

UDK: 272-247.8

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: lipanj 2011.

Ivica ČATIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu
Petra Preradovića 17, HR – 31400 Đakovo
icatic@djkbf.hr

OD STRUKTURE K TEOLOGIJI PROSLOVA – HIJAZAM I IDENTITET DJECE BOŽJE U IV 1,1-18

Sažetak

Polazeći od pretpostavke o međuovisnosti strukture i teologije biblijskog teksta, članak postavlja problem strukture i teologije proslava Evanđelja po Ivanu. I uz brojne prijedloge strukture ne postoji teološka interpretacija bazirana na strukturi teksta.

*Nakon što je izložio neke od tipičnih prijedloga strukture, autor uzima u razmatranje hijastičku strukturu proslava koju je predložio R. Alan Culpepper u svojem članku „The Pivot of John’s Prologue“, *New Testament Studies* 27 (1980.) 1-31. Poslije metodološke rasprave o različitim prijedlozima kriterija koji indiciraju postojanje hijazma u biblijskom tekstu, kratko su izloženi principi njegova tumačenja.*

U nastavku autor nastoji – prema prethodno iznesenim principima – interpretirati proslav kao tekst hijastičke strukture. Ponajprije konfrontira središnji element hijazma (H – 1,12,b) s krajnjim elementima (A, 1,1-2 – A', 1,18). Potom uzima par po par elementa, idući od središnjeg (G – G', F – F' itd.), kako bi ih stavio u odnos sa središnjom tvrdnjom hijazma (1,12b).

Usprkos metodološkim nesigurnostima i teškoćama, istraživanje je pokazalo mogućnost građenja teologije proslava, temeljene na njegovoj hijastičkoj strukturi, i usredotočene – u suglasju sa središnjim elementom hijazma – na temu djece Božje (1,12b).

Ključne riječi: *Biblija, Novi zavjet, Evanđelje po Ivanu, proslav, hijazam, božansko sinovstvo.*

Uvodne misli

Veličanstven i ujedno zagonetan početak Evanđelja po Ivanu kroz stoljeća privlači pažnju istraživača. Predmet istraživanja, pa i sporenja, bilo je gotovo sve: autorstvo, proces njegova nastanka, struktura te odnos prema pripovijedanju evanđelja koje slijedi.

Bez nakane ulaženja u druga pitanja, ovaj rad analizira problem strukture i s njom usko povezanog pitanja interpretiranja glavnih teoloških naglasaka ovog dijela evanđeoskog teksta. Iako postoje brojni prijedlozi strukture proslova, gotovo da je nemoguće naći interpretaciju teologije koja u literarnom smislu izrasta iz njegove strukture. Uzimajući za polazište R. A. Culpepperov prijedlog hijastičke strukture proslova – koja ima zastupljen središnji element (1,12b) – pokušat ćemo, slijedom logike hijazma, u svjetlu tvrdnje iznesene u središnjem elementu ići prema interpretaciji glavnih teoloških naglasaka teksta.

Radi preglednosti, rad počinjemo kratkim osvrtom na raznovrsnost dosadašnjih pristupa u istraživanju proslova, potom se izbliza usredotočujemo na problem njegove (hijastičke) strukture, izlažemo pojam i logiku funkcioniranja te interpretacije hijazma i, u posljednjoj etapi, iznosimo pokušaj interpretacije proslova prema naznačenim principima.

1. Kratak osvrt na dosadašnje pristupe u istraživanju proslova

Mnogi se tumači slažu kako nijedna druga biblijska knjiga nema tako veličanstven početak kao Ivanovo evanđelje koje u proslavu (1,1-18) s velikom sigurnošću iznosi tvrdnje o Riječi i Životu. No, proslav Ivanova evanđelja jedan je od najdiskutiranijih i najzagonetnijih početaka neke biblijske knjige. U njemu je problematizirano i spornim je postalo gotovo sve – podrijetlo, struktura i teologija. Stoga ne čudi da su se pojavila mišljenja kako se uopće i ne radi o tipičnom početku evanđelja, nego da je ovaj tekst kasnije nadodan i stavljen pred evanđelje kao proslav.

Tijekom stoljeća, istraživači su ove retke smatrali himnom,¹

¹ Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII* (New York – London – Toronto: Doubleday, 1966.), cxxxiii; Alfred WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1961.), 39; Günther KEIL, *Das Johannesevangelium: Ein philosophischer und theologischer Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.), 18.29; Sharon H. RINGE, *Wisdom's Friends: Community and Christology in the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.), 48–53 i John PAINTER, *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community* (Edinburgh: T&T Clark, 1991.), 107.

foajeom,² liturgijskom poemom,³ uvertirom,⁴ komentarom na evanđelje⁵ ili njegovim sumarijem.⁶ Osim toga, živa je diskusija je li autor ovih redaka ujedno i pisac evanđelja i kada je proslov napisan? Neki poput Bultmanna smatraju da je evanđelist preuzeo i adaptirao pretkršćanski himan,⁷ drugi smatraju da je njegov autor evanđelist koji ga je napisao poslije evanđelja i stavio kao proslov,⁸ a neki da ga je evanđelist napisao upravo na ovom mjestu kao organski dio knjige.⁹ Nakon tolikih rasprava prilično se realističnim doimlju pomalo duhovite riječi R. Kysara koji kaže da je o proslovu već toliko toga rečeno da je pravo čudo ako može postojati još nešto što bi se tome moglo dodati.¹⁰

Predstavnici istraživanja povijesnog aspekta nastanka i razvoja smatraju da je proslov oblikovan u kontekstu polemike

² Usp. Donald A. CARSON, *The Gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1991.), 111; Andreas J. KÖSTENBERGER, *John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004.), 19.

³ Usp. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes; Ergänzungsheft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.), engl. prijev., *The Gospel of John* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1971.), 14; suprotno stajalište zastupa CARSON, *The Gospel according to John*, 112.

⁴ Usp. Wilhelm HEITMÜLLER, "Das Evangelium des Johannes", *Die Schriften des Neuen Testaments*, Johannes WEISS (ur.) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1908.), 716 i Dominic CROSSAN, *The Gospel of Eternal Life: Reflections on the Theology of St. John* (Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1967.), 44.

⁵ Usp. Raymond F. COLLINS, *These Things Have Been Written: Studies on the Fourth Gospel*, Louvain Theological & Pastoral Monographs 2, (Louvain: Peeters, 1990.), 153.

⁶ Usp. Edwyn Clement HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (London: Faber and Faber, 1950.), 137.

⁷ Prema Daniel BOYARIN, "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John", *Hawrad Theological Review* 94 (2001.), 243-284 analiza *Logosa* i *Memre* u židovskoj literaturi pokazuje da Ivanov proslov do 14. retka ne odudara bitno od židovskih nekršćanskih tekstova iz vremena 1. st., nego se čini da je njihova misao inkorporirana u tekst ivanovske zajednice.

⁸ Usp. Craig KEENER, *The Gospel of John*, I (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 2003.), 333-334.

⁹ Usp. Simon Ross VALENTINE, "The Johannine Prologue – a Microcosm of the Gospel", *Evangelical Quarterly* 68 (1996.), 291-304.

¹⁰ Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John: Charting the Fourth Gospel* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2005.), 27.

između ivanovske zajednice i lokalne sinagoge.¹¹ Dakako, ovakav pristup proslovu za posljedicu će imati i relativno ograničeno gledanje na njegove glavne teme i naglaske. Tako će glavnim doprinosima kristologiji NZ biti smatrani radikalna i apsolutna Logosova preegzistencija, model trajnog uzvisivanja čak i putem poniženja, uporno naglašavanje suprotstavljanja objave u Mojsiju i u Kristu, a tekst će se smatrati da je u potpunosti prožet polemičkim tonom.¹² Ovakvim pristupom u prvi plan su istaknute teme odabrane bez istraživanja strukture teksta i naglasaka kojeg tim putem evanđelist ugrađuje.

U narativnom pogledu moglo bi se reći da proslov pruža svojevrsan kontekst događajima evanđelja jer ga njegovo pripovijedanje pretpostavlja, napose bi Isusove izjave iz područja njegova identiteta i odnosa s Ocem bile teško shvatljive bez temeljnih odrednica kojima proslov opskrbljuje čitatelja.¹³ Iako se nakon proslova o Isusu ne govori kao o Logosu, svekoliko pripovijedanje evanđelja puno je izričaja o Isusu koji prizivaju ono što se u proslovu govori o Logosu: Isus je Sin kojemu Otac daje da ima život u sebi (5,21.24.26; 6,51.54.57), koji objavljuje njegovu slavu pred učenicima (2,11; 17,22), koji je svjetlo svijeta (3,19; 8,12; 12,46) i svjetli u tami (12,35; 8,12) a tama ga ne prihvaća (3,19-20), koji je jedini vidio Oca (6,46) i koji stoga može govoriti o slavi koju je imao kod Oca prije negoli je svijeta bilo (17,5.24).¹⁴ Iako je bilo pokušaja uspostaviti vezu između strukturâ proslova i evanđelja,¹⁵ ovako izabrane veze su preslobodne

¹¹ Tako Charles K. BARRETT, *The Gospel according to St. John* (London: SPCK, 21978.), 141 i Barnabas LINDARS, *The Gospel of John* (London: Oliphants, 1972.), 97-98 drže kako 1,17-18 najjasnije govore da se polemika vodila upravo sa židovskom sinagogom i da je, uza sve poštovanje prema Mojsiju i spasenijskom djelu kojega je bio akter te unatoč neosporavanoj autentičnosti starozavjetne Božje objave, ivanovska zajednica ipak objavu u Kristu smatrala višom.

¹² Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John*, 33-39.

¹³ Usp. Bonaventura DUDA, "Isus, Riječ Božja – Objavitelj Očev (Ivanov Proslov): Riječ tijelo postala" (Biblijski niz 2) (Zagreb, 1966.), 85-156; Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1997.), 18.

¹⁴ Usp. Morna D. HOOKER, "John's Prologue and the Messianic Secret", *New Testament Studies* 21 (1974.), 40-58, ovdje 45s; Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 17.

¹⁵ Tako J. A. T. ROBINSON, "The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John", *New Testament Studies* 9 (1963.), 120-129, ovdje 122, smatra da je struktura proslova usporedna sa strukturom evanđelja: 1,3 = 1,35-4,42 (Krist re-kreator); 1,4 = 4,43-6,71 (Krist je život svijeta) itd.

jer evanđelje u odnosnim odsjecima sadržava različit materijal koji se teško može svesti na misao predstavljenu jednim retkom proslova.¹⁶

Istraživači koji proslov shvaćaju kao himan uočili su postojanje specifične literarne forme koja se napose odlikuje progresivnim paralelizmima prisutnima u 1,1-5 jer svaki redak započinje ključnim terminom kojim završava prethodni.¹⁷ Međutim, ovakvo gledanje se suočava sa značajnim problemom jer nakon 1,1-5 himan ne ide dalje po istoj shemi: u 1,6-8.15 imamo prozni tekst koji se usredotočuje na Ivana Krstitelja.¹⁸ Kasnije, u 1,9-14 poetski himan se nastavlja, ali sa sve većim nepravilnostima u ritmu te dužini paralelnih dijelova; štoviše, pojavljuje se sve više elemenata i tvrdnji koji narušavaju himnički karakter teksta i čak poprimaju polemički ili kerigmatski ton.¹⁹ Ovakvi uvidi opetovano vode raspravi o razlučivanju teksta koji pripada „izvornom“ himnu od „kasnijih dodataka“ ili „preinaka“. Međutim, gotovo je nemoguće pronaći dva istraživača koji bi se složili oko toga koji dio teksta pripada izvornom himnu, a koji dio je plod evanđelistovih zahvata.²⁰

S vremenom, ipak, sve više je onih koji napuštaju ovu tezu izvornog himna i počinje se afirmirati jedinstvo proslova, iako na različitim osnovama i na različite načine (stilistički i retorički razlozi, kanonski pristup).²¹ Kako god da je proslov nastao i zadobio sadašnji oblik, činjenica je da je upravo ovaj tekst dobio potpis konačnog redaktora. To znači da ne bi bio pušten u optjecaj da se iščitavanjem njegova sadašnjeg oblika dolazi do krivih rezultata – štoviše, upravo finalni oblik teksta mora omogućiti optimalno čitanje i sprečavati krive zaključke, ako se oslanjamo na židovske, tj. biblijske principe čitanja. Na temelju toga kasnije je ovaj tekst prihvaćen i kao kanonski, a to znači za crkveno teološko proučavanje mjerodavan. Zato mu s povjerenjem smijemo pristupiti jednom od njihovih metoda čitanja.

¹⁶ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 18.

¹⁷ Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, 6, 22.

¹⁸ Ova literarna divergencija poklapa se s tematskom jer, prema Andreasu J. KÖSTENBERGERU, *John*, 22, kao što proslov predstavlja temelj za razumijevanje cjeline evanđelja, tako 1,1-5 predstavlja temelj ostatku proslova.

¹⁹ Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 20.

²⁰ Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, 22; Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 19.

²¹ Usp. Eugen RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag, 1951.), 63-97; Charles K. BARRETT, *The Prologue of St. John's Gospel* (London: Athlone, 1975.), 27; R. Alan CULPEPPER, „The Pivot of John's Prologue“, *New Testament Studies* 27 (1980.), 1-31; Craig KEENER, *The Gospel of John*, 334-334.

2. Struktura proslova

Poradi što korektnijeg tumačenja nekog teksta, potrebno je uočiti njegovu strukturu. Ona odražava tijek autorovih izričaja s pomoću kojih izražava svoju misao. Pri određivanju strukture nekog teksta, potrebno je razmotriti određene pokazatelje koji upućuju na njegovu strukturiranost. S pomoću njih autor naglašava one misli kojima želi dati istaknuto mjesto, te stoga zavređuju posebnu pozornost pri tumačenju dotičnog teksta.

