

OSPORAVANI MESIJA – PROGONJENA ZAJEDNICA

Slika Ivanove zajednice potkraj prvoga kršćanskog stoljeća

Ivan DUGANDŽIĆ, Zagreb

Sažetak

Ivanovski spisi, a posebno Ivanovo evanđelje odaju sliku kršćanske zajednice koja krajem prvog kršćanskog stoljeća proživljava žestoke sukobe sa suvremenim židovstvom. Ti sukobi su, kako se čini, uvjetovani vjerom te judeokršćanske zajednice u Isusovo mesijansko poslanje. Evanđelje svjedoči da je postojala odluka židovstva o isključenju iz sinagoge svakoga Židova koji Isusa prizna Mesijom (Iv 9, 22; 16, 2) što je za tu judeokršćansku zajednicu bio velik udarac. Ona se morala braniti i to je činila ponajprije dokazujući da je Isus doista očekivani Mesija – Krist. Evanđelist ne skriva da je u tu svrhu napisao i svoje evanđelje (Iv 20, 30s). Samo tako je moguće shvatiti da se u kršćanskoj zajednici s najrazvijenijom kristologijom, na kraju razvoja novozavjetne kristologije, ponovno javlja potreba za naslovom Krist – Pomazanik za Isusa. Nije nimalo dvojbeno da ga evanđelist upotrebljava apologetski. Čini se da u tom kontekstu treba promatrati i posebnu ulogu Ivana Krstitelja u Ivanovu evanđelju. Nasuprot tvrdnjama nekih krugova da je Ivan Krstitelj zapravo Krist, on sam svjedoči u prilog Isusu. Polazeći od toga, članak želi pobliže osvijetliti povijest i profil te osebujne kršćanske zajednice i njezinu sudbinu u suživotu sa židovstvom na kraju prvog kršćanskog stoljeća.

Ključne riječi: ivanovska zajednica (ivanovski krug), judeokršćani, Židovi, sinagoga, Krist – Mesija, Ivan Krstitelj, Ilija, Prorok, antisemitizam.

1. Neobičan oblik (mesijanske) kristologije

Ivanovo evanđelje slovi kao novozavjetni spis s najrazvijenijom kristologijom¹. Očito je da njegovim čitateljima ne predstavlja nikakvu poteškoću što evanđelist odmah od početka o Isusu govori kao o vječnoj Riječi koja je od početka bila kod

¹ U. B. MÜLLER, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde* (SBB 77), Stuttgart 1975., str. 69 svoje promišljanje ivanovske kristologije sažimlje u rečenicu: »Pritom gotovo da se otkriva cijela povijest kristološke misli«; R. SCHNACKENBURG, *Osoba Isusa Krista u četiri evanđelja*, KS Zagreb 1997., str. 217 smatra ivanovsku kristologiju »jednim od najzrelijih plodova razmišljanja o Isusu Kristu u ranom kršćanstvu«; O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1963., str. 316 posebno upozorava da jedino Ivanovo evanđelje za Isusa upotrebljava oznaku »Bog«, i to dva puta (Iv 1, 1; 20, 28; usp. i 1 Iv 5, 20) te naglašava da

Boga (1, 1), a koja je u vremenu postala tijelo (1, 14), ili kao o Jedinorođencu koji je došao iz krila Očeva i ljudima donio objavu o Ocu (1, 18). Pa i onda kad evanđelist o njemu govori kao o Sinu Čovječjemu (1, 51) podrazumijeva se da je taj Sin Čovječji s neba sišao (3, 31) i da će tamo uzaći (6, 62). Budući da dolazi od Oca i da čini njegova djela (5, 36; 10, 25-37), Isus cijelim svojim životom, a posebno svojom smrću proslavlja Oca (17, 4). Zato evanđelist i o njegovoj smrti može govoriti kao o odlasku Ocu (7, 33; 8, 21; 13, 33; 14, 4.12.28; 16, 10.17.28). Preegzistentni Sin Božji, nakon što je izvršio od Oca mu povjereno poslanje, vraća se ponovno Ocu.

U nekom smislu može se reći da Ivan stoji na kraju novozavjetnoga kristološkog procesa u kojemu je na početku stajao život Isusa iz Nazareta koji je završio nasilnom smrću na križu, što je tražilo odgovor ne samo s obzirom na povijesne okolnosti njegove smrti, već još više s obzirom na Isusovo učenje i njegovu svijest o samom sebi i svome poslanju. Trebalo je odgovoriti na pitanje, je li se Isus prevario u svom navještaju o blizini kraljevstva Božjeg i u shvaćanju vlastite uloge u tome. Tumačeći njegovu smrt u svjetlu uskrsnuća i brojnih mjesta Staroga zavjeta, Pracrkva je prvo razvijala kristologiju Isusova uzvišenja i proslave (usp. Fil 2, 5-11; Rim 1, 3-4) koja je u raspetom i uskrsnom Isusu iz Nazareta u vjeri prepoznala Sina Božjeg i Gospodina.

Na putu do formulacije pune vjere za Pracrkvu je u početku bio važan naslov Krist (Mesija) koji je usko vezan uz starozavjetna obećanja, a koji u Novom zavjetu Isusovu osobu i njegovo poslanje stavlja u perspektivu povijesti spasenja. Tako Petrovo priznanje u najstarijem evanđelju glasi: »Ti si Pomazanik – Krist« (Mk 8, 29). R. Pesch dobro ističe da taj naslov nije plod pouskrsne kristologije, već svoje mjesto ima u Isusovu životu i to »ponajprije kao Petrovo povijesno priznanje kojim Petar svoj sud o Isusu razlikuje od pučkih mišljenja (r. 28)«², a ta pučka mišljenja poistovjećivala su ga jednom s Ivanom Krstiteljem, drugi put s Ilijom, ili nekim od proroka. J. Gnilka ne isključuje mogućnost da je govor o Mesiji bio poznat u židovskom narodu, ali je on skloniji mišljenju da je ipak riječ o kršćanskom priznanju vjere. Bez obzira na to, on posebno upozorava da naslov o *χριστός* na tom mjestu stoji u apsolutnom značenju pa je »Isus na kontrastnoj pozadini pučkih mišljenja više od neke proročke pojave koja najavljuje vrijeme spasenja«³.

U tom značenju naslov Krist u Novom se zavjetu pojavljuje još samo dva puta, Mk 14, 61 i Iv 10, 24. No na tom drugom mjestu u Markovu evanđelju, u pitanju velikog svećenika: »Ti li si Krist, Sin Blagoslovljenoga?« (Mk 14, 61) taj

se to u tumačenju ne smije oslabiti zamjenjujući u 1, 1 imenicu pridjevom »božanski«; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (UTB 1446), Tübingen ⁵1992., str. 373 želi reći isto tvrdeći ipak pretjerano da je »cjelokupna ivanovska teologija kristologija«.

² R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HthKNT II/2), Freiburg-Basel-Wien 1977., str. 32.

³ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II/2), Benzinger/Neukirchener ⁴1994., str. 15.

naslov već ima osjetno drukčiji sadržaj nego u 8,29, kako to odaje i Isusov odgovor: »*Ja jesam!*«, što nedvosmisleno sadrži Isusovu neposrednu blizinu s Ocem (Mk 14,62), a čime je prethodno spomenuti naslov Pomazanik – Krist teološki značajno nadvišen. No naslov Krist u Markovom je evanđelju u teološkom smislu do kraja nadmašen tek priznanjem rimskog satnika pod križem: »Zaista, ovaj čovjek bijaše Sin Božji!« (15,39).

U Matejevu evanđelju, kojemu je Marko sa svojom teologijom poslužio kao glavni izvor, možemo pratiti kako je dalje tekao taj razvoj novozavjetne kristologije. Markov oblik Petrova priznanja Isusa Pomazanikom – Kristom (Mk 8,29) Matej proširuje iz perspektive vjere i teologije svoje zajednice: »Ti si Krist – Pomazanik, *Sin Boga živoga*« (Mt 16,16). Nešto slično Matej je napravio i u izvješću o Isusovu hodu po moru. Dok u Marka, kojemu je važan motiv neshvaćanja učenika, to izvješće završava tvrdnjom kako se učenici čude i snebivaju nad onim što su upravo vidjeli (Mk 6,51), Matej je, iz perspektive poukranske vjere svoje zajednice, to popratio priznanjem Isusa Sinom Božjim od strane tih istih učenika: »Uistinu, ti si Sin Božji!« (Mt 14,33).

U Pavlovim poslanicama kao najstarijim spisima Novoga zavjeta naslov Krist je sačuvao svoje izvorno titularno značenje i to u ranokršćanskom tumačenju Isusove muke i smrti: »Krist umrije za grijeha naše po Pismima« (usp. 1 Kor 15,3-5), ali ga nalazimo i u povezanosti s drugim za Pavlovu teologiju važnim pojmovima: apostol, evanđelje, vjera, opravdanje, život⁴. No već u Pavla postoji čitav niz mjesta na kojima Krist stoji uz ime Isus, i to kao Isus Krist ili u obrnutom redosljedju Krist Isus, predstavljajući tako dvostruko ime za Isusa iz Nazareta. Sve u svemu, u starijim novozavjetnim spisima možemo lako pratiti kako naslov Krist – Pomazanik s vremenom gubi svoje izrazito teološko značenje kao oznaku za posebnost Isusove osobe i njegova poslanja, a polagano se pretvara u drugo ime za Isusa – Isus Krist.

