

OSUDA I SMRT ISUSA IZ NAZARETA, KRISTA

Ivan KARLIĆ, Zagreb

Sažetak

U povijesti kristologije često se nije puno vodilo računa o nerazdvojnoj svezi između, s jedne strane, Isusova života, odnosno navješćivanja kraljevstva Božjega i njegove osude i smrti na križu, s druge strane. Upravo toj svezi i odnosu između Isusova navješćivanja i njegove osude/smrti posvećuje se više pozornosti u ovom članku u kojem Autor promatra taj odnos u povijesnoj i u teološkoj perspektivi, tvrdeći da Isusovu osudu i smrt na križu ne treba uvijek gledati i tumačiti apstraktno i astorično. Promatrajući kroz ovakvu prizmu Isusovu osudu i smrt, Autor govori o trostrukom uzroku ili motivu Nazarećaninove osude i smrti, odnosno o tri *causae crucis*: religijski, politički i teološki uzroci.

Isusovo navješćivanje Božjega kraljevstva i milosrđa, njegovo »crtanje« novoga »Božjeg lica«, njegovo tumačenje Zakona i Hrama/hramskog kulta te stavljanje samoga sebe »iznad« tih temeljnih institucija židovstva, zatim njegovo ponašanje prema ljudima »sa ruba«, vodilo ga je u sve dublji sukob sa židovskim religijskim vlastima. Oni su odbacili Isusa, proglasili ga »lažnim prorokom i bogohuliteljem« i nastojali smaknuti ga. Isusa su razapeli Rimljani kao »samoproglašenog kralja«, odnosno kao »političkog pobunjenika«, što govori i o političkoj dimenziji njegove osude i smrti. Ipak, osim što Isusova osuda i smrt imaju povijesne uzroke, one prvotno imaju *teološki motiv*, odnosno značajnu *teološku vrijednost*: dio su Božjega providonosnoga nauma za spasenje svijeta.

Ključne riječi: Isus Krist, evanđelja, osuda i smrt, religijska vlast, politička vlast, Božji naum spasenja.

Uvod

Kršćanska kristologija kao ispovijest vjere i kao kršćanski govor o Isusu Kristu mora se hraniti, između ostaloga, i Isusovom poviješću, tj. onim što se u njegovu povijesnom životu dogodilo i, u svjetlu vjere, nama objavilo. Višestoljetna kristološka tradicija često je prebrzo prelazila od razmatranja otajstva Kristova utjelovljenja na njegovu otkupiteljsku smrt na križu, gubeći tako iz vida dobar dio govora o objavi, o otkupljenju i o spasenju u Isusovu životu. Isto tako, kada se analizira razmišljanje i govor o Isusovoj osudi i smrti, u povijesti kristologije često se nije previše vodilo računa o nerazdvojnoj svezi između, s jedne strane, Isusova života, odnosno navješćivanja kraljevstva Božjega i njegove osude i smrti

na križu, s druge strane. Suvremena kristološka razmišljanja pokušavaju ublažiti i ispuniti te praznine, posvećujući više pozornosti baš tom odnosu između Isusova navješćivanja i njegove osude/smrti te promatrajući taj odnos u povijesnoj i u teološkoj perspektivi.¹

Za napomenuti je da ovakav govor o Isusovoj osudi i smrti pretpostavlja, promatra i uzima izvješća evanđelja (posebice Markova) o Isusovoj osudi /smrti i kao povijesne izvore. Njihova svjedočanstva o događaju koji se zbilo tridesetih godina u Jeruzalemu sežu upravo u te godine te imaju i povijesnu vrijednost, a ne samo teološku. Istina je da manji dio suvremenih bibličara još uvijek nije nadišao bultmanovski skepticizam glede povijesti i povijesnosti evanđelja i evanđeoskih izvješća; smatraju, naime, da u evanđeljima ne možemo naći povijesne izvore o Isusu Kristu niti o njegovu propovijedanju, djelovanju, usudu... Po tome bi se i kod izvješća o Isusovoj osudi i smrti na križu radilo tek o kasnijim teološkim (kristološko-soteriološkim) tumačenjima Isusove smrti koje je učinila prva kršćanska zajednica, a ne o izvješćima koja u sebi sadrže i povijesnu vrijednost. Međutim, kršćanstvo i kristološka ispovijest vjere temelji se i na povijesti Isusa Krista, a ne samo na njegovoj spasenjskoj ulozi (»za nas«). Suvremeno povijesno istraži-

¹ Literatura o ovoj temi doista je golema. Navodimo samo neke novije naslove: J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972.; H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg, 1975.; ISTI, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg, 1983.; X. LEON-DUFOUR, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, Leumann (To), 1981.; AA. VV., *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica dell'ABI*, Brescia, 1984.; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, Bd 2, Freiburg, 1984.; H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen, 1987.; K. KERTELGE (Hg.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Freiburg, 1988.; R. E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave*, I-II, New York-London, 1994.; B. MAGGIONI, *I racconti evangelici della Passione*, Assisi, 1994.; B. CHILTON – C. A. EVANS (Hg.), *Studying the Historical Jesus*, Leiden, 1994. (sa više prinosâ koji sa različitih motrišta govore o Isusovoj osudi i smrti); W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellung der Evangelien*, Berlin, 1994.; S. LEGASSE, *Le procès de Jésus. I: L'histoire*, Pariz, 1994.; ISTI, *Le procès de Jésus. II: La Passion dans les quatre Evangiles*, Pariz, 1995.; E. P. SANDERS, *Gesù. La verità storica*, Milano, 1995.; P. EGGER, »Crucifixus sub Pontio Pilato«. *Das »crimen« Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen*, Münster, 1997.; B. CHILTON – C. A. EVANS (Hg.), *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, Leiden, 1997.; CH. COHN, *Der Prozess und der Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Frankfurt, 2001. (sa obilnom bibliografijom); J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Per questo lo hanno ucciso. Cristologia storica in prospettiva etica*, Assisi, 2001.; J. D. CROSSAN, *Wer tötete Jesus? Die Ursprünge des christlichen Antisemitismus in den Evangelien*, München, 1999.; G. HÄFNER – H. SCHMID (Hg.), *Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven*, Freiburg i. B., 2002.; L. OBERLINNER, *Der Weg Jesu zum Leiden*, u: *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart, 2004., str. 275-318; ISTI, *Zašto je Isus morao umrijeti?*, Zagreb, 2004.

vanje gotovo jednostužno naglašava da su evanđelja, kako se zgodno izražava H. Küng, »odbacivanje mita«, te da je predstavljanje Isusa od strane prve kršćanske zajednice »do vrha puno povijesti«. Pozivanja na Isusov konkretni zemaljski život u evanđeoskim spisima i u *Djelima apostolskim* sastavni su dio misionarskog propovijedanja prve Crkve, te se zajedno sa Küngom može zaključiti da svaka manipulacija, ideologizacija i mitizacija Isusa Krista nalazi svoj limit upravo u povijesti. Kršćanski Krist nije tek nekakva ideja »izvan vremena i prostora«, nego je konkretna, ljudska i povijesna osoba.² Sadržaj kršćanske ispovijesti vjere i spasenja koje Isus Krist donosi odnosi se na povijest, odnosno na djelo, na osobu i na usud Isusa Krista umrloga i uskrsnuloga: »Crkveno vjerovanje ima svoj sadržaj i svoju zadanu normu u Isusovoj povijesti i sudbini.«³ Uostalom, Lukin navještaj nije ništa drugo doli pozivanje na teološko-spasenjsku povijest Isusa Krista: »Izraelci, čujte ove riječi: Isusa Nazarećanina, čovjeka kojega Bog pred vama potvrdi silnim djelima, čudesima i znamenjima koja, kao što znate, po njemu učini među vama – njega, predana po odlučenu naumu i promislu Božjemu, po rukama bezakonika razapeste i pogubiste. Ali Bog ga uskrisi, oslobodivši ga grozote smrti, jer ne bijaše moguće da ona njime ovlada.« (Dj 2, 22-24). Dakle, u konkretnoj povijesti Isusa iz Nazareta Krista pokazuje se i ostvaruje Božji plan spasenja; s »događajem Krista« povijest dostiže svoj puni smisao. Dakle, povijest Isusa iz Nazareta Krista i sve ono što se unutar te povijesti događalo ima veliku važnost i jedan je od važnijih kriterija za kristologiju.

Osim toga, da su evanđeoska izvješća (konkretnije, izvješća o Isusovim konfliktima sa nekim židovskim religiozno-političkim grupama, o njegovoj osudi i smrti na križu) prilično pouzdani izvori govori i suvremena kritička analiza tih biblijskih tekstova, koja u njima nalazi mnogo povijesnih činjenica koje su kasnije (u protokršćanskoj zajednici) teološki nadopunjene i protumačene.⁴ Uostalom, biblijsko-egzegetska i teološka analiza s pravom tvrdi da su izvješća o Isusovoj osudi, muc i smrti najstariji dijelovi evanđelja, te da su njihova jezgra i središte, a da sve ostalo predstavlja duži uvod tim izvješćima. Zanimljivo je i to što se četiri evanđelja najviše međusobno podudaraju upravo u opisivanju Isusove osude,

² O ovoj temi Küng raspravlja na mnogim mjestima u: H. KÜNG, *Christ sein*, München, 1974.

³ W. KASPER, *Isus Krist*, Split 1995., str. 43; usp. str. 38-44. To, naravno, ne znači da se povijesnog Isusa može učiniti svekolikim i jedinim mjerodavnim sadržajem vjere u Krista, kako upozorava i sam Kasper. O toj temi vidi također: I. KARLIĆ, *Bogočovjek Isus Krist. I. Uvod u kristologiju*, Zagreb, 2001., str. 151-156.

⁴ Usp. I. DUGANDŽIĆ, *Kako su nastala evanđelja?*, Zagreb, 1999., str. 9-11. Istina, neki autori izražavaju određenu sumnju u ovakve tvrdnje; usp. W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*, Berlin, 1994.; G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996.; J. D. CROSSAN, *Wer tötete Jesus? Die Ursprünge des christlichen Antisemitismus in der Evangelien*, München, 1999.

muke i smrti; dakle, i tzv. »kriterij višestrukog svjedočenja« također govori u prilog visokoj povijesnoj autentičnosti izvješća o Isusovoj osudi, muci i smrti. Treba također uzeti u obzir da su se u procesu nastajanja evanđelja pamtile najprije one činjenice koje su se dogodile posljednje: prva kerigma i najstarije tradicije bile su usredotočene na temu Mesijine muke, smrti i proslave. Tek iza toga i nešto kasnije na temelju sjećanja Isusovih najbližih učenika nastaju pripovijedanja o Isusovu življenju, propovijedanju i djelovanju prije muke i smrti.

Naravno, ovakav govor o povijesnoj vrijednosti evanđeoskih izvješća o Isusovoj osudi i smrti na križu ne želi voditi zaboravu činjenicu da primarni interes evanđelista nije bio sastavljanje nekakve kronike o posljednjim trenucima Isusova života, ili pisanje *dossiera* za povijest, za arhiv, ili za neki istraživački institut! Evanđelje Isusove muke i smrti bilo je i ostaje prije svega navještaj vjere (kerigma) u Isusa Krista, Sina Božjega i Spasitelja, koji se predao u smrt, ali i uskrsnuo od mrtvih. To je bila kateheza o Isusu Kristu, ali i jedna vrst poticaja prvim kršćanima da i oni ustraju unatoč progonima, da imaju povjerenja u Boga Oca, slijedeći primjer Isusa koji je išao ususret smrti s potpunim povjerenjem i predanjem Ocu. No, ova kerigmatska, katehetska i parenetska perspektiva nije, dakako, zasjenila niti povijesnu perspektivu, odnosno povijesnu vrijednost izvješća.

1. Smrt navjestitelja Božje ljubavi: povijesni okvir

Isusova smrt na križu jedna je od najsigurnijih povijesnih činjenica iz njegova života. O njoj ne svjedoče samo evanđelja nego i razni židovski i starorimski povijesni izvori.⁵ Na smrt razapinjanjem Isusa je osudila rimska politička vlast po svojem predstavniku Ponciju Pilatu. U toj osudi, međutim, važnu ulogu imali su i predstavnici židovske religiozne vlasti: Veliki svećenik i svećeničke starješine, članovi Sinedrija i visoki hramski službenici. Tako, ondašnjoj političkoj vlasti Isusa je predala vrhovna religiozna vlast židovskog naroda, koja je tražila od političke vlasti da se Nazarećanina smakne (jer ona sama nije imala pravo i nije mogla nikoga osuditi na smrt!). Tako je Isus osuđen na najokrutniju i najsrमतniju smrtnu osudu – razapinjanje na križ.