Marko Tomić u svojem članku „Proslov Ivanova evanđelja (1,1-18)“, navodeći J. Mateosa – J. Baretta, *El Evangelio de Juan*,²² donosi nekoliko kriterija. Od gramatičkih kriterija prvi je pokazatelj gramatičko lice u kojem se pojavljuju pojedini glagoli. Tekst je u 1,1-13 koncipiran tako su glagoli u trećem licu jednine, kao da se radi o izvještavanju objektivnog promatrača, dok se u 1,14-18 pojavljuje prvo lice množine, što daje dojam skupnog svjedočenja, te povremeno treće lice jednine. Drugi gramatički kriterij predstavlja izmjena svršenih i nesvršenih glagola koji se odnose na imenice ὁ λόγος, *riječ* i τὸ φῶς, *svjetlo*: u 1,1-10 prevladavaju svršeni a u 1,11-13 nesvršeni glagoli – time se 1,14-17 izdvaja kako zasebna cjelina koju uokviruje 1,18.²³

Na gramatičke, Tomić dodaje leksičke kriterije. Inkluzija, tj. omeđivanje teksta pojedinim izrazima koji se više puta ponavljaju, daje nove elemente za strukturiranje proslova: tako npr. prijedložna konstrukcija ἐν ἀρχῇ, *u početku* dolazi u 1,1 te u 1,3, u 1,3.10 susrećemo također prijedložnu konstrukciju δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, *po njemu postade*.²⁴ Na temelju do sada rečenoga dobivamo sljedeću strukturu: 1,1-2.3-10.11-13.14-17.18.

Ako na taj predložak strukture primijenimo napomenu R. E. Browna kako treba uvažavati ulančanost pojedinih stihova koja podrazumijeva da se strofa sastoji od stihova među kojima sljedeći preuzima izraze kojima završava prethodni,²⁵ dobivamo ovu strukturu:

²² Juan MATEOS – Juan BARRETTO, *El Evangelio de Juan. Analisis linguistico y Comentario exegetico* (Madrid, 1979.), 48-52.

²³ Marko TOMIĆ, „Proslov Ivanova evanđelja (1,1-18)“, *Diacovensia* 12 (2003.), 199-221, ovdje 204.

²⁴ Usp. Marko TOMIĆ, „Proslov Ivanova evanđelja“, 205.

²⁵ Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, 3-6.

- 1,1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ
λόγος
- 1,2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν
- 1,3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν
- 1,4 ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·
- 1,5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν
- 1,6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·
- 1,7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ
φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ
- 1,8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ
φωτός
- 1,9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον
- 1,10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
- 1,11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον
- 1,12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ
γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
- 1,13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος
ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν
- 1,14 Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα
τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης
χάριτος καὶ ἀληθείας
- 1,15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν
λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν
- 1,16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν
ἀντὶ χάριτος·
- 1,17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ
Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο
- 1,18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν
εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο

Cijeneći korektnost primijenjenih kriterija, ipak moramo zamijetiti da – koliko nam je poznato – u ovom slučaju ne postoji teologija proslova koja bi se temeljila na naglascima proizašlim iz ovako utvrđene strukture. Stoga ćemo u našoj analizi posegnuti za drevnim postupkom strukturiranja teksta zvanim hijazam.

Pri ovakvu načinu strukturiranja teksta, koji se izvrsno uklapa u postupnost izlaganja misli svojstvenu semitskom načinu izražavanja, pojedini dijelovi teksta (dijelovi rečenice ili pak čitavi odlomci pa i poglavlja) postavljaju se, recimo pojednostavljeno, u formaciju a-b-(c)-b'-a'. Kao prvi prijedlog donosimo hijastičku strukturu proslova koju prepoznaje M. E. Boismard:

A	Riječ kod Boga	(1,1-2)
B	uloga Riječi u stvaranju	(1,3)
C	dar ljudima	(1,4-5)
D	Ivanovo svjedočanstvo	(1,6-8)
E	dolazak Riječi na svijet	(1,9-11)
F	po Riječi postajemo djeca Božja	(1,12-13)
E'	utjelovljenje Riječi	(1,14)
D'	Ivanovo svjedočanstvo	(1,15)
C'	dar ljudima	(1,16)
B'	novo stvaranje	(1,17)
A'	Sin u Ocu	(1,18). ²⁶

Još detaljniji prijedlog hijastičke strukture proslova nudi R. A. Culpepper:

A	1,1-2	A'	1,18 Riječ je s Bogom
B	1,3	B'	1,17 Što je nastalo po Riječi
C	1,4-5	C'	1,16 Što je primljeno od Riječi
D	1,6-8	D'	1,15 Ivan naviješta Riječ
E	1,9-10	E'	1,14 Riječ dolazi Riječi na svijet

²⁶ Marie-Émile BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, (Paris: Éditions du Cerf, 1953.), 107, prema Marko TOMIĆ, „Proslov Ivanova evanđelja“, 207.

F 1,11 F' 1,13 Riječ i njegov vlastiti narod

G 1,12a G' 1,12c Riječ je prihvaćena

H 1,12b dar onima koji su prihvatili Riječ²⁷

Ovaj prijedlog uzet ćemo za našu polaznu strukturu proslova. Zbog metodološke provjere, Culpepperov prijedlog strukture potrebno je sučeliti s kriterijima određivanja hijazma. Iako ni pojedini autori, kao što ćemo vidjeti, nisu složni u navođenju kriterija koje mora zadovoljiti određeni tekst da bi mogao biti smatran hijazmom, mi ćemo ipak razmotriti tri grupe kriterija koje su predložila trojica autora. Smatramo da ćemo na temelju njih steći dovoljan uvid u hijastičku strukturiranost našeg teksta.

Tako N. W. Lund, u svojem sada već klasičnom djelu iz 1942. g., predlaže sljedećih sedam kriterija:

1. središnji element uvijek predstavlja prekretnicu;
2. promjena u slijedu misli ili antitetička ideja pojavljuje se u središtu hijazma;
3. identične ideje obično se pojavljuju na krajevima i u središtu hijazma;
4. često se ideje mijenjaju od središta prema krajevima;
5. određeni termini, uključujući citate ili važna imena, pojavljuju se u nasuprotnim područjima odlomka;
6. proširene hijazme uvode i zaključuju „okvirni-odlomci“;
7. odlomci sadržavaju mješavinu hijastičnih i alternirajućih linija.²⁸

²⁷ Usp. R. Alan CULPEPPER, „The Pivot of John’s Prologue“, 16; R. Alan CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John* (Nashville: Abingdon Press, 1998.), 116. Identičnu hijastičku strukturu proslova predlaže i Jerome H. NEYREY, *The Gospel of John* (New York: Cambridge University Press, 2007.), 38-39, te diskretno Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 21 koji smatra da ovo Culpepperovo rješenje u određenoj mjeri podupiru John W. PRYOR, „Jesus and Israel in the Fourth Gospel – John 1:11“, *Novum Testamentum* 32 (1990.), 201-218, ovdje 202, te Jeffrey Lloyd STALEY, *The Print’s First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (Atlanta: Scholars Press, 1988.), 53-55 koji se razlikuje po tome što, poput Boisgarda, za središte hijazma uzima 1,12-13. James L. BAILEY – Lyle D. VANDER BROEK, *Literary Forms in the New Testament. A Handbook* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.), 182-183, samo uopćeno tvrde da je proslav hijastički strukturiran, bez navođenja detalja.

²⁸ Usp. Nils Wilhelm LUND, *Chiasmus in the New Testament* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1942.), 30-31.

I. H. Thomson se nadovezuje na Lundov prijedlog, ali ga i mijenja time što isključuje njegov prvi, drugi i četvrti kriterij, a dodaje sljedeće:

1. elementi koji međusobno balansiraju trebaju biti podjednake dužine;
2. središnji element sadržava fokus autorove misli;
3. hijazam je prisutan u postojećem tekstu i ne zahtijeva njegove izmjene da bi mogao biti kompletiran;
4. simetrični elementi pojavljuju se u suprotnom redoslijedu.²⁹

Kao reakcija na Thomsonov govor o podudaranju ideja, pojavio se Blombergov skup kriterija u kojima se izbjegava oslanjanje na odveć arbitrarne kategorije. Njegovi su kriteriji:

1. mora postojati problem u određivanju strukture teksta koji se može razjasniti hijastičkom strukturom;
2. mora postojati jasan paralelizam između dviju polovica predloženog hijazma;
3. paralelni elementi u hijazmu moraju biti označeni gramatičkim i konceptualnim vezama;
4. paralele uključuju značajnu terminologiju;
5. paralele se ne mogu zasnivati na riječima i idejama koje se uobičajeno pojavljuju i u drugim dijelovima teksta;
6. složena struktura (A-B-C-D-D'-C'-B'-A') ima prednost pred jednostavnim modelom (A-B-B'-A');
7. hijastička struktura ne smije probijati prirodne granice teksta;
8. središte hijazma mora biti teološki značajno;
9. treba izbjegavati prekide u hijazmu.³⁰

Ovim osnovnim karakteristikama hijazma možemo još dodati razlikovanje koje predlaže Dahood, on razlikuje mikrohijazam, koji se sastoji od dva para nasuprotnih elemenata, i makrohijazam, koji se sastoji od tri ili više parova elemenata.³¹

Ako uvažimo navedene kriterije, vidljivo je da ih Culpepperov

²⁹ Usp. Ian H. THOMSON, *Chiasmus in the Pauline Letters*, JSNTSup 111 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.), 26-28.

³⁰ Usp. Craig BLOMBERG, „The Structure of 2 Corinthians 1-7“, *Criswell Theological Review* 4 (1989.), 3-20, ovdje 4-8.

³¹ Usp. Mitchell DAHOOD, „Chiasmus,“ *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, K. CRIM (ur.), (Nashville: Abingdon Press, 1976.), 45.

prijedlog hijazma gotovo sve zadovoljava. Stoga ćemo ovdje navesti one kriterije za koje smatramo da ih ipak ne zadovoljava ili to ne uspijeva u dovoljnoj mjeri.

Nije u svim elementima zadovoljen 1. Tomsonov kriterij jer postoji očit nerazmjer u dužini između D i D', te nešto manji nerazmjer između F i F'. No, svi su drugi podudarni elementi hijazma približne dužine tako da možemo zaključiti kako Culpepperov prijedlog ovaj kriterij samo djelomično ne zadovoljava.

Ponajveći problem se pojavljuje kod zadovoljenja 3. Blombergova kriterija. Elementi B – B', koji izražavaju ono „što je nastalo po Riječi“, povezani zahvaljujući korištenju istog glagola (B: ἐγένετο, *postade* 2x – B': ἐγένετο). Sličnu situaciju imamo i s elementima C – C' koji su povezani samo jednom verbalnom vezom (C: οὐ κατέλαβεν, *ne obuze* – C': ἐλάβομεν, *primismo*); ona u obje sastavnice ipak izražava ono „što je primljeno od Riječi“.

Također je tanka formalna veza između elemenata E – E', gdje se pojavljuju termini proistekli iz zajedničkog leksema (E: ἀληθινόν, *istinsko* – E': ἀληθείας, *istina*), a konceptualna veza počiva na teološkoj premisi identičnosti *svjetla* (E) i *Riječi* (E') te njihova dolaska u okvire zemaljske egzistencije (E: ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον; ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, *dode na svijet, bijaše na svijetu* – E': ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, *Riječ tijelom postade i ušatori se među nama*).

Možda je najtanja veza između elemenata F – F', te G – G' jer počiva isključivo na logičkom zaključku da su u F – F' antitetički suprotstavljeni *njegovi* po povijesno-spasenjskom nasljeđu s *onima* koji njegovima postaju po vjeri, dok G – G' stavlja u sinonimni paralelizam ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, *oni koji ga primiše* (G) σ τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, *oni koji vjeruju u njegovo ime* (G').

U pogledu 6. Blombergova kriterija možemo reći kako ne prihvaćamo postavku da bi hijazam morao imati paran, tj. udvojeni središnji element.³² Ovdje nećemo o tome otvarati raspravu jer će iz kasnijeg izlaganja samog pojma i principa interpretacije hijastički

³² Usp. Brad McCOY, „Chiasmus: An Important Structural Device Commonly Found in Biblical Literature“, *Chafer Theological Seminary Journal* 9 (2003.), 18-34, ovdje 20. On, za razliku od npr. Jamesa L. BAILEYJA – Lyle D. VANDER BROEKA, *Literary Forms in the New Testament*, 49-50 smatra da termin *hijazam* u modernoj znanstvenoj literaturi uvijek podrazumijeva postojanje središnjeg elementa; inače bi se radilo samo o obratnom paralelizmu. Stoga zaključuje da ono što bi u obratnom paralelizmu ostalo prisutno samo na neizrečen način, u hijazmu postaje izrečeno zahvaljujući središnjem elementu.

strukturiranog teksta postati vidljiv značaj i uloga središnjeg elementa.

Iz do sada rečenoga vidljivo je kako, čak i tamo gdje se veze čine tanjima, ipak postoji zamjetljiva povezanost među nasuprotnim dijelovima predložene hijastičke strukture. Stoga smatramo kako možemo utemeljeno ustvrditi da su zadovoljeni glavni kriteriji za prepoznavanje hijazma, oni oko čije važnosti se slažu sva tri navedena autora.

