moguće sa svom financijskom moći neograničeno služiti Jahvi, jedinom Gospodinu, a to se očekuje da bude nosiva podloga solidarnosti njegova naroda, Isusove zajednice učenika«.<sup>43</sup> Podsjećajući snažno na važnost prve zapovijedi, Isus je u svojem nastojanju oko sabiranja Izraela želio onemogućiti svaku podjelu na bogate i siromašne, na više i niže. To je moguće samo ako se zapovijed ljubavi prema bližnjemu shvati kao logična posljedica prve. »Ljubiti Boga potpuno znači: ljubiti potpuno Izraela, narod koji je on sebi izabrao i stvorio; a to znači sada u situaciji eshatološkog okupljanja i obnove Izraela od strane Isusa: potpuno ljubiti njegovu novu obitelj«.<sup>44</sup>

Isusov zahtjev učenicima: »Prodajte što god imate i dajte za milostinju!« (Lk 12, 33) očito cilja na stvaranje zajednice bez siromaha (Pnz 15, 4). Da ta zapovijed nije nemilosrdna i da čovjeka ne ostavlja bez ikakve sigurnosti, govori Isusovo obećanje onima koji su sve ostavili i pošli za njim: »Zaista, kažem vam, nema ga tko ostavi kuću, ili braću, ili sestre, ili majku, ili oca, ili djecu, ili polja poradi

<sup>42</sup> R. PESCH, »Jesus und das Hauptgebot«, u: H. MERKLEIN (izd.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg – Basel – Wien, 1989., 99–109, str. 101.

<sup>43</sup> Isto, str. 101.

<sup>44</sup> Isto, str. 107.

mene i poradi evanđelja, a da ne bi sada, u ovom vremenu, s progonstvima primio stostruko« (Mk 10, 29s). Taj je mogao sve to primiti samo u zajednici učenika, u kojoj su bili stvoreni uvjeti za prihvaćanje svih koji su dolazili. »Prilikom okupljanja Izraela Isusu je očito stalo baš do toga da u narodu Božjem ljubav prema Jahvi učini tako realnom da iz toga može izrasti stalna solidarnost s bližnjim, s bratom u vjeri«<sup>45</sup>.

### **Crkva kao kontrastno društvo**

Iako je sigurno da je Isus na početku sebe držao »poslanim samo k izgubljenim ovcama doma Izraelova« (Mt 15, 24; usp. 10, 5s), Izrael je kao narod tek manjim dijelom odgovorio na njegov poziv. Je li zato Pracrkva, okrenuvši se uskoro svim narodima (Mt 28, 19), zaboravila svoje korijene u židovstvu i pretvorila se u narod Božji sabran iz svih naroda? Pritom je zanimljivo kako na zajednicu Isusovih učenika gledaju Židovi koji joj ne pripadaju i kako ta zajednica u svojim počecima vidi samu sebe.

Optužujući Pavla pred rimskim upraviteljem, neki Tertul u ime nazočnog velikog svećenika Ananije kaže: »Utvrdismo da je ovaj čovjek kuga, da pokreće bune među Židovima po svijetu, da je kolovoda nazaretske sljedbe« (Dj 24, 5). Odgovarajući na tu optužbu, Pavao kaže: »Jamčim ti, naprotiv, ovo: Putom koji nazivaju sljedbom služim otačkom Bogu vjerujući u sve što je u Zakonu i u Prorocima napisano« (24, 14). I jedna i druga riječ polaze od toga da je kršćanska zajednica nastala u krilu židovskog naroda. To što je spomenuti Tertul zove »sljedbom«, doslovce »herezom« (grčki: τὸν Ναζωραίων ἀρεσεως), ne smije se shvatiti u smislu »krivovjerja«, nego kao sekta unutar židovstva, kako su uostalom nazivani i saduceji i farizeji (usp. Dj 5, 17; 15, 5; 26, 5). Dakle, »izraz *hairesis* u Luke nema negativan prizvuk nekakve heretičke skupine, nego neutralno označava stvaranje židovskih skupina«<sup>46</sup>. Prema tome, u židovskim je očima skupina Isusovih učenika bila samo jedna od tada brojnih skupina u židovstvu, a nipošto odvojena od njega.