Razapinjanje kao način egzekucije bila je kazna za zločine političke ili vojne naravi i svoje izvorište ima u nekim starim istočnim kraljevstvima. U antičkoj Grčkoj ova kazna nije često bila primjenjivana, ali je prilično česta bila među Perzijancima i Kartazanima, koji su je izricali osuđenim vojnim zapovjednicima i pobunjenicima. Pod perzijskim utjecajem razapinjanje kao smrtna kazna došlo je

⁵ O izvankršćanskim spisima koji govore o Isusu (Josip Flavije, Talmud, Plinije Mladi, Kornelije Tacit i drugi) usp. I. KARLIĆ, *Bogočovjek Isus Krist, nav. dj.*, str. 157-165; T. IVANČIĆ, *Isus iz Nazareta povijesna osoba*, Zagreb, ²1996., str. 29-49.

i među Rimljane koji su njome kažnjavali robove, kriminalce, izdajice i političke pobunjenike u provincijama koje su bile dio Rimskoga carstva, kako je to slučaj i sa Judejom Isusova vremena. Nikada se nije na razapinjanje osuđivalo osobe koje su imale status rimskoga građanina (*civis romanus*).⁶

Razapinjanje je bilo javni čin, na neki način spektakularan događaj kojemu su često nazočile mase ljudi. Vršilo se na lako dostupnim i vidljivim mjestima (na raskrižjima, ulicama, uzvisinama uz gradove, u rimskim amfiteatrima...), kako bi što više ljudi moglo vidjeti kakvom kaznom Rimljani kažnjavaju »neposlušne« podložnike. Upravo zbog toga se smatra da je razapinjanje na križ bila jedna od najefikasnijih kazni pomoću koje je rimska vlast držala podložnima i poslušnima kolonijalne narode i plemena, da se ne usude organizirati nikakvu političku pobunu protiv carske vlasti.

Židovski zakon poznao je nešto slično: osuđenik na smrt (zbog idolopoklonstva ili bogohuljenja), nakon egzekucije, bio je »obješen o stablo« (usp. Pnz 21,22-23). Prema *Ponovljenom zakonu*, takvi osuđenici nisu smjeli ostati obješeni preko noći, nego su istoga dana morali biti pokopani »jer obješeni je prokletstvo Božje« (Pnz 21,23b). Tako u slučaju Isusa iz Nazareta, Židova i podložnika židovskog Zakona te u isto vrijeme podložnika Rimskog carstva (ne i rimskoga građanina!), imamo »dvostruku sramotu«: s jedne strane, osuđen je i umro je kao »politički pobunjenik« (za rimsku političku vlast); s druge strane, umro je kao »proklet od Boga« (za židovsko javno mnijenje).

Glede dana i nadnevka Isusove smrti, biblijsko-teološka istraživanja uglavnom se slažu da se to dogodilo u petak, uoči židovskoga blagdana Pashe.⁷ Međutim, za naglasiti je da pisci evanđelja, posebice sinoptici, nemaju veliki interes za točnu kronologiju Isusova javnog djelovanja i prilično su škrti u informacijama o datiranju pojedinih događaja iz Isusova javnog života. Tek Četvrto evanđelje pruža neke podatke na temelju kojih se može doći do nekih podataka o trajanju Isusova javnog djelovanja i o nadnevku Isusove smrti. Tu se govori da je Isus slavio tri puta židovski blagdan Pashu (usp. Iv 2,23; 6,4; 13,1); prema tome, njegovo javno djelovanje trajalo je najmanje dvije i najviše nešto manje od tri godine. Na temelju raznih istraživanja (ne samo biblijskih, nego i povijesnih, arheoloških, astronomskih⁸), danas se smatra da je Isusovo javno djelovanje imalo svoj početak 27./28. g., a da je raspet i umro 30. g. Glede nadnevka Isusove smrti, Četvrto evanđelje

⁶ Usp. W. KASPER, *nav. dj.*, str. 133.

⁷ Ovaj blagdan slavio se u Isusovo vrijeme 15. nisana (ožujak/travanj; to je bio prvi dan slavlja koje je trajalo do 21. nisana; usp. A. REBIĆ, *Biblijske starine*, Zagreb, 1983., str. 203-205).

⁸ Usp. W. KASPER, *nav. dj.*, str. 133; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna, 1993., str. 420-421; F. ARDUSSO, »Gesù Cristo« (natuknica), u: AA. VV., *Teologia* (Dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo 2002., str. 674.

i ovdje vjerojatno daje točniji povijesni podatak od sinoptika, smještajući Isusovu smrt »uoči blagdana Pashe« (usp. Iv 19, 14), tj. u petak 14. nisan, kada se u Hramu žrtvuje pashalna janjad.⁹ Tomu u prilog govore, kako dobro zamjećuje W. Kasper, i neke okolnosti koje donose evanđelja: teško je zamisliti da bi židovski Sinedrij zasjedao na jedan od najvećih židovskih blagdana, ili da bi se baš taj dan Šimun Cirenac vraćao s polja (usp. Mk 15, 21 i par.), ili da bi učenici i hramski stražari nosili oružje (usp. Mk 14, 43.47 i par.). Stoga, prema Kasperovu mišljenju, »na temelju astronomskih računanja dolazi se do podatka da je 7. travnja 30. godine najvjerojatniji datum Isusove smrti.«¹⁰

2. Dramatični dani u Jeruzalemu

Evanđelja prilično detaljno izvješćuju o Isusovu dolasku i boravku u Jeruzalemu prije njegove osude i smrti na križu. Sve započinje opisom Isusova »mesijanskog ulaska« u Jeruzalem (usp. Mk 11, 1-11 i par.): dobiva se dojam da se radilo o trijumfalnom ulasku (samo)proglasenog Mesije koji tako ispunjava proroštvo proroka Zaharije (usp. Zah 9, 9) i Ps 118, 25-26. Vrlo je upitna povijesnost ove epizode; vjerojatno mu je postpashalna tradicija dala mesijansko značenje i pripadajući trijumfalni opis, dok je Isus najvjerojatnije jednostavno ušao u Sveti grad zajedno sa svojim učenicima i učenicama te drugim hodočasnici iz Galileje. Teško da se radilo o trijumfalnom ulasku jer bi tako nešto zasigurno pobudilo posebnu pozornost rimskih vlasti koje bi u tome vidjele antirimske demonstracije te uhitile vođu i njegovu pratnju.

Glede razloga Isusova dolaska u Sveti grad nema nikakvih dvojbi: dolazi proslaviti Pashu. Jeruzalem je religiozno svetište i sveti grad za sve Židove. U njemu je Hram – Božje prebivalište u kojemu se na poseban način Boga slavi i časti, prinose mu se žrtve i molitve. Prigodom velikih blagdana pobožni Izraelac

⁹ Iz sinoptičkih evanđelja moglo bi se zaključiti da je Isusova »posljednja večera« bila židovska pashalna večera, te bi se njegova smrt dogodila 15. nisan. Za razliku od njih, Ivan ne opisuje »posljednju večeru« kao večeru Pashe nego kao Isusovu oproštajnu gozbu. Naravno, treba imati na umu da kod svih izvješća veliku ulogu imaju teološki razlozi: sinoptici prikazuju »posljednju večeru« kao »novu Pashu«, odnosno kao novu pashalnu večeru, a Ivan predstavlja Isusa kao novo pashalno janje (usp. Iv 19, 36; W. KASPER, *nav. dj.*, str. 133; S. ZEITLIN, »The Date of the Birth and the Crucifixion of Jesus«, u: *The Jewish Quarterly Review*, 55 (1964./1965.) str. 1-22; S. DOX, »Chronologie de la vie de Jésus«, u: *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Eglise primitive*, Gembloux, 1976., str. 3-11.

¹⁰ W. KASPER, *nav. dj.*, str. 133. S ovim zaključkom o nadnevku Isusove smrti zapravo je teško složiti se *a priori*. Ipak je premalo argumenata koji bi upućivali na točan datum Isusove smrti te nam se Kasperov kategorički zaključak čini ipak pomalo preuzetnim.

(iz Palestine i iz dijaspore) nastojao je doći zemaljskom prebivalištu svoga Boga, pokloniti mu se i prinijeti žrtvu.¹¹

Isus, dakle, dolazi sa svojim učenicima i učenicama u Jeruzalem pred blagdan P Ashe, kako bi proslavili taj veliki blagdan baš u Svetom gradu.¹² Pasha je najveći od triju velikih židovskih hodočasničkih blagdana, jer tada se u Jeruzalemu i u Hramu na sionskom brdu okupljaju tisuće i tisuće pobožnih Židova. No, pitanje koje se ovdje postavlja je sljedeće: Je li Isus krenuo u Jeruzalem sa sviješću da će mu to biti posljednji posjet Svetom gradu? O tom pitanju vodile su se (i još se vode!) mnoge diskusije, čini se bez kraja i konca. Istina, izvješća govore da je Isus na putu prema Jeruzalemu govorio učenicima o vlastitoj skorašnjoj nasilnoj smrti (usp. Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33-34 i par.) ali ta »predskazivanja« bibličari ne smatraju baš autentičnim Isusovim riječima; tu bi se radilo o postpashalnim tumačenjima (*vaticinia ex eventu*).¹³ Ono što možemo gotovo sa sigurnošću reći je: Isus nije tada išao u Jeruzalem s nakanom da tamo umre, odnosno da bude osuđen i ubijen, ali je i s takvom mogućnošću računao. On si je svojim ponašanjem i propovijeda-
njem već u Galileji »stvorio« neprijatelje, posebice među farizejima koji su, kako navode evanđelja, čak stvorili savez sa herodovcima protiv Nazarećanina i odlučili pogubiti ga (usp. Mk 3, 6). No, donekle je upitno, je li se Isus u Jeruzalemu trebao boriti za život zbog toga saveza jer, s jedne strane, on nije otvoreno govorio protiv Heroda Antipe (za razliku od Ivana Krstitelja), a s druge strane, farizeji u Jeruzalemu nisu imali tako velikog utjecaja kao u Galileji. U Jeruzalemu su religioznu vlast držali svećenici (na čelu sa Velikim svećenikom) i njima bliski saduceji koji su kontrolirali i Sinedrij, židovsko Veliko vijeće. Osim toga, tu su i Rimljani kao vrhovna (okupacijska) politička vlast koja je budno motrila na Židove, da ne bi organizirali i digli kakvu pobunu.

Unatoč svemu tome, Isus je zasigurno bio svjestan kako svojim dolaskom u Jeruzalem puno riskira. Bez sumnje, bio mu je dobro poznat starozavjetni govor o od Boga poslanim prorocima koje su Židovi progonili i ubijali (usp. Mt 23, 37; Lk 13, 34). Morao je računati i s time da će njegov dolazak u Jeruzalem saduceji i svećenički glavari tumačiti kao još jednu provokaciju. Osim toga, u očima rimske političke vlasti svako okupljanje židovskog mnoštva (a oko Isusa su se uvijek okupljali mnogi!) bilo je politički sumnjivo i za vlast opasno. Posebice u vrijeme velikih blagdana kakav je Pasha okupljanje velikog broja Židova na jednome mje-

¹¹ Detaljnije o Svetom gradu, o blagdanima i svetim vremenima, o žrtvama i molitvama usp. A. REBIĆ, *nav. dj.*, str. 171-224.

¹² S velikom vjerojatnošću može se tvrditi da je ovo bio Isusov najmanje drugi, a možda i treći, dolazak u Jeruzalem prigodom blagdana: usp. Iv 2, 13; 7, 14; 11, 55.

¹³ Posebice se to odnosi na tzv. »treći navještaj muke i uskrsnuća« (usp. Mk 10, 33-34) koji donosi dosta precizan opis muke.

stu bilo je za Rimljane zvono za uzbunu. Uostalom, religiozno sjećanje i tradicija govore o Pashi kao o veličanstvenom događaju oslobođenja izraelskoga naroda iz egipatskog ropstva; i to je razlog koji je navodio rimsku vlast na veći oprez kada su u pitanju okupljanja židovskog naroda u Svetom gradu.

Prema evanđeljima, Isusov posljednji boravak u Jeruzalemu nije trajao dugo (usp. Mk 11, 1-11 i par): tek četiri-pet dana. Njegovo javno djelovanje i propovijedanje tih dana odvijalo se uglavnom u i oko Hrama. Takav izbor je i logičan jer tu su dolazili hodočasnici sa svih strana i tu je Isus mogao govoriti svome narodu o blizini i o dolasku kraljevstva Božjega. To on nije činio samo propovijedanjem i diskusijama sa raznim židovskim grupama (usp. Mk 11, 27 – 12, 40), nego i kritičkim odmakom prema Hramu i hramskom kultu, odnosno takozvanim (i krivo nazvanim) »očišćenjem Hrama« (usp. Mk 11, 15-18 i par.; Iv 2, 13-22¹⁴). Ova epizoda, koja – kako ćemo kasnije u ovom tekstu vidjeti – ima važnu ulogu u Isusovoj osudi, pomalo iznenađuje, jer evanđelja uglavnom opisuju Isusa kao smirenu i blagu osobu, dok ovdje, čini se, srdito ruši stolove prodavačima i mjenjačima novca. Ta neuobičajenost, tj. Isusovo prevrtanje stolova, neke je navela na zaključak da se tu i ne radi o povijesnoj sceni. Ipak, činjenica da sva četiri evanđelja donose ovu epizodu u Hramu govori u prilog povijesnosti samoga događaja: on zasigurno ima povijesnu jezgru koja govori o Isusovu provokativnom djelu koje bi se moglo sastojati u tome da je prevrnuo nekoliko stolova (usp. Mk 11, 15-16; Iv 2, 14-16) i da je nešto rekao o Hramu. To je ono što potječe od povijesnog (zemaljskog) Isusa, dok bi biblijski citati kao i odnos između stvarnog rušenja Hrama i Isusova uskrsnuća bili kasnija postpashalna tumačenja. Dakle, očita je i prisutnost kasnije redaktorske ruke koja kreće od povijesnog događaja i opisuje ga, odnosno gleda ga i očima vjere. Upravo to objašnjava poteškoće da se otkrije što se to doista dogodilo u hramskom predvorju i što je Isus doista rekao tom prigodom.