3. Literarne osobitosti hijastičkog rasporeda i tumačenja teksta

Hijazam, kao specifičan raspored teksta, prisutan je u svim kulturama i u svim vremenima, iako se još uvijek dvoji o stupnju njegove prisutnosti.³³ Kao važan oblik strukturiranja teksta, bio je uobičajen u antičkoj literaturi i retorici, kako profanoj (npr. u grčkoj drami, rimskoj prozi i poeziji) tako i sakralnoj.³⁴ U grčkoj literaturi nalazimo ga već kod Homera, kasnije postaje uobičajen i u poeziji za vrijeme cara Augusta, no nije dobio značajniji tretman od strane klasičnih retoričara i literarne kritike.³⁵ Kada je riječ o Bibliji, prisutnost hijazma je prepoznata i priznata kako u Starom, tako i u Novom zavjetu.³⁶

Sam termin dolazi od grčkog glagola χιάζω, hiazō koji znači

³³ Usp. Ian H. THOMSON, *Chiasmus in the Pauline Letters*, 18; John BRECK, *The Shape of Biblical Language: Chiasmus in and Beyond the Scripture* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1994.), 349.

³⁴ Usp. Elisabeth FIORENZA, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Minneapolis: Fortress, ²1998.), 176.

³⁵ Usp. George A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill – London: The University of North Carolina Press, 1984.), 29. On napominje da se pojam *hijazam* prvi puta pojavljuje kod Pseudo-Hermogena u *De Inventione* 4,3 iz 4. st. U latinskoj tradiciji bio je poznat pod nazivom *commutatio* (*Ad Herennium* 4,30), no s opaskom da *commutatio* ne uključuje sve elemente koji odlikuju hijazam, kao što ćemo vidjeti (28).

³⁶ Usp. Nils Wilhelm LUND, „Presence of Chiasmus in the Old Testament”, *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46 (1930.), 104-26; Nils Wilhelm LUND, *Chiasmus in the New Testament*, 51-136; John W. WELCH, (ur.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* (Hildesheim: Gerstenberg, 1981.), 17-197; Peter F. ELLIS, *The Genius of John. A Compositional-Critical Commentary on the Fourth Gospel* (Collegeville: The Liturgical Press, 1984.); Roland MEYNET, *La Pasqua del Signore* (Bologna: EDB, 2002.); Roland MEYNET, *L'Évangile selon Saint Luc. Analyse rhétorique; I-II* (Paris: Editions du Cerf, 1988.); tal. prijevod, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, *Retica Biblica* 1 (Bologna: EDB, ³2003.).

označiti dvjema ukrštenim linijama u obliku slova grčkog alfabeta χ.³⁷ S literarne točke gledišta, on najviše nalikuje obratnom paralelizmu jer prvo se izriču dva termina ili grupe riječi a potom ponavljaju, ali obratnim redoslijedom. Zahvaljujući ovako ustrojenim elementima, hijastički strukturiran tekst zadobiva svoje čvrste granice te se stoga lakše prepoznaje i pamti. To je bilo od neobične važnosti u davna vremena dok još nisu upotrebljavana sredstva za grafičko naznačavanje razdiobe teksta (uvlaka, naslovi i podnaslovi) a pisanje se provodilo prema principu *scriptio continua*, kako bi autori i čitatelji lakše uočavali i pamtili organizaciju teksta te ga, pri čitanju ili recitiranju, uspješnije komunicirali.³⁸

Između ovako nasuprot postavljenih elemenata pojavljuje se središnji element koji ih razdvaja: time se postiže efekt da prvi niz elemenata vodi k središnjem, a drugi niz od njega odvodi.³⁹ Osim toga, hijastički dizajn teksta odražava ekvilibrij i nasuprotnost značenja pojedinih elemenata te ističe značaj središnjeg elementa.⁴⁰ Dok se hijazam na razini retka shvaća kao retoričko sredstvo, na razini dužeg odlomka predstavlja literarnu formu jer autor se na ovakvo razvijanje značenjski paralelnih ili nasuprotnih elemenata odlučuje onda kad čitatelju želi svrnuti pozornost na centralni element.⁴¹

Iz navedenog proizlazi da pri razmatranju hijazma na razini odlomka svakako posebnu pozornost treba posvetiti središnjem elementu jer njegova centralnost ne proizlazi samo iz njegova položaja nego iz značenjske uloge koju mu središnji položaj pridaje. Istraživači se općenito slažu u tome da on izražava glavnu ideju oko koje gravitiraju izričaji u ostalim elementima.⁴² Ta središnja ideja osvjetljava ono što izriču elementi koji joj prethode, a i oni koji iza

³⁷ Usp. Brad McCOY, „Chiasmus“, 19.

³⁸ Usp. Henry Van Dyke PARUNAK, „Oral Typesetting: Some Uses of Biblical Structure“, *Biblica* 62 (1981.), 153-168.

³⁹ Usp. Brad McCOY, „Chiasmus“, 20.

⁴⁰ Usp. James L. BAILEY – Lyle D. VANDER BROEK, *Literary Forms in the New Testament*, 178, Albert VANHOYE, *La Structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Paris: Descellée de Brouwer, 1963.), 60-62.

⁴¹ Usp. James L. BAILEY – Lyle D. VANDER BROEK, *Literary Forms in the New Testament*, 181-182.

⁴² Usp. Victor (Sung Yul) RHEE, „Chiasm and the Concept of Faith in Hebrews 11“, *Bibliotheca Sacra* 155 (1998.), 327-345, ovdje 329; Jerome H. NEYREY, *The Gospel of John*, 38.

nje slijede.⁴³ Neki autori zastupaju mišljenje kako misli teku uzlazno prema središnjem elementu da bi, kao nakon neke prekretnice, potom nastavile teći silazno jer su prošle kroz klimaktičnu točku.⁴⁴

Uz već istaknutu važnost središnjeg elementa, koji zbog svojega središnjeg položaja ima iznimnu značenjsku ulogu, i poštovanje dinamike hijazma, navest ćemo još neke momente koji služe kao orijentiri pri interpretaciji teksta konstruiranog kao hijazam. Sljedeći moment koji hijazam sobom donosi jest jasno razlikovanje manjih cjelina teksta zahvaljujući čemu jasno izranja njegova struktura.⁴⁵ U tako očitovanoj strukturi, nakon što se prikladna pozornost posveti središnjem elementu i značenjskom dometu koji u sebi sadržava, u razmatranje dolaze ostali elementi. Prema nekim autorima, sada bi trebalo analizirati interakciju središnjeg (H) te krajnjih elemenata (A – A') jer po važnosti oni dolaze odmah nakon središnjeg elementa.⁴⁶ Nakon toga treba međusobno sučeliti, u svjetlu središnje tvrdnje, pojedine nasuprotne elemente hijazma (B - B', C - C' itd.), pri čemu će do izražaja doći njihov sinonimni, antitetički ili komplementarni odnos.⁴⁷ Osim toga, pri ovom sučeljavanju pojedini se elementi međusobno specificiraju, intenziviraju i stoga značenjski pojašnjavaju.⁴⁸

Spiralni tijek misli koji je obilježen rastućom intenzifikacijom i značenjskim produbljanjem izričaja

⁴³ Usp. David A. DORSEY, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker Books, 1999.), 39-41; Yehuda T. RADDAY, „Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative“, *Chiasmus in Antiquity: structures, analyses, exegesis*, J. WELCH (ur.), (Hildesheim: Gerstenberg, 1981.), 50-117, ovdje 51; Rachel YUDKOWSKY, „Chaos or Chiasm? The Structure of Abraham's Life“, *Jewish Bible Quarterly* 35 (2007.), 109-114, ovdje 111.

⁴⁴ Usp. Brad McCOY, „Chiasmus“, 21.

⁴⁵ Usp. James L. BAILEY – Lyle D. VANDER BROEK, *Literary Forms in the New Testament*, 51; Brad McCOY, „Chiasmus“, 30.

⁴⁶ Usp. Craig BLOMBERG, „The Structure of 2 Corinthians 1-7“, *Criswell Theological Review* 4 (1989.), 3-20, ovdje 5.

⁴⁷ Usp. James L. BAILEY – Lyle D. VANDER BROEK, *Literary Forms in the New Testament*, 51; Ronald E. MAN, „The Value of Chiasmus for New Testament Interpretation“, *Bibliotheca Sacra* 141 (1984.), 146-157, 148.

⁴⁸ Usp. John BRECK, *The Shape of Biblical Language*, 334.

čitatelja uvlači u dinamiku hijazma kao u neki vrtlog.⁴⁹ Da bi što korektnije slijedio i interpretirao autorovu misao, čitatelj se treba dati uvući u ovu dinamiku.⁵⁰ U praksi to znači da čitatelj koji nije naviknut na ovakav način pisanja i čitanja teksta, nego je naučio tražiti gotove informacije i onda ih uspoređivati s do sada prikupljenim, treba učiniti dodatni napor kako bi ovakvu tekstu pristupio korektno. Ako se tome pribroje i određene metodološke nejasnoće koje još uvijek obilježavaju postupak određivanja i interpretacije hijazma (što je vidljivo i iz razlika u kriterijima za određivanje hijazma trojice gore navedenih autora), onda ne začuđuje konstatacija da čak i određen broj istraživača hijazam svrstava među literarne kuriozitete, ali im ne pridaje veću važnost u interpretaciji teksta i stoga ga ne proučava.⁵¹

4. Kratke napomene o primjeni hijazma na tekst proslava

Ponajprije uočavamo da središnji element u hijazmu prema A. Culpepperu predstavlja 1,12 ili, još točnije, središnji dio toga retka: *dade im moć da postanu djeca Božja* (1,12b). Već iz površnog promatranja 1,12 vidljivo je da je riječ o daru *moći* koji daje *svjetlo/Riječ/Jedinorođeni Sin onima koji ga primiše*. Za njih se kasnije kaže da *vjeruju u njegovo ime* (1,12c) te da su *rođeni – od Boga* (1,13). Ovdje je očita uska veza između *Jedinorođenca* (1,14.18) i onih koji po *primanju svjetla* (1,12a), tj. *vjerovanju* (1,12c), bivaju *rođeni od Boga* (1,13). Za njega će se kasnije u evanđelju izričito reći da je Sin a oni koji ga vjerom primaju postaju djeca Božja. Važno je uočiti da evanđelist spaja termine *Jedinorođenac* i *Sin* u 3,16, retku koji objašnjava razlog Sinova dolaska na svijet i nosi izraziti soteriološki naboj – Otac šalje

⁴⁹ John F. O'GRADY, smatra da se slika vrtloga, napose ovdje u proslavu Ivanova evanđelja, čini upotrebljivom jer i u njegovu ostatku čitatelj ima dojam da ne prestano kruži ako uvijek iznova susreće iste teme, doduše uvijek na novom, višem nivou. U proslavu vrtlog čitatelja nosi od nebesa (*U početku bijaše Riječ... sve postade po njemu...*) prema zemlji (*I Riječ tijelom postade i nastani se među nama*) i te na koncu ponovno prema nebu (*Boga nitko nikada ne vidje. Jedinorođenac Bog koji je u krilu Očevu, on nam ga obznani*). Vidi, John F. O'GRADY, „The Prologue and Chapter 17 of the Gospel of John“, *What we have heard from the beginning: the past, present, and future of Johannine studies*, Tom THATCHER (ur.) (Waco, Texas: Baylor University Press, 2007.), 217.

⁵⁰ Usp. John BRECK, *The Shape of Biblical Language*, 342.

⁵¹ Usp. Ian H. THOMSON, *Chiasm in the Pauline Letters*, 44; Andreas H. SNYMAN, „On Studying the Figures (Schēmata) in the New Testament“, *Biblica* 69 (1988.), 93-107.

jedinorođenoga Sina da se svaki koji vjeruje spasi. Pri koncu evanđelja evanđelist tvrdi kako je svrha pisanja evanđelja prvotno soteriološka – kako bi čitatelji vjerovali da je Isus Krist, Sin Božji i da vjerujući imaju život u njemu (20,31).

Oba ključna izričaja evanđelja ističu vjeru kao bitan uvjet prihvaćanja soteriološkog dara spasenja (3,16) i posjedovanja života (20,31). Središnji element, kako ga pokazuje predložena hijastička struktura, stoga je u suglasju s ključnim soteriološkim tvrdnjama evanđelja, pa ga – što je za sada naša radna pretpostavka – možemo smatrati i središnjim izričajem proslova. Stoga preliminarno možemo ustvrditi kako u formalnom pogledu središnja misao proslova nije kristološka nego soteriološka.⁵²

Središnja tvrdnja u 1,12b ujedno je i prekretnica u razvoju misli, tj. radnje o kojoj tekst govori. W. Bonney smatra kako u 1,14 počinje *mi*-sekcija u kojoj evanđelist o Logosu progovara u prvom licu množine⁵³ (tumači, kao što ćemo vidjeti, ovdje prepoznaju glas ivanovske crkvene zajednice). Međutim, upravo W. Bonney govori kako je vjera nešto na što čovjeka može pobuditi samo Bog jer kaže da u 1,13 Ivan naglašava kako učenici bivaju osnaženi – zapravo *rođeni od Boga*, što je rezultat „božanske slobode Riječi“ i nastavlja kako taj redak prethodi 1,14 gdje *počinje* govor u prvom licu množine. Stoga, zaključuje on, kada Ivan govori o *mi koji vidjesmo slavu njegovu* (1,14), čitatelj razumije da je tu viziju omogućio Logos.⁵⁴ Mi tome dodajemo da, ako je jasno kako je prepoznatljivo Logosovo „osnaživanje“ u 1,13, ono je svakako prisutno i u 1,12b-c jer biti rođen od Boga (1,13) nije ništa drugo nego *postati dijete Božje* (1,12b) i stoga, osnažen, *vjerovati u njegovo ime* (12c).⁵⁵ Kasnije će ta tema doživjeti svoj razvoj tijekom pripovijedanja (4,39-42; 6,12-21; 15,1-8) i vrhunac u Tominu iskustvu poukrsne vjere u kojoj se ljudske moći pokazuju nedostatnima a vjeru omogućuje aktivna prisutnost Uskrsloga (20,24-29).⁵⁶

⁵² Usp. R. Alan CULPEPPER, „The Pivot of John’s Prologue“, 2-4; Jerome H. NEYREY, *The Gospel of John*, 41.