Polazeći od toga, moglo bi se s razlogom govoriti o nekoj neobičnoj retrogradnosti Ivanove kristologije koja na kraju novozavjetnoga kristološkog procesa ponovno poseže za naslovom Krist u njegovom teološkom značenju. Ne radi se samo o iznenađujuće velikom broju mjesta⁵ na kojima se u Ivanovu evanđelju pojavljuje taj naslov, već se može s razlogom govoriti o programskoj ulozi koju mu je evanđelist namijenio. Dvostruko ime Isus Krist u Ivanovu evanđelju stoji samo dvaput (Iv 1,17; 17,3), dok se Krist u smislu kristološkoga naslova nalazi

⁴ F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen 1966., str. 213s. On upozorava kako Krist »ima svoje čvrsto mjesto u ekleziološkoj predodžbi o tijelu Kristovu«, gdje je »bitno određen sakramentalnim izričajima«, str. 214, bilj. 7.

⁵ Uz daleko veću zastupljenost naslova Krist nego u drugim novozavjetnim spisima, jedino u Ivanovu evanđelju, uz taj grecizirani oblik, dvaput stoji i izvorniku bliži oblik Mesija (hebr. *mašiah* = pomazanik – Iv 1,41; 4,25).

čak 17 puta⁶. Zanimljivo je da u prvom poglavlju Ivanova evanđelja među čak deset najznačajnijih kristoloških naslova nekako u prvi plan izbija upravo Mesija ili Krist koji bi u sklopu duboke preegzistentne kristologije ovog evanđelja u teološkom pogledu zapravo trebao imati rubno značenje. No da to nije tako najbolje pokazuje prvotni završetak evanđelja u kojem evanđelist otkriva zašto je napisao svoje djelo u koje je uvrstio relativno mali broj Isusovih znamenja, naglašavajući da su ta »zapisana da vjerujete: Isus je Krist, Sin Božji, i da vjerujući imate život u imenu njegovu« (20, 31).

Polazeći od takve brojnosti naslova Krist, R. Schnackenburg s pravom upozorava kako se u Iv 20, 31 ne smije gledati samo nekakav »odjek prakršćanskog priznanja vjere uz oslanjanje na sinoptičku predaju (usp. posebno Mk 8, 29 par. . .)«, već »pitanje Mesije u Ivanovu evanđelju igra značajnu, štoviše silnu ulogu«⁷. On je uvjeren da to novo zanimanje za mesijansko pitanje ima svoj korijen u »sučeljavanju ivanovske zajednice sa židovstvom toga vremena, i to vjerojatno sa Židovima iz najbližeg susjedstva«⁸. K. Wengst ide još korak dalje tvrdeći da je to sučeljavanje bilo neposredan povod za nastanak Ivanova evanđelja. On posebno naglašava da je ono imalo unutaržidovski karakter, odvijalo se »između Židova koji su rassetoga Isusa držali Mesijom i većine njihovih sunarodnjaka koji su tu vjeru odlučno odbacivali, imajući za to svoje razloge«⁹. R. E. Brown u Iv 1, 35-51 vidi naznake nastanka takve zajednice kao posebne skupine unutar židovstva »na temelju njezina priznanja Isusa Mesijom« i misli da je kasniji razvoj te zajednice nužno doveo do sukoba zbog kristologije čiji se razvoj »mjerodavnim židovskim krugovima činio kao hula«, a posebno se zaoštrio »kad je zajednica dobila nove članove iz redova Samarijanaca«¹⁰.

⁶ Iv 1, 20.25.41; 4, 25.29; 7, 26.27.31.41. (dvaput)42; 9, 22; 10, 24; 11, 27; 12, 24; 20, 31.

⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HthKNT IV/3), Freiburg-Basel-Wien 1975., str. 404; J. P. MIRANDA, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologische geschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln* (SBS 87), KBW Stuttgart 1977., str. 77 također misli da »u središtu sučeljavanja stoji mesijansko pitanje, naime Priznanje Isusa Mesijom«, pri čemu on posebno upozorava na Iv 7.

⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 3*, str. 404; I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament* (NEB NT-Ergänzungsband 2/1) Würzburg 1998., str. 213 također misli, da je »taj sukob sa sinagogom u istom mjestu evanđeosku zajednicu ugrožavao u njezinu identitetu«; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998., str. 13 ide još korak dalje u uvjerenju da je »teologija Ivanova evanđelja u svojoj posebnosti vremenski bila potaknuta baš tim trajnim sukobima između kršćana i Židova u najvećoj blizini«.

⁹ K. WENGST, *Das Johannesevangelium* (ThKNT 4,1), Kohlhammer Stuttgart 2000., str. 21.

¹⁰ R. E. BROWN, *Ringens um die Gemeinde. Der Weg der Kirche nach den johanneischen Schriften*, Salzburg 1982., str. 18s.

2. Evanđelje kao odgovor na nastalu krizu

U takvoj situaciji Ivan, unatoč činjenici da u Pracrkvi već postoje tri evanđelja, piše novo evanđelje u kojem upravo pitanje Isusova mesijanstva zauzima ključno mjesto. Spomenuti prvotni završetak evanđelja, Iv 20, 31 mogao bi se stoga, u smislu inkluzije, tumačiti kao potvrda Andrijina uvjeravanja njegova brata Šimuna na početku evanđelja: »Našli smo Mesiju! – što znači Krist – Pomazanik« (1, 41). Kao što se Andrija nije prevario u svome uvjerenju, tako i evanđelist želi svoje čitatelje utvrditi u njihovoj vjeri da je Isus Krist (Mesija), Sin Božji. Teško je inače protumačiti, zašto evanđelist koristi taj dvostruki kristološki naslov: »Isus je Krist, Sin Božji«, pri čemu prednost očito pripada prvom naslovu. U tom svakako treba gledati apologetski motiv. Ako se ozbiljno uzme u obzir mjesto i uloga čudesa (znakova) u ovom evanđelju, onda se s razlogom može reći kako »Ivan traži da uz pomoć znakova dokaže da je Isus očekivani židovski Mesija«¹¹. No kako god mu taj naslov bio važan, bez drugog naslova »Sin Božji« evanđelist ne bi mogao do kraja formulirati svoju zaključnu rečenicu: »...i da vjerujući imate život u imenu njegovu« (20, 31). Znakovi doduše očituju Isusa kao Izraelova Mesiju, ali on tek kao Sin ima od Oca život (5, 26), da ga dadne svima koji vjeruju u njega (3, 36; 6, 40).

Između ta dva međaša, Iv 1, 41 i 20, 31 kroz cijelo Ivanovo evanđelje vodi se svojevrсна, katkada vrlo žučljiva i nesmiljena rasprava o tome, je li Isus Mesija odnosno Krist – Pomazanik. Samarijanka u njemu naslućuje prvo proroka, a potom Mesiju koji ima doći (4, 19.25.29), jedan dio naroda ga također priznaje Kristom (7, 41; usp. 7, 31), kao i Lazarova sestra Marta (11, 27). Njima se oštro suprotstavljaju neki Jeruzalemcі, pozivajući se na predodžbe koje u narodu vladaju o dolasku Mesije a koje se, po njihovu mišljenju, ne mogu primijeniti na Isusa iz Nazareta (7, 26s). Istoga je mišljenja i jedan dio naroda pozivajući se na Pismo po kojemu »Krist dolazi iz potomstva Davidova, i to iz Betlehema« (7, 41s). Ta nedoumica naroda glede Isusova poslanja kulminira u vrlo nervoznom pitanju što ga Židovi upućuju Isusu: »Dokle ćeš nam dušu držati u neizvjesnosti? Ako si ti Krist, reci nam otvoreno!« (10, 24).

Kako onda s tim pitanjem koje, kako se čini, još uvijek barem načelno ne isključuje mogućnost njegova prihvaćanja od strane Židova pomiriti već donesenu odluku tih istih Židova »da se iz sinagoge ima izopćiti svaki koji njega prizna Kristom« (9, 22; usp. 12, 42; 16, 2)? Očito je riječ o dvije razine koje se u Ivanovu evanđelju prožimaju: s jedne strane tu je povijesna razina Isusa iz Nazareta i njegovih suvremenika te s druge strane razina ivanovske zajednice i njezina odnosa prema Židovima krajem prvog kršćanskog stoljeća. Zato u nazivu Židovi u Ivanovu evanđelju najčešće treba gledati rabinsko-farizejsko židovstvo koje je poslije

¹¹ R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale 2*, Cittadela editrice Assisi 1983., str. 1338.

70. g. imalo dominantnu ulogu. Mjesta Iv 9,22; 12,42; 16,2 jasno svjedoče o tomu kako su ti sukobi oštri i kako su teške posljedice imali po ivanovsku zajednicu. Nema zacijelo nikakve sumnje da su »sukobi Crkve i Sinagoge spadali u najbolnija iskustva ivanovske zajednice«.¹²

To dakako treba imati na umu i kad se govori o odnosu Ivana Krstitelja i Isusa, odnosno o Ivanovu svjedočanstvu za Isusa, kojemu pripada važna uloga u ovom evanđelju. Ivanovo svjedočanstvo za Isusa mogli bismo nazvati posrednim svjedočanstvom, jer Ivan prvo svjedoči o samom sebi odbacujući mišljenja koja vladaju o njemu, a koja od njega čine Isusova konkurenta (1, 19-23). I tu su u pitanju dvije različite razine: ona stvarnog povijesnog odnosa Krstitelja i Isusa iz Nazareta te, za evanđelista očito vrlo važna, kasnija razina odnosa Ivanovih i Isusovih učenika¹³. U vrlo intenzivnom sučeljavanju Ivanova evanđelja s likom Ivana Krstitelja Chr. Dietzfelbinger naslućuje »kako se značajan dio zajednice u početku sastojao od bivših Krstiteljevih sljedbenika (1, 35s), koji su doduše i dalje priznavali dostojanstvo svoga učitelja, ali su bezuvjetno pridavali veće dostojanstvo Isusu« (1, 6-8; 3, 25-30)¹⁴.