Ako postoje razmimoilaženja među bibličarima glede povijesnosti događaja u Hramu, jednako tako postoje i glede tumačenja i shvaćanja toga događaja.¹⁵

¹⁴ Dok sinoptici stavljaju ovu hramsku epizodu u okviru Isusovih posljednjih dana u Jeruzalemu, Ivan je stavlja na početak Isusova javnog djelovanja, zasigurno zbog svojih teoloških razloga.

¹⁵ Usp. F. MUSSNER, *Jesus und das Haus des Vaters. Jesus als Tempel*, u: VIŠE AUTORA, *Freude am Gottesdienst*, Stuttgart, 1983., str. 267-275; G. THEISSEN, *Die Tempelweissagung Jesu; Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land*, u: VIŠE AUTORA, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, ²1983.; W. REINBOLD, *Der älteste Bericht über den Tod Jesu*, nav. dj.; E. P. SANDERS, *Gesù. La verità storica*, Milano, 1995., str. 258-266; C. A. EVANS, *Jesus Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?*, u: B. CHILTON – C. A. EVANS (Hg.), *Jesus in Kontext*, nav. dj., str. 395-439; J. ADNA, *Jerusalem Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Wiesbaden, 1999.; ISTI, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, Tübingen, 2000.; J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Per questo lo hanno ucciso*, nav. dj., str. 145-147; L. OBERLINNER, *Zašto je Isus morao umrijeti?*, nav. dj., str. 42-48; ISTI, *Der Weg Jesu zum Leiden*, nav. dj., str. 275-318; ovdje: 304-308.

Jedni vele da ovaj događaj u Hramu treba shvaćati kao simbol *očišćenja Hrama* ili *očišćenja kulta*. Prema tom tumačenju, tekst koji imamo pred sobom sličan je kritikama starozavjetnih proroka protiv onečišćenja i nepoštivanja kulta u izraelskom narodu; oni su tražili od naroda i njegovih vođa obraćenje i povratak izvornom kultu prema Jahvi. Tako i Isus svojom gestom otkriva svoj reformistički duh, tražeći respekt prema svetome mjestu i napuštanje onih poslova (trgovina, prodaja, plaćanje hramskog poreza) koji su u suprotnosti sa svetošću Hrama i kulta koji se u njemu vrši.

Teško je složiti se sa ovakvim tumačenjem, budući da se epizoda o kojoj govorimo odigrala u vanjskom predvorju Hrama (u tzv. »predvorju pogana«), a ne u samom Hramu, dakle na mjestu gdje nije bilo kulta. Osim toga, Isusovu gestu u Hramu ne treba shvaćati ni kao očišćenje Hrama (unatoč Mk 11, 17), jer i prodavači golubova (i drugih životinja), odnosno mjenjači novca koji su obavljali svoje poslove u »predvorje pogana« na neki način su bili neophodni hodočasnici koji su od njih kupovali životinje za žrtvu (usp. Lk 2, 22-24) ili mijenjali novac (posebice oni iz dijaspore).

Drugo tumačenje promatra Isusovu gestu kao simbol *univerzalizacije kulta pravome Bogu*. Prema ovom tumačenju, Isus bi svojom gestom navijestio susret svih naroda oko Hrama u Jeruzalemu, ispunjavajući tako neka starozavjetna proštva.

Ni ovo tumačenje ne čini se ispravnim jer jedini argument koji bi mu išao u prilog je tumačenje koje evanđelist pripisuje Isusu, stavljajući mu u usta tekst proroka Izaije (Mk 11, 17a: »*Dom će se moj zvati Dom molitve za sve narode.*«).

Neki su u ovoj epizodi našli uporište za tumačenje i tvrdnju da je Isus zapravo bio *vođa zelota*, koji je sa svojim učenicima ovakvim borbenim zauzećem Hrama dao znak za »mesijanski ustanak« protiv okupacijske rimske vlasti.¹⁶ Tom prigodom došlo je, tvrdi se (ali bez posebnih argumenata!), i do prolijevanja krvi u Hramu.

Ovakvo razmišljanje je neodrživo, prije svega jer je u potpunoj suprotnosti sa Isusovom nenasilnom praksom, a i stoga što bi u slučaju militantnog zauzeća Hrama odmah reagirala hramska straža, također i rimski vojnici. Osim toga, i Isusovi prijatelji (učenici, apostoli) bili bi uhićeni zbog sudjelovanja u toj »pobuni«, što se ipak nije dogodilo (usp. Mk 14, 50s).

Postoji i tumačenje koje ovu scenu promatra kao *simbolično rušenje Hrama*. Naime, u Hramu, odnosno u krugu Hrama odvijala se trgovina, mijenjao se novac i naplaćivao se hramski porez. Zahvaljujući mjenjačima i trgovini, hodočasnici su tu kupovali životinje koje su prinosili kao kulturnu žrtvu. Svojom gestom Isus bi dao

¹⁶ Ovu tezu propagirao je još H. S. Reimarus u XVIII. st., a šezdesetih i sedamdesetih godina XX. st. opet se pojavila kod nekih autora (S. F. G. Brandon, J. Carmichael); usp. detaljnije: J. RO-LOFF, *Jesus*, München, 2002., str. 107-108. 124.

do znanja da dokida kultne žrtve te da nisu više potrebni poslovi koji su se odvijali u Hramu. Ako pak Hram ostaje bez liturgijsko-žrtvene uloge koju mu je židovska religija dodijelila, onda više i sam Hram ne služi ničemu. Kao da ne postoji! A to znači da je »razrušen«.

Ovo tumačenje nije bez temelja, jer se prilično slaže i sa Isusovim riječima o »razaranju Hrama« i sa njegovim nekonvencionalnim ponašanjem prema religioznim institucijama onoga vremena.

Ipak, još bliže istini i ispravnom shvaćanju hramske epizode moglo bi biti tumačenje koje Isusovo ponašanje i djelovanje u Hramu, odnosno u hramskom predvorju promatra i shvaća kao *proročku gestu*, kao *proročki znak* koji podsjeća na ponašanje i djelovanje klasičnih izraelskih proroka koji su na razne (ponekad čudne i iznenađujuće) načine prenosili poruku narodu ili narodnim vođama (usp. Jer 16, 1ss; 19, 1-13; 27, 2ss; Hoš 1, 2ss; Zah 11, 7.10.14-16 itd.). Tako i Isus svojom demonstrativnom i javnom gestom navješćuje kraj ovakvoga Hrama, ovakvoga hramskog kulta i ovakve hramske institucije te početak nečega novoga, što će posredovati između Boga i ljudi.¹⁷ To *novo* jest njegov navještaj, odnosno on sam. A to potvrđuje i Isusov »logion o Hramu« u Mk 13, 1-2 čije izvorno mjesto treba ipak tražiti u sklopu Isusove geste u Hramu (tj. u sklopu Mk 11, 15-17) jer samo tako se taj izričaj može ispravno shvatiti, budući da ima i važnu ulogu u procesu protiv Isusa (usp. Mk 14, 58).

Sve to skupa govori o Isusovoj gesti-poruci da je vrijeme staroga Hrama i hramskog kulta prošlo, a nadolazeće kraljevstvo Božje uspostavlja novi odnos i ima novoga posrednika između Boga i ljudi. Sve, nadalje, upućuje i na eshatološki kontekst: Isus na neki način navješćuje kraj staroga i početak novoga, eshatološkog, vremena.¹⁸

Više je nego sigurno da je Isus tim svojim djelovanjem u Hramu izazvao saduceje i hramske svećenike koji su se brinuli ne samo za teološku važnost Hrama, nego i za ekonomsku... Tako, zbog svoga djelovanja u Hramu »prorok iz Galileje« i nehotice postaje ozbiljan protivnik svećeničko-saducejskom krugu koji – želi li ga ukloniti – mora biti dovtljiv i oprezan (»Tražili su kako da ga pogube. Uistinu, bojahu ga se, jer je sav narod bio očaran njegovim naukom«, veli se u Mk 11, 18). Očito, svećeničko-saducejski krug, na čelu sa Velikim svećenikom i Sinedrijem, morao je taktizirati i smišljati kako ostvariti svoj naum. Neočekivana pomoć stići će im i od Jude, jednoga od Dvanaestorice (usp. Mk 14, 1-2.10-11.43-46). Što je

¹⁷ Naravno, i glede ovakvoga tumačenja nema jednodušnosti; postoje drugačija razmišljanja i tumačenja; usp. J. GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. B., 1993., str. 276-280; L. OBERLINNER, *Zašto je Isus morao umrijeti?*, nav. dj., str. 42-48; ISTI, *Der Weg Jesu zum Leiden*, nav. dj., str. 304-307.

¹⁸ Usp. W. KASPER, nav. dj., str. 139-140.

Judu navelo na takav čin? Unatoč raznim hipotezama (uglavnom književne a ne biblijsko-teološke naravi), to će vjerojatno ostati zauvijek neobjašnjivo.¹⁹

3. Motivi i uzroci Isusove osude na smrt

Isusovu osudu i smrt na križu ne treba uvijek gledati i tumačiti apstraktno; treba ih promatrati u teološkom, ali i u povijesnom kontekstu. Ovo posljednje vodi nas prema razmišljanju i produbljivanju Isusova povijesnoga djelovanja koje je također na određeni način bilo uzrokom njegove osude i smrti. Isusova smrt nije bila naravna niti slučajna smrt, nego su je uzrokovale *reakcije* njegovih suvremenika (Židova i Rimljana) na Isusove *akcije* tijekom njegova javnog propovijedanja i djelovanja.²⁰ On je osuđen na smrt i zbog načina na koji je živio i djelovao i ta činjenica priječi svaki pokušaj redukcije, dehistorizacije, pa i depolitizacije Isusova razapinjanja. Osim toga, na taj način se posebno vrednuje *Isusovo povijesno zauzimanje i djelovanje*, koje ne treba gledati samo kao pretpostavke njegove spasenjske smrti i uskrsnuća, nego i kao mjesto i način na koji on pokazuje čovjeku put autentične ljudskosti, utemeljene na Bogu.²¹

Ako kroz ovakvu prizmu promatramo Isusovu osudu i smrt, onda možemo govoriti o trostrukom uzroku ili motivu Nazarećaninove osude i smrti, odnosno o tri *causae crucis*: religijski, politički i teološki uzroci.

3.1. Religijski uzroci Isusove osude i smrti

Ako uzmemo u obzir sadržaj Isusova propovijedanja o kraljevstvu Božjem, zatim Isusova djela i prispodobe, njegovo ponašanje prema ljudima s kojima dolazi u dodir, ponašanje prema najsvetijim institucijama onodobnoga židovstva (Zakon sa pripadajućim propisima, svetost Hrama i hramskog kulta) te povezanost

¹⁹ O ovoj tematici vrlo je zanimljivo djelo: H.-J. KLAUCK, *Judas – ein Jünger des Herrn*, Freiburg, 1987.

²⁰ O ovakvom tumačenju Isusove osude i smrti naširoko se govori, između ostaloga, u: J. MOLT-MANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972.; ISTI, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, 1989.; H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg, 1975.; ISTI, *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg, 1983.; I. KARLIĆ, *Il Gesù storico nella teologia di Jürgen Moltmann*, Roma, 1996.

²¹ Razrađujući svoju »teologiju križa«, Moltmann je u isto vrijeme povezuje sa pashalnom vjerom i sa kritički iščitavanom Isusovom konkretnom poviješću. Stvari postavlja tako da se ta tri elementa međusobno rasvjetljuju i tumače: sa Isusovim povijesnim zauzimanjem tumači se njegova smrt na križu, a uskrsnuće otkriva vrijednost tog dvoga, tako da pashalna vjera dobiva svoj sadržaj od smrti na križu i od Isusova povijesnog zauzimanja. (usp. J. MOLT-MANN, II »Dio crucifisso«, u: *Concilium* 8 (1972.), str. 37-49).

svega toga sa poslanjem i sa samom osobom Isusa iz Nazareta²², relativno lako se ocrtava ideja o golemom »eksplozivnom« potencijalu koji je u svemu tome sadržan za društveno-religioznu instituciju židovstva onoga doba. Naime, Isusov središnji navještaj o Božjem kraljevstvu sadrži u sebi ponudu Božje milosti preko *njega samoga* (tj. preko Isusa), obraćenje Bogu po vjeri u *njegovu riječ*, prijanjanje uz *njegovu osobu*, konkretno življenje vrednota Kraljevstva koje *on navješćuje*. S jedne strane, sve to se uklapa u višestoljetnu židovsku religijsku i religioznu tradiciju, posebice eshatološko-proročku. Međutim, s druge strane, sve to i nadilazi židovsku religioznu tradiciju: Bog kojega Isus navješćuje jest Bog Izraelov, Bog Staroga zavjeta, ali »Božje lice« koje ocrtava Nazarećanin imalo je neke nove dimenzije, u mnogočemu drugačije nego je to bilo »uobičajeno« u ondašnjem židovstvu. Iskustvo takvoga »novoga« Boga i Božjeg lica, obilježeno dubokim »antropološkim crtama«, bilo je moguće doživjeti i imati samo prihvaćajući Isusa, slušajući i opslužujući ono što on traži, vjerujući u njega. Isus se predstavlja ne kao »uobičajeni« glasnik kraljevstva Božjega (poput drugih propovjednika ili starozavjetnih proroka ili apokaliptika), nego kao donositelj Očeva kraljevstva, kao apsolutni i jedini posrednik toga Kraljevstva.

Upravo zbog toga Isusovo navješćivanje Božjega kraljevstva i milosrđa dovelo ga je do sukoba sa »čuvarima židovskog Zakona i religioznog reda«. Iz toga sukoba rođen je »teološki konflikt« između Nazarećanina i pojedinih židovskih religiozno-političkih grupa (posebice farizeja i saduceja), odnosno tada dominantnog načina shvaćanja Zakona. Taj konflikt, nadalje, pružio je motive »čuvarima Zakona« da odbace Isusa i proglase ga »bogohuliteljem«.²³

Naime, poruka, navještaj i djelovanje Isusa iz Nazareta stvarali su svojevrsan »šok«: on je nastupao s posebnim autoritetom koji je ostavljao jak dojam na slušatelje (usp. Mk 1, 22.27; Mt 7, 28-29). Očito, relativno brzo stvoren je »slučaj Isus«: svojim riječima i svojim djelima on je išao ususret mnogim svojim sunarodnjacima ispunjavajući njihove težnje, iščekivanja i nadanja o pomoći i o spasenju kojim će Jahve-Bog obdariti svoj narod. Ali u isto vrijeme te iste njegove riječi i djela uzrokovali su kod drugih njegovih sunarodnjaka nesporazume i osude. To i ne treba previše izazivati čuđenje, jer u ono vrijeme, iako pod rimskom okupacijom, postojale su u izraelskom narodu različite religiozne (ili religiozno-društvene, odnosno religiozno-političke) grupe i pokreti, koji su – premda brojčano

²² Usp. I. KARLIĆ, Temeljne odrednice implicitne kristologije, u: *BS 72* (2002.), br. 4, str. 557-571; ovdje: 559-567; ISTI, Kraljevstvo Božje: neka obilježja Isusove prakse oslobađanja, u: *Obnovljeni život* 59 (2004.), br. 2, str. 143-153.

²³ Usp. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München, ⁵1987., str. 119-146; W. KASPER, *nav. dj.*, str. 133-135; E. P. SANDERS, *nav. dj.*, str. 209-241; 257-266. I. KARLIĆ, *Il Gesù storico*, *nav. dj.*, str. 68-73; 88-105.

neveliki – imali veliki utjecaj na život i na ponašanje naroda.²⁴ Među tim grupama evanđelja najčešće spominju farizeje, saduceje i zelote, a tu su od važnijih još bili i eseni te grupa oko Ivana Krstitelja. Svi su oni, nastavljajući se na »vjeru otaca«, zasigurno čeznuli i iščekivali spasenje (»Božje kraljevstvo«) kojim će Jahve-Bog obdariti svoj narod; pobožni je Židov hranio svoju vjeru i nadu u Boga osloboditelja i iščekivao je božansku utjehu. Doduše, način ostvarenja spasenja ili »dolazak Božjega kraljevstva« i osobu (ili osobe) koja bi ispunila Božja obećanja različito su predstavljali i shvaćali: jedni su mislili da će spasenje ili Božje kraljevstvo biti ostvareno pomoću strogoj opsluživanja Zakona (farizeji), a drugi su gajili ideju o teokratsko-političkom kraljevstvu koje će uspostaviti mesija-ratnik, nakon što snagom oružja oslobodi svoj narod od neprijatelja (zeloti); neki su govorili o »novom eonu« koji će započeti nakon pobjede »sinova svjetla« protiv »sinova tame«, te o budućem kraljevstvu za manji broj izabranih (eseni); drugi su Božje kraljevstvo promatrali više kao skori sud Božji nad Izraelom, kao proces očišćenja (grupa oko Ivana Krstitelja).

Isusa i njegovo propovijedanje i djelovanje nije moguće smjestiti niti u jednu od ovih grupa i pokreta, premda su njegova poruka o kraljevstvu Božjem i njegova djela na neki način, barem neizravno²⁵, mogli biti shvaćani kao znakovi »mesijanskih vremena« te da bi on bio »onaj koji treba doći« (usp. Mt 11,3-5). Svojim stavom i navješćivanjem Nazarećanin se obraćao svima, a posebice poniznima, siromašnima, grešnicima, odbačenima... Takvo njegovo ponašanje činilo se mnogima novo i originalno, ali u isto vrijeme drugima je bilo zbunjujuće, pa i »skandalozno«, provokativno. Ovo posljednje odnosi se uglavnom na židovsko »visoko društvo« (farizeji, saduceji) čiji su mentalitet i ponašanje bili utemeljeni na legalističkom shvaćanju Boga te na kastinskim društvenim odnosima.

Već na temelju ovoga moguće je naslutiti značajne posljedice koje će Isusovo navješćivanje i djelovanje imati za dvije temeljne institucije židovskoga religioznog uređenja, tj. za Zakon i za Hram. Naime, čini se da je upravo Isusovo ponašanje prema Zakonu i prema Hramu bio neposredni uzrok sve otvorenijim i žešćim konfliktima između njega i »čuvara Zakona i religijskog uređenja«.

Za Židove Zakon je bio riječ Božja, prisutnost Božja u narodu, Božji dar koji rasvjetljuje i posvećuje Izraela među narodima (usp. Pnz 28,1ss). Jednako tako, Hram na sionskom brdu Božje je prebivalište; preko hramskoga kulta časti se i slavi Boga, prinose mu se žrtve i molitve, odatle dolazi poseban Božji blagoslov izraelskom narodu. Isus je u svojem propovijedanju i navješćivanju Radosne vijesti često govorio o tim dvjema temeljnim institucijama židovskoga religijskog

²⁴ Opširnije o tim grupama i zajednicama vidi u: A. REBIĆ, *nav. dj.*, str. 225-235; J. GNILKA, *nav. dj.*, str. 51-74; G. STEMBERGER, *Farisei, saducei, eseni*, Brescia, 1993.

²⁵ Usp. I. KARLIĆ, *Temeljne odrednice implicitne kristologije*, *nav. dj.*, str. 557-571.

uređenja. Njegov konkretni govor i ponašanje u svezi s tim izazivali su različite reakcije kod slušatelja, a pridonosili su i umnažanju konfliktnih situacija sa židovskim (religioznim) prvacima i vlastima.

Naravno, i Isus je Zakonu pridavao i priznavao važnost i autoritet (usp. Mk 12, 29-30; Mt 5, 17; Lk 10, 25-28) i živio je prema njegovim propisima; nije osporavao vrijednost Zakona u sebi, dapače. No, sam Zakon i zakonske propise htio je prilagoditi dubljim vrednotama koje je navješćivao, tj. kraljevstvu Božjem i sve-mu onome što ono donosi. Drugim riječima, htio je »pročistiti« Zakon, »dati mu dušu« a djelomično i dokinuti propise koji nisu u skladu niti s Božjom voljom, niti sa čovjekovim dostojanstvom. Dakle, njegova nakana nije bila u tome da potpuno dokine Zakon i zakonske propise, nego u tome da Tora bude ispravno shvaćena i opsluživana u njezinu izvornom smislu, tj. da ne ide (odnosno da tumačenje Tore ne ide) protiv čovjeka, da se ne dopusti žrtvovanje i zapostavljanje osobe, da služenje Zakonu ne ide protiv čovjekova dostojanstva (usp. Mk 2, 23-28; 3, 1-6; 7, 6-9; Mt 5, 17). Upravo zbog toga Isus je relativizirao neke zakonske propise: »krši« zakonski propis o suboti (usp. Mk 2, 23 i par.), o postu (usp. Mk 2, 19 i par.), o predajama (usp. Mk 7, 1-15 i par.). Zatim, prihvaćao je i družio se sa osobama koje je, prema tumačenju »čuvara Zakona«, trebalo izbjegavati (usp. Mk 2, 13-17 i par.). Na taj način Isus je legalistički mentalitet prikazivao previše krutim i nepotrebnim; on navješćuje Boga ne kao onoga koji traži strogo obdržavanje detaljnih zakonskih propisa, nego kao onoga koji manifestira svoju milost i ljubav prema svim ljudima, posebice prema slabima, odbačenima i grešnima. Tako, iznad svakog zakona i zakonskih propisa Isus stavlja Božju ljubav, ljubav prema Bogu i prema bližnjemu. Sve to Isus je činio i tumačio s posebnim »stilom«, tj. s autoritetom koji nadilazi onaj Mojsijev i koji je praktično jednak Božjem autoritetu.

Prikazujući tako Boga na drugačiji (pa i suprotan!) način nego su ga prikazivali, tumačili i shvaćali »čuvari Zakona« i njihove tradicije, u njihovim očima Isus zapravo »relativizira« jednu od najsvetijih institucija židovstva – *Toru* (Zakon) i stavlja se iznad nje (usp. Mt 5). Osim toga, ostvarenje kraljevstva Božjega i spase-nja on vezuje uz sebe (uz svoju osobu; usp. Mk 8, 38); također uzima sebi za pravo opraštati grijeha, a to je »tipično Božje pravo« (usp. Mk 2, 5-12). Ono što je posebice »čuvarima Zakona« moralo izgledati kao provokacija je i činjenica da ta osoba, »bez časti i dostojanstva« koji bi joj pripadali po tradiciji (usp. Iv 7, 40-52), prisvaja sebi ulogu i dostojanstvo samoga Boga! Takvo Isusovo ponašanje prema jednom od temelja židovske religioznosti te njegov govor o tome tko je »čist« i opravdan, a tko »nečist« (usp. Mk 2, 18-20; 7, 1-16), vodilo je Isusa u sve dublji i otvoreniji sukob sa farizejima i saducejima, koji su ga zbog toga na kraju odbacili i osudili.²⁶

²⁶ Ovaj konflikt E. P. Sanders, tumači na sljedeći način: »Isusove tvrdnje o važnosti njegova poslanja i autoriteta vjerojatno su bile najozbiljnija uvreda. Doslovno govoreći, Isus nije bio protiv Zakona... Ipak, iako se nije protivio Zakonu, davao je do znanja da je najvažnije zapravo prihva-

Isusovo »kritiziranje« Zakona i propisa još je i pojačano njegovim stavom i govorom o Hramu i o hramskom kultu. I on je zasigurno bio tako odgojen da časti jeruzalemski Hram od djetinjstva (usp. Lk 2,41). I tijekom svoga javnog djelovanja i propovijedanja Isus je davao do znanja da poštuje Hram i priznaje ga kao Božje sjedište (usp. Mt 23, 16-21) te je nerijetko s učenicima zalazio u nj i naučavao (usp. Mk 11,27; 12,35; 14,49). No, u isto vrijeme, izravno ili neizravno, on osuđuje svaki religiozni formalizam, odviše formaliziranu obrednu praksu te govori o svojoj superiornosti i nad Hramom (usp. Mk 11, 15-19; 14,58; Mt 12,6).²⁷ Navještajem kraljevstva Božjega i svoje vlastite uloge u ostvarenju toga Kraljevstva, Isus praktično govori o nadilaženju hramske institucije i »ekonomije Hrama« kao mjesta posvećujuće Božje prisutnosti. U kontekstu Isusove središnje uloge posrednika između Boga i ljudi treba staviti i shvatiti njegovu proročku gestu »očišćenja« Hrama o kojoj je prije bilo govora.

Međutim, svekoliko Isusovo propovijedanje i naučavanje, čudesa, ponašanje prema ljudima, posebice prema slabima, grešnicima, siromasima i odbačenima, zatim prema temeljnim institucijama ondašnjeg židovstva (Hram i Zakon) vodilo ga je u sve veći i dublji sukob sa »čuvarima Zakona i ondašnjega religijsko-socijalnog uređenja«, posebice sa farizejima i sa saducejima. Oni su odbacili Isusa iz Nazareta, odbacili su i osudili njegovo navješćivanje, ponašanje i djelovanje, jer sve to bilo je suviše »skandalozno« za njih. Za te Isusove suvremenike posebno veliki »skandal« kojeg je on izazvao i nije toliko bilo njegovo manjkavo opsluživanje zakonskih propisa o suboti ili o obrednom čišćenju (sigurno je i tada bilo mnogo Židova koji sve to nisu opsluživali), koliko njegova tvrdnja da on navješćuje i djeluje u ime samoga Boga, dapače, stavlja se *na mjesto* Boga (ili: *pravi se Bogom*): ne samo da se u ime Svevišnjega obraćao grešnicima i odbačenima te im opraštao grijeh, nego je i onima koji su imali »dokaze« da vjerno opslužuju Zakon (tj. farizeji i saduceji) negirao bilo kakvo pravo da određuju tko je pravedan, a tko grešan, tko vrši volju Božju, a tko ne. Nadalje, u ime Božje Isus je tražio od svojih sunarodnjaka da vjeruju u njegov navještaj o kraljevstvu Božjem, što je pak uključivalo priznavanje i prihvaćanje njegove središnje uloge u dolasku toga Kraljevstva, kao i nadilaženje starih religijskih institucija. Osim toga, on je »crtao« jednu novu sliku Boga: propovijedao je neizmjernu očinsku ljubav Božju i njegovu spremnost na praštanje svim ljudima, a to je od »čuvara Zakona« i od »službenih tumača vjere« bilo shvaćeno kao napad na temelje tradicionalne židovske vjere i

čati njega i slijediti njega. Dugoročno gledano, to dovodi do ideje da Zakon nije više potreban« (E. P. SANDERS, *nav. dj.*, str. 240).

²⁷ Usp. F. MUSSNER, *Jesus und das Haus des Vaters. Jesus als Tempel*, u: VIŠE AUTORA, *Freude am Gottesdienst*, Stuttgart, 1983., str. 267-275; A. CASALEGNO, *Gesù e il tempio. Studio redazionale su Luca-Atti*, Brescia, 1984.

kao izdaja Izraelove »svete stvari«. Očito su Isusovi kritičari stvarno mislili, kako kaže P. Fiedler, »da moraju braniti Boga i Božja prava od Isusa.«²⁸

Takvo Isusovo ponašanje, navješćivanje i djelovanje, dakle, izazivalo je skandal i srdžbu u onima koji su sebe smatrali pravim i gotovo isključivim tumačima Boga, Božje volje, Božjeg zakona i »svetih tradicija«. Oспорavanje Isusa iz Nazareta zadobiva tako religijske konotacije, ali na neki način i društveno-političke posljedice. Kako bilo, zbog jednoga ili drugoga razloga, u dobroj ili u lošoj vjeri, »čuvari Zakona i religijskog uređenja« proglasili su Isusa *bogohuliteljem* i odbacili ga, osuđujući i njega i svekoliko njegovo navješćivanje, djelovanje i ponašanje. Budući da se po židovskom Zakonu za bogohuljenje izricala smrtna kazna, i to kamenovanjem (usp. Lev 24,15s; Br 15,30s; Pnz 13,1-11; Dj 7,55s), »čuvari Zakona« su tražili priliku da Isusa smaknu.

3.2. *Politički (društveno-politički) uzroci Isusove osude i smrti*

Isusov navještaj kraljevstva Božjega, njegovo djelovanje i ponašanje uključuju također još nešto dublje: ne samo da je stavio u pitanje, nego je potpuno »preokrenuo« određene vrednote, tradicije i ponašanja koja su bila u suprotnosti vrednotama Kraljevstva kojega navješćuje i koje bi on imao ostvariti. »Nova slika« Boga i novi odnosi među ljudima (*novi čovjek i novo čovječanstvo* označeno bratstvom/sestrinstvom koje ne poznaje nikakve granice, dijeljenje dobara među ljudima, međusobno pomirenje i opraštanje...) koje je Isus »ocrtavao« i navješćivao predstavljali su snažnu poruku ne samo za religijsko, nego i za političko, društveno i kulturalno okružje i uređenje. Konkretno, Isusov navještaj o kraljevstvu Božjem (i sve ono što se pod tim podrazumijeva, tj. njegovo ponašanje prema ljudima, njegovo djelovanje među ljudima...) ozbiljno stavlja u pitanje sve ono što je u suprotnosti kraljevstvu Božjem, odnosno što priječi njegovo ostvarenje: nepravda, nasilje, diskriminacija, izrabljivanje..., koji mnoge ljude osuđuju i vode u neimaštinu, odbačenost, otuđenost, glad... I to su također razlozi zbog kojih su Isusa sumnjičavo gledali, odnosno zbog kojih biva optužen i odbačen ne samo od religijskih nego i od onodobnih političkih moćnika koji brane svoje političko i društveno uređenje. Dosljedno tome, moguće je govoriti i o »političkim« ili »društveno-političkim uzrocima« Isusove osude i smrti.²⁹

²⁸ P. FIEDLER, *Jesus und die Sünder*, Frankfurt a. M., 1976., str. 273.

²⁹ Usp. J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, nav. dj., str. 129-138; E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia, 1976., str. 324-329; M. PESCE, Ricerche recenti sulla dimensione politica della vicenda di Gesù, u: AA. VV., *Conoscenza storica di Gesù*, Brescia, 1978., str. 33-101; H. KÜNG, *Ebraismo*, Milano, 1991., str. 374-379; W. KASPER, nav. dj., str. 134-135; E. P. SANDERS, nav. dj., str. 266-276; I. KARLIĆ, *Il Gesù storico*, nav. dj., str. 92-96.

Iako je u očima »čuvara Zakona«, odnosno židovskih religijskih vlasti (farizeji, saduceji, Sinedrij, Veliki svećenik) Isus bio bogohulitelj, on nije bio kamenovan nego razapet na križ, i to od strane Rimljana koji su tada vladali Palestinom. U Rimskom carstvu razapinjanje na križ je politička osuda, odnosno kazna, jer je bila rezervirana za one koji su se teško ogriješili protiv Carstva: na tu strašnu kaznu bili su osuđivani pobunjenici protiv rimske političke vlasti, odbjegli robovi, izdajice. K tomu, osuda na smrt razapinjanjem na križ imala je također za cilj obeshrabruti svaku pobunu protiv carske vlasti.

Budući je Isus bio osuđen baš na tu kaznu, s pravom se, dakle, postavlja i pitanje *političke dimenzije* njegove osude: Je li Isusovo navješćivanje i djelovanje sadržavalo u sebi i političku (odnosno socijalno-političku) dimenziju, zbog koje ga je rimska politička vlast osudila na razapinjanje? Jer, na temelju izvješća iz evanđelja, može se zaključiti da je Isus pred Poncijom Pilatom, rimskim upraviteljem, bio procesuiran kao politički pobunjenik, kao *zelot*.³⁰

Ne može se zanijekati da neke Isusove tvrdnje i stavovi u odnosu na dominirajuću društveno-političku klasu onoga vremena nisu bili bliski pokretu zelota: primjerice, njegov navještaj blizine kraljevstva Božjega; zatim, evanđelja ne navode da je bilo polemičnih tonova između Isusa i toga pokreta; među Isusovim učenicima bio je najmanje jedan iz toga pokreta (Šimun Revnitelj/zelot; mnogi su skloni mišljenju da je i Juda Iškariotski pripadao zelotima). Čini se, dakle, da je Isus svojim nastupom na neki način mogao fascinirati i pokret zelota.

Međutim, treba također uočiti i razlike između Nazarećanina i revniteljskog pokreta. Razlike su još brojnije i očituju Isusovu udaljenost od zelota: prije svega treba uzeti u obzir Isusov odmak od svakoga mesijanizma koji se temelji na uspostavljanju kraljevstva Božjega snagom oružja; Isusovo kritiziranje nekih zakonskih propisa i zakonskog formalizma, usmjereno uglavnom protiv farizeja, odnosilo se i na zelote; među Nazarećaninovim učenicima bio je i barem jedan kojega su sami zeloti smatrali »smrtnim neprijateljem« – carinik Matej; iako je na svoj način osuđivao socijalne (pa i političke) nepravde, Isus nikada nije pozivao siromahe da se osvete bogatima, niti potlačene da se oružjem bore protiv tlačitelja; konačno, temelj i *magna charta* kraljevstva Božjega kojega je Isus navješćivao je ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjemu, čak i prema neprijatelju i progonitelju (usp. Mt 5, 43-45).

³⁰ *Zeloti* (hebr. *kanna*, grč. *zelotai*, *revnitelji*) su bili strogo nacionalno nastrojani Židovi koji su se aktivno uključivali u političku borbu za oslobođenje svoje nacije od rimskih zavojevača. To im je bio i politički i religiozni cilj, jer su i konačni dolazak kraljevstva Božjega poistovjećivali s političkim oslobođenjem nacije. Pri tom su se služili oružanom borbom, zbog čega su ih Rimljani smatrali razbojnicima i okrutno se obračunavali s njima. Mesijanizam je za njih značio iščekivanje *mesije-ratnika* koji će ih povesti u borbu protiv neprijatelja, da bi se oslobodili svih zavojevača te da bi učvrstili religioznu i političku moć Izraela nad drugim narodima. Rimljani su prema njima bili iznimno strogi jer su često napadali rimsku vojsku i dizali oružane pobune protiv rimske vlasti.

Prema tome, sličnost nekoliko Isusovih stavova sa revniteljskim pokretom ne može ipak dovesti do zaključka da bi Isus bio blizak zelotima, jer su im i metode i ciljevi bili sasvim drugačiji. Isus je Židov, sin svoga vremena, svoga naroda i njegove religioznosti, i zasigurno je dijelio i patnje svoga naroda, ali u isto vrijeme je nadilazio nacionalističku posebnost koja je zelotima sužavala horizont samo na Izrael. Isusovi horizonti su mnogo širi, on se nije dao zarobiti židovskim zakonskim partikularizmom niti hramskim nacionalizmom; njegova poruka o kraljevstvu Božjem išla je ususret svakom čovjeku, bez ograničavanja bilo kakvim granicama, jer Bog kojega on navješćuje je Otac svim ljudima te »daje da sunce njegovo izlazi nad zlima i dobrima, i da kiša pada pravednicima i nepravednicima« (Mt 5, 45). Svakako, Isus vrlo oprezno razlikuje svoju osobu i svoju poruku od stavova zelota (usp. Mk 12, 13-17) jer njegov cilj nije nikakva politička vlast nego služenje braći (usp. Mk 10, 42-45 i par.).

Međutim, iako Isus nije bio zelot niti se s njima htio boriti za oslobođenje od rimskih okupatora, a niti je njegovo djelovanje imalo za cilj osvajanje političke moći, analiziranje Isusova navješćivanja i djelovanja u Palestini, u dijelu Rimskog imperija, dopušta da se govori i da se uzme u obzir i *politička (društveno-politička) dimenzija* njegova življenja, ponašanja, zauzimanja, djelovanja i, dosljedno tome, njegove osude i smrti na križu.

Isusov navještaj i ponašanje imali su u sebi golemu snagu koja nije potresala samo religijsko-kultno uređenje, nego također društveno i političko: navještajem o kraljevstvu Božjem Isusa se moglo doživjeti (i praktično ga se doživjelo) kao nositelja poruke koja u sebi implicitno sadrži »napad« na državu (tj. Carstvo) koju je divinizirala rimska religija u osobi imperatora. Ta poruka stavljala je u pitanje društveno-političke temelje carske moći. Doduše, teško je preciznije odrediti narav i identitet konkretnih političkih motiva koji su vodili rimsku vlast k tome da osude Isusa iz Nazareta. No, kako je već rečeno, Isusova »nova slika« o Bogu te njegov govor (uvijek popraćen konkretnim ponašanjem) o novim (bratskim/sestrinskim) odnosima među ljudima, zatim svijet bez nasilja, bez gospodarenja jednih nad drugima, bez iskorištavanja slabih, bez diskriminacije bilo koje vrste..., barem je implicitno stavljalo u pitanje ondašnju društveno-političku moć i njezine nositelje. Dosljedno tome, »Prorok iz Nazareta«, koji je za židovske religiozne vlasti bio »bogohulitelj«, poslan je na križ i eliminiran kao *politički agitator i pobunjenik* protiv carskoga *pax romana*. S toga motrišta gledano, Isusovo razapinjanje na križ nije bilo nekakva nesuglasica ili pogreška rimskih vlasti, nego ishod određenoga političkoga gledanja na Isusa, na njegov navještaj i na njegov »pokret«. Tome u prilog govori i kasnije ponašanje rimskih vlasti prema kršćanstvu i prema kršćanima u Rimskom carstvu: klanjanje »raspetom Bogu« imalo je za Rimljane i političko značenje, a ne samo religiozno: javno odbiti žrtvovanje i kult prema caru-bogu nosilo je sa sobom mučeništvo u religiozno-političkom smislu.

EXCURSUS

Ako je Isusovo navješćivanje, djelovanje i ponašanje imalo na neki način i političko ili društveno-političko značenje, to onda znači da i kršćanska vjera sadrži u sebi i političku ili društveno-političku dimenziju. U ovom *excursusu* želi se kratko prikazati neke implikacije te dimenzije u konkretnom životu kršćanskih vjernika.³¹

Ispovijest vjere u Isusa Krista, odnosno kristologija, zadobiva – preko Isusa Nazarećanina razapetoga i zbog »političkih razloga« – javnu i društvenu, a onda i političku dimenziju. Iz onoga što je Isus govorio i što je (pro)živio (*memoria vitae, passionis et resurrectionis Christi*) dolaze kršćanskoj zajednici i vjerniku pojedincu nadahnuća ne samo za javno ispovijedanje vjere i pobožnosti, nego i za vlastito javno, društveno, kulturalno i političko zauzimanje u svom povijesnom okružju.³² Takvo zauzimanje odnosi se prije svega na »kritički stav« kojega kršćani trebaju imati u odnosu na državu, na društvo i na samu Crkvu. Na taj način kršćani, odnosno kršćanska zajednica postaje »kritički korektiv« koji će uvijek biti spreman, u ime Boga, dizati glas protiv onih pojedinaca i protiv onih institucija koje svojim djelovanjem grade svijet ne samo bez Boga (ili sa lažnim bogovima!), nego i svijet »bez ljudskog lica«.

Ovakvo razmišljanje nužno vodi prema staroj, ali i uvijek novoj tematici *nasljedovanja Isusa Krista*. Ono što je bitno naglasiti kod ove tematike je činjenica da u novozavjetnim tekstovima Isusova učenika ne obilježavaju pojmovi »učenje, naučiti« (kao kod židovskih rabina kod kojih su dolazili učenici kako bi *naučili* ono što zna njihov učitelj), nego izraz »nasljedovati«, izraz koji stvara poseban odnos i posebnu povezanost između učenika i Učitelja. Ta posebnost znači: učenik nazaretskog Učitelja ne živi *kao* on, nego živi *ovisan* o njemu i *s* njime.³³ A to pak podrazumijeva i pozivanje na Isusovu povijesnu stvarnost: na njegovo življenje, djelovanje i ponašanje, na njegov odnos prema Bogu i prema ljudima, na vredno-

³¹ Usp. I. KARLIĆ, *Il Gesù storico, nav. dj.*, str. 93-96. Opširnije o toj temi usp. J. MOLTSMANN, »Teologia politica della speranza«, u: H. PEUKERT (a cura di), *Dibattito sulla »teologia politica«*, Brescia, 1971., str. 207-229; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott, nav. dj.*, str. 293-315; G. GUTIÉRREZ, *Teologija oslobođenja. Povijest, politika, spasenje*, Zagreb, 1989.; J. SOBRIÑO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Brescia, 1995.

³² Ovakvo promatranje »događaja Isusa Krista« vodilo je neke europske teologe (J. Moltmann, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, W. Pannenberg) prema tzv. »političkoj teologiji«, a neke južnoameričke teologe prema razrađivanju »teologije/kristologije oslobođenja« (L. Boff, G. Gutierrez, J. Sobrino, R. Munoz I. Ellacuria itd.); usp. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia, 1992., str. 321-344; 371-409.

³³ Evangelist Marko upravo to zgodno iznosi govoreći o »izboru Dvanaestorice«: »Uzide na goru i pozove koje sam htjede. I dođoše k njemu. I ustanovi dvanaesticu *da budu s njime* i da ih šalje propovijedati...« (Mk 3, 13-14).

te koje je promovirao i sam živio, na načine na koje je stajao uvijek uz »maloga« čovjeka, oslobađajući ga i braneći njegovo dostojanstvo pred raznim »religijskim i društveno-političkim moćnicima«...³⁴

Evangelja usmjeravaju poglede prvih kršćana od iskustava sa uskrsnulim Gospodinom ponovno na povijesnog (zemaljskog) Isusa i na konkretni životni put kojega je on prošao i koji ga je doveo do križa. Na taj način, dakle, predstavljaju kršćansku vjeru kao poziv na nasljedovanje Isusa. Taj poziv nalazimo i u kontekstu Isusova »prvog navještaja muke i uskrsnuća« (usp. Mk 8,31-38 i par.): nasljedovati Isusa značilo bi odreći se samoga sebe i uzeti »svoj križ«. Prema tome, nasljedovanje nije oponašanje te »nasljedovati Isusa« ne znači da kršćani trebaju postati »drugi Isusi«. Isusa se nasljeđuje onda kada se u svoj život, u svoju osobnu odgovornost, u svoje »danas« uvodi njegovo poslanje i kada se uzima *svoj* križ. Stoga se može reći da nasljedovanje Isusa stvarno označava vjeru u njega. A vjera pak obuhvaća egzistencijalno sjedinjenje teorije i prakse, što znači da se nasljedovanje Isusa (odnosno kršćanska vjera) ne može iscrpiti ili svesti samo na čisto vanjski izričaj, ili samo na pobožnost, ili samo na »spiritualizaciju Raspetoga«, nego ona mora biti stvarna i konkretna. To vodi vjeru u Isusa Krista, ortodoksiju, prema sjedinjenju teorije i prakse, odnosno prema *ortopraksi*, ili konkretnije – prema *kristopraksi*.

Prema tome, nije uvijek dovoljno tumačiti Isusov život, povijest, djelovanje i razapinjanje samo kroz soteriološki vid, nego valja teološki tumačiti i društveno-političku dimenziju Isusove smrti na križu (i njegova uskrsnuća, naravno, jer baš taj Raspeti i od mnogih odbačeni je uskrsnuo!). Nasljedovanje *takvoga* Isusa Krista osposobljava kršćane, kršćansku zajednicu i kršćansku teologiju da doista postanu »kritički korektiv« u odnosu na društvo, na državu i na Crkvu (tj. i na same sebe u smislu kritičkog preispitivanja). Cilj ovakva nasljedovanja Isusa Krista i ovako impostirane teologije jest: naznačiti čovjeku i čovječanstvu plan po kojem će čovjek biti »kritiziran« i promijenjen za njegovo vlastito dobro i za dobro cijeloga svijeta, za njegovo vlastito oslobođenje i za oslobođenje svijeta. Naravno, to će u potpunosti biti ostvareno tek u eshatološkoj budućnosti. Raspeti, ukoliko je identičan sa Uskrslim (a jest!), pokazuje tu eshatološku budućnost i potpuno oslobođenje te konačno ostvarenje čovjeka i svijeta. Nasljeđujući Isusa Krista, kršćani već sada anticipiraju na neki način tu eshatološku budućnost, i to tako da, između ostaloga, otklanjaju ponajprije u vlastitom okružju (ali i šire) svaki oblik nepravde i mržnje prema čovjeku i prema stvorenju općenito, svaki oblik nasilja »jakih« prema »slabima«, svaki oblik napadanja i ugrožavanja života i ljudskog dostojanstva...

³⁴ Usp. I. KARLIĆ, Kraljevstvo Božje: neka obilježja Isusove prakse oslobađanja, u: *Obnovljeni život* 59 (2004.), br. 2, str. 143-153.

Svojim navještajem i ponašanjem te svojom praksom Isus je želio vratiti ljudsko dostojanstvo onima kojima je ono na bilo koji način oduzeto; želio je ponovno uključiti u ljudsko društvo sve one koji su iz njega bili isključeni bilo zbog religijskih, bilo zbog kulturalnih, bilo zbog ekonomskih, bilo zbog političkih razloga, ili zbog tjelesnih ili mentalnih nedostataka. To za današnju kršćansku teologiju i općenito za kršćansku zajednicu znači da i one javnom kritičkom praksom trebaju nastojati oslobađati ljude od raznih spona koje ih sapinju; znači nastojati promijeniti strukture zaražene virusom iskorištavanja slabih i nemoćnih, zaražene zarazom političkog pritiska na male i siromašne narode, zaražene bolešću marginaliziranja i diskriminacije raznih vrsta.³⁵ To također znači da kršćanska zajednica u nasljedovanju Isusa Krista promovira konkretno služenje čovjeku/bližnjemu, koje treba prerasti u konkretna djela oslobađanja i u solidarnost. To onda postaje put prema humanizaciji čovjeka i svijeta, put prema miru i razvoju, put prema spremnosti da se i zemaljska dobra dijele sa svima, posebice sa slabijima i potlačenima. Na taj način nasljedovanje Isusa Krista je usmjereno za tim, da potakne i probudi suosjećanje s drugim, da potakne dolazak novoga, ostvarenje »utopijskog« svijeta koji je oslobođen od svakoga zla i patnje.

3.3. *Isusova osuda*

Isus iz Nazareta Krist, navjestitelj Božjega kraljevstva i milosrđa, odbačen je od većine, osuđen je i umro razapet na križ. Takvu osudu izrekla mu je politička vlast carskoga Rima preko svoga predstavnika Poncija Pilata. Natpis (*titulus*) koji je stavljen na Isusov križ (»*kralj židovski*«; usp. Mk 15, 26 i par.³⁶) odnosi se na pravni motiv osude, tj. da je osuđenik za sebe zahtijevao mesijansko-kraljevsko dostojanstvo, odnosno osuđen je kao »samoproglašeni mesija/kralj«.

³⁵ S tim u svezi lijepo se kaže u jednom dokumentu Kongregacije za nauk vjere: »Evangelje Isusa Krista je poruka slobode i snaga oslobođenja.« [...] Zato je potrebno da se i kršćani »koji su vjerom prosvijetljeni i spremni da u punini žive svoj kršćanski život, iz ljubavi prema svojoj obespravljenoj, potlačenoj ili progonjenoj braći zalažu u borbi za pravednost, slobodu i ljudsko dostojanstvo.« [...] Sa svoje pak strane »Crkva želi osuditi zloupotrebe, nepravde i nasrtaje na slobodu, bilo gdje se one pojavljivale i bilo od koga dolazile, te se svim sredstvima koja su joj na raspolaganju želi boriti za zaštitu i promicanje ljudskih prava, osobito onih siromašnih.« (Sveti zbor za nauk vjere, *Uputa o nekim vidovima teologije oslobođenja. Uvodna riječ*, Zagreb, 1985., str. 5-7). Sličan govor susreće se i u enciklici Ivana Pavla II. *Sollicitudo rei socialis* (1987.) kada se spominju »strukture grijeha« koje su »u suprotnosti s pravom svijješću o sveobuhvatnom općem dobru i sa zahtjevom da se ono promiče.« Te »strukture grijeha« moguće je »uz pomoć božanske milosti pobijediti jedino *dijametralno oprečnim stavom*: zalaganjem za dobro bližnjega i spremnošću da, u evanđeoskom duhu, 'izgubimo sebe' radi drugoga, umjesto da ga iskorištavamo, te da 'mu služimo', umjesto da ga tlačimo radi vlastite koristi.« (IVAN PAVAO II., *Socijalna skrb (Sollicitudo rei socialis)*; enciklika, Zagreb, 1998., br. 36).

³⁶ Ovaj *titulus crucis* smatra se autentičnim, tj. povijesnim.

Prema tome, suvremeno kritičko teološko/kristološko istraživanje i razmišljanje ima pravo kada pripisuje rimskoj političkoj vlasti odgovornost za Isusovu osudu i smrt, koje tako zadobivaju i društveno-političke konotacije. Ipak, zajedno s mnogim suvremenim teolozima, smatramo da treba vjerovati i oslanjati se i na novozavjetne spise (evanđelja) koji govore da je vrhovna religiozna vlast židovskog naroda predala Isusa tadašnjoj političkoj vlasti.³⁷ Pitanje koje se sada postavlja je sljedeće: Jesu li ga predali iz religijskih ili iz političkih motiva? Odgovor koji bi bio najbliži istini je: Predali su ga iz religijskih motiva koje su »pretvorili« u političke motive.³⁸ Isusu je najprije sudio religijsko-politički židovski sud (Veliko vijeće ili Sinedrij) koji ga je poslije predao rimskome vojno-političkom sudu. Članovi Sinedrija, premda nesložni među sobom, predali su Isusa njima tako omraženim Rimljanima (usp. Mk 15, 1-10), prikazujući ga kao »samoproglašenoga kralja« a njegov »pokret« kao prijetnju državnom ustroju i državnoj vlasti (usp. Mk 15, 16-20 i par.; Iv 19, 12-15). Kako opravdati ove tvrdnje i kako je do svega toga došlo?

3.3.1. »Religijski proces« protiv Isusa

Isusovi konflikti sa »čuvarima Zakona i religijsko-društvenog uređenja« bivali su sve oštriji, posebice kada je Isus otišao iz Galileje u Jeruzalem. Tamo je, doduše, dolazio u sukob uglavnom sa saducejima, pismoznancima i sa svećeničkim glavarima.³⁹ Oni su Isusa smatrali, posebice zbog njegova velikog utjecaja na narod (usp. Mk 11, 18; 12, 12; 14, 1s), velikom opasnošću za religiozno i za društveno-političko uređenje, ali i za svoju vlastitu moć i utjecaj. Isusov proročki čin u jeruzalemskom Hramu (izgon trgovaca iz Hrama kao Isusov protest; usp. Mk 11, 15-18 i par.; Iv 2, 13-17) očito je poslužio Sinedriju, odnosno svećeničkim glavarima, kao izgovor i »povoljna prigoda« da ga uhite i privedu te da traže objašnjenje za njegovu gestu⁴⁰, kao i za svekoliko njegovo prijašnje propovijedanje, djelovanje i ponašanje.

³⁷ Usp. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, nav. dj., str. 125-129; H. KÜNG, *Ebraismo*, nav. dj., str. 374-379.

³⁸ Neki autori (Moltmann, Küng, Srobel...) smatraju da je Isus osuđen i iz religijskih i iz političkih motiva, jer je – tvrde – bilo nemoguće odvajati te motive u vremenu u kojem je Izrael bio pod političkom dominacijom Rimljana koji su njegovali (religijski) kult prema imperatoru, kao jamstvo za *pax romana*. H. Küng veli da se u procesu protiv Isusa radilo o »transformaciji židovske optužbe za zločin protiv religije u političku optužbu za veleizdaju« (H. KÜNG, *Ebraismo*, nav. dj., str. 377).

³⁹ Prema Mk 14, 1 nadalje, pripadnici ove grupe su »glavni« Isusovi oponenti, farizeji se toliko i ne spominju.

⁴⁰ Usp. E. P. SANDERS, nav. dj., str. 273-276; A. GARSKY, *Jesus vor dem hohen Rat: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Würzburg, 1997.; D. SÄNGER, »Auf Betreiben der Vor-

Sva četiri evangelista govore o Isusovu uhićenju (usp. Mk 14, 43-52 i par.) koje su izvršili hramski stražari. Rimljani najvjerojatnije nisu sudjelovali kod uhićenja, iako to sugerira Ivan (usp. Iv 18, 3), kao ni svećenički glavari, iako to naznačuje Luka (usp. Lk 22, 52). Naime, da su intervenirali rimski vojnici, zasigurno bi Isusa odmah odveli Pilatu, a ne Velikom svećeniku. Dakle, Isusa je uhitila hramska straža, po nalogu židovskih religijskih vlasti (Veliki svećenik, Sinedrij, svećenički glavari i starješine) koji su – kako je već rečeno – iskoristili događaj u Hramu kao prigodu za Isusovo uhićenje.

Mnogo je diskusija glede uloge Sinedrija i religijskih vlasti u tom »religijskom procesu« protiv Isusa. Neki čak stavljaju u pitanje sam taj proces⁴¹, budući da se oko toga događaja ni evanđelisti međusobno ne slažu u svemu: Ivan ne govori o okupljanju članova Sinedrija niti da bi to Vijeće osudilo Isusa, a slično se govori i kod Luke (Veliki svećenik ispituje Isusa, bez Sinedrija). Marko (usp. Mk 14, 53b-72) i Matej (usp. 26, 57b-75) govore da se okupio Sinedrij (u kojemu su bili svećenički glavari, starješine i pismoznanci) kako bi (o)sudio Isusa. Teško je, međutim, otkriti kako se odvijao dijalog između Isusa i Velikog svećenika, i je li uopće bilo ikakva dijaloga. Mnogi autori, među kojima posebice E. Schillebeeckx, temeljeći svoje argumente na Mt 26, 63 i Mk 14, 61 (»*A on [Isus] je šutio i ništa nije odgovarao*«), smatraju da dijaloga i nije bilo, jer je Isus »odgovarao« pred Vijećem i Velikom svećenikom više nego »elokventnom šutnjom«⁴², dajući im »motiv« da ga osude (usp. Pnz 17, 12; naravno, kako su članovi Sinedrija i Veliki svećenik taj izričaj tumačili). Ako se prihvati ovakva povijesna hipoteza, proizlazi da je Isusova eksplicitna mesijanska i sinovska ispovijest pred Sinedrijem, sa prilično jasnim kristološkim konotacijama, Markov redakcijski dodatak. U svakom slučaju, prihvaćajući ovu hipotezu, ne gubi se ništa od teološkoga ili kristološkoga sadržaja.

Isusovu šutnju možemo smatrati njegovim *kritičkim stavom* prema Vijeću i prema Velikom svećeniku, dakle prema instituciji koja sebi uzima za pravo suditi i prosuđivati ortodoksnost Isusova naučavanja, djelovanja i ponašanja. S tim u svezi E. Schillebeeckx vrlo pronicljivo kaže sljedeće: »U Isusovoj *šutnji* pred Si-

nehmsten unseres Volkes«. Zur Frage einer jüdischen Beteiligung an der Kreuzigung Jesu, u: U. MELL – U. B. MÜLLER (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*, Berlin, 1999., str. 1-25; E. W. STEGEMANN, Wie im Angesicht des Judentums historisch vom Tod Jesu sprechen? Vom Prozess Jesu zu den Passionserzählungen der Evangelien, u: G. HÄFNER – H. SCHMID (Hg.), *Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven*, Freiburg i. B., 2002., str. 23-52.

⁴¹ Usp. L. OBERLINNER, *Zašto je Isus morao umrijeti?*, nav. dj., str. 40-42.

⁴² Za Isusa se veli da je šutio i pred Pilatom (usp. Mt 27, 12) i pred Herodom (usp. Lk 23, 9). Usp. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù*, nav. dj., str. 324-329; G. IAMMARRONE, *Gesù di Nazaret. Messia del Regno e Figlio di Dio*, Padova, 1995., str. 90-94.

nedrijem (kao i pred Herodom i pred Pilatom) izražava se njegova svijest o samo-me sebi, tj. zna da je poslan *od Boga* kako bi pozvao Izraela na vjeru u Boga: Isus odbija podvrći židovskom sudu svoje 'poslanje od Boga'! Isusova šutnja (koja je i jedan oblik 'uljudnog otpora' pred Sinedrijem) [...] čini se doista kao najviši izričaj Isusove samosvijesti: on odbija polagati račune o svojoj poruci i o svom djelovanju ljudskim religijskim institucijama, kakve god one bile. Samo Bog koji ga je i poslao može od njega 'tražiti račun'. Isus se osjeća odgovornim samo pred Bogom koji ga je poslao Izraelu. [...] Isusova šutnja pred legitimnim institucionalnim autoritetom postaje stoga pravni temelj osude na smrt, prema židovskom tumačenju izričaja u Pnz 17, 12.⁴³

U tom »religijskom procesu« protiv Isusa članovi Sinedrija (u kojem su dominirali pripadnici svećeničke aristokracije, tj. saduceji) su Isusovo »kršenje« propisa o suboti i o obrednom čišćenju, njegovo prijateljevanje s grešnicima i sa »nečistima«, njegovo »kritiziranje i relativiziranje« Zakona, zajedno sa ovom posljednjom »provokacijom« u Hramu, kao i njegove riječi o »uništenju Hrama« (usp. Mk 13, 2; 14, 56-60; 15, 29; Iv 2, 18-20) tumačili kao *lažno prorokovanje* i kao *bogohuljenje*. Za takva »bogohulna nedjela« izricala se smrtna kazna kame-novanjem (usp. Lev 24, 15s; Br 15, 30s; Pnz 13, 1-11). Tako proces i završava presudom da Isus »zaslužuje smrt« (Mk 14, 64).

Prema tome, bilo je nekakvo ispitivanje Isusa od strane članova Sinedrija i Velikog svećenika, ali sve je to bila priprava za optužbu protiv Nazarećanina pred rimskim namjesnikom. Naime, vlast ili nadležnost Velikog svećenika i Sinedrija u suđenju i u kažnjavanju osoba (Židova) bila je vrlo ograničena i odnosila se samo na neke relativno blaže oblike kažnjavanja zbog religijskih prijestupa. Smrtnu osudu mogla je nekome izreći samo rimska politička vlast, odnosno rimski namjesnik. Ako su religijske vlasti židovskog naroda htjeli ukloniti Isusa (a jesu!), zasigurno su bili svjesni da taj cilj kod Rimljana neće postići ako Nazarećanina optuže za njegovo kritiziranje Hrama i hramskoga kulta, još manje za njegovo »kršenje« Zakona i zakonskih propisa! Jer u tom slučaju radilo bi se o optužbi koja ima (židovsku) religijsku podlogu, a to zasigurno ne bi bilo dovoljno da rimska vlast, odnosno prokurator osudi Isusa na smrt. Morali su smisliti kako Isusa i cijeli njegov »pokret« prikazati kao prijetnju i kao opasnost za »javni red«, kao »političko subverzivno djelovanje«, jer to je ono što kod političkih vlasti ne može proći nekažnjeno. Dakle, u »religijskom procesu« trebalo je pronaći i političke konotacije u Isusovu propovijedanju, ponašanju i djelovanju, koje bi uvjerile političku vlast da je Isus zaslužio smrtnu presudu. Ishod i zaključak ovog procesa očito je bio sljedeći: predstaviti Isusa Ponciju Pilatu kao »samoproглаšenog mesiju« koji svojim pričama »loše utječe na narod«, te bi se moglo posumnjati da je huškač i

⁴³ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, nav. dj.*, str. 327.

mogući politički pobunjenik. U situaciji kada se relativno često događalo da su se zeloti bunili protiv rimske vlasti, pa čak i na oružje dizali (usp. Mk 15, 7; Lk 23, 19), već Isusov boravak u Jeruzalemu za vrijeme židovskog blagdana Pashe lako je mogao biti Rimljanima motiv za sumnju da se možda ne sprema nova pobuna protiv rimskog okupatora, tim više jer se oko Isusa okupljalo mnoštvo židovskog naroda i hodočasnika. A nijednom okupatoru ne treba mnogo dokaza ako samo posumnja da netko želi ugroziti njegovu vlast. Tako se ponašala i ondašnja rimska vlast koja je i inače s ustanicima i pobunjenicima (stvarnim ili ne) brzo i krvavo završavala.

3.3.2. »Politički proces« protiv Isusa

O »političkom procesu« protiv Isusa pred rimskim vlastima govore sva četiri evanđelja (usp. Mk 15, 1-15; Mt 27, 11-26; Lk 23, 2-5.13-25; Iv 18, 28-19, 16). Markovo izvješće u tome je vrlo blisko Četvrtom evanđelju. Odluku da se Isusa smakne donijela je rimska politička vlast preko Poncija Pilata koji je, kao prokurator (rimski upravitelj) Judeje, imao i vrhovnu sudbenu vlast i neograničenu moć da osuđuje političke pobunjenike i neprijatelje Carstva koji nisu bili »rimski građani«.⁴⁴ Prema tome, uloga Poncija Pilata u Isusovoj osudi na smrt morala je biti puno veća i važnija od onoga što proizlazi iz evanđelja. Naime, ona prikazuje Pilata nesigurnim, čak blagim i sklonim osuđeniku kojega navodno nastoji osloboditi, ali na kraju ipak popušta pred zahtjevima židovskoga mnoštva. Više nego Pilatu, evanđelja upravo tome židovskome mnoštvu pripisuju krivnju za Isusovu osudu na smrt, jer ono traži oslobađanje Barabe i razapinjanje Isusa iz Nazareta (usp. Mk 15, 6-15 i par.). Pilata se pak prikazuje gotovo kao neutralna promatrača i kao »manje odgovornoga« za Isusovu smrt (Iv 19, 11 pripisuje Isusu riječi: »*Zbog toga veći grijeh ima onaj koji me predao tebi*«). Prividna Pilatova neutralnost prikazana je i tipičnom židovskom gestom pranja ruku kojom sebe, navodno, oslobađa odgovornosti koju pak na sebe preuzima židovsko mnoštvo (usp. Mt 27, 24-25).

Neki drugi povijesni izvori o Ponciju Pilatu govore sasvim drugačije. Primjerice, aleksandrijski filozof Filon i židovski povjesničar Josip Flavije govore o ovom rimskom upravitelju kao o nasilnom i okrutnom, kao o tiraninu koji ne poštuje previše ni rimske zakone u pravnim procesima, kao onoga koji je brutalno i krvavo ugušio protivljenje Judejaca da se novcem iz hramske riznice financira vodovod kojim bi se dovela voda u Jeruzalem...⁴⁵ I evanđelist Luka spominje

⁴⁴ Usp. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *nav. dj.*, str. 150-154.

⁴⁵ Josip Flavije piše o Pilatu u svom djelu *Židovske starine*, 3, 1, 55-59 te u spisu *Židovski rat*, 2, 9, 2-3. Filon o rimskom upravitelju Judeje piše u svom djelu *Legatio ad Caium*, 38 (nav. prema R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi, 1991., str. 298-299).

Pilatovu okrutnost kada govori o ubijanju nekih Galilejaca u Hramu, dok su prinosili žrtve (usp. Lk 13, 1).

Razlog zbog kojega su evanđelisti tako blagi prema Ponciju Pilatu vjerojatno je u nakani da ne izlažu opasnostima mlade kršćanske zajednice u Rimskom carstvu. Naime, njihovi spisi bili su više upravljani onim kršćanima koji dolaze iz poganstva, nego li onima koji dolaze iz židovstva; prema tome, pisali su svoje spise i za one koji su držali u rukama političku vlast, tj. Rimljanima. Blagost evanđelista prema rimskom upravitelju smjerala je prema tome, da »otupe oštricu« Carstva prema kršćanstvu i prema kršćanima. Tomu u prilog govori i činjenica da se među kršćanima nakon Milanskog edikta (313. g.) potpuno promijenilo mišljenje o Pilatu (kao i o mnogim drugim nositeljima političke moći koji su progonili kršćane) kojega se izravnije počelo spominjati kao odgovornoga za Isusovu smrt.

Teško je reći, koje je mišljenje o Pilatu bliže istini. Čini se da je za same Rimljane on doista bio jedan od sposobnijih i efikasnijih upravitelja u tom dijelu Rimskog carstva, budući da je relativno dugo (desetak godina) ostao u tada prilično nemirnoj (vojno-politički gledano) Judeji.

U svakom slučaju, rimski upravitelj Judeje, Poncije Pilat, osudio je Isusa na smrt razapinjanjem. Razapeli su ga Rimljani kao »samoproглаšenog kralja/mesiju«, odnosno kao »političkog pobunjenika«, što kao motiv osude označava natpis (*titulus*) na križu (»*kralj židovski*«: Mk 15,26 i par.). Prisivajati sebi kraljevski naziv ili autoritet za rimsku vlast značilo je pobunu protiv legitimne carske vlasti, što je sa sobom donosilo smrtnu osudu.

Na kraju ovog dijela govora o uzrocima Isusove osude i smrti možemo, dakle, zaključiti da se one uklapaju u onaj horizont unutar kojega se odvijao i Isusov život.⁴⁶ Postoji određeni odnos, kao »uzrok–posljedica«, između njegova načina življenja i epiloga njegova životnog itinerarija. Nazarećaninova osuda i smrt mogu se promatrati i kao posljedice njegova ponašanja prema Zakonu, njegove kritike ondašnjem shvaćanju religioznosti i religije, njegova konfliktualnog ponašanja prema religijskim, pa i prema političkim vlastima. Tako, Isus humanist skončava kao »opasan tip«, kako su ga doživljavali strogi i grubi »čuvari Zakona«. Duboko religiozni Isus završio je kao onaj koji je neprestano izazivao sumnju kod mnogih svojih sunarodnjaka, zbog načina tumačenja Pisama. Prorok Isus koji poziva na obraćenje i tumači Božju volju biva odbačen jer ga netko doživljava kao stalnu prijetnju za sigurnost koju pruža »tradicionalna religija«. Svjedok Božji Isus odstranjen je, jer je skinuo maske onima koji su Božju riječ i religiju tumačili po vlastitoj mjeri, a ne po Božjoj. Isus koji svjedoči o intimnom iskustvu s Božjim otajstvom biva osuđen jer je razotkrio »religijske birokrate«. Isus branitelj »izgubljenih i odbačenih« i sam biva odbačen. Svekolika Isusova praksa bila je i »dru-

⁴⁶ Usp. *isto*, str. 140.

štveno revolucionarna«, odnosno »politički opasna« jer je desakralizirao vlast, jer je stavio u pitanje onda vladajuće društvene i međuljudske odnose, jer je moći pretpostavio služenje, jer je »preokrenuo« neke »vrednote«, tradicije i ponašanja koja su suprotna vrednotama kraljevstva Božjega.

3.4. Teološki uzroci Isusove osude i smrti na križu

Religijski i politički motivi Isusove osude i smrti u biti su povijesni motivi koji su Nazarećanina doveli do razapinjanja na križ. Njegovi konflikti sa Zakonom i Hramom, odnosno sa nositeljima religijske židovske vlasti i sa »čuvarima i tumačima Zakona« donijeli su mu optužbu da je »bogohulitelj«, odbacili su ga i optužili kao »lažnog proroka«. Pravni pak motiv osude bio je politički: Isusa je razapela rimska politička vlast jer je, navodno, sebe smatrao »kraljem židovskim«; za rimsku vlast on je bio »politički pobunjenik« kojega je trebalo ukloniti.

Dakle, gledajući u ovoj perspektivi, Isusovu osudu i smrt možemo povezivati s njegovim navješćivanjem kraljevstva Božjega, s njegovim ponašanjem i djelovanjem, kao i s nekim njegovim izričajima koji neizravno upućuju na zaključak da je on Sin Božji, poslan na svijet da ga spasi.⁴⁷ Međutim, ni religijska ni politička perspektiva (tj. povijesni uzroci) Isusove osude i smrti zapravo ne otkrivaju (a ni ne mogu otkriti!) niti Isusov pravi identitet, niti temeljni uzrok (motiv) i temeljno značenje njegove smrti na križu. Za sve novozavjetne spise i za svekoliku kršćansku tradiciju Isusova osuda i smrt imaju ipak dublju dimenziju i dublje značenje. Sve to nije se dogodilo samo zbog religijskih (kao rezultat procesa pred Sinedrijem) ili zbog političkih motiva (kao rezultat procesa pred Pilatom), nego Isusova osuda i smrt na križu ipak prvotno imaju *teološki motiv*, odnosno značajnu *teološku vrijednost*. Naime, Isusovo poslanje nije se prvotno odnosilo na političko (pre-)uređenje Izraela ili svijeta. Evanđelja govore da je on odbacivao politički angažman koji je za njega bio napast (usp. Mt 4, 8-10). Zbog toga i odlazi od naroda koji ga hoće proglasiti kraljem (usp. Iv 6, 15), poziva učenike da napuste svoje (političke) snove o vladanju nad drugima (usp. Mk 10, 37-45), savjetuje da se porez Cezaru plaća (usp. Mk 12, 13-17 i par.) te tvrdi kako njegovo kraljevstvo »nije od ovoga svijeta« (Iv 18, 36). Tako i uzroke njegove osude i smrti ne treba tražiti samo u »ovom svijetu«, nego ih valja tražiti i u providonosnom naumu Božjem za spasenje svijeta.⁴⁸ Tu, dakle, valja tražiti prave uzroke i pravo značenje Isusove smrti na križu.

⁴⁷ Usp. I. KARLIĆ, Temeljne odrednice implicitne kristologije, *nav. dj.*

⁴⁸ U ovom kontekstu dobro je podsjetiti se na zgodno izrečeni zaključak J. Isaaca koji kaže: »Isus je umro osuđen od rimskoga namjesnika Pilata, razapeli su ga rimski vojnici zbog 'mesijanskog pokreta'; bez sumnje, osuđen je i na poticaj židovske grupe u kojoj su odgovorne osobe bili Veliki svećenici Ana i Kajfa. Povijest ne zna više, ne dosiže dalje i ne može reći ništa više.« (J. ISAAC, *Gesù e Israele*, Firenze, 1976., str. 355); usp. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna, ³1993., str. 422-425.

U jednome od najstarijih navještaja/svjedočanstava vjere u Isusa Krista Spasitelja veli se: »... *Krist umrije za grijeha naše po Pismima; bi pokopan i uskrsnu treći dan po Pismima...*« (1 Kor 15,3-4). Prema tome, prva kršćanska zajednica vrlo je brzo nakon pashalnih događaja shvatila pravo značenje i temeljni motiv Isusove smrti: Božji naum spasenja i Božja ljubav objavljuje se u povijesti na način koji je nekome »ludost«, nekome »sablazan« (usp. 1 Kor 1,18,23), ali koji je zapravo duboko teološki i soteriološki: Isusova smrt dio je Božjega milosrdnog nauma spasenja, na neki način već naviještenoga u Starom zavjetu (govorom o »okajničkoj žrtvi«, o »patnji pravednika«, o »danu Jahvinu«, o »sluzi Jahvinom« ...).

Isusov temeljni cilj i poslanje je oslobađanje čovječanstva od ropstva grijeha, kako će to kasnija novozavjetna teologija jasno tumačiti (usp. Iv 8,34; Rim 6,17-20; 7,25; 8,2; 1 Kor 8,35). Nakon što učenicima doziva u pamet da »*vladari gospodare svojim narodima i drže ih pod vlašću*« (Mk 10,42), Isus kaže da »*Sin čovječji nije došao da bude služen, nego da služi i život svoj dade kao otkupninu za mnoge*« (Mk 10,45). Nadilazeći tako legalističke, nacionalističke i rasističke barijere (usp. Mt 8,10; Lk 13,16; Iv 4,23-24), Isus svečano proglašava zakon ljubavi (čak i prema neprijateljima: Mt 5,44) kao jedini zakon. Toga zakona »drži se« i on i Bog kojega je Isus nazivao *Abba (Tata)*. Dakle, pravi i temeljni motiv Isusove osude i smrti/žrtve na križu je - kako to tumače »prvi teolozi« Ivan i Pavao – Očeva ljubav (usp. Rim 5,8; 8,32) i Sinova ljubav (usp. Gal 2,20; Ef 5,2) za spasenje svijeta (usp. Iv 12,27-33; 17,19. 23). Kao objava Božje ljubavi, Isusova smrt otkriva da »Bog je ljubav«: »*U ovom se očitova ljubav Božja u nama: Bog Sina svoga jedinorođenoga posla na svijet da živimo po njemu. U ovom je ljubav: ne da smo mi ljubili Boga, nego – on je ljubio nas i poslao Sina svoga kao pomirnicu za grijeha naše*« (1 Iv 4,9-10). Prema tome, Isusov križ nije nikakvo sredstvo božanske kazne niti Božje srdžbe nego je vrhunski izraz Božje ljubavi prema ljudima, one ljubavi koja želi praštati i pomiriti sa sobom svekoliki svijet. »*Besjeda križa*« govori da »*križ Kristov*« (1 Kor 1,17-18) od »sramotne smrti« postaje *spasenjski događaj* koji navješćuje i govori o ljubavi. Križ je teofanija ljubavi Isusa Krista koji je slobodno prihvatio muku i smrt. Ne radi se tek o nekakvom tragičnom događaju nego o spasenjskoj inicijativi Sina koji već po utjelovljenju »*ponizi samoga sebe, [postavši] poslušan do smrti, smrti na križu*« (Fil 2,8). S tim u svezi Ivan gleda Isusovu smrt kao »uzvišenje« Sina koji svojom žrtvom »proslavlja« Oca (usp. Iv 3,14-15; 8,28; 12,32).

Zbog svega toga Isusova nasilna smrt nije tek nekakav incident ili loša sreća a nije niti politički protest, nego je teološki i soteriološki događaj koji je zapravo dio Božjeg nauma spasenja (usp. Mk 8,31). Drugim riječima, Glasnik kraljevstva Božjega bio je odbačen i osuđen na smrt, ali osim odgovornosti koju za to imaju određeni povijesni uzroci i određene povijesne osobe, ipak Isusova osuda i smrt – kako se kaže u Katekizmu Katoličke crkve – »nisu plod slučaja u nesretnu stje-

caju okolnosti« nego »pripadaju otajstvu nauma Božjega.«⁴⁹ Grijesi svega svijeta uzrok su Isusove smrti na križu (usp. 1 Kor 15,3)⁵⁰, odnosno »predajući svoga Sina za naše grijehе, Bog očituje da njegov naum s nama jest naum dobrohotne ljubavi koja prethodi svakoj zasluzi s naše strane.«⁵¹

Summary

THE CONDEMNATION AND DEATH OF JESUS OF NAZARETH, CHRIST

The Christological tradition often exceedingly quickly passed from a contemplation of the mystery of Christ's incarnation to his redemptive death, having lost sight of a good part the discourse of revelation, redemption and the salvation in Jesus' life. Likewise, in the history of Christology often there was not enough care taken concerning the indivisibility between, on the one hand, Jesus' life the proclamation of the Kingdom of God and on the other hand, his condemnation and death on the cross. Indeed, the relationship between Jesus' preaching and his condemnation and death retains all the more attention in this article which observes this relationship in the historical and theological perspective.

Even though the primary interest of the evangelists was kerygmatic and parenthetic and not the writing of a dossier for history's sake, their accounts and witnesses have a historical value. Based on these facts and with the help of other historical sources it is possible to reconstruct the historical framework of Jesus' last days of his life, and the causes that brought about his death on the cross. Namely, the condemnation of Jesus and his death should not be looked upon and interpreted abstractly nor astoriated; they should be accepted in a theological and historical context. This leads us to a contemplation and deeper awareness of Jesus' historical work, which also in a particular way, was the cause of his condemnation and death. Jesus' death wasn't by chance, but was caused by the reaction of his contemporaries opposing his action during public preaching and works. He was condemned to death because of the way he lived and worked, and that fact resists every attempt at reduction, de-historization, and depoliticizing Jesus' crucifixion. Furthermore, Jesus' historical endeavoring and works are specially treated and should not be regarded as some kind of presumption for his redemptive death and resurrection, but as a place and way in which he showed men an authentic humanity, founded on God. If we observe Jesus' condemnation and death through such a prism, then we can talk of a triple cause or motive of the Nazareen's condemnation and death, in other words, the three causae cruces: religious, political and theological causes.

Jesus' proclamation of the Kingdom of Mercy, his »sketching« a new »face of God«, his interpretation of the Law and the Temple cult, and placing himself »above« these fun-

⁴⁹ Katekizam Katoličke crkve, br. 599.

⁵⁰ Usp. isto, br. 598.

⁵¹ Isto, br. 604; usp. 595-618.

damental Jewish institutions, his behavior towards people »the marginalized«, led him into conflict with the Jewish religious authorities, the »keepers of the Law«. They rejected Jesus, proclaiming him to be a »false prophet and blasphemer« and planning to kill him.

Due to the fact, that Jesus was condemned to death by crucifixion by the Roman political authorities, his life, condemnation and death receive a definite social and political connotation. Questioning all that was in contradiction to the Kingdom of God (injustice, violence, discrimination, oppression...) Jesus' message was not directed only towards the religious, but also the political, social and cultural entities. Evidently, the Romans crucified Jesus as a »self-proclaimed king«, as some »political agitator«. It was in this light that the supreme Jewish religious authorities presented Jesus as such, with the aim of having him executed. Therefore, they condemned him due to religious motives, having »distorted« these motives into political ones.

However, neither the religious nor the political perspective (i.e. historical causes) of Jesus' condemnation and death reveal the fundamental cause and fundamental meaning of his death on the cross. Besides the fact that his condemnation and death have historical causes and a historical significance, they primarily contain a theological motive, and an important theological value: they are a part of God's providential plan for the salvation of the world. Jesus' violent death was not just some incident or absence of luck, neither was it a political protest, but rather a theological and soteriological event, part of God's plan of salvation.

Key words: Jesus Christ, Gospel, condemnation and death, religious authorities, political authorities, God's plan of salvation