⁵³ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe. The Doubting Thomas Story as the Climax of John’s Christological Narrative* (Leiden – Boston: Brill, 2002.), 47; on citira Charlesa H. GIBLINA, „Two Complimentary Literary Structures in John 1:1–1:18“, *Journal of Biblical Literature*, 104 (1985.), 87–103, ovdje 91.

⁵⁴ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 49-50.

⁵⁵ Tako Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 45, izričito tvrdi da na tranziciju prema Kristovoj objavi ne treba čekati do 1,14, nego ona počinje već u 1,12.

⁵⁶ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 50.

5. Interakcija središnjeg (H) te krajnjih elemenata (A – A')

Govoreći o principima tumačenja hijazma, istaknuli smo da prvi korak njegove interpretacije podrazumijeva sučeljavanje središnjeg (H) s krajnjim elementima (A-A'). Prije negoli uzmemo prvi izraz središnje tvrdnje u razmatranje, već sam njezin iskaz zahtijeva da se iznese ono što je utemeljuje, tj. što u logičko-smisljenoj povezanosti omogućuje njezinu realizaciju. Drugim riječima: tvrdnjom izrečenom u 1,12b evanđelist govori da čovjek može postati djetetom Božjim zahvaljujući djelovanju *svjetla*, tj. *života* koji ljudi primaju iz Logosa (1,4).⁵⁷ Stoga ćemo analizirati identitet i djelovanje Logosa (A 1,1-2) koji postaje ljudima *svjetlo* (1,4) i koji onima od kojih biva prihvaćen daje *moć postati djecom Božjom* (1,12a). Nakon što time omogućimo analizu iskaza *moći postati djetetom Božjim* (H 1,12b), razmotrit ćemo govor i o *Jedinorođencu Očevu* u A' (1,18; usp. 1,14) kako bismo ga konfrontirali sa sadržajem termina *djeca Božja* u središnjoj tvrdnji (H 1,12b). Time ćemo, na temelju sučeljavanja s krajnjim elementima (A – A'), osvijetliti domet izričaja u središnjoj tvrdnji.

5.1. A (1,1-2): *moć postati djecom Božjom daje en-arhični Logos*

S pomoću prvih riječi proslava ἐν ἀρχῆν, *en arhē*, u početku evanđelist uspostavlja kanonsku vezu s LXX Post 1,1.⁵⁸ D. Estes opaža da se povezanost tih dvaju početaka sastoji ne samo u upotrebi identičnih pojmova nego i u podudarnim kozmološkim naglascima, arhetipskom rječniku, literarnim paralelama te u povezanosti između biblijskog i targumskog teksta.⁵⁹ Ovakvom vezom s onim što je predstavljalo temelj Božje objave u Starom zavjetu i Izraelskoj religiji Iv naznačava da i ovdje u proslavu počinje govor o temeljima.⁶⁰

⁵⁷ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God in the Gospel of John* (New York: Paulist Press, 2003.), 45-46.

⁵⁸ Usp. Craig A. EVANS, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*, JSNTSup 89 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.), 77; Bruce J. MALINA - Richard L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998.), 31; Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 25.

⁵⁹ Usp. Douglas ESTES, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel: a theory of hermeneutical relativity in the Gospel of John* (Leiden – Boston: Brill, 2008.), 108.

⁶⁰ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 23.

Istraživači gotovo jednodušno prepoznaju da se *en arhē*, tj. בְּרֵאשִׁית, *bərēʕšît*, u početku u Knjizi Postanka odnosi na Stvaranje svijeta, dok bi se *en arhē*, u početku u Ivanovu proslavu odnosio na „vrijeme“ prije Stvaranja.⁶¹ Čak ako uzmemo u obzir tumačenje da se *en arhē*, u početku u Ivanovu proslavu ne odnosi na „vrijeme“ prije Stvaranja nego samo na njegov prvi trenutak (radi veće podudarnosti u značenju s *en arhē* u Post 1,1), opet proizlazi da Logos postoji prije prvog trenutka Stvaranja, tj. da je preegzistentan.⁶² U usporedbi s drugim novozavjetnim kristološkim himnima, proslav najradikalnije izražava Kristovu preegzistenciju: u Fil 2,6a za Isusa kaže da je kao lik Božji ὑπάρχων, *trajni* pri čemu ovaj particip znači samo to da je *postojao kao trajni lik Božji*, dok u Kol 1,15b.18 Krista označava kao πρωτότοκος πάσης κτίσεως/ἐκ τῶν νεκρῶν, *prvorodenac svakog stvorenja/od mrtvih*, bez implikacija na njegovu preegzistentnost u stupnju usporedivom s onim u Ivanovu proslavu.⁶³

Novinu Isusova identiteta Iv naglašava i upotrebom termina λόγος, *Riječ*. Iako je ovaj termin bio poznat u matičnom helenističkom, ali i u židovskom kulturnom miljeu, ne postoje povijesne usporednice s njegovom teološkom uporabom kod četvrtog evanđelista; štoviše, on u pogledu svoje uporabe ovoga termina ne pretpostavlja nikakvo predznanje svojeg auditorija.⁶⁴ Uzimajući u obzir odnose u koje stupa u proslavu, Logos je predstavljen kao sapijencijalna kategorija pri čemu nadvisuje poimanje židovsko-helenističke Mudrosti u tri bitna elementa: njegove funkcije i atributi, među kojima je sposobnost ljude učiniti *djecom Božjom*, kontrast između *svjetla i tame*, uključujući vezu između *svjetla i života*, te njegovu inkarnaciju u Isusu iz Nazareta.⁶⁵

⁶¹ Usp. John ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1993.), 527; Ulrich WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, V&R (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.), 27; Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 25.

⁶² Usp. Douglas ESTES, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*, 112; on navodi mišljenje Lukea T. JOHNSONA, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1986.), 482, da evanđelist ne pokušava orisati idiličnu sliku vječnosti, nego ponuditi lucidnu moment-snimku kreacije pri kojoj je nestvoreni Logos prisutan i aktivan.

⁶³ Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John*, 30-31.

⁶⁴ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 45; on na str. 45-46 donosi pregled najvažnijih tumačenja Iv upotrebe termina λόγος. O usporednici Iv 1,1-5 govora o ἄρχῆ, λόγος-u, stvaranju i svjetlu s onim kod Filonova tumačenja Post 1,1-3, vidi Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 24.

⁶⁵ Usp. Thomas H. TOBIN, „The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation“, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990.), 252-269.

Poradi osnovnog značenja termina λόγος, *Riječ*, Iv ga ujedno predstavlja i samoobjavom Boga u povijesti, što će preuzeti i dodatno naglasiti 1,18.⁶⁶

Jedna je stvar *biti s Bogom*, kao što je bila Izaijina personificirana Riječ (Iz 55,9-11) ili Mudrost (Izr 8,22-31), a drugo je ustvrditi da u početku *Riječ bijaše Bog*, kao što čini evanđelist Ivan u 1,1: zbog jasnog monoteizma Iv za Isusa ne može reći da je *bog* kakvih je mnoštvo poznavao grčko-rimski svijet, niti koristi pridjev θεῖος⁶⁷ da bi rekao kako je Isus božanske prirode, nego da *jest Bog* kao što i Otac *jest Bog* (1,18) – sve što se može reći o Bogu, može se pripisati i Logosu; na taj način Iv proširuje granice židovskog monoteizma.⁶⁸ Osim toga, emfatična pozicija pojma θεός, Bog u 1,1c (iako je on tu samo nominalni predikat) predstavlja još jedan postupak kojim Iv naglašava božanstvo Riječi.⁶⁹

Tvrđnjom da *Riječ bijaše Bog* Iv ustvrđuje participiranje *Riječi* u Bogu, tj. u božanskom životu, a zbog toga je isključena i njezina subordinacija i mogućnost da joj se pridaje kvalifikacija božanstva izvan odnosa s Bogom.⁷⁰ Odnos *Riječi* prema Bogu pobliže je označen prijedlogom πρὸς koji označava *pratnju, raspoloživost, orijentaciju*, a stoga i entitetsku *različitost* Logosa u odnosu na Boga.⁷¹ Ako se *en arhē, u početku* u 1,1 odnosi na Stvaranje svijeta, u tom slučaju 1,2 – koji inače ponavlja i podupire sadržaj 1,1 – ponavljanjem prijedložne konstrukcije *en arhē, u početku*, osim naglašavanja veze između Riječi i Boga, podvlači i odnos Riječi prema stvorenjima.⁷² Time

⁶⁶ Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 25.

⁶⁷ Walter BAUER – F. Wilbur GINGRICH – Frederick W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago – London: The University of Chicago Press, ²1979.) navode da pridjev θεῖος može označavati boga, božansku narav i sve što joj pripada, božansko biće, osobe koje su u uskoj vezi s božanskim, kao i općenito sve što nadilazi granice ljudskih mogućnosti u stanju zemaljske egzistencije.

⁶⁸ Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 28-29; Robert KYSAR, *Voyages with John*, 28.

⁶⁹ Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, I (Bologna: Edizioni Dehoniane, ⁵1999.), 35-36.

⁷⁰ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 25.

⁷¹ Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 27.

⁷² Usp. Douglas ESTES, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*, 114. Jeffrey Lloyd STALEY, *The Print's First Kiss*, 57 drukčije razgraničava pojedine elemente hijazma i stoga u prvom elementu prepoznaje odnos Riječi prema Bogu i čovječanstvu. On smatra da 1,1-5 čine prvi segment hijazma (A) te u njima prepoznaje tri oznake Logosova odnosa: prema Bogu, stvorenju i čovječanstvu; a 1,16-18 čini A' i izražava odgovarajuće Logosove odnose poredane obratnim redoslijedom: prema čovječanstvu, stvorenju i Bogu.

evanđelist ističe da se Riječ – temeljem sudjelovanja u Stvaranju i stalne okrenutosti Bogu, tj. stalne komunikacije s njim – predstavlja modelom za komunikaciju ljudi s Bogom, pogotovo one koju će živjeti *djeca Božja* (1,12b).

5.2. H (1,12b): Narav moći koju komunicira Logos

Na temelju božanstva Logosa proizlazi kako je moguće govoriti o njegovoj ovlaštenosti da ljude učini djecom Božjom (usp. 5,24-27): on, snagom svojeg iskonskog odnosa s Bogom (ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, *Riječ bijaše u Boga*, usp. 1,1) i snagom komunikacije života koji se „događa“ u njemu (jer u njemu je život koji je *ljudima svjetlo*, usp. 1,4), očituje generativnu moć božanskih dimenzija (3,35; 14,6; 20,17).⁷³

Onima koji ga primiše Logos daje moć postati djetetom Božjim (1,12b). Kakva je to *moć*? Bi li bilo bolje grč. ἐξουσία prevesti riječju *pravo* ili *autoritet*, ili je riječ o novom statusu, autorizaciji, a ne toliko o inherentnoj sposobnosti da se nešto čini? Čudeći se nad Ivanovim izborom termina ἐξουσία, H. Ridderbos zaključuje da se ovdje ne može raditi o prepuštanju inicijative čovjeku da se on sam *rodi od Boga* jer rođenje je u konačnici Božji dar (1,13), niti bi čovjek sam sebi mogao priskrbiti takav status pred Bogom, pa stoga zaključuje da je termin bolje prevesti u smislu *dopuštenja* ili povlastice koju Riječ udjeljuje čovjeku.⁷⁴ S obzirom na Iv teologiju, status *djece Božje* ne dobiva se rođenjem ili nasljedstvom nego kombinacijom zasluge i milosti tako

⁷³ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 45-46. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 45 glavni razlog ove moći Riječi vidi u činjenici da je ona *enarhična*.

⁷⁴ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 46, bilj. 88. Lance Byron RICHEY, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 43 (Washington: Catholic Biblical Association of America, 2007.), 64-65 jest blizu ovom stajalištu, iako do njega dolazi na temelju povijesno-kulturoloških indikacija. Ako je za rimskog građanina u 1. st. poslije Krista fokus religioznog, političkog i povijesnog života bio imperator, kršćani su po naravi stvari u ideološkom smislu bili izvan rimskog svijeta. Jer priznavati Krista u svojstvu *Deus et dominus*, po definiciji je značilo ne priznati Domicijana kao takva, a to je u sljedećem koraku značilo zanijekati ideološke i političke temelje državnog poretka. Time je ivanovska zajednica došla u sukob s vladajućim imperijalnim poretkom. Kako bi izrazio realne razmjere konflikta u kojem se nalaze, tj. kako oni više imperatoru ne priznaju da nad njima ima ἐξουσία, evanđelist – u nedostatku razvijenijeg kristološkog izričaja, a koristeći tada uobičajeni rječnik za religiozno područje – čitateljima evanđelja poručuje da su oni sada pod Kristovom ἐξουσία.

da je on istodobno i nešto darovano i nešto postignuto.⁷⁵

Ostajući u terminima početka proslova (1,1-2), otvaranje prostora za ulazak ljudi u sferu božanskog – što između ostalog nedvojbeno označava sintagma *djeca Božja* – može se prema A. Kellyju – F. Moloneyju promatrati kao komunikacijski aspekt Objave koju donosi Riječ-Logos. Bivajući s Ocem u dijaloškom odnosu te ušavši u svijet svojih stvorenja, Logos kreira *dia-logički prostor*. U dijalog koji je originalno postojao samo između Logosa i Boga ući će različiti likovi prisutni u drami Ivanova evanđelja, a u nju su u konačnici pozvani i sami čitatelji kojima se evanđelist izravno obraća (usp. 20,30-31).⁷⁶

Jedan od narativnih aspekata ove komunikacije razrađuje W. Bonney dok analizira božansku asistenciju koja omogućuje vjeru, što će svoj vrhunac imati u Tominu iskustvu Uskrsloga i njegovoj ispovijesti vjere (Iv 20,24-29).⁷⁷ Zaključuje kako Tomina ispovijest, za koju ga osposobljuje Uskrsli, u teološko-narativnom smislu zatvara puni krug koji je započeo u proslovu najavom da *onima koji ga primiše Svjetlo podade moć da postanu djeca Božja* (1,12ab) – Proslov stoga čitatelja upoznaje s jednim od temeljnih motiva koji obilježava susrete s različitim likovima u evanđelju koji, ako žele doći do kvalitetnog susreta s Isusom, moraju doživjeti njegovu asistenciju kojom im udjeljuje *ἐξουσία*, *moć*, *sposobnost* za susret.⁷⁸

5.3. Značenje i narativni domašaj pojma *djeca Božja* (1,12b)

Da bismo pobliže progovorili o odnosu čovjeka s Bogom obuhvaćenog sintagmom *djece Božje*, započet ćemo istražujući domet nekih od temeljnih odrednica koje smo ranije istakli kada se radilo o odnosu *Logosa* i *Boga* (1,1-2), tj. *Jedinorođenca* i *Oca* (1,18). Jer po svojem sadržaju sintagma *djeca Božja* već u okviru proslova upućuje na to da je posrijedi određena srodnost s odnosom između *Jedinorođenca*

⁷⁵ Usp. Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994.), 55.