3. Ivan Krstitelj i(li) Isus iz Nazareta?

Ako uzmemo u obzir literarnu i teološku posebnost Prologa četvrtog evanđelja (Iv 1, 1-18) koja za sobom logično povlači pitanje tradicije i redakcije tog osеbujnog teksta¹⁵, lako ćemo uočiti da stvarno pripovijedanje evanđelista započinje tek s rr. 1, 19s., odnosno sa svjedočanstvom Ivana Krstitelja pred izaslanstvom iz Jeruzalema. To opet znači da se četvrto evanđelje, koje sadržajem ima vrlo malo dodirnih točaka sa starijim sinoptičkim evanđeljima, u svom glavnom pristupu slaže s njima, a to konkretno znači: prvo dolazi povijest Ivana Krstitelja pa onda Isusa iz Nazareta (usp. Mk 1, 14). No tu se odmah javlja nimalo lagano pitanje stvarnoga odnosa tih dvaju velikih likova na prijelazu iz Staroga u Novi zavjet¹⁶.

¹² J. P. MIRANDA, *nav. dj.*, str. 72.

¹³ R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale 1*, Cittadella editrice Assisi 1983., str. LXXVI s, oslanjajući se na mišljenje R. Schnackenburga, ističe kako evanđelist sa svojom središnjom porukom ima različite ciljeve od kojih on na prvo mjesto stavlja »apologetiku protiv sljedbenika Ivana Krstitelja«.

¹⁴ CHR. DIETZFELBINGER, *Das Evangelium nach Johannes (Züricher Bibelkommentare)*, Theologischer Verlag Zürich 2001., str. 15.

¹⁵ Opširan uvod u tu problematiku s najvažnijom literaturom vidi: R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium (HthKNT IV/1)* Freiburg-Basel-Wien 1972., str. 197-269; L. SCHENKE, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998., str. 9-36.

¹⁶ R. RIESNER, *Bethanien jenseits des Jordan. Topographie und Theologie im Johannes-Evangelium*, Giessen 2002., str. 5, ističući složenost i važnost tog pitanja, zaključuje kako je »dobivanje svake male informacije dragocjeno«.

U svijesti većine kršćana, pa čak i mnogih teologa, Ivan Krstitelj je samo »preteča«, prorok koji je došao pripremiti put Mesiji (Kristu) Isusu i ništa više. U određenom trenutku on nestaje sa scene na koju onda stupa Isus. No sva evanđelja sadrže puno naznaka da stvari ne stoje baš tako jednostavno. Čini se da brojni Ivanovi suvremenici na njemu vide mesijanske crte (Lk 3, 15; usp. Mk 6, 14-16), a pogotovo to vrijedi za njegove učenike (usp. Iv 3, 25-28). Zato nam sva evanđelja, doduše s različitim interesom i intenzitetom, svjedoče o ozbiljnoj dvojbi, tko je zapravo Mesija, Ivan ili Isus, tko je od njih dvojice veći, čije je krštenje važnije. Ta dvojba nije prestala sa smrću jednog i drugog, već se nakon njihove smrti tek pravo rasplamsala i pretvorila u bespoštednu borbu učenika Ivana Krstitelja koji su nastavili dalje dijeliti Ivanovo krštenje vodom, tvrdeći kako je ono dovoljno za spasenje (usp. Dj 19, 1-7) i Isusovih učenika na drugoj strani. U evanđeljima nalazimo jasne naznake da je Ivan doista imao oko sebe krug učenika koji su imali svoj prepoznatljiv oblik posta (Mk 2, 18) i molitve (Lk 11, 1)¹⁷. Štoviše, u Pracrkvi je bilo i takvih slučajeva da netko naviješta Isusovo evanđelje, »javno pokazujući iz Pisama da Isus jest Krist«, a kršten je samo Ivanovim krštenjem (usp. Dj 18, 24-28) Sve nam to govori o snazi Ivanove osobe i pokreta koji je on započeo.

Zato u svim evanđeljima u prikazu odnosa Ivana i Isusa možemo promatrati očitu namjeru da se istakne Isusova prednost pred Ivanom kao i prednost njegova krštenja Duhom pred Ivanovim krštenjem vodom. J. Ernst s razlogom veli: »Ivan Krstitelj, prorok Božji, u evanđeoskoj je predaji korak po korak kristološki prilagođivan. To se događalo po načelu koje je, prema svjedočanstvu Ivanova evanđelja, postavio sam Ivan: 'On treba da raste, a ja da se umanjujem' (Iv 3, 30)«¹⁸ Taj proces, koji se može jasno pratiti i u sinoptičkim evanđeljima, u četvrtom je evanđelju dosegnuo svoj vrhunac i tom je evanđelju utisnuo jasne polemičke crte.¹⁹ Jer, ako prva riječ Ivana Krstitelja glasi »ja nisam Krist« (1, 20), to znači da netko ipak to tvrdi i da je evanđelistu jako stalo do toga da njegovi čitatelji čuju iz usta samoga Ivana kako to nije istina.

U starijim sinoptičkim evanđeljima Ivan je prikazan kao snažna proročka pojava i kao samostalan propovjednik obraćenja kojemu dolaze mase da prime od njega krštenje (Mk 1, 4-6; Mt 3, 1-5; Lk 3, 2s). No bez obzira na to, svi sinoptici donose i Ivanovu riječ kojom on najavljuje »jačeg« od sebe (Mk 1, 7; Mt 3, 11; Lk 3, 16). Marko Ivanovu krštenju vodom jasno suprotstavlja Isusovo krštenje

¹⁷ Usp. F. F. BRUCE, *Zeitgeschichte des Neuen Testaments. I. Von Babylon bis Golgatha*, Wuppertal 1975., str. 163.

¹⁸ J. ERNST, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht*, u: NTS 43 (1997) 161-183, str. 161.

¹⁹ Usp. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1*, str. 148 priznaje kako je među tumačima doduše »sporan opseg i domet te polemike«, ističući svoje vlastito mišljenje da nije posrijedi »glavna tendencija evanđelista, ali jest osjetna sporedna tendencija«.

Duhom Svetim (Mk 1, 8), a dvojica drugih sinoptika, slijedeći izvor Q, Isusovo krštenje najavljuju kao krštenje »Duhom Svetim i ognjem« (Mt 3, 11b/Lk 3, 16b). Dok Marko i Luka samo kratko izvješćuju kako je zajedno s narodom i Isus primio krštenje od Ivana (Mk 1, 9; Lk 3, 21), Matej nam daje naslutiti poteškoću koju je njegova zajednica već imala s Isusovim krštenjem²⁰, pa on taj problem rješava u obliku dijaloga između Ivana i Isusa u kojem jasno dolazi do izražaja da je Isus veći od Ivana i da on svoje krštenje vidi kao »ispunjenje sve pravednosti« (usp. Mt 3, 13-15)²¹.

Posebno je upadno da u Ivanovu evanđelju nema nikakva govora o samostalnom djelovanju Ivana Krstitelja kao što je to slučaj u sinoptika. On niti propovijeda niti krštava, već jedino svjedoči za Isusa. Ivan je već u Prologu najavljen kao svjedok za Svjetlo (Iv 1, 6-8), za utjelovljenu Riječ (1, 15). On svjedoči pred službenim poslanstvom iz Jeruzalema da nije ni Krist, ni Ilija, ni Prorok (1, 19-21). On nije ni glasnik najavljen po prorocima (Mal 3, 1; Iz 40, 3 – usp. Mk 1, 2-3), već samo »glas koji viče u pustinji« (Iv 1, 23). I njegovo krštenje vodom je samo privremenog karaktera, dok se ne pojavi onaj tko je već među njima, ali ga oni ne poznaju (Iv 1, 26s.30s). Njemu u prilog Ivan svjedoči da je »Jaganjac Božji koji odnosi grijeh svijeta« (1, 29.36) i da je Sin Božji (1, 34). Potaknut raspravom nekog Židova s njegovim učenicima o smislu čišćenja (krštenja), Ivan ponovno podsjeća svoje učenike kako je posvjedočio da on nije Krist (3, 25-28), da bi zatim izgovorio najizravniju riječ koja nedvosmisleno određuje odnos između njih dvojice i njihova poslanja: »On treba da raste, a ja da se umanjujem« (3, 30).