S druge strane, ta zajednica već od samog početka sebe drži »Crkvom Božjom« (*ekklesia tou Theou – qahal Jahwe*). U Starom zavjetu tako je označavan skup naroda Božjega pred Jahvom, i to posebice kad se narod okupljao na svoja slavlja. Ako prva zajednica Isusovih učenika poseže za tom oznakom, to govori o njezinoj svijesti o samoj sebi kao narodu Božjemu. A »ako je poukrsna zajednica preuzela tu oznaku za sebe, vjerojatno je to učinila zato što je sebe držala pravim skupom naroda Božjega, novim narodom Božjim ili 'pravim Izraelom', i to u eshatološ-

---

<sup>45</sup> Isto, str. 108.

<sup>46</sup> J. BLANK, *Jesus von Nazareth*, str. 128; usp. također G. SCHNEIDER, »Die Apostelgeschichte« (*ThKNT V/2*), Freiburg – Basel – Wien, 1982., str. 346.



kom smislu«. <sup>47</sup> A to opet znači da Isus nije želio stvoriti zajednicu vjere odvojenu od Izraela niti sektu poput one kumranske, nego je htio na temeljima eshatološke Božje ponude spasenja okupiti Izrael i tako ostvariti kontrastno društvo po uzoru na Stari zavjet.

Izraz »izgubljene ovce doma Izraelova« ne odnosi se samo na dio naroda, na grješnike ili otpadnike nego na cijeli narod Izrael koji prorok uspoređuje s ovcama koje nemaju pastira i zato lutaju po gorama (Ez 34, 1–6). Isus je uvjeren da je s njim došao od proroka predvideni trenutak tog okupljanja raspršenih ovaca i zato sam sebe drži dobrim pastirom (Iv 10). A da on pritom cilja na sav Izrael, govori i njegov izbor dvanaestorice. Taj znakovit čin želi reći kako Isus nastoji okupiti narod Izrael u njegovoj eshatološkoj punini. <sup>48</sup> A eshatološko okupljanje Izraela ne isključuje ideju univerzalnosti spasenja najavljenju po Izraelovim prorocima, nego, štoviše, i Isus i novozavjetni teolozi vide je ostvarenom (usp. Mt 28, 19; Mk 16, 15; Rim 9, 25s).

### Helenističke kršćanske zajednice i njihove strukture

Dok su judeokršćanske zajednice u Palestini, polazeći od starozavjetnog pojma naroda Božjega s kojim su se poistovjećivale, u svojim redovima ostvarivale ideale bratstva i solidarnosti naslijeđene iz Staroga zavjeta, postavlja se pitanje kako je izgledala unutarnja struktura kršćanskih zajednica koje su, najviše zaslugom Pavla i njegovih suradnika, uskoro počele nastajati i na širokom području Rimskog Carstva. Drugim riječima, kako su se propovjednici evanđelja ponašali u posve drukčijim socijalnim uvjetima helenističkog svijeta u kojem su vladali jasno definirani odnosi i razgraničeni društveni staleži. J. Becker govori o trodijelnoj piramidi kojoj je na vrhu bio stalež rimskih senatora, sredinu je činio viteški stalež, a široku podlogu široke mase bezemljaša, robova, nadničara, sitnih obrtnika, seljaka itd. <sup>49</sup> Unutar tih staleža postojale su različite privatne udruge koje su bile socijalno homogene. Pripadnici jednoga staleža komunicirali su samo između sebe, a ne i s pripadnicima drugoga staleža.