⁷⁶ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 36.

⁷⁷ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*.

⁷⁸ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 54-55; on tvrdi da u ovom kontekstu treba promatrati i famozne „nesporazume“ kojima obiluje Četvrto evanđelje: s pomoću njih se prije svega naznačava divergentnost perspektiva iz kojih progovara s jedne strane Isus, a s druge strane pojedini od ljudskih likova; sugestije, negativni odgovori te pozitivne akcije opisuju Isusa kao proaktivnog komunicatora Očeve volje koji produbljuje uvid sugovornika u svoj božanski identitet (56).

i Oca (1,18).⁷⁹

Tek nakon što je čitatelju pred oči stavljena komunikacija između Logosa i Boga (1,1-2), Iv prelazi na govor o stvaranju (1,3). Komunikacija Logosa i Boga ambijent je iz kojega će proizići Logosova stvaralačka aktivnost zahvaljujući kojoj nastaju sva bića, pa i čovjek (1,3). Zbog toga što svoje značenje i egzistenciju crpi iz Logosa, čovjek će svoju najdublju istinu moći otkriti tek u njemu po kojemu je sve stvoreno (1,3). Tek kad Logos bude utjelovljenjem ušao u svijet, čovjeku će jasnije zasvijetliti njegovo izvorno značenje. Drugim riječima, Logos konstituira čovjekov identitet, i to u kontekstu svoje komunikacije s Bogom: pošto je Logos usmjeren k Bogu, onda je i sve stvorenje koje u njemu ima temelj svojeg postojanja također dijaloški usmjereno πρὸς τὸν θεόν, *prema Bogu (kod Boga)*.⁸⁰

Imajući u vidu da ljudi tek po Logosu postaju dionicima spomenutog dijaloškog odnosa s Ocem, Iv razlikuje „adoptivno“ sinovstvo, koje označava terminom τὰ τέκνα θεοῦ, *djeca Božja*, i transcendentno koje pripada Isusu (usp. 20,17), i zato jedino njega naziva ὁ υἱός τοῦ θεοῦ, *Sin Božji*, odstupajući od cjelokupne novozavjetne tradicije.⁸¹ Da bi dodatno naglasio jedinstvenost odnosa između Logosa i Boga, evanđelist će ga u 1,18 nazvati μονογενής, *jedinorođenac* kako bi naglasio da je jedini te vrste. Važno je također uočiti da se pojam *dijete Božje* u Iv nikada ne primjenjuje na pojedinca, nego uvijek ostaje komunitarnim kao da želi poručiti kako redoviti put postajanja *djetetom Božjim* ide preko priključenja ivanovskoj zajednici učenika.⁸² Pripadati zajednici onih koji su *djeca Božja*, tj. *rođeni su od Boga*, označava novi način egzistencije koji zapravo pripada eshatološkoj obnovi svega u Bogu, a koja je pod vidom vječnog života počela Kristovim djelovanjem – stoga Novi zavjet općenito ovaj status povezuje s budućnošću kada će se *otkriti* sinovi Božji (1 Iv 3,2; Rim 8,19; Kol 3,4); to je kvaliteta koju čovjek kao stvorenje Božje po sebi nema, a ne pripada ni Izraelovim neotuđivim pravima. To je dar koji dobivaju oni koji vjeruju u Riječ.⁸³

⁷⁹ Usp. Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God*, 55-56.

⁸⁰ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 52-54.

⁸¹ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 45.

⁸² Usp. Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God*, 56.

⁸³ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 46; Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni. Studio esegetico-pastorale sul Quarto Vangelo* (Borgonuovo: Edizioni Digi Graf, 2006.), 115-116 zaključuje kako Iv, temeljeći funkciju koju vrši Riječ na Njzinu božanskom identitetu, Iv već u proslavu usko veže soteriologiju s kristologijom.

5.4. A' (1,18): Logosova objava daje moć postati dijete Božje

Polazeći od uvjerenja da se Boga ne može vidjeti i na životu ostati (usp. Post 3; Izl 33,18; Iz 6,5; 59,2), evanđelist se polemički osvrće na 1,17 kako bi naglasio da ni Mojsije, ni patrijarsi, ni proroci nisu vidjeli Boga – vidio ga je samo *Jedinorođenac koji je u krilu Očevu*.⁸⁴ Za razliku od Mojsija koji može vidjeti Boga samo straga (Izl 33,18-23), *Jedinorođenac* ga gleda licem u lice⁸⁵ jer termin κόλπος označava grudi (usp. 13,23), odnosno vanjski dio tijela.⁸⁶

Govoreći o odnosu bliskosti Logosa i Boga, izričaj πρὸς τὸν θεόν, *kod Boga* (1,1) s jedne strane označava distancu koja Isusa dijeli od ovog svijeta, a s druge naznačava nepojmljivo njegovo zajedništvo s Ocem *kod Boga prije negoli je svijeta bilo* (17,5.24). Evanđelje će kasnije razvijati misteriozno *Isusovo biti u Bogu ili u Ocu* (usp. 14,10) uslijed čega on, dok je na zemlji, u isto vrijeme uživa i zajedništvo s Ocem. Sintezu tih dvaju pojmova (*kod Boga* i *u Bogu*) slikovito iznosi 1,18 gdje se kaže da *Jedinorođenac Bog jest u krilu Očevu*, čime je označeno Sinovo prebivanje u najvećem mogućem zajedništvu s Ocem (usp. Lk 16,22; Izr 8,30; Br 11,12; Rut 4,16).⁸⁷ Time Iv sugerira ne samo jedinstvo njihovih misli nego kompletno jedinstvo bića.⁸⁸

Na temelju tog jedinstva Sin - Logos ima mogućnost uspostaviti novo polje komunikacije i staviti svijet u dia-log s Bogom (usp. Iv 17).⁸⁹ U tom kontekstu glagol ἐξηγέομαι, koji inače znači *prenijeti u potpunosti, potanko prepričati*,⁹⁰ ovdje poprima novo značenje. Sin će uslijed svojega zajedništva s Ocem svojom objavom pružiti više od pukog prenošenja informacija i dijalogiziranja na tom nivou.⁹¹ Njegove su riječi *duh i život* (6,63; usp. 6,68) i stoga omogućuju novo iskustvo

⁸⁴ Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John*, 34; Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God*, 61; Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 48-49.

⁸⁵ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 59.

⁸⁶ Usp. Francis MOLONEY, *The Gospel of John* (Collegeville: Liturgical Press, 1998.), 47.

⁸⁷ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 113; Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 49.

⁸⁸ Usp. Wes HOWARD-BROOK, *Becoming Children of God*, 61.

⁸⁹ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 32, 36.

⁹⁰ Usp. Henry George LIDDELL – R. SCOTT, *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1889.), 274.

⁹¹ Ovime tvrdimo da objava o kojoj se govori u 1,18 nadilazi tumačenje koje iznosi npr. Francis J. MOLONEY, *Belief in the Word. Reading John 1-4* (Minneapolis: Fortress Press, 1993.), 50-51, kako Isus svojim životom, smrću i uskrsnućem objavljuje „story of God“ ili „makes God known“, „God can now be seen“.

Boga. Štoviše, s pomoću njih se ulazi u zajedništvo života s Bogom (14,15-23; 15,1-11). Kao što obična riječ, koja u sebi nosi informaciju, onome komu je komunicirana pruža mogućnost zajedništvovanja na kognitivnom planu, tako Isusove riječi koje komuniciraju život onome tko ih primi daju mogućnost zajedništvovanja na iskustvenom planu, i stoga komuniciraju *duh i život* (6,63). Time proslav zadobiva naglašenu soteriološku notu.⁹²

Isto je rečeno u 1,4: u *Riječi jest život* koji se ljudima manifestira, tj. objavljuje kao *svjetlo*; oni koji su primili *svjetlo* u 1,12a, zapravo su primili život o kojem govori 1,4.⁹³ Ako su primili novi život – život Logosa – to znači da su se rodili, tj. da su *postali djeca Božja* (1,12b). U konačnici, to opet znači da je Isusova objava ono što ljude pripušta, ili bolje reći ovlašćuje ih da uđu u dinamiku života s Bogom.

Zahvaljujući ovakvu soteriološkom domašaju, 1,18 razvija značenje početnih redaka proslova (1,1-2) u njihovu povijesno-spasenjskom kontekstu i smislu, a u tom svjetlu treba biti tumačena i cjelina proslova te ostatak evanđelja.⁹⁴ Pripovijedanje evanđelja, koje slijedi iza proslova, razvija i “ostvaruje” njegov smisao, kao što i proslav najavljuje smisao ostatka Evanđelja koji iza njega slijedi.⁹⁵ Proslav je stoga poziv na novo iskustvo u koje čitatelji, ako se odazovu dinamici evanđelja, mogu ući – iskustvo postajanja djecom Božjom.

6. Interakcija drugih elemenata unutar hijazma

6.1. *G* (1,12a) – *G'* (1,12c): vjerovati znači započeti novi život

Nakon što je 1,11 govorio o odbijanju, 1,12a uvodi kontrapoziciju

⁹² Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John*, 34 koji smatra kako naglasak na komunikaciji u 1,18 potvrđuje da je proslav primarno soteriološki orijentiran jer završni redak izražava naboj cijelog dosadašnjeg tijeka teksta.

⁹³ Kasnije ćemo vidjeti da je pojam *svjetla* najuže vezan uz Božju objavu, usp. bilj. 110 ovog rada.

⁹⁴ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 27.

⁹⁵ Usp. Francis J. MOLONEY, *Belief in the Word*, 50-51; on posebice znakovitim prepoznaje činjenicu da glagol ἐξηγήσομαι, *objasniti, opisati* stoji na samom kraju retka 1,18, što je sintaktički veoma neuobičajeno; ako se ovome doda da 1,19 počinje konjunktivnim veznikom καί, onda je jasno kako evanđelist ovim gramatičko-sintaktičkim elementima želi naglasiti da poetski proslav čitatelja direktno uvodi u narativni nastavak evanđelja u 1,19. Usp. također Herman WATJEN, „Logos πρὸς τὸν θεόν and the Objectification of Truth in the Prologue of the Fourth Gospel“, *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001.), 265-286, ovdje 286.

koja će od sada biti konstantno prisutna u ivanovskoj misli: nasuprot onima koji nisu prihvatili Logos, postoje oni koji ga prihvaćaju (usp. 12,37-43). Dakle, odbijanje Logosa nije univerzalno.⁹⁶

Glagol ἔλαβον, srodan glagolu παρέλαβον u 1,11, znači *primiti*; njime evanđelist kasnije označava da su neki primili samog Krista (usp. 13,20), njegovo svjedočanstvo (5,34-43) i njegovu riječ (17,8).⁹⁷ Ovdje označava da su neki *primili svjetlo* i povjerali mu se, priznali njegove zahtjeve i ispovijedaju ga.⁹⁸ Nakon onoga što je rečeno u 1,5.10-11, ovi koji *ga primiše* predstavljeni su kao ljudi koji su išli protiv dominantnog načina na koji svijet razmišlja, živi i djeluje; oni su ga prihvatili zbog onog što on jest i kako im se očitovao.⁹⁹

Zbogsamekonstrukcijerečenice u 1,12a-c, međukomentatorima postoji suglasje da *primiti* u 1,12a znači isto što i *vjerovati* u 1,12c (usp. 5,43-44).¹⁰⁰ Sintagma *vjerovati u ime* pojavljuje se samo u ivanovskim spisima. Ona za sobom povlači prihvaćanje Logosa u punom opsegu njegove objave¹⁰¹ i stoga je podudarna sa svrhom evanđelja izrečenom u 20,31: *da ljudi vjeruju i da vjerujući imaju život u njegovu imenu*.

Ako su ovdje značenjski izjednačeni glagoli *primiti* i *vjerovati*, onda valja pogledati kakve posljedice ta izjednačenost ima za sam glagol *vjerovati*. Maločas smo ustvrdili da *primiti svjetlo* zapravo znači *primiti život koji jest u Logosu* jer u *Logosu jest život* koji se ljudima manifestira kao *svjetlo* (1,4); stoga oni koji su primili *svjetlo* u 1,12a zapravo su primili *život* (1,4).

Ako *vjerovati* znači *primiti život koji bijaše u Riječi* (1,4), onda

⁹⁶ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 46; Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 137.

⁹⁷ Usp. Armin KRETZER, „λαμβάνω“, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (ur.), (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1981.), engl. prijev., *Exegetical Dictionary of the New Testament*, II (Grand Rapids: Eerdmans, 1991.), 336-338, ovdje 337.