Sve nam to govori ne samo o snazi pokreta koji su Ivan i Isus stvorili u narodu, već još više o različitim pokušajima da se odredi pravi odnos između njih

²⁰ Poteškoća nije u uspoređivanju dviju osoba i njihovih moralnih kvaliteta, već njihova krštenja. U Matejevoj zajednici koja potječe od »Jačega« (Mt 3,11) već je ustaljena praksa »krštenja Duhom Svetim« pa je Ivanovo krštenje vodom suvišno i zato treba naći pravo objašnjenje za činjenicu da ga je Isus primio. Tako svi noviji komentari: R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* (NEB NT 1/1) Würzburg 1985, str. naglašava kako se »pretpostavlja da Krstitelj poznaje Isusa i da ga priznaje kao 'onog koji dolazi poslije njega'«; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HthKNT I/1) Freiburg-Basel-Wien 1986, str. 76; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1) Benzinger/Neukirchener 1992, str. 152 na sličan način kao i R. Schnackenburg kaže s obzirom na Ivana: »On ne može krstiti jačega, onoga tko će krstiti Duhom Svetim i ognjem«; Pitanje Isusove bezgriješnosti u svezi s Ivanovim krštenjem pojavilo se tek puno kasnije u apokrifnom evanđelju Nazareja koje ga rješava kroz neobičan dijalog: »Njegova majka i njegova braća rekoše Isusu: 'Ivan Krstitelj krsti na oprostjenje grijeha. Idemo i mi da primimo krštenje od njega.' Isus im odgovori: 'Što sam ja zgriješio, da idem i da se krstim? Ali možda govorim u neznanju i možda sam zgriješio, da to i ne znam'« Tekst preuzet iz: K. Berger/C. Nord (izd.), *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt-Mainz-Leipzig 1999, str. 981.

²¹ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium I*, str. 140s vidi u pojmu *pravednosti* »sržni pojam« Matejeva evanđelja koji kao »veća pravednost« od one književnika i farizeja dominira središnjim tekstom Govora na gori (usp. Mt 5,17-48) i tendira prema savršenosti sličnoj onoj Oca nebeskog (5,48).

dvojice. Očito je da je četvrti evanđelist imao sasvim određen i aktualan povod kad tom odnosu, nakon što je on već odavno u sinoptičkim evanđeljima riješen u prilog Isusu, ponovno daje toliko važnosti i kad cijelu Ivanovu ulogu svodi na njegovo svjedočenje u prilog Isusu kao Mesiji. No treba jasno reći da je on to učinio s punim poštovanjem prema Ivanu, njegovoj ulozi i na kraju prema njegovoj veličini. U usporedbi s Isusom, Očevim Jedinorođencem (1, 14.18) Ivan je samo čovjek, ali čovjek poslan od Boga (1, 6). Ako on nije Svjetlo kao Isus (8, 12), jest poslan da posvjedoči za Svjetlo (1, 7s). Svojim svjedočenjem Ivan je, prema svjedočanstvu samog Isusa, bio »svjetiljka što gori i svijetli« (5, 35). On doduše nije Krist (1, 20), ali je poslan pred njim (3, 28) da ga očituje Izraelu (1, 31; 3, 29). Njemu je od Boga dano da u Isusu prepozna Jaganjca Božjega i da posvjedoči za nj (1, 29.36).

Kad se sve to uzme u obzir, onda se s punim pravom može reći, da se »na Ivana Krstitelja u četvrtom evanđelju ne gleda s ništa manje poštovanja nego i u sinoptičkim evanđeljima«²², ali se zato nastoji ukloniti svaki privid da bi on na bilo koji način mogao konkurirati Isusu. B. Schwank dobro ističe kako se u Ivanovu evanđelju »ne vodi polemika protiv Krstitelja ..., već protiv onih koji ga na pogrešan način časte.«²³

U ranokršćanskim spisima poznatim pod imenom Pseudo-Klementovi spisi, koji su nastali vjerojatno u Siriji, još uvijek su prepoznatljivi tragovi te konkurencije između kršćana i Ivanovih učenika. Tamo je to opisano u obliku dijaloga između jednog Ivanova učenika i nekog Šimuna Kananejca. »Neki učenik Ivana Krstitelja smatrao je da je Ivan Mesija, a ne Isus, budući da je sam Isus o njemu rekao kako je najveći među rođenima od žene i među svim prorocima. Stoga je zaključio: 'On je najveći od svih, veći i od Mojsija i Isusa. Dakle, ako je najveći, on je Mesija!' Na to je odgovorio Šimun Kananejac: 'Svakako, Ivan bijaše najveći od svih proroka i svih rođenih od žene, ali ne bijaše veći od Sina Čovječjeg. Dakle, Isus je Mesija a Ivan je samo prorok: među njima je ista razlika koja dijeli zakonodavca od onoga tko opslužuje zakon.«²⁴

4. Prvi učenici i pitanje Mesije

Zanimljivo je kako je evanđelist rasporedio uloge u koru onih koji bi odnos između Ivana i Isusa trebali prikazati u pravom svjetlu. Odmah nakon što je sam Ivan otklonio svaku mogućnost da bi on mogao biti ne samo Mesija, već i Ilija ili Prorok (1, 20s) te pozitivno posvjedočio Isusu u prilog (1, 29.36), tu ulogu preuzi-

²² R. E. BROWN, navj. dj., str. LXXX.

²³ B. SCHWANK, *Evangelium nach Johannes I*, St. Ottilien 1998., str. 50.

²⁴ *Recognitiones*, 1, 60, citirano prema: V. MANNUCCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, Bologna 1997., str. 153.

maju dvojica Ivanovih učenika ostajući prvo kod njega, da bi jedan od njih, Andrija potom potražio svoga brata Šimuna Petra i oduševljeno mu priopćio kao veliko otkriće: »Našli smo Mesiju!« – što znači »Krist – Pomazanik« (1,41). O. Schwankl posebno upozorava na isticanje sata kad se taj susret dogodio (r. 39) te na vrlo naglašen uzvik: »našli smo« (r. 41), što je prva pojedinačna riječ nekog učenika u Ivanovu evanđelju. Taj uzvik on zove »arhimedskim uzvikom otkrića koji obilježava ključni doživljaj kojim započinje ivanovska zajednica: 'Našli smo Mesiju! – što znači Krist – Pomazanik' (1,41)«²⁵. Ona će se ubuduće okupljati oko Isusa Mesije, za razliku od drugih Židova koji niječu njegovo mesijansko poslanje.

U drugim evanđeljima nema nikakva govora o nekom mogućem traženju Mesije niti osobnom doživljaju pojedinca. Tamo je samo govor o pozivu dvanaestorice i njihovu nasljedovanju Isusa. A ovdje »silina tog osobnog susreta prožima cijelu knjigu i svijesti ivanovskog kruga daje posebnu crtu. On se smatra izravnije i tješnje povezanim s Kristom nego što je to slučaj u drugim dijelovima prakršćanstva«²⁶. Samo dan kasnije krug učenika se širi tako što Filip pronalazi Natanaela i uvjerava ga: »Našli smo onoga o kome je pisao Mojsije u Zakonu i Proroci: Isusa, sina Josipova, iz Nazareta« (1,45). Natanael potom prihvaća upućeni mu poziv, polazi k Isusu i, doživjevši Isusovo neobjašnjivo poznavanje njegove nutrine, izriče svoje svečano priznanje: »Učitelju, ti si Sin Božji! Ti kralj si Izraelov« (1,49). Kao što Natanaelovo priznanje Isusa Sinom Božjim i kraljem Izraelovim ima važno teološko značenje, moguće je to tvrditi i za Isusov odgovor Natanaelu: »Evo istinitog Izraelca u kojem nema prijevare« (1,47). Kako je u Ivanovu evanđelju vrlo često govor o Židovima, i to najčešće s negativnim prizvukom, ovdje bi se očekivalo da će tim Židovima Natanael biti suprotstavljen kao »istinski Židov«, što ipak nije slučaj. Izrazi »Kralj Izraelov« (1,49) i »istinski Izraelac« (1,47) mogli bi u intenciji evanđelista značiti da je s okupljanjem prvih učenika započelo okupljanje eshatološkog Izraela, a u Natanaelu kao »istinskom Izraelcu« mogao bi biti utjelovljen svaki kasniji vjernik za razliku od Židova koji ne prihvaćaju Isusa.²⁷

Na prvi pogled, ovdje doista susrećemo nešto posve suprotno od onoga što nalazimo u sinoptičkoj predaji. Tamo prilikom poziva učenika inicijativa uvijek polazi od Isusa. On posve slobodno i iznenada poziva određene ljude u školu nasljedovanja, gdje će ih polagano uvoditi u tajnu svoga poslanja i svoje osobe

²⁵ O. SCHWANKL, *Die johanneische Gemeinde in der Welt von damals*, u: J. Eckert–M. Schmidl–H. Steichele (izd.), *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes* (FS J. Hainz), Düsseldorf 2001., str. 267.

²⁶ ISTO, str. 267.

²⁷ Usp. J.-M. SCHRÖDER, *Das eschatologische Israel im Johannesevangelium. Eine Untersuchung der johanneischen Israel-Konzeption in Joh 2-4 und Joh 6*, Franke Verlag Tübingen und Basel 2003., str. 34 s.

(usp. Mk 1, 16-20). Ovdje su međutim učenici prikazani kao oni koji traže i nalaze Mesiju, pozivajući se istodobno na Zakon i Proroke (usp. 1, 45s). U povijesnom pogledu jedno ne mora isključivati drugo, ali u svakom evanđelju teološki razlozi prevladavaju nad čisto povijesnim. Ivan je zasigurno imao jako važne razloge kad je tako snažno istaknuo živo mesijansko očekivanje u židovstvu toga vremena, što nam odaju i neka druga novozavjetna mjesta (usp. Mt 2, 3-6; Lk 3, 15). On ne skriva da ta očekivanja nisu bila ni jasna ni jednoznačna, pa su imala za posljedicu različite procjene i katkada posve suprotna mišljenja.