Obraćajući se jednako svim slojevima helenističkog društva, kršćanski su misionari već samim tim inicirali socijalnu promjenu u odnosu na stanje judeokršćanskih zajednica u Palestini. Zato je moguće govoriti o »procesu helenizacije, urbanizacije i uspona u više slojeve društva«. <sup>50</sup> Zahvaljujući Pavlovoj korespon-

<sup>47</sup> J. BLANK, *Jesus von Nazareth*, str. 128.

<sup>48</sup> Usp. M. TRAUTMANN, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesu* (FzB 37), Würzburg, 1980., str. 225s.

<sup>49</sup> J. BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker* (UTB 2014), Tübingen, 1998., str. 255.

<sup>50</sup> G. THEISSEN, »Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums«, u: *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen, <sup>3</sup>1989., 231–271, str. 268.

denciji s njegovom zajednicom u Korintu, možemo stvoriti nešto jasniju sliku o odnosima unutar te kršćanske zajednice. Pavao, doduše, kaže: »Ta gledajte, braćo, sebe, pozvane: nema mnogo mudrih po tijelu, nema mnogo snažnih,<sup>51</sup> nema mnogo plemenitih« (1 Kor 1, 26). Ipak, čini se da Stefana sa svojim domom spada među bogatije građane Korinta, kad se mogao »posvetiti posluživanju svetih« (1 Kor 16, 15). Isto vrijedi i za Gaja kojega Pavao zove »gostoprimac moj i cijele Crkve« (Rim 16, 23; 1 Kor 1, 14), za predstojnika sinagoge, Krispa (1 Kor 1, 14; Dj 18, 8), za Febu, »poslužiteljicu Crkve u Kenhreji« koja je »bila zaštitnicom (*prostatis*) mnogima i meni samomu« (Rim 16, 1s), a pogotovo se to mora reći za Erasta koji je bio gradski blagajnik (Rim 16, 23). Prema tome, ta mala »korintska zajednica u sociološkom pogledu nipošto nije bila homogena, pri čemu je njezina velika integracijska snaga bila snažan raspoznajni znak u odnosu na većinu udruuga i kultskih zajednica.«<sup>46</sup>

U čemu je tajna helenističkih kršćanskih zajednica da su u svojim redovima uspjevale pomiriti tako različite društvene slojeve i ostvariti bratske odnose? Osim krštenja kao teološkog temelja jedinstva »u Kristu« (Gal 3, 28), glavnu ulogu odigrala je orijentacija na kuću, dom (*oikos*) kao mjesto okupljanja i života zajednice. »A budući da se kršćanstvo obraćalo svim stanovnicima grada, to je značilo da su se u kršćanskoj kući okupljali svi, dakle mnogi koji su prije malo ili nimalo međusobno kontaktirali: siromašni i bolje stojeći, robovi i slobodni, žene i muževi, Grci i istočnjaci, najrazličitija zvanja itd.«<sup>52</sup> Tu se ne može govoriti o ideji bratstva i jednakosti koja bi izvirala iz starozavjetnog poimanja naroda Božjeg koji je bio homogeno društvo, kao što nema traga ni radikalnim Isusovim zahtjevima glede posjeda i bogatstva, koje nalazimo u sinoptičkoj predaji, ali ima nešto drugo što članove tih helenističkih zajednica čini solidarnima i u isto vrijeme drukčijima od svih sličnih udruuga u njihovu okruženju.

G. Theissen posuđuje od E. Troeltscha pojam »patrijarhalizam ljubavi« kako bi opisao tu unutarnju strukturu helenističkih kršćanskih zajednica. »Taj patrijarhalizam ljubavi prihvaća socijalne razlike kao takve, ali ih ublažuje obvezujući članove zajednice na međusobni obzir i ljubav, što se kao obveza naglašava upravo u odnosu na socijalno jače, dok se od socijalno slabijih zahtijeva podlaganje, vjernost i poštovanje.«<sup>53</sup> Tako Pavao poziva robove koji su postali kršćani da ostanu i dalje u svom prijašnjem stanju, relativizirajući istodobno to stanje u odnosu na novo stanje »u Kristu!« (1 Kor 7, 21s). On slično govori i o odnosu muža i žene (11, 3–16) ili o odnosu »jakih« i »nejakih« u vjeri (8, 7–13). Treba poći i od toga da se kršćanske zajednice nisu mogle okupljati u siromašnim kućama, nego u ku-

---

<sup>51</sup> W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/1), Neukirchen – Vluyn, 1991., str. 32.