⁹⁸ Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 38; on ističe da na ovaj način Iv uspostavlja ravnotežu između ljudske odgovornosti (*primiti, vjerovati*) i božanskog suvereniteta (*udijeliti moć da netko bude rođen od Boga*).

⁹⁹ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 45; Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 38.

¹⁰⁰ Usp. npr. Francis J. MOLONEY, *Belief in the Word*, 38-39; William BONNEY, *Caused to Believe*, 51-52; Andreas J. KÖSTENBERGER, *A Theology of John's Gospel and Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009.), 183, 471. John PAINTER, „Quest Stories in John 1-4“, *Journal for the Study of the New Testament* 41 (1991.), 33-70, ovdje 44-45, navodi da je glagol ἔλαβον, *primiše* na identičan način bio shvaćan i u kumranskoj literaturi.

¹⁰¹ Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 38.

vjerovati u Isusovo ime znači primiti u sebe dinamiku onoga što On jest i što živi. A Njegov život jest komunikacija, ljubav s Ocem jer u Njemu prebiva Otac i Očeva ljubav za svijet (3,16; 14,10). Upravo taj život komunikacije i odnosa s Ocem jest ljudima *svjetlo* (1,4). Stoga *vjerovati* znači *primiti novi život*: ući u sinovsku komunikaciju s Ocem. Nadalje, to znači da *vjerovati* nije moguće onome tko ostaje u dosadašnjem, „starom“ životu. Potreban je novi život i novo rođenje za njega! Da bi čovjek ušao u intimu Božju, treba početi živjeti na temelju jednog novog počela. Ovo je događanje izvan domene zemaljske kauzalnosti, izvan snage *biosa, erosa i tehne* (usp. 1,13).¹⁰² A primanje novoga života znači roditi se na novi život, tj. *postati djeca Božja* (1,12b).¹⁰³

6.2. F (1,11) – F' (1,13): njegovi su oni koji žive njegovim životom

U elementu F (1,11) εἰς τὰ ἕθνη, *svjetlo svojim* *dode*. Postoje različita mišljenja o tome tko je sve obuhvaćen ovim terminom *svoji*. Jedni smatraju da se radi o Židovima¹⁰⁴ jer su oni svoju biološku, tj. krvnu pripadnost potomstvu patrijarha (Pnz 32,18) smatrali temeljem svojega identiteta kao sinova Božjih (8,31-41). Drugi drže da je ovdje uključen cijeli svijet kao Božje vlastito stvorenje.¹⁰⁵

W. Bonney pokušava pomiriti ta dva mišljenja tvrdeći da se Isus povijesno pojavio prvo među Židovima, ali da kozmološka perspektiva proslava čitatelju sugerira kako Židovi ovdje predstavljaju cjelokupno čovječanstvo.¹⁰⁶ To mišljenje čini se uvjerljivim i s obzirom da je *onima koji ga primiše* (1,12a) *svjetlo* ušlo u soteriološki odnos, tj. *daje*

¹⁰² Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 46.

¹⁰³ U kontekstu ovog govora, prema Raymond E. BROWNU, *The Gospel according to John*, 12 zamjetna je kontradikcija: Božje sinovstvo je istodobno i uvjet i posljedica vjere! R. Brown smatra kako je riječ samo o prividnom proturječju: u stvari Božja milost s jedne strane omogućuje vjeru (=dade moć), a s druge strane prihvaćena i življena vjera uvodi u prihvaćeno i od čovjeka doživljeno sinovstvo; ovdje Bog i čovjek djeluju sinergijski, idu u istom pravcu, s tim što su im djelovanja različita a konačni plod je djelo obaju subjekata. Nasuprot ovoj teškoći Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 137 zaključuje kako izvor novog rođenja jest u konačnici ljubav Božja, te stoga možemo reći da će oni koji vjeruju u Isusovo ime "biti kršteni ljubavlju Božjom".

¹⁰⁴ Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, 10; D. A. CARSON, *The Gospel according to John*, 125; Craig KEENER, *The Gospel of John*, 398.

¹⁰⁵ Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 163; Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1-4*, HThKNT IV./1 (Freiburg im Brisgau: Herder, 1979.), 234-235.

¹⁰⁶ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 52.

im moć da postanu djeca Božja (1,12b), te stoga treba zaključiti kako je udjeljivanje takve *moći* bilo predviđeno za sve kojima je došao (usp. 1,9; 3,16).

U ovoj perspektivi, sintagma *djeca Božja* (1,12b) označava zadobivanje novog statusa i u odnosu na onaj koji ima Izraelski narod, a i u odnosu na čovječanstvo uopće.¹⁰⁷ Ako su ljudi – Izrael, tj. čovječanstvo – već i prije primanja *svjetla* imali status τὰ ἴδια, (*Božje*) *svojine*, perspektiva koju im sada otvara *svjetlo* označava još jedan korak bliže Bogu – *biti rođen od Boga* (1,13). Ovo rođenje u potpunosti odgovara *primanju svjetla* (1,12a), tj. *života* (usp. 1,4) koji u sebi ima Logos, a o kojem smo govorili u odjeljku posvećenom elementima G – G'.

6.3. E (1,9-10) – E' (1,14): Od prihvaćanja svjetla do promatranja Slave

Ovi elementi govore o približavanju *svjetla* (1,9-10), tj. Logosa (1,14), ljudskoj stvarnosti. Slijedeći logiku hijazma, element E polazi od općenitijih tvrdnji o prisutnosti *svjetla* koje *prosvjetljuje svakog čovjeka* (1,9), dakle dolazi u dodir sa svakim čovjekom i tek nakon toga dolazi do odluke o njegovu prihvaćanju (1,12a) ili odbijanju (1,11), dok element E' opisuje kako Božja stvarnost – vječna, nevidljiva, nedostupna, neistraživa, neizreciva, iznad svakog ljudskog domašaja – sada je ovdje i postala je *mesom*, tj. *tijelom* (1,14)!¹⁰⁸

Među njima postoji određena strukturalna podudarnost. U 1,9-10 se pojavljuje tročlana shema: prisutnost *svjetla* (1,9ab), njegov dolazak na svijet (1,9c) i njegovo odbačenje (1,10),¹⁰⁹ a u 1,14 također imamo prisutnost Logosa (*tijelom postade*), njegov dolazak i ostanak na svijetu (*nastani se među nama*) te njegovo prihvaćanje (*vidjesmo slavu njegovu*).

Ako se Logos u 1,4-5 manifestira kao *svjetlo*, u 1,9-10 *prosvjetljuje svakog čovjeka* i na taj način poprima funkciju koju su u židovskoj literaturi imali Mojsijev zakon i mudrost, koji su već od Stvaranja davali život (Izr 6,23; Ps 119,105; Iz 26,69; Mudr 18,4; Bar 4,2).¹¹⁰ Time Iv ujedno podvlači univerzalni domašaj Božje objave: ona je

¹⁰⁷ Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John*, 37-38.

¹⁰⁸ Usp. Carlo M. MARTINI, *Il caso serio della fede*, (Milano: Piemme, 2002.), 38.

¹⁰⁹ Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 41; on za razliku od nas podudarnu shemu zamjećuje u 1,11.

¹¹⁰ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 131.

ekvivalent tvrdnji o Isusu koji je *svjetlo svijeta* (8,12; 9,5; 12,46).¹¹¹ Ako *prosvjetljuje svakog čovjeka*, onda bi se τὰ ἕδαια, *svoji(na)* u 1,11 trebalo odnositi na svakog čovjeka – Bog svakog od ljudi smatra svojim i zato mu dolazi. Uz to, univerzalnost je prisutna i u načinu na koji djeluje *svjetlo* jer u 1,9 se radi o aktualnom prezentu koji označava aktivnost koju Svjetlo neprestano i uvijek provodi.

Boga, koji sve ljude priznaje *svojim* i svima prilazi svojim svjetlom, neće svi prihvatiti. *Svjetlo* nisu poznali oni koji su *sinovi tame* jer *upoznati* u Bibliji, osim razumskog spoznavanja, uključuje i osobno prihvaćanje – dakle, riječ je o egzistencijalnoj kategoriji upoznavanja i prihvaćanja – usvajanja. Kasnije će se ispostaviti da *ne prihvaćati svjetlo*, znači pripadati svijetu koji u svojem demonskom aspektu mrzi Isusa (7,7) i Njegove učenike (Iv 15,18s; 17,14; usp. 1 Iv 3,1) i za svojeg vođu ima Sotonu (12,31; 14,30; 16,11) i zbog toga ne može primiti Duha Istine (14,17).¹¹²

Budući da je sve stvoreno po Logosu, onda svekoliko stvorenje u sebi nosi Njegov pečat.¹¹³ Onda utoliko više zvuči misteriozno i zastrašujuće: *svijet Ga ne upozna!* Ovdje kao da Iv želi reći kako svijet nema otkuda ne upoznati Logosa. U običnom životu ljudi smatraju da se religija bavi nečim misterioznim, nedokučivim. Međutim, iz Ivanove perspektive nisu misteriozni porijeklo i priroda svijeta jer se zna da potječu od Logosa. Misteriozan je stav svijeta prema onom tko ga je stvorio i tko ga može prosvijetliti. To je tajna koja poput pitanja ostaje visjeti nad proslavom.

Nakon što su u 1,12-13 predstavljeni oni koji su *svjetlo* primili i otvorili se vjerom, u 1,14 evanđelist progovara o novim vidicima koje omogućava ovo prihvaćanje. Ako poštujemo snagu aorista ἐγένετο, *postade* i njegovo značenje (inače, za obično pojavljivanje Iv je mogao upotrijebiti glagol φανερόω), moramo zaključiti da Logos nije samo uzeo obličje, neko prividno tijelo i sl., nego doslovno *postao meso*,

¹¹¹ Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 42; on uočava sintaktički problem jer riječi ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, *koje/koji dolazi na svijet* mogu se odnositi bilo na svjetlo, bilo na čovjeka kojeg svjetlo prosvjetljuje; čini se da se ipak odnose na svjetlo, tj. na Krista, jer se u 1,10 govori o Kristu da *bijaše na svijetu*, a i sama konstrukcija bi, ako bi se odnosila na čovjeka, bila nespretna i redundantna. Osim toga, kod Iv sintagma *doći na svijet* uvijek se odnosi na Isusa (24).

¹¹² Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 43.

¹¹³ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 35-36.

dakle poprimio je *stanje mesa*.¹¹⁴ Stoga, iako termin *σάρξ*, *meso* može označavati općenito sferu humanog i prirodnog, on se ovdje ipak prije svega odnosi na konkretnu ljudsku tjelesnost: uslijed toga se tvrdnja *i Riječ mesom postade* ne može shvatiti samo kao pojava Logosa u sferi zemaljskog ili stvorenog, nego prije svega da se objava Božja dogodila *po i u* Isusovu *mesu*, tj. tijelu kao načinu postojanja.¹¹⁵

Oni kojima je Logosovo utjelovljenje postalo dio iskustva, označeni su kao *mi* (1,14), što se ponajprije odnosi na članove ivanovske crkvene zajednice.¹¹⁶ Ovdje naziremo Ivanov stav da se o otajstvu utjelovljenja ne treba govoriti u trećem nego u prvom licu; stoga on pušta da progovore pripadnici zajednice vjernika.¹¹⁷ Pristup utjelovljenom Sinu Božjemu i njegovu životu moguć je samo u vjeri (usp. 20,31). Pristup ovom iskustvu i ovakvoj viziji stvarnosti imaju oni koji su dobili *moć postati djecom Božjom* (1,12b), a nju omogućava Božja asistencija.¹¹⁸ Iako je bio namijenjen svim ljudima jer svi su *njegovi* (1,11), ovaj čin Božje samoobjave dostupan je samo onima koji su mu se otvorili vjerom. Logos, koji ovdje funkcionira kao „osobni kanal Očevih stvoriteljskih i otkupiteljskih akcija“¹¹⁹ i stoga je usporediv s ulogom životodajnog Duha,¹²⁰ omogućuje zajednici vjernika stupiti u odnos komunikacije s Ocem i produbljavati je.

6.4. D (1,6-8) – D' (1,15): Ivan Krstitelj – prvijenac novorođene djece Božje

Ivan Krstitelj bio je dragocjen, s oduševljenjem pozdravljen proročki glas jer tijekom 400 godina Božje šutnje proroštvo je u njemu

¹¹⁴ Usp. Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics* (Grand Rapids: Zondervan, 1996.), 264, 268 on objašnjava da je ovdje riječ o ingresivnom aoristu koji u kombinaciji sa stativnim glagolima označava ulazak u stanje tako da *egeneto sarx*, *tijelom postade* označava stanje u koje je Riječ ušla definitivnim aktom.

¹¹⁵ Usp. Marianne Meye THOMPSON, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1988.), 50.

¹¹⁶ Usp. Charles H. GIBLIN, „Two Complimentary Literary Structures in John 1:1–1:18“, 91. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 245-246 smatra da se prvi *mi*, koji označava gdje se Logos nastanio, odnosi na čovječanstvo u njegovoj cjelini a drugi *mi*, koji predstavlja one koji su *promatrali njegovu slavu*, samo na apostolske svjedoke utjelovljenja.

¹¹⁷ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 48.

¹¹⁸ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 49-50.

¹¹⁹ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 47.

¹²⁰ Usp. John F. O'GRADY, „The Prologue and Chapter 17 of the Gospel of John“, 224.

konačno progovorilo! S njegovom famom u to se vrijeme nije mogao usporediti nijedan drugi učitelj ni propovjednik.¹²¹ Koliko su neki krugovi bili fascinirani Ivanom Krstiteljem, vidljivo je iz postojanja zajednicâ koje su poznavale samo Ivanovo krštenje (usp. Dj 19,3-4).