To potvrđuju brojna mjesta u Ivanovu evanđelju. Dok Ivan Krstitelj mora ponovno uvjeravati Židove: »Nisam ja Krist, nego poslan sam pred njim« (3, 28), Samarijanka, dakle jedna nežidovka, u Isusu prepoznaje proroka (4, 19)²⁸, naslućujući i njegovo mesijansko poslanje kad u nastavku razgovora s njim govori: »Znam da ima doći Mesija zvani Krist – Pomazanik« (4, 25). Židovi s neskrivenim divljenjem gledaju na Isusovu osobu, njegovu mudrost i čudesnu moć. Oni se čude kako on »znade Pisma, a nije učio« (7, 15), čude se i nad njegovim djelima (7, 21) pitajući se, »zar će Krist, kada dođe, činiti više znamenja nego što ih ovaj učini?« (7, 31), ali sve to ipak nije dovoljno da ga prihvate kao Mesiju, jer se on ne uklapa u njihovu mesijansku dogmatiku koja tvrdi da nitko neće znati odakle je Krist (7, 27), a pogotovo da ne može doći iz Galileje (7, 41), već »iz potomstva Davidova, i to iz Betlehema« (7, 42).

Nadalje, ta ista mesijanska dogmatika kaže »da Krist ostaje zauvijek«, a on govori »da Sin Čovječji treba da bude uzdignut« (12, 24). Te krute, a u isto vrijeme pogrešne apriorne predodžbe ne daju Židovima da otvorenim srcem slušaju Isusovu objaviteljsku riječ i da proniknu u tajnu njegova poslanja i njegove osobe. Nasuprot takvim predodžbama i uvjerenjima, evanđelist kao pravo priznanje ističe ono koje Isusu upućuje Lazarova sestra Marta, nakon što je pažljivo slušala njegov govor u kojem on objavljuje tajnu svoje osobe: »Da, Gospodine! Ja vjerujem da si ti Krist, Sin Božji, Onaj koji dolazi na svijet!« (11, 27). Moglo bi se reći da je u tom već sadržano puno priznanje vjere ivanovske zajednice, slično kao što je i priznanje rimskog stotnika pod križem u Markovu evanđelju (Mk 15, 39) ustvari priznanje vjere Markove zajednice.²⁹

Da pitanje Isusova mesijanstva nije bilo ograničeno samo na određivanje pravih odnosa između njega i Ivana Krstitelja, već da je bilo predmetom šire rasprave i osporavanja u židovstvu u vrijeme nastanka Ivanova evanđelja svjedoči

²⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1*, str. 469 ističe kako r. 4,19, bez obzira na to što su Samarijanci na temelju Pnz 18,15.18 očekivali proročkog Mesiju, ovdje treba gledati proroka u općem značenju te riječi, kao što je slučaj i u sinoptika (usp. Mt 21,11.46; Lk 7,16).

²⁹ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, str. 327 vidi u rr. 39-41 »neku vrstu kompendija cijeloga evanđelja«; K. KETELGE, *Markusevangelium* (NEB NZ 2), Würzburg 1994., str. 159: »Diese 'Erkenntnis' wird zum Bekenntnis der urchristlichen Gemeinde«.

nam samo to evanđelje. Osim što u gore već navedenim mjestima s obzirom na mesijansku dogmatiku treba više gledati vrijeme evanđelista nego stvarno povijesno vrijeme Isusa iz Nazareta, u samom evanđelju imamo još takvih mjesta koja jasno ukazuju na to kasnije vrijeme. Tako evanđelist kaže da je priznanje Isusa Kristom imalo za posljedicu izopćenje iz sinagoge (Iv 9,22; 12,42; usp. 16,2s.), a to nipošto ne odgovara Isusovu vremenu, već onom poslije 90. godine kad je na sinodi u Jamniji donesena ta odluka.

Po svemu sudeći, ivanovski krug krajem prvog kršćanskog stoljeća vodi dvostruku bitku za priznanje mesijanskog poslanja Isusa: na jednoj strani to je borba protiv preostalih učenika Ivana Krstitelja i njihova ustrajnog svjedočenja za svoga učitelja, uz prakticiranje krštenja vodom³⁰, a na drugoj strani borba protiv farizejskog židovstva koje se poslije 70. godine nametnulo kao ključni čimbenik u oblikovanju i čuvanju narodnog identiteta i upravo zbog toga nije trpjelo nikakve posebne skupine u narodu, pa tako ni judeokršćane. R. E. Brown dobro zapaža da se u Ivanovu evanđelju ne vodi polemika oko mjesta i uloge Zakona u životu kršćana, kao što je to bio slučaj u Pavlovim poslanicama, niti se »sukob između Crkve i sinagoge u vrijeme evanđelista temelji na nekim moralnim pitanjima već na prihvatanju Isusa kao Mesije«³¹. A s time je onda bilo usko povezano i pitanje legitimnosti postojanja ivanovske judeokršćanske zajednice unutar židovstva.

5. Složenost židovskih mesijanskih očekivanja

Odgovarajući na pitanje poslanstva iz Jeruzalema, tko je on, Ivan Krstitelj odlučno kaže da nije ni Krist, ni Ilija, ni Prorok (1,21). Već sama ta činjenica da je Ivan mogao biti poistovjećen sa svakom od tih u židovstvu očekivanih eshatoloških pojava predstavlja svojevrsnu poteškoću koja postaje još većom kad se pokuša razmišljati o međusobnoj ovisnosti tih likova, odnosno o njihovu stvarnom značenju. R. Schnackenburg drži vjerojatnijim da u Iliji i Proroku treba prije gledati mesijanske likove prema nekim određenim očekivanjima u židovstvu, nego li samo preteče Mesijine.³² U slučaju Proroka potvrdu za takvo predmnijevanje nude nam i kumranski spisi, u kojima se on doista i očekuje. Naime u Pravilu zajednice, u onom njegovu dijelu koji se bavi pitanjem mjesta i uloge Zakona kaže se da zajednica ne bi trebala »napustiti savjet Zakona ... dok ne dođu Prorok i Pomazanici (Mesije) od Arona i Izraela« (1 QS 9,3-11).

³⁰ O. CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1967., str. 211 govoreći o odnosu Ivana i Isusa, podsjeća da su dvojica prvih Isusovih učenika bili Ivanovi učenici i kaže da »je posve razumljivo što se na svakom koraku susreće pitanje, kako odrediti taj odnos«.

³¹ R. E. BROWN, nav. dj., str. LXXXIII.

³² R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1*, str. 277.

Usporedno spominjanje tih triju likova, Proroka i dvojice Mesija jasno ukazuje na složenost mesijanskih očekivanja u Kumranu. U tom tročlanom društvu u kumranskoj zajednici najvažnije mjesto zauzima Prorok koji je po Mojsiju obećan kao njegov nasljednik: »Proroka, kao što sam ja, iz tvoje sredine, od tvoje braće, podignut će ti Jahve, Bog tvoj: njega slušajte ...« (Pnz 18, 15.18). U odnosu na njega dvojica Pomazanika od drugorazrednog su značenja, pri čemu je opet zanimljivo i za kumransku zajednicu karakteristično da svećenički Pomazanik iz roda Aronova ima prednost pred Pomazanikom iz Davidove loze.³³

To potvrđuje i ulomak iz 4. kumranske spilje nazvan »testimonia«, svjedočanstva (4Qtest 175) u kojemu su jedan za drugim navedeni citati Pnz 18, 18s (u kombinaciji s 5, 28-29); Br 24, 15-17; Pnz 33, 8-11 i to kao obećanje i najava dolaska Proroka konačnih vremena i dvojice spomenutih Mesija.³⁴ H.-J. Fabry misli kako nije posve sigurno, stoji li »iza tih izreka eshatološko mesijansko očekivanje u klasičnom smislu, ili se misli na dolazak pomazanih nositelja tih funkcija (velikog svećenika i kralja) također u kontekstu posljednjih vremena, koji bi pak bili podložni institucionaliziranom proroku«³⁵. Ako se tome pridoda da su ne samo Samarijanci, već i kasno židovstvo³⁶ obećanje u Pnz 18, 15.18 tumačili mesijanski, onda je složenost židovskih mesijanskih očekivanja još očitija.

No cijela stvar postaje još složenijom kad uočimo kako Isusovi suvremenici sve te naslove primjenjuju ne samo na Ivana Krstitelja, već i na Isusa kojega još k tome u određenom trenutku poistovjećuju s Ivanom Krstiteljem (usp. Mk 8, 28). Evangelist donosi mišljenje naroda koji nakon čudesnog umnoženja kruha za Isusa tvrdi: »Ovo je uistinu Prorok koji ima doći na svijet« (Iv 6, 14), priključujući se, kako se čini, i sam tom mišljenju i koristeći ga u svojoj teološkoj argumentaciji (usp. 6, 32).³⁷ R. Schnackenburg posebno upozorava na Iv 7, 40s, gdje Prorok

³³ Usp. H.-J. FABRY, *Qumran und das frühe Christentum*, u: S. TALMON (izd.), *Die Schriftrollen von Qumran*, Regensburg 1998., 71-105, str. 95.

³⁴ Tekst prema: R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1*, str. 278, bilj. 4; usp. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, str. 359.

³⁵ H.-J. FABRY, nav. dj., str. 95.

³⁶ Tu mogućnost drži vjerojatnom J. JEREMIAS, *ThWNT IV*, 863s, 31s.