<sup>52</sup> J. BECKER, *Paulus*, str. 258s.

<sup>53</sup> G. THEISSEN, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde*, str. 268s.

ćama onih imućnijih članova, što opet govori o tome kako su oni svoje bogatstvo spremno i nesebično stavljali u službu cijeloj zajednici. Tako je nastao novi tip kršćanske zajednice koji je »s jedne strane, od svojih članova zahtijevao veliku mjeru solidarnosti i bratstva, a s druge strane, obuhvaćao vrlo različite slojeve«.<sup>54</sup>

Takvim unutarnjim odnosima helenističke kršćanske zajednice su doista predstavljale kontrastno društvo na širokom prostoru Rimskog Carstva u kojem su se često vodile žestoke borbe za veću socijalnu ravnopravnost. Te napetosti nastojalo se smanjiti stalnim proširenjem kruga onih koji su mogli dobiti rimsko građansko pravo. To je išlo tako daleko da je car Karakala 217. p. Kr. to pravo proširio na sve građane carstva. No ni time nije ostvarena jednakost jer još uvijek su od toga prava ostali izuzeti robovi, doseljenici i stranci. Pogotovo kad je u 3. st. zbog velike gospodarske krize u carstvu došlo do novog raslojavanja društva na sve siromašnije mase i bogate feudalce, pokušaj stvaranja jednakosti uz pomoć građanskog prava izgubio je svaku socijalnu podlogu. Kršćanske zajednice bile su u takvim uvjetima života jedini uspio model socijalne integracije kroz jedinstvo »u Kristu« (Gal 3, 28) koje poništava sve socijalne razlike i stvara osjećaj solidarnosti sa svima, bez obzira na socijalni sloj i društveni status kojemu su pojedini članovi pripadali. Oni su prije i iznad svega bili braća i sestre u Kristu ili, da se poslužimo najsnajnijom Pavlovom slikom, bili su jedno tijelo u Kristu, u kojem su svi udovi važni i imaju svoje dostojanstvo.

#### *Summary*

#### *BIBLICAL INSPIRATION FOR SOLIDARITY TODAY*

*This article deals with the question of whether the Bible and its contents can serve as a book of inspiration for solidarity today. Starting from various ways of living solidarity, which are not hard to notice in the Bible, the author goes one step further and asks is this common to the Bible and other nations of those times or can we speak of this being specific to the Bible. Does the notion of solidarity originate from the notion of God's people and Israel's image of God? The article deals with the Old Testament and in particular the Deuteronomy in which we see hints of a redefinition of Jewish society after its negative experiences with monarchy. A special investigation is conducted of laws and institutions whose aim is to create a society in Israel without poverty, a society of equality and brotherly relations. The article further investigates whether this trace continues in the New Testament. Did Jesus of Nazareth preserve this ideal in his proclamation of the Kingdom of God and how does this proclamation relate to this world's reality? Starting from the image of the Judaic-Christian society in Jerusalem, as is offered by Luke in the Acts of the Apostles,*

<sup>54</sup> *Isto*, str. 269.

*it seems that this community considered itself as the reality of God's people according to the ideals of the Deuteronomy. The author questions what did the Christian community in pagan times, which was not familiar with the Old Testament's ideal of God's people, base its feelings of brotherly love and mutual solidarity upon.*

**Key words:** *solidarity, God's people, community of celebration, brotherhood, social laws, year of forgiveness, the Sabbath.*