U elementu D evanđelist nam objašnjava da se Krstiteljeva povijesna pojava i njegova služba temelje na Božjem poslanju.¹²² O njemu se ovdje govori kao što se u SZ govorilo o prorocima poput Mojsija, Izaije i Jeremije koji su također bili poslani od Boga (usp. Izl 3,10-12; 4,13.28; 5,22; 1 Sam 12,6; Iz 6,8; Jer 19,14).¹²³

Prema 1,7 smisao Krstiteljeva života jest ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, *da posvjedoči za svjetlo*. Krstitelj je svjedok činjenice da je Logos ušao u našu povijest kako bi *prebivao među nama* (1,14).¹²⁴ S obzirom na prethodne retke (1,4-5), proslov ističe Krstitelja, koji je u kontekstu problematičnog odnosa *tame* prema *svjetlu* (1,5),¹²⁵ predstavljen kao onaj koji je prema *svjetlu* otvoren i prihvatio ga. Krstiteljevo svjedočenje za *svjetlo* ima jasnu svrhu: ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ, *da svi povjeruju po njemu* (1,7), tj. omogućiti ljudima da dođu do vjere usredotočene na *svjetlo*.¹²⁶ Krstiteljeva pojava, dakle, plod je Božje odluke da vijest o sebi učini povijesnom.¹²⁷

Dok je Krstitelj u 1,6-8 prikazan kao onaj koji svakom čovjeku pruža svjedočanstvo o svjetlu i njegovu dolasku na svijet, u D' (1,15) njegovo svjedočanstvo je osobnije i povijesno: on eksplicira svoje svjedočanstvo te o Logosu govori kao *onom koji dolazi iza* samog Krstitelja, a zapravo je *pred njim jer bijaše prije njega*.¹²⁸ Činjenica da Krstitelj progovara nakon zajednice vjernika (*mi*, 1,14) i s njima

¹²¹ Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 203.

¹²² Usp. Christoph G. MÜLLER, „Der Zeuge und das Licht. Joh 1,1–4,3 und das Darstellungsprinzip der σύγκρισις“, *Biblica* 84 (2003.), 488.

¹²³ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 128.

¹²⁴ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 43.

¹²⁵ Navodeći ove četiri mogućnosti prijevoda izraza οὐ κατέλαβεν (*ne shvatiti, ne prihvatiti, ne nadvladati ili ne ovladati sa*), Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, 8 naglašava mogućnost da je on mijenjao značenje ako su rr. 1,6-9 dodani proslavu kao naknadna interpolacija.

¹²⁶ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 129; Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 228.

¹²⁷ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 128; Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 43.

¹²⁸ Usp. Charles H. GIBLIN, „Two Complimentary Literary Structures in John 1:1–1:18“, 91-92; Christoph G. MÜLLER, „Der Zeuge und das Licht“, 489.

sjediniuje svoj glas koji još uvijek svjedoči,¹²⁹ govori da je on imao osobno iskustvo misterija utjelovljenja.

Krstiteljevo svjedočenje poprima još jednu konotaciju. Njegov život snažno je obilježen komunikacijom s Bogom i ona je okosnica njegova duhovnog identiteta: na početku njegova hoda stoji Božje *poslanje da svjedoči za svjetlo* (1,6-7); on se otvara svjetlu i time prihvaća komunikaciju. Na temelju iskustva utjelovljenog Logosa, on ga komunicira – *svjedoči drugima* (1,15). Time na vlastitoj egzistencijalnoj i povijesnospasenjskoj razini oživotvoruje komunikaciju o kojoj je evanđelist do sada govorio u proslovu (1,1.12-14) i postaje njezinim prvim svjedokom.

Stoga možemo reći da svjetlo, čiji je sjaj privlačio njegove suvremenike (5,33-35), Krstitelj duguje utjelovljenom Logosu. Da bi što jasnije izrazio tajnu njegove veličine, evanđelist opis započinje napomenom da ne *bijaše on svjetlo* (1,8), a iza njegova osobnog svjedočanstva (1,15) dodaje kako od Logosove *punine svi mi primismo* (1,16). Time jasno ističe izvor *svjetla* kojim je svijetlio Krstitelj kao i autentičnost njegova identiteta utemeljenog na komunikaciji s Bogom i, u svjedočenju drugima, za Boga.

Uzimajući u obzir do sada navedeno, ne začuđuje što evanđelist daje veoma visoku kvalifikaciju svrsi Krstiteljeva poslanja jer je ona definirana jednako kao i svrha Četvrtog evanđelja: *ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, da vjerujete: Isus je Krist, Sin Božji* (20,31).¹³⁰ Onima koji ga prihvate, Krstiteljevo svjedočenje treba omogućiti početak

¹²⁹ Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 249 smatra da je evanđelist približavanje Krstiteljeva svjedočenja svjedočanstvu ivanovske zajednice izvršio izborom glagolskih vremena: prvo je prezentom ustvrdio da Krstitelj *μαρτυρεῖ, svjedoči*, a potom perfektom ističe *κέκραγεν, vikao je*; s obzirom na to da perfekt u grčkom jeziku označava prošlu radnju koja ima sadašnje učinke, evanđelist Krstiteljevu govoru u 1,15 daje oznaku vremenske podudarnosti s vremenom nastanka evanđelja i tako ga pridružuje svjedočanstvu svoje zajednice; usp. također Alain MARCHADOUR, *Les personnages dans l'évangile de Jean. Miroir pour une christologie narrative* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.), tal. prijevod, *I personaggi del Vangelo di Giovanni. Specchio per una cristologia narrativa* (Bologna: EDB, 2007.), 23. O općenitoj važnosti svjedočenja u Iv usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 49.

¹³⁰ Usp. Alain MARCHADOUR, *I personaggi del Vangelo di Giovanni*, 21; Christoph G. MÜLLER, „Der Zeuge und das Licht“, 486-487.

vjerovanja.¹³¹

6.5. C' (1,16) – C (1,4-5): život djece Božje krijepi uvijek nova milost

U ovom retku evanđelist navodi ono što je ivanovska zajednica primila od Isusa. Stoga neki komentatori ističu kako se 1,16 (pogotovo ako se 1,15 smatra umetkom) nastavlja na 1,14, s tim što u prvi plan stavlja *milost*.¹³² Odlučivši se za konstrukciju ἡμεῖς πάντες, *svi mi*, evanđelist na dvostruk način izražava emfazu jer već u grčkom glagolu ἐλάβομεν, *primismo* uključeno je prvo lice množine. Na taj način želi naglasiti cjelovitost kršćanske zajednice, obuhvatiti sve njezine članove koji su zadobili status djece Božje.

Zajednici vjernika, predstavljenoj zamjenicom *mi*, Logos je omogućio promatranje njegove *slave* (1,14). Temelj tomu jest njegov dar kojim je *onima koji ga primiše podao moć da postanu djeca Božja* (1,12b). Stoga možemo reći da *milost* ovdje prije svega označava potpuno slobodan i nezaslužan dar koji osposobljava čovjeka da živi kao *dijete Božje*.¹³³

Činjenica da evanđelist napominje kako taj dar milosti dolazi iz Logosove *punine*, otkriva da želi progovoriti o *punini milosti* Božje (usp. Ps 5,8; 106,45) ili *punini milosrđa* (Ps 51,3).¹³⁴ Ta *punina milosti* posebno je podvučena u drugoj polovici retka gdje se kaže da smo primili χάριν ἀντὶ χάριτος, *milost na milost*. Prijedlog ἀντὶ ovdje vjerojatno znači

¹³¹ Max ZERWICK – Mary GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, ⁵1996.), 285 iznosi da je ovdje riječ o inceptivnom aoristu tako da *povjerovati* u 1,7 zapravo znači *početi vjerovati*. Charles K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, 171, na temelju činjenice da druga ina rečenica u 1,7 (ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ, *da svi povjeruju po njemu*) ovisi o prvoj (ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, *da posvjedoči za svjetlo*), zaključuje da vjera koju će pobuditi Krstiteljevo svjedočenje nije direktni plod svjedočenja, nego njime biva omogućena. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 228 smatra da Krstiteljevo svjedočanstvo ima za cilj vjeru probuditi i podupirati.

¹³² Usp. George R. BEASLEY-MURRAY, *John*, WBC 36, (Dallas: Word Books, 1998.) (CD-ROM); René KIEFFER, "John", *The Oxford Bible Commentary*, John BARTON – John MUDDIMAN (ur.) (Oxford: Oxford University Press, 2001.), 960-1000, ovdje 963.

¹³³ Usp. Teresa OKURE, "John", *The international Bible Commentary*, William R. FARMER (ur.) (Collegeville: The Liturgical Press, 1998.), 1438-1502, ovdje 1461.

¹³⁴ Usp. PHEME PERKINS, "The Gospel according to John", *The New Jerome Biblical Commentary*, Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY (ur.) (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990.), 942-985, ovdje 951.

da je nova *milost* zamijenila staru i da će se tako stalno događati, pri čemu se spasenje ostvareno po Logosu predstavlja kao neiscrpna, uvijek svježija *milost*; u prilog tome ide i činjenica da se taj pojam više ne pojavljuje tijekom evanđelja.¹³⁵ Ako je, kako prethodno ustvrdismo, milost dar koji osposobljava čovjeka da živi kao *dijete Božje*, to znači da će ova Božja asistencija čovjeka stalno pratiti i omogućavati mu održavanje identiteta *djeteta Božjeg*.

Te tvrdnje, promatrajući kroz optiku središnjeg elementa H (1,12b), dodatno potvrđuju a istodobno i proširuju element C (1,4-5). Iv 1,4 uvodi ključne termine ovog elementa: *u Logosu bijaše život i život bijaše ljudima svjetlo*. Kod Iv pojmovi *život* i *svjetlo* gotovo nikad se ne odnose na prirodni nego na vječni život (usp. 1 Iv 1,2).¹³⁶ Primarni koncept, dakle, jest *život* i on ovdje označava Logosovu dinamiku koja stvara *život* i čini ga živim.¹³⁷ On se ljudima predstavlja kao *svjetlo*. Ono u Bibliji naznačava spasenjsku objavu Božje riječi.¹³⁸ Kao što je u SZ mudrost bila primordijalno svjetlo (usp. Hoš 10,12; Mudr 7,26) koje ljudima posreduje duhovni i božanski život te savršeno blaženstvo (Mudr 7,27), tako sada Logos ljudima komunicira *život*.¹³⁹

Glagol *γίνομαι*, *postati*, koji se u 1,3 pojavio u aoristu i označavao svršen čin Stvaranja pojedinih bića i Logosovu stvaralačku ulogu, u 1,4 se pojavljuje u perfektu i označava spasenjsku objavu Logosa

¹³⁵ Usp. George R. BEASLEY-MURRAY, *John*. René KIEFFER, "John", 963 drži kako prijedlog *ἄντι*, iako mu je redovno značenje *umjesto*, ovdje treba shvatiti u značenju *na: milost na milost*.

¹³⁶ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 122. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to John*, 26-27 smatra da 1,4-5 teme *svjetla* i *života* prizivaju temu kreacije u Post 1,3. Dodaje da se i u Post 2,9; 3,22 aludira na vječni život kad se govori o drvu života: čovjek je bio isključen iz tog života (vječnog) zbog svojega grijeha. On zato zaključuje: smatramo da se u Iv 1,4 ipak govori u kontekstu izvještaja o Stvaranju iz Post: život vječni jest predviđen kao dar Božje stvaralačke riječi; ovaj život bijaše ljudima svjetlo jer je drvo života bilo usko povezano s drvom spoznaje dobra i zla – da je čovjek položio ispit, posjedovao bi život vječni i svjetlo spoznaje. Usp. također Douglas ESTES, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*, 115-116.

¹³⁷ Usp. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes; Ergänzungsheft* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.), engl. prijev., *The Gospel of John* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1971.), 39.

¹³⁸ Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 38.

¹³⁹ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 122-123. On napominje kako će se Isus kasnije doista predstaviti kao *svjetlo svijeta* (8,12; 9,5; 12,35s.46) i dat će ljudima mogućnost imati *svjetlo života* (8,12). Osim toga, Ivanov pojam *svjetla* uključuje eshatološko spasenje i time uspostavlja most sa starozavjetnom mišlju (usp. Hab 3,4; Am 5,18.20; Iz 2,5; 9,1; 51,5; 60,1ss.19; Bar 5,9).

u njezinu trajnom aspektu: utjelovljeni Logos ostaje zauvijek izvor života (usp. *Ja sam...* u 4,14; 5,26; 6,35.48.51; 11,25; 14,6).¹⁴⁰ Tendencija prikazivanja *života/svjetla* u povijesnospasenjskom smislu stalno prisutnim nastavlja se i u sljedećem retku: za razliku od imperfekta u 1,4 (ἦν), sada svjetlo φαίνει, *svijetli* (prezent) jer ga tama οὐ κατέλαβεν, *ne obuže* (aorist). Ovdje se radi, prema R. Schnackenburgu, o digresiji: evanđelist razmatra o Logosovu svjetlu koje neprestano obasjava čovječanstvo, pri čemu prezent φαίνει, *svijetli* ovdje označava akciju koja traje kontinuirano kroz povijest, sve do sadašnjeg trenutka,¹⁴¹ što će biti nastavljeno i u 1,9.