³⁷ O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1963., str. 36 polazi od toga da nema ni jednog kristološkog naslova koji se prema Iv ne bi u Isusu ispunio, pa je to i razlog što što se u tom evanđelju želi točno razgraničiti odnos između Mojsija i Isusa: »Ako je Isus kao Logos i kao Krist u isto vrijeme i Prorok, onda se ne može više Mojsija smatrati apsolutnim Prorokom. Zato se i odbija tako energično tvrdnja da je Mojsije davatelj 'nebeskog kruha' (Iv 6, 32; usp. 1, 17)«; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Göttingen 1966., str. 397 s pravom podsjeća na Iv 4, 19.25, mjesta koja odaju mesijanska očekivanja Samarijanaca koja se temelje na Pnz 18, 15.18, na obećanju proroka poput Mojsija, ali i na Iv 3, 2 i 9, 17, gdje dolaze do Izražaja Isusova čudesa kao oznaka njegova proročkog poslanja; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1*, str. 322 također ističe kako se naslov Prorok »uz ispravno shvaćanje prihvaća«.

i Krist stoje zajedno i zaključuje da, bez obzira na to što različitost naslova odaje nesigurnost židovske mesijanske dogmatike, u tom treba gledati »namjeru evanđelista, da Isusa prikaže jednako i kao '(mesijanskog) Proroka' i kao 'Mesiju'«, dodajući kako evanđelist »pitanja ili prigovore koji se javljaju u 7. poglavlju s obzirom na svoga Krista uvijek rješava u pozitivnom smislu«.³⁸

Što se tiče Ivana Krstitelja i dojma koji je on ostavio u narodu, čini se doista da je narod u njemu želio vidjeti mesijanski lik posljednjih vremena (usp. Lk 3, 15; Dj 13, 25; Iv 1, 20), što sam Ivan energično odbija upozoravajući na jačeg od sebe koji će krstiti Duhom Svetim (Lk 3, 16). Ako se ima u vidu da je u sinoptičkoj predaji odnos Ivana Krstitelja i Isusa riješen tako što se navodi da je Isus sam Ivana usporedio s Ilijom (Mt 11, 14; usp. Lk 1, 17), nazvavši ga prethodno svojim pretečom prema proročkom obećanju (Mal 3, 1. 23), pitamo se kako onda s tim pomiriti Ivanovo energično odbijanje da bi on bio Ilija (Iv 1, 21; usp. 1, 25)? J. Jeremias misli da to mjesto, baš zato što odudara od ranokršćanskoga vrednovanja Krstitelja koje je u njemu gledalo Iliju, i unatoč protukrstiteljskoj tendenciji četvrtoga evanđelja, djeluje uvjerljivo. On smatra da je »najvjerojatnije da Krstitelj koji 'Dolazećeg' najavljuje bez ikakva imena (Mt 3, 11; 11, 2) i sam želi biti bezimni 'glas u pustinji' (Iv 1, 23 – Iz 40, 3), ne više od toga«³⁹.

G. Friedrich upozorava da pitanje koje Ivanu postavlja poslanstvo iz Jeruzalema: »Jesi li Prorok?« (Iv 1, 21) ne podrazumijeva samo to, drži li Ivan sebe prorokom u nekom općem smislu proročke službe, već pitanje cilja na njegovu eventualnu svijest o sebi kao eshatološkom proroku, »sasvim precizno: Jesi li ti u Pnz 18, 15 obećani prorok poput Mojsija koji će na kraju vremena doći kao donositelj spasenja?«⁴⁰ On pritom podsjeća na poznato mjesto Lk 16, 16 koje se često tumači u vremenskom smislu: »Proroci i Zakon do Ivana ...«, pledirajući za sadržajno značenje: »Svi Proroci i Zakon odnose se na Ivana. Oni svojim izrekama ciljaju na nj, tako da je on ispunjenje svih proročkih glasova«.⁴¹ Tu treba gledati razlog zašto je Isus baš u Ivanovom evanđelju više puta prepoznat kao prorok (4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17), dok ga farizeji energično odbacuju kao takvoga, jer iz Galileje ne može doći prorok (7, 52).

U Novom zavjetu postoje i druga mjesta, osim Ivanova evanđelja, gdje se očekivanje proroka poput Mojsija (Pnz 18, 15) primjenjuje na Isusa. Tako Petar, obraćajući se narodu u trijemu Salomonovu, izričito navodi Mojsijeve riječi: »Pro-

³⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I*, str. 322, bilj. 1.

³⁹ J. JEREMIAS, ThWNT II, 939, 10s.

⁴⁰ G. FRIEDRICH, ThWNT VI, 840, 1s. On navodi i mišljenje Josipa Flavija (Ant 18, 17s) da Herod nije dao Ivana ubiti zbog toga što ga je ukorio za njegovo nemoralno ponašanje, već zato što se bojao da bi Ivan kao eshatološki prorok mogao prouzročiti pobunu u narodu, na što bi Rimljani reagirali.

⁴¹ ISTO, 841, 35s.

roka poput mene od vaše braće podignut će vam Gospodin, Bog vaš. Njega slušajte u svemu što vam god reče» (Dj 3, 22). A da bi to potvrdio, on podsjeća općenito i na druge proroke kad kaže: »I svi Proroci koji su – od Samuela dalje – govorili, također su navijestili ove dane« (3, 24). Kad Stjepan u svom govoru pred Velikim vijećem govori o Mojsijevoj ulozi u povijesti naroda, on prvo podsjeća na to da ga je Bog »poslao kao glavara i otkupitelja«, iako ga se narod odrekao gundajući protiv njega (Dj 7, 35), da bi onda donio i njegovo obećanje: »To je onaj Mojsije koji reče sinovima Izraelovim: Proroka poput mene od vaše braće dići će vam Bog« (7, 37). Ima nadalje više mjesta gdje se doduše ne govori izričito o Isusu kao Proroku, ali se može zaključiti kako se Isusa promatra u svjetlu Pnz 18, 15 (usp. Mt 2, 20; 4, 2; 5, 1s; Mk 8, 11par. Mt 12, 38; Lk 11, 16; Mt 11, 5; Mk 9, 7).⁴²

Polazeći od toga, može se puno lakše razumjeti zašto četvrti evanđelist u tolikoj mjeri suprotstavlja Mojsija i Isusa. To počinje već u Prologu, gdje se gotovo izvan konteksta⁴³ odjednom pojavljuje rečenica koja ima dalekosežno i programsko značenje u tom evanđelju: »Uistinu Zakon bijaše dan po Mojsiju, a milost i istina nastala po Isusu Kristu« (Iv 1, 17). Taj redak predstavlja temelj na kojem počinjavaju mnoge kasnije izreke ovog evanđelja koje u različitim kontekstima ističu novi red spasenja što ga donosi Isus nasuprot onom koji je bio obilježen Mojsijevim Zakonom (usp. 2, 6.19; 3, 14; 4, 20-25 i dr.). To nije Pavlov polemički ton protiv Mojsijeva Zakona, već je ovdje riječ o dvije etape spasenja. Mojsije je naveden kao zakonodavac (7, 19s.) kao autoritet Pisma (1, 45; 5, 45-47), ali on također ima i tipološku ulogu s obzirom na Krista (3, 14; 6, 32), te ulogu svjedoka za Isusa (5, 45s.). Sam Mojsije je prema tome jamac kako je posve legitiman prijelaz od židovskog kulta na novi način štovanja Boga koji je donio Isus, jer on dolazi od Oca. Zato su njegovim dolaskom sve »židovske« svetkovine prevladane (2, 13; 5, 1; 6, 4; 7, 2; 11, 55). J. P. Miranda ima pravo kad kaže da je »temeljno načelo ivanovske kristologije kombinacija predodžbe o proroku posljednjih vremena kao što je Mojsije i predodžbe o Sinu«. A iz toga proizlazi da bi se njegova poslanička kristologija mogla ukratko sažeti u rečenicu: »Kao 'Sin' Isus je od Boga poslani prorok posljednjih vremena poput Mojsija«. ⁴⁴

Drugim riječima, Mojsijeva uloga u ovom evanđelju sastoji se u tome da pokaže ne samo kako je Isus veći od njega (1, 17) i kako je novi način štovanja Boga veći od onog vezanog uz jeruzalemski hram (usp. 4, 20-24), već i to kako se Isus ne može poistovjetiti ni s očekivanim Prorokom kao što je Mojsije (Pnz

⁴² Usp. G. FRIEDRICH, ThWNT VI, 848, 7s.

⁴³ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium I*, str. 252 posebno upozorava na posve novu misao koja nema veze s prethodnim dijelom Prologa, ali i na posve iznenadnu pojavu imena Isus Krist, kao što je to slučaj i u 17, 3, jedina dva mjesta u cijelom evanđelju s tim imenom.

⁴⁴ J. P. MIRANDA, nav. dj., str. 49s.

15, 15.18). U nekom smislu Mojsijeva uloga u Ivanovu evanđelju ima nešto zajedničko s ulogom Ivana Krstitelja. I jedan i drugi su važni jedino kao svjedoci za Isusa. Iako je već u Isusovoj propovijedi bio prisutan kritičan ton u odnosu na Mojsijev Zakon, pogotovo s obzirom na propise o suboti i o kulturnoj čistoći, o čemu jasno svjedoče sinoptička evanđelja, ovakvu konfrontaciju Mojsija i Krista moguće je protumačiti samo situacijom ivanovskog kruga krajem 1. kršćanskog stoljeća, u kojoj »židovstvo i kršćanstvo stoje kao dvije religije jedna nasuprot drugoj, predstavljene po Mojsiju i Kristu«⁴⁵. Ako evanđelist govori o njihovu Zakonu (15, 25), ili pak o židovskim blagdanima (usp. 5, 1; 6, 4; 7, 2), iz toga se sasvim logično mora zaključiti da se on distancira od toga Zakona i tih blagdana. On ne pripada više onima koje oni obvezuju.

6. Značenje i posljedice isključenja iz sinagoge

Oštrina rasprave o Isusovu mesijanskom poslanju posebno je prepoznatljiva na onim mjestima koja govore o isključenju iz sinagoge (*aposynagogos*) kao mjeri koja se ima primijeniti na one Židove što Isusa priznaju Mesijom. Iz straha da ne postanu žrtva te prijatnje roditelji ozdravljenog slijepca od rođenja ne smiju otvoreno priznati farizejima da je to njihov sin (Iv 9, 22). Taj strah od farizeja morao je doista biti vrlo velik⁴⁶ kad se i neki članovi Vijeća ne usude javno priznati da vjeruju u nj (12, 42). Motiv »straha od Židova« prisutan je na više mjesta u evanđelju (7, 13; 19, 38; 20, 19). Štoviše, čini se da nije ostalo samo na isključenju iz sinagoge, već da je bilo i slučajeva ubojstva kršćana. Pritom je još neobičnije uvjerenje Židova da se time služi Bogu (16, 2). Bez obzira na to što se taj religiozni motiv prijatnje ubojstvom doima gotovo nevjerovatnim, čini se da on nije bez povijesne osnove u životu ivanovske zajednice kao i Crkve kasnijeg vremena.⁴⁷

No time još nije sve rečeno. Postavlja se pitanje kada, tko je i s kojim točnim ciljem donio tu odluku o isključenju iz sinagoge i koje je točno njezino značenje i kakve je posljedice sve to imalo za život ivanovske zajednice? To pitanje postaje još zanimljivijim kad znamo da se taj pojam (*aposynagogos*) nalazi samo u Ivanovu evanđelju. U vrijeme Novoga zavjeta židovstvo je poznavalo dvostruki oblik isključenja iz sinagoge, i to kao mjeru koja je trebala služiti za popravljanje: blaži oblik bilo je isključenje na 30 dana koje je moglo biti produženo na daljnjih

⁴⁵ J. JEREMIAS, ThWNT IV, 876, 26s.

⁴⁶ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HthKNT IV/2), Freiburg-Basel-Wien 1971., str. 521 upozorava na pojačan izraz ὄμως μέντοι = dosl. ipak dabome.

⁴⁷ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 3, str. 139 podsjeća kako Justin u (fiktivnoj) raspravi sa Židovom Trifonom govori: »još uvijek je vaša ruka podignuta na zločin; jer nakon što ste ubili Krista niste se obratili, već mrzite i ubijate i nas koji po njemu vjerujemo u Boga, Oca svemira«.

30 dana, ako prva kazna nije polučila svoj cilj; stroži oblik bilo je isključenje na neograničeno vrijeme, a sadržavalo je prekid svake vrste odnosa s isključenim. No ta mjera mogla je biti izrečena samo ako je prvo dvostruko isključenje ostalo bez ploda, ali ni ona nije predstavljala zadnju riječ, već je također služila popravljanju kažnjenog⁴⁸. Opće je uvjerenje autora da se u Ivanovu evanđelju ne radi ni o jednoj od spomenutih mjera što su prakticirane u židovstvu tadašnjeg vremena, već je riječ »o isključenju iz zajedništva židovskog naroda i židovske religije, pri čemu pod sinagogom (συναγωγή) treba podrazumijevati cijelu zajednicu ... Zato tu nije riječ o židovskoj praksi isključenja, već o nečem sasvim drugom, o proklinjanju heretika (Birkath ha-Minim)«⁴⁹.

Proklinjanje heretika (*birkat ha-minim*) uvedeno je kao dvanaesti zaziv u poznatu židovsku molitvu Osamnaest blagoslova (*šemone esre*) na sinodi u Jamniji 90. godine kao posljedica židovsko-judeokršćanske kontroverze⁵⁰. Budući da u Isusovo vrijeme takva mjera nije bila poznata, to na dva prva mjesta, Iv 9,22 i 12,42 ipak treba gledati samo uobičajene židovske mjere privremenog isključenja koje evanđelist projicira natrag u Isusovo vrijeme⁵¹, dok se samo 16,2 odnosi na stvarno stanje nakon 70. godine, ali evanđelist u tom svjetlu gleda i na mjere o kojima je riječ na dva prethodna mjesta⁵². Prema židovskim izvorima rabi Gama-liel II. podvrgao je na sinodi u Jamniji 90. godine molitvu Osamnaest blagoslova reviziji, ugrađujući u nju određene odredbe i sankcije, kako bi ta molitva ubuduće služila kao normativan tekst. U bBer 28b stoji: »Rabban Gamaliel reče mudracima: ima li netko tko znade sastaviti jednu *birkat ha-minim*? Tada ustade Šemuel

⁴⁸ Usp. W. SCHRAGE, ThWNT VII, 845s, 1s.

⁴⁹ ISTO, 847,5s.; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 2*, str. 317: »Radi se o isključenju iz zajedništva židovske religije s teškim osobnim i društvenim posljedicama«; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, str. 89; J. GNILKA, *Johannesevangelium* (NEB NT 4), Würzburg 1989., str. 78: »Evanđelist redigira polazeći od iskustva svojih zajednica. Opetovana polemika sa Židovima tu ima svoje konkretno mjesto«; V. MANNUCI, *Giovanni il Vangelo narrante*, Bologna 1997., str. 159; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998., str. 159; J. A. T. ROBINSON, *Johannes – Das Evangelium der Urprünge*, (BWM 433), Wuppertal 1999., str. 77s, pozivajući se na neka mjesta iz Babilonskog talmuda, misli da se izraz *aposynagogos* na spomenutim mjestima Ivanova evanđelja ne odnosi na formalno isključenje kršćana, već da oni »koji su bili označeni kao *minim* ... nisu mogli služiti kao predvoditelji pjevanja u sinagogi«. No on je u tom mišljenju usamljen.

⁵⁰ Usp. K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, str. 90, bilj. 51.

⁵¹ I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, str. 209 s razlogom ističe kako bi »isključenje Isusovih priznavalaca iz sinagoge, kako se nalazi u 9,22, na razini povijesnog Isusa predstavljalo višestruki anakronizam«.

⁵² Usp. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 1*, str. 147; U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, str. 159, komentirajući Iv 9,22, dobro zapaža kako se »službena sankcija protiv svakog Židova koji Isusa prizna Mesijom ne može uklopiti u razinu pripovijedanja, kao ni ekskomunikacija u smislu kazne. Ali upravo to je na razini čitatelja goruće aktualno iskustvo«.

Mali i sastavi je⁵³. Nažalost u rabinskoj literaturi nije ostao sačuvan autentičan tekst te dvanaeste molitve. Postoje tek različiti oblici koji su sačuvani u srednjovjekovnim izvorima, od kojih najvjerojatniji glasi:

»Otpadnici neka nemaju nikakve nade,
ohole moćnike brzo iskorijeni u naše dane.
A *nozrim* i *minim* neka iznenada propadnu.
Neka budu izbrisani iz knjige života
i neka ne budu upisani s pravednicima.
Blagoslovljen budi Ti, Vječni, koji ponižavaš oholice⁵⁴.

Velika većina autora misli da prvi dio koji se odnosi na »otpadnike« i »oholice« potječe iz židovstva prije Novoga zavjeta, a samo drugi dio u kojem se spominju *nozrim* i *minim* predstavlja stvarno prokletstvo formulirano na sinodi u Jamniji⁵⁵. A to opet znači da se židovstvo tek u vremenu nakon 70. godine ozbiljno suočilo s problemom hereza koje su ugrožavale jedinstvo naroda. Rabinsko-farizejska struja koja se u to vrijeme svim silama nastojala nametnuti kao ortodoksija, morala je u isto vrijeme imenovati neortodoksna učenja ili hereze i protiv njih se boriti. Tako je svatko tko se nije u svemu slagao s tom rabinskom ortodoksijom bio smatran heretikom (*min*). No čini se da prvi cilj tih mjera nije bio trijumf nad hereticima kroz njihovo isključenje iz zajednice, već »okončanje sektaštva uopće i nastanak takvog zajedništva koje bi žestoke rasprave među članovima toleriralo, štoviše i poticalo«⁵⁶.

Po svemu sudeći, formuliranje *birkat-ha-minim* nije bilo uprereno samo protiv neke određene heretičke skupine u židovstvu, već protiv svih skupina koje su svojim drukčijim učenjem i ponašanjem narušavale jedinstvo naroda za koje se zauzimala rabinska ortodoksija i koje je u njezinim očima bio važan preduvjet za opstanak naroda nakon strahota židovsko-rimskog rata 70. godine. Nema nikakve dvojbe da su među takvima posebno mjesto zauzimali judeokršćani kao najbrojnija i najutjecajnija skupina, što opet ne znači da su oni bili jedini na koje se to odnosilo. U. Schnelle misli da je »vođenje *birkat-ha-minim* u molitvu Osamnaest blagoslova bila unutaržidovska stvar usmjerena protiv svih skupina koje su ugrožavale židovsko jedinstvo«⁵⁷. Budući da se Ivanovu evanđelju često pripisuje »antisemitizam« u današnjem značenju te riječi, dobro je i ovom prilikom naglasiti

⁵³ Vidi K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, str. 90s.

⁵⁴ Usp. STRACK-BILLERBECK IV, STR. 212s; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, str. 91. Vidi tu i ostale autore koji o tom raspravljaju!

⁵⁵ Usp. BILLERBECK IV, 331s.; K. WENGST, *Bedrängte Geimeinde*, str. 91.

⁵⁶ K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, str. 93.

⁵⁷ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 1994., str. 545.

kako se u »isključenju iz sinagoge u 9,22 očituje unutaržidovsko razgraničenje. 'Židovi' se tu pojavljuju kao službena vlast koja nastupa oštro protiv odmetnika u vlastitoj sredini«⁵⁸, a judeokršćani su bili itekako svjesni članovi svoga naroda.

Posljedice isključenja bile su teške. Svi koji su odstupali od službenog rabinskog učenja »bili su izloženi religioznoj diskriminaciji, socijalnoj izolaciji i gospodarskom bojkotu«⁵⁹. U religioznom pogledu za judeokršćane je to značilo dovršetak procesa odvajanja od sinagoge koji je već puno prije započeo samim priznanjem Isusa Mesijom. Njih je međutim puno teže pogađala potpuna izolacija na socijalnom i gospodarskom planu. U židovskim izvorima ostalo je zapisano kako se prema takvima treba ponašati: »Njima se ne prodaje niti se od njih kupuje. Od njih se ne uzima niti im se što daje. Njihovi sinovi ne mogu učiti zanate, oni ne mogu djelovati kao liječnici niti se njih smije liječiti.«⁶⁰ To je imalo posljedice i na širem političkom planu. Naime svi oni koji su bili isključeni iz zajedništva židovskog naroda nisu više pripadali židovskoj religiji koju je rimska poganska vlast smatrala dopuštenom u svom carstvu (»*religio licita*«), pa su se kršćani tako našli posve nezaštićeni na velikom prostoru poganskog Rimskog carstva.

7. U sebi podijeljena zajednica

Puno teže posljedice svoga sukoba sa židovstvom i isključenja iz sinagoge Ivanova je zajednica pretrpjela na planu unutarnjeg života. Poslanice koje su mlađe od evanđelja svjedoče o rascjepu, pravoj šizmi koja se dogodila u zajednici: »Od nas izidoše, ali ne bijahu od nas. Jer kad bi bili od nas, ostali bi s nama; ali neka se očituje da nisu od nas« (1 Iv 2, 19). Takvi su prethodno nazvani »antikristima« (2, 18). Umjesto zauzimanja da se vrate i ponovno uspostave prvotno jedinstvo, za njih se tvrdi kako nikad nisu pravo ni pripadali zajednici, što znači da je šizma bila potpuna. Ono što je u evanđelju još bilo samo prijetnja koja se prepoznaje u brojnim glagolima »ostati« (42 puta u Iv) kao i u molitvi za jedinstvo zajednice (17, 11.21-23) u vrijeme nastanka 1 Iv već je bolna stvarnost.

Po svemu sudeći glavna točka na kojoj se dogodio razdor bila je visoka ivanovska kristologija⁶¹, koja je po mišljenju takvih ugrožavala strogi židovski monoteizam izražen u starozavjetnom priznanju vjere: »Čuj, Izraele! Jahve je Bog naš, Jahve je jedan!« (Pnz 6, 4). Već nam evanđelje na više mjesta svjedoči kako je za židovske uši zvučalo bogohulnim Isusovo izjednačavanje sebe s Bogom:

⁵⁸ K. WENGST, *Das Johannesevangelium*, str. 363.

⁵⁹ *Isto*, str. 25.

⁶⁰ Citirano prema: K. WENGST, *Das Johannesevangelium I*, str. 364.

⁶¹ Usp. H.-J. KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Benzinger/Neukirchener 1991., str. 145s.

»Zbog dobra te djela ne kamenujemo, nego zbog hule: što ti – čovjek – sebe Bogom praviš« (10, 33; usp. 10, 36; 5, 18; 8, 53; 19, 7). U Ivanovoj zajednici na taj izazov odgovarano je povezivanjem vjere u Boga s vjerom u Isusa (14, 1.6; 17, 3) te posvemašnjim »usredotočenjem kristologije na Isusovo jedinstvo s Bogom (10, 30)«. Ni jedan drugi novozavjetni spis ne svjedoči o tom da bi bilo gdje »kršćanstvo bilo izazvano da svoju vjeru u Isusa, Mesiju i Sina Božjega (20, 31) tako elementarno promišlja zajedno s vjerom u jednog Boga«⁶².

Otpadnicima se zamjera upravo manjak tog jedinstva vjere u Boga i u Isusa, jer oni niječu da je Isus Krist (2, 22), da je Sin Božji (3, 23; 4, 15; 5, 5), da je došao u tijelu (4, 2; 2 Iv 7). Time su oni iznevjerili svoje početke, jer u njima ne ostaje ono što su čuli od početka (2, 24). Od kršćanske vjere oni su se ponovno vratili svojoj židovskoj vjeri. Za Ivanovu zajednicu je jasno da se u Boga vjeruje vjerujući u Isusa (1 Iv 2, 23; 4, 12-15; 5, 1.10; 2 Iv 9, 1 usp. Iv 14, 6s.). Ivanovski nam spisi svjedoče o dvostrukom međusobnom utjecaju: pritisak Židova imao je za posljedicu produbljivanje kristologije, a produbljena kristologija izazivala je sve žešće napade Židova na članove zajednice. I jedno i drugo pomoglo je da dođe do rascjepa i da jedan dio zajednice posve otpadne.⁶³

Što se dalje događalo s onim dijelom Ivanove zajednice koji je »ostao« (1 Iv 2, 19)? U traženju odgovora na to pitanje u posljednje vrijeme sve više se naglašava uloga Iv 21, poglavlja koje je odavno prepoznato kao kasniji dodatak evanđelju što je logično završavalo s 20, 30s. R. Schnackenburg misli da to poglavlje ima »ključnu ulogu u boljem shvaćanju djela evanđelista u njegovim povijesnim okolnostima«⁶⁴. U oči upada naglašena prisutnost i uloga Šimuna Petra koji je doduše u evanđelju prisutan od samog početka (Iv 1, 41s), ali njegova uloga kroz cijelo evanđelje nekako je u sjeni učenika »kojega je Isus ljubio« (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7.20). Ovdje je Petar posve u središtu pozornosti. On predvodi učenike koji ribare na jezeru, on prvi skače u more i izvlači mrežu punu riba, a sve kulminira u Isusovu dijalogu s njim i u podjeljivanju prvenstva Šimunu Petru (21, 15-19). Iv 21 je svjedočanstvo odlučnosti Ivanove zajednice da tešku krizu nadvlada u tješnjem povezivanju s cijelom Crkvom, a da za svoje evanđelje dobije opći pristanak. Tako je toj zajednici koja je dotada živjela posebnim životom uspjelo »sačuvati ivanovsku baštinu (usp. Iv 21, 22s), iako i upravo zato što je bila spre-

⁶² U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes*, str. 13.

⁶³ Usp. B. KOWALSKI, »Wollt auch ihr weggehen?« (*Joh 6, 67*) – *Aspekte des johanneischen Gemeindemodells*, u: *Pneuma und Gemeinde*, 360-376, str. 364 ističe kako je stanje Ivanove zajednice »obilježeno izvanjskim pritiscima suvremenog židovstva i unutarnjim trzavicama izazvanim mesijanskim priznanjem«.

⁶⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium 3*, str. 409, bilj. 3: »Ovo poglavlje igra važnu ulogu u raspravi o povijesnoj pozadini«.

mna, napustiti svoju posebnu egzistenciju i prihvatiti velikocrkvene strukture⁶⁵. Tako je završila burna povijest Ivanove zajednice a njezino evanđelje dopunjeno izrazito crkvenim poglavljem Iv 21 našlo svoje mjesto u općoj Crkvi.

Summary

THE REJECTED MESSIAH – THE EXILED COMMUNITY John's Picture of the Community Towards the First Christian Century

John's writings witness not only to the distinctive life of the early Christian community but also of the depth of its theology, and also of its tumultuous history. Newer research reveals a deeper interconnectedness between history and theology and their mutual conditioning. John's community finds its roots from the Judeo-Christianity, rapidly growing into conflicts with the Jews who refused to recognize Jesus as the Messiah. There further existed a conflict with the disciples of John the Baptist who continued to work in the spirit of their teacher, baptizing with water. Both of these conflicts resulted in the renewal of a messianic Christology which had long ago been overcome by the idea of preexistence and incarnation and enriched by numerous and more important Christological titles. John's Gospel is written in such conditions, whose author has the goal of strengthening faith in Jesus Christ, Son of God (20:31). Excluded from the synagogue community (Jn 9:22; 12:42; 16:2), because of the threat to the Jewish faith in one God (Deut 6:4), John's community developed a Christology in which faith in God and in Jesus did not compete with one another, but went hand in hand. Jesus is prescribed not only as the one who comes from the Father and speaks in his name, but the one who is one with the Father (10:30). Not all the members of the community agreed with this type of Christology, resulting in an internal schism, and causing John's community a heavy blow from Jewish hostility. This allowed the community to strengthen themselves the Church and so save not only their personal Christian existence, but also their riches and peculiar heritage.

Key words: John's community, Judeo-Christianity, Jews, Synagogue, Christ–Messiah, John the Baptist, Elias, Prophet, anti-Semitism.

⁶⁵ O. SCHWANKL, nav. dj., str. 264; usp. također R. E. BROWN, *Ringen*, str. 73s., K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde*, str. 25s.