

OBLICI SOLIDARNOSTI U RANOM KRŠĆANSTVU

Ivan DUGANDŽIĆ, Zagreb

Sažetak

U ovom se radu solidarnost istražuje pod dvostrukim vidom: prvo, pokušava se otkriti elemente življene solidarnosti u mišljenju i djelovanju; drugo, budući da se autor svjesno ograničio na novozavjetne ranokršćanske zajednice, ti elementi se nastoje tako prikazati da budu inspiracija i poticaj današnjim kršćanima. Prve kršćanske zajednice bile su strukturirane kao življeno bratstvo, pri čemu je Isusova zapovijed ljubavi igrala ključnu ulogu. Iako zajedništvo materijalnih dobara u kršćanskim zajednicama nije bilo zapovjedbano, kao primjerice u Kumranu, ono je, prema svjedočanstvu Djela apostolskih, često dragovoljno prakticirano. Mnogi su pri stupanju u kršćansku zajednicu svoj posjed dragovoljno stavljali na raspolaganje zajednici. Svjesno i slobodno izabranim poniznim služenjem i odricanjem svakog višeg statusa u zajednici kršćani su daleko nadmašili sve poznate modele zajedništva u tadašnjem antičkom svijetu. Pavao je slobodno izabranom praksom skupljanja milostinje u svojim zajednicama za matičnu zajednicu u Jeruzalemu njegovao duh zajedništva i solidarnosti. U Novom zavjetu može se govoriti i o određenom vidu solidarnosti i s robovima, iako robovi kao stalež nisu nigdje tema. Oni robovi koji su prigrlili evanđelje bili su u kršćanskoj zajednici u svemu smatrani jednako vrijedni drugim kršćanima. Ta jednakost temeljila se na zajedničkoj ukorijenjenosti svih u Kristu (usp. Gal 3,28; Kol 3,11).

Ključne riječi: solidarnost, bratstvo, zapovijed ljubavi, poniznost, dobrotvornost, zajedništvo dobara, solidarnost s robovima, kolekta.

Uvod

U nastojanju oko teološke fundiranosti solidarnosti nemoguće je zaobići Bibliju kao knjigu koja predstavlja temelj kršćanske teološke misli i prakse. Razumljivo je da u njoj ne možemo tražiti naš moderni pojam »solidarnosti«, s njegovim različitim aspektima, ali možemo pitati, je li i u kojim je oblicima u Bibliji zastupljena stvarnost na koju se taj pojam odnosi. Zato je za početak dobro poći od kakve takve definicije solidarnosti. Prema jednoj od tih vrlo uopćenih definicija, solidarnost je »jednoglasnost, suglasnost, složnost, jednodušnost, jednako mišljenje; zajednica interesa, uzajamna odgovornost, svijest o potrebi zajedničkog djelovanja«.¹ Kako

¹ B. KLAJČIĆ, *Rječnik stranih riječi*, Zagreb, 1985., str. 1248.

se iz ponuđene definicije vidi, pojam solidarnosti sadržajem je vrlo bremenit, on obuhvaća veliki raspon od zajedničkog mišljenja do zajedničkog djelovanja. Mi ćemo se u ovom radu samo kratko osvrnuti na biblijske korijene solidarnosti u Starom zavjetu, a onda se posebice usredotočiti na prve kršćanske zajednice i na njihovu »jednodušnost« u mišljenju i na njihovu »svijet o potrebi zajedničkog djelovanja«.

Biblija je složena knjiga, njezini spisi sadrže svjedočanstva vrlo različitog vremena i različitih okolnosti povijesti Izraela i Pracrkve, pa je zasigurno i stvarnost zajedničkog mišljenja i djelovanja u različitim spisima različito zastupljena. To međutim nije predmet našeg zanimanja u svoj širini, već ćemo se ograničiti na izvor i temelj na kojem počiva potreba biblijskog čovjeka za zajedničkim mišljenjem i djelovanjem, drugim riječima za solidarnošću. Što se tiče Starog zavjeta, može se slobodno reći da biblijska solidarnost svoj zadnji korijen, a onda i uzor, ima u Bogu. Stvorivši čovjeka na svoju sliku i povjerivši mu sve stvoreno (Post 1,27-29), Bog mu ostaje trajno naklonjen, solidaran s njim. To vrijedi posebice za pojedince koje Bog izabire za posebne zadaće: Abrahamu obećava svoj blagoslov (Post 12,1-3), Mojsiju svoju trajnu pomoć, jamčeći to i svojim imenom (usp. Izl 3,1-15).