Ovaj govor o kontinuiranoj prisutnosti svjetla u elementu C (1,4-5) pruža podlogu za specifično shvaćanje izraza *milost na milost* u elementu C' (1,16). Ako izričaj u 1,4 kako *život bijaše ljudima svjetlo* uzmemo kao inicijalnu tvrdnju, dodatno izloženu u 1,9, onda Logosovo utjelovljenje (1,14) predstavlja novi impuls prisutnosti *svjetla*. Treći u nizu jest pobjeda uskrslog Krista koji okupljenoj zajednici udjeljuje svojega Duha (20,19-23). Ako se njima pribroji, što smo naveli prethodno, asistencija kojom Logos omogućava *onima koji ga primiše da postanu djeca Božja* (1,12b), onda proslov i ostatak evanđelja upućuju na neprestano uprisutnjavanje novih impulsa – *milost na milost!*

U tom smislu možemo promatrati i sukob *s tamom*. Nasuprotnost *svjetla* i *tame*, koja se u 1,5 prvi puta pojavljuje u Ivanovu evanđelju, postat će jedna od njegovih karakterističnih tema (3,9; 8,12; 12,35.46; 9,4; 11,9) te će se u širem smislu odnositi na učinak eshatološkog spasenja.¹⁴² U tom smislu Isusova smrt na križu i njezini spasotvorni učinci predstavljaju vrhunac sukoba *svjetla* i *tame* u kojem *tama* nije uspjela obuzeti *svjetlo*, nego ono i dalje nastavlja sjati.¹⁴³ Proces *postajanja djecom Božjom* (1,12b), kao svrstavanje određenih ljudi u svjetliji dio dualističke paradigme, na vrhunski način je omogućen događajem na križu i darom Duha koji se na njemu dogodio (19,30). Evanđelje je napisano pod snažnim utjecajem iskustva ovog oslobođenja koje odzvanja u glasu ivanovske zajednice: *vidjesmo*

¹⁴⁰ Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 38.

¹⁴¹ Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 221-223.

¹⁴² Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 124-125.

¹⁴³ Usp. Robert KYSAR, *Voyages with John*, 33; on sukob *svjetla* i *tame* u 1,5 povezuje sa širim aspektom ivanovskog dualizma te ga u noti 12. dovodi u vezu s forenzičkim aspektom evanđelja, pri čemu je Isus-*svjetlo* optužen od *tame* i podvrgnut procesu koji traje kroz gotovo cijelu narativu.

slavu njegovu (1,14).¹⁴⁴ Proslov, uvodeći u dinamiku sukoba *svjetla* i *tame*, koji se tijekom pripovijedanja očituje kao sudski proces protiv Isusa (5,25-29; 12,44-50), priprema čitatelja da može što odgovornije sudjelovati u dinamici sukoba *svjetla* i *tame* u njegovu vlastitu životu.¹⁴⁵ A s obzirom da Isusove riječi, kao što smo vidjeli u elementu A' (1,18), komuniciraju *duh* i *život* (6,63), onda se i samo evanđelje svojem čitatelju predstavlja kao još jedan vid *milosti* kojim ga Logos pohađa i pruža mu priliku da utvrdi identitet djeteta Božjeg (1,12b) i tako *ima život* (20,31).

6.6. B (1,3) – B' (1,17): Isus je uosobljena punina milosti

Tematika koja obilježava suodnos tih dvaju elemenata skladno se nadovezuje na govor o milosti u prethodnom odjeljku. Tamo smo analizirali suodnos *svjetla* i *milosti*, a ovdje produbljujemo govor o *milosti*.

Element B govori da *sve postade po Logosu i bez njega ne postade ništa* (1,3). Ako imamo na umu da je Logos πρὸς τὸν θεόν, *prema Bogu* (kod Boga) (1,1-2), to znači da bi i sva bića, jer su nastala i postoje *po* Logosu, također ontološki trebala biti usmjerena prema Bogu. Međutim, svojevrsni je paradoks da se to usmjerenje u prvim recima proslova Iv izričito pridaje samo Logosu.¹⁴⁶

Već sama arhitektura retka 1,3 pokazuje da je pažljivo konstruiran: pozitivni iskaz u 1,3a biva pojačan negativnom formulacijom u 1,3b, za čin stvaranja evanđelist ne koristi profani izraz κτίζω, *tvoriti* nego γίνομαι, koji održava originalni בָּרָא, *bārāʾ*, *stvoriti* iz Post 1,1 kako bi naglasio epski karakter događanja i time njegovu zatvorenost za penetraciju filozofske kontemplacije,¹⁴⁷ upotreba izraza πάντα, *sve* koji kod Grka označava kozmos (usp. Rim 11,36; Ef 3,9; Kol 1,16s), a kod Iv se odnosi na pojedina bića u njihovoj individualnosti i osobnoj povijesti.¹⁴⁸ Taj iskaz u suglasju je s općom teološkom tvrdnjom da sve ono što postoji razlog svojega postojanja ima u Bogu: On je Onaj koji čini mogućim prijelaz iz nepostojanja u postojanje. Međutim Iv ovu istinu dodatno specificira: sve što postoji, najuže je povezano s Logosom jer ne samo da je stvoreno s pomoću njega, nego je stvoreno

¹⁴⁴ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 42.

¹⁴⁵ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 53.

¹⁴⁶ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 38-39.

¹⁴⁷ Usp. Douglas ESTES, *The Temporal Mechanics of the Fourth Gospel*, 115.

¹⁴⁸ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 117.

po/u njemu (usp. Mudr 9,1; 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Heb 1,2).¹⁴⁹ Ovako pomno razrađeni detalji govore da paradoksalni izostanak tvrdnje o čovjekovoj ontološkoj usmjerenosti prema Bogu u 1,1-3 ne možemo smatrati slučajnim.¹⁵⁰

Nadvladavanje paradoksa događa se tek činom utjelovljenja (1,14): prava narav stvorenja biva osvijetljena Logosom, koji *tijelom (mesom) postade*, i to u trenutku kad je uzviknuo *dovršeno je* (19,30) – tek tada se stvorenju otvorilo nebo i ono može ići prema punini onoga za što je određeno.¹⁵¹ Prema H. Ridderbosu, ovdje imamo evanđelistovu aluziju na Izl 34 gdje se također spominje *milost i istina*. Za razliku od Pavlova suprotstavljanja *Zakona* i *milosti*, evanđelist Ivan zauzima drugu perspektivu. Iako se u objavi Mojsiju Bog objavio kao milosrdan, Mojsije ga ipak nije mogao vidjeti (Izl 33,18-20), što označava da nije mogao objaviti puninu milosti Božje. Drugim riječima: Mojsijeva služba bila je posredovati objavu milosti Božje, dok Isus nije posrednik nego uosobljena punina *milosti*.¹⁵² Ta usporedba s Mojsijem ističe jedinstvenost i apsolutnu narav dara *milosti i istine* koji su *nastali po Isusu Kristu*: Logos je, putem svojega osobnoga povijesnog susreta s čovječanstvom, omogućio kvalitativno viši odnos čovjeka s Bogom u odnosu na onaj temeljen na Starom zavjetu.¹⁵³ To će se ponajbolje vidjeti u Iv 17 gdje, dolazeći iz područja *enarhičnog communio* s Ocem, Logos - Sin svijetu proširuje polje dijaloga s Ocem kako bi u nj uključio sve ljude.¹⁵⁴ To je krajnji domašaj identiteta koji označava sintagma *djeca Božja* (1,12b).

¹⁴⁹ Usp. Enrico GHEZZI, *Come abbiamo ascoltato Giovanni*, 117; Salvatore A. PANI-MOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 37.

¹⁵⁰ Prema Anthonyju J. KELLYJU – Francisu J. MOLONEYJU, *Experiencing God*, 35 čovjekova bogousmjerenost mogla bi se u 1,1-3 izvesti iz Logosove bogousmjerenosti ako je on izvor svih bića, pa stoga i genetički te unificirajući princip univerzuma. U tom smislu sama riječ *uni-versum* dala bi natuknuti da je sročena kao jedan stih, da se kreće u jednom smjeru. Međutim, to je još uvijek „indirektna“ usmjerenost jer joj, za razliku od Logosove, nedostaje osobni pristanak čovjeka, koji treba biti verificiran po principu izloženom u 1,12-13.

¹⁵¹ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 38-39.

¹⁵² Usp. Herman RIDDERBOS, *The Gospel of John*, 57-58. Warren CARTER, „The Prologue and John’s Gospel: Function, Symbol and the Definitive Word“, *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990.), 35-58, ovdje 35-36, opaža da način na koji proslav stavlja u odnos Isusa s Mojsijem i Zakonom odražava distancu od sinagogalnog zanimanja za predaje o nebeskim vizijama Abrahama, Mojsija i Izaije, kako ih donose 2 Baruhova, 1 Enohova te 4 Ezrina Knjiga.

¹⁵³ Usp. William BONNEY, *Caused to Believe*, 52.

¹⁵⁴ Usp. Anthony J. KELLY – Francis J. MOLONEY, *Experiencing God*, 36.

Zaključak

Naš hod kroz proslov evanđelja po Ivanu pokušao je, polazeći od njegove hijastički interpretirane strukture, istaknuti glavne teološke naglaske. Općenita metodološka nedomišljenost ovakvih poduhvata, koju smo odmah na početku napomenuli, ostavila je traga i na našem hodu u vidu mjestimičnih nesigurnosti oko davanja prednosti jednom ili drugom elementu u nekom od naznačenih parova.

Ipak, gledajući u cjelini, smatram da je ovo istraživanje pokazalo mogućnost drukčijeg uvida u odnos strukture i teologije proslova. Možda je najvažniji doprinos ukazivanje na središnju tvrdnju hijazma (1,12b) koja je u skladu sa soteriološkim naglaskom cijelog evanđelja (20,30-31). Vjerujem da je izišlo na vidjelo kako pojedini, inače teže protumačivi ili teško spojivi momenti zahvaljujući ovakvoj optici lakše mogu pronaći svoje mjesto bilo u strukturi, bilo u teologiji ovog teksta. Ovo se posebice odnosi na govor o *svjetlu* (1,4-5.9-11), pitanje „umetnutosti“ i svrhe pojavljivanja Ivana Krstitelja (napose u 1,15) te na govor o *milosti* (1,16-17).

U teološkom pogledu proslov nam je predstavio Sina koji ne stoji uz Oca kao nepomična vječna konstanta, nego između njih postoji odnos: vječnost prilaženja, davanja i gledanja u ljubavi (1,1). Dolazeći iz te blizine, Sin nam interpretira - objavljuje Oca (1,18) - znači ne samo da Isus „govori“ o Njemu nego Ga pokazuje svojom riječju, ponašanjem i cijelim životom - cijelim svojim bićem On jest manifestacija Oca (14,8-11). Na ponuđenu komunikaciju s Ocem u Sinu ljudi mogu pristati. Oni koji prime *svjetlo* (1,12a), dobit će *moć da postanu djeca Božja* (1,12b).

Također je na vidjelo došla organska povezanost proslova s ostatkom evanđelja: u njemu su ključne teme tek najavljene, postavljene su kao pitanja na koja tek treba odgovoriti. Ne samo da se npr. termin Logos kao ni terminologija utjelovljenja (*Riječ* koja postaje *mesom* te njezino *ušatorenje među ljudima*) neće pojavljivati tijekom evanđelja - za njihovo razumijevanje bit će potrebno pratiti razvoj događaja tijekom pripovijedanja koje slijedi¹⁵⁵ - nego će to u prvom redu biti slučaj sa temom postajanja *djecom Božjom* (1,12b), kojom evanđelist uvodi svoju temeljnu soteriološku poruku (20,30-31). Evanđelje će stoga prikazivati pojedine likove kako ulaze u dijalog sa

¹⁵⁵ Usp. Pamela E. KINLAW, *The Christ is Jesus: metamorphosis, possession, and Johannine Christology* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.), 123.

Sinom, a to ujedno znači i s Ocem (14,7); za neke od njih ovaj dijalog, unatoč tipičnim ivanovskim „nesporazumima“, uistinu predstavlja hod k *postajanju djecom Božjom*. U konačnici, dok 8,41 postavlja načelo da su *djeca Božja* oni koji riječ Božju primaju i odgovaraju vjerom (8,31-38.39-47), u 11,52 u taj status uključeni su u perspektivi i pogani (usp. 10,16).¹⁵⁶

Kao što smo istakli u uvodu, ovo je – koliko nam je poznato – pionirski pokušaj interpretacije hijastičke strukture uopće, onda i teksta proslova, te stoga zahtijeva kritiku, dopunjavanje i korekciju. Također bi bilo interesantno načiniti analizu proslova prema hijastičkoj strukturi koja za središnji element uzima neki drugi redak ili više njih (npr. 1,12-13 prema Boismardovu prijedlogu). Time bi se bolje uočili eventualni nedostaci ovog rada i vjerojatno išlo k njegovu upotpunjenju u metodološkom pogledu.

FROM THE STRUCTURE TO THE THEOLOGY OF PROLOGUE – CHIASMUS AND THE IDENTITY OF GOD'S CHILDREN IN JOHN 1:1-18

Summary

Starting from the assumption that the structure and the theology of a biblical text are interdependent, this article raises the problem of structure and theology in the Prologue of John's Gospel. Despite extensive speculation about the structure, there has been no theological interpretation based on the structure of the text.

After outlining the main theories regarding the structure, the author explores the chiastic structure of the Prologue proposed by R. Alan Culpepper in his article "The Pivot of John's Prologue", New Testament Studies 27 (1980), 1-31. After a methodological discussion of different proposals concerning criteria that indicate the presence of chiastic phraseology in the biblical text, the author briefly analyses the principles of Culpepper's interpretation.

The author then endeavors to use these principles to interpret the Prologue as a text that has a chiastic structure. First of all, he confronts a central element of chiasm (H – 1:12b) with the final elements (A, 1:1-2 – A', 1:18). Then the author takes two by two elements, moving from the middle element (G – G', F – F' etc.), and puts these in relation to the core claim of chiasm (John 1:12b).

Despite methodological uncertainties and difficulties, this research has shown that it is possible to build a theology of the Prologue based on its chiastic structure and focused – in concordance with the central element of chiasm – on the theme of God's children (John 1:12b).

Key words: Bible, New Testament, John's Gospel, Prologue, chiasm, divine sonship.

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

¹⁵⁶ Usp. Andreas J. KÖSTENBERGER, *John*, 22.