Sklopivši savez sa svojim narodom, Bog čuva vjernost savezu pokazujući se tako solidarnim s tim narodom. Ta Božja vjernost i solidarnost za Izraela je postala ne samo predmet zahvale, već je poprimila oblik pravog Credo koje obvezuje (usp. Pnz 26,6-9). Polazeći od tog ničim zasluženog Božjeg zauzimanja za taj mali narod, može se reći da »biti s nekim solidaran« znači »za nekoga se zauzimati«.² Svaki oblik biblijske solidarnosti u Starom zavjetu počiva na toj solidarnosti Stvoritelja prema svom stvorenju i posebice Boga saveza prema svom narodu.

Solidarnost kao soteriološka kategorija

Prema uvjerenju Novoga zavjeta, najveći stupanj solidarnosti s čovjekom Bog je pokazao u smrti Isusa Krista. Iz svog potpunog predanja u volju Očevu Isus žrtvuje svoj život za ljude opterećene grijehom, a Bog prihvaća tu žrtvu i tako pokazuje da i dalje ostaje solidaran s ljudima. Prijašnja teologija to je izražavala pojmom zadovoljštine, zbog čega je katkad pogled usmjeravan vrlo usko samo na Isusovu smrt na križu, a pritom je zanemarivana važnost njegovog dolaska u tijelu i cijeli njegov život. Na II. vaticanskom saboru pojam »solidarnosti« prvi put je upotrijebljen kao soteriološka kategorija (GS 32). Otada on u katoličkoj teologiji počinje polagano potiskivati pojam zadovoljštine, što je, ne bez razloga, nazvano »zamjenom paradigme«.³

² B. GEHRIG, *Solidarität*, u: *Der Glaube der Christen. Ein ökumenisches Wörterbuch*, München-Stuttgart, 1999., str. 444.

³ J. DRUMM, *Solidarität*, u: *LThK 9*, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 2000., 708.

Dok je pojam zadovoljštine u tradicionalnoj katoličkoj teologiji bio usredotočen na žrtvu Isusove smrti na križu, pa je zbog toga kod teološki manje verziranih ljudi katkad izazivao i neugodno pitanje o okrutnom Bogu koji traži žrtvu svoga Sina, pojam solidarnosti polazi od Isusova utjelovljenja i vrednuje cijeli njegov život u kojem se »nenadmašivo očitovala i ostvarila Božja ljubav i solidarnost s ljudima i oslobodila ih za novu solidarnost i međusobno zajedništvo«. ⁴ U sve većem suvremenom nastojanju oko ujedinjenja čovječanstva u jednu veliku ljudsku obitelj i u sve većem jačanju svijesti solidarnosti W. Kasper vidi priliku da se stara kršćanska istina izražena idejom zadovoljštine sada izreče i ostvari na nov način i da se tako nadvlada individualizam spasenja koji je katkada bio pre naglašen. Štoviše, on misli da će »za budućnost vjere mnogo ovisiti o tome, hoćemo li uspjeti biblijsku ideju zadovoljštine i novovjeku ideju solidarnosti međusobno povezati«. ⁵

W. Kasper u tom kontekstu podsjeća kako nije dovoljno čisto ljudsko nastojanje oko isticanja sve veće potrebe solidarnosti među ljudima, jer uvijek je u pitanju ograničeni i grijehu skloni čovjek koji vrlo lako podlegne napasti da u drugom čovjeku ne gleda svrhu već sredstvo svoga djelovanja. On zato upozorava na potrebu za dubljom utemeljenošću solidarnosti: »Bezuvjetno prihvaćanje čovjeka kao čovjeka spotiče se već na čovjekovoj ograničenosti. Bezuvjetna solidarnost među ljudima u konačnici je moguća samo u Bogu, kao oponašanje i sudjelovanje u bezuvjetnoj Božjoj ljubavi prema svakom čovjeku«. ⁶ To samo potvrđuje potrebu i opravdanost našeg nastojanja da solidarnost koja je danas nezaobilazan imperativ međuljudskih i međunarodnih odnosa teološki obrazložimo i utemeljimo.

Bez sumnje hvale je vrijedno što se danas toliko naglašava vrijednost ljudske osobe i nepovredivost njezina dostojanstva, ali se pritom često zaboravlja da je najdublji temelj tog dostojanstva u biblijskoj istini da je čovjek slika Božja (usp. Post 1, 27), pa prema tome samo Bog može biti jamac čovjekova dostojanstva. Kasper zato s razlogom upozorava da »društvo ne može biti temeljem dostojanstva ljudske osobe, već ga može samo priznati i brinuti se za njegovo konkretno ostvarenje. Bezuvjetno priznanje i prihvaćanje svakog čovjeka ustvari je moguće samo po Bogu. Samo tamo gdje je Božja ljubav prema čovjeku postala povijesni događaj moguć je novi početak u povijesti. Samo povijesna solidarnost Božja u Bogo-čovjeku Isusu Kristu može biti temeljem solidarnosti među ljudima«. ⁷

U tom pogledu zanimljiva je koncepcija Ivanova evanđelja sa svojom kozmičkom vizijom spasenja u kojoj se Bog pokazuje solidarnim ne samo sa svojim

⁴ *Isto*, 708.

⁵ W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, 1975., str. 263.

⁶ *Isto*, str. 266.

⁷ *Isto*, str. 268.

izabranim narodom već s cijelim čovječanstvom. R. Schnackenburg dobro zapaža da Ivan, za razliku od Pavla, »ne pita više za spasenje Židova i pogana, već od samog početka cijelo čovječanstvo suočava s Bogom, promatrajući ga u njegovoj udaljenosti od Boga, u tami i podložnosti smrti.«⁸ S obzirom na samog posrednika spasenja, Ivan spasenje veže uz cijeli Isusov život, od njegova utjelovljenja do konačne proslave. U njegovoj naglašenoj sadašnjoj eshatologiji čovjek već u susretu s utjelovljenom Riječi dolazi k svjetlu i iz tame prelazi u život (Iv 5,24) te nalazi istinu koja ga oslobađa (8,32). Time pak nije ni zaobideno ni umanjeno značenje Isusove smrti na križu. »Doduše naglasci su pomaknuti, ali stara ideja se zadržava i stapa. Tradicijska formula s ὑπέρ tu je 'kozmički' proširena i povezana s vodećim pojmom 'života' u ivanovskoj teologiji.«⁹

Bratstvo – novozavjetni ideal

Prema evanđelistu Luki (Lk 4,14-21) Isus se u sinagogi u Nazaretu poistovjetio s Jahvinim Pomazanikom najavljenim od proroka Izaije (Iz 61,1-3), a glavne crte tog Pomazanika, Mesije, jesu solidarnost sa siromašnima i potlačenima: »Duh Jahve gospoda na meni je, jer me Jahve pomaza, posla me da radosnu vijest donesem ubogima, da iscijelim srca slomljena; da zarobljenima navijestim slobodu i oslobođenje sužnjevima; da navijestim godinu milosti Jahvine ...«. Svojim držanjem Isus trajno dokazuje da je doista Mesija siromašnih. Njima je uputio svoje prvo blaženstvo (Lk 6,20/Mt 5,3), on hvali siromašnu udovicu koja je svojim malim darom nadmašila sve bogataše (Mk 12,42s), od onih koji ga žele slijediti traži da sve svoje prodaju i podijele siromašnima (Mk 10,21 par.). Njegovo solidari-ziranje sa siromašnima ide tako daleko da on u svom govoru o posljednjem sudu ishod svačije presude veže uz odnos prema takvima: »Zaista, kažem vam, meni ste učinili koliko ste učinili jednomu od ove moje najmanje braće« (Mt 25,40).

Činjenica da Isus siromašne zove svojom braćom daje njegovoj solidarnosti s njima posebnu dimenziju. I u tome je velika novost u odnosu na Stari zavjet. Okvir unutar kojega se ostvaruje solidarnost tu nije više izabrani narod kao takav ili samo neka skupina unutar tog naroda, kao primjerice obitelj, rodbina, prijatelji, već je to novo sveobuhvatno bratstvo koje nastaje prihvaćanjem Evanđelja i pripadnošću Isusu. Samo takve Isus smatra svojom stvarnom braćom i sestrama, a ne one po tijelu (usp. Mk 3,35). Čovjekov bližnji nije više ni onaj po krvi ni onaj po religijskoj pripadnosti, nego onaj koji pokazuje ljubav prema čovjeku u nevolji, što je Isus potkrijepio primjerom milosrdnog Samarijanca (Lk 10,29-37).

⁸ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HthKNT IV/1), Freiburg-Basel-Wien, 1972., str. 138.

⁹ *Isto*, str. 139.

Govoreći o odnosu unutar kruga svojih učenika, Isus taj odnos definira kao odnos brata prema bratu. Zato on upozorava da pred Bogom nema vrijednosti ni čovjekov dar koji nosi na oltar, ako prije nije uredio svoje odnose s bratom (Mt 5,23). Brat koji sagriješi potreban je bratske opomene i sve treba učiniti da ga se ponovo dobije za brata (usp. Mt 18,15s). Tumači se slažu u tome da se ni ona za tumačenje teška rečenica u r. 17: »Ako li ni Crkve ne poslušša, smatraj ga poganim ili carinikom«, ne smije shvatiti kao prekid odnosa s takvim bratom, već kao zadnja pedagoška mjera.¹⁰ Polazeći od činjenice da je već starozavjetni »Zakon svetosti« isticao dužnost opominjanja drugoga (Lev 19,17s) te da je židovska sinagoga Isusova vremena prakticirala izopćenje¹¹, nije teško zaključiti da je i Matejeva zajednica koja je, barem u svojim počecima, bila pretežito judeokršćanska, nastavila s tom praksom, koristeći je kao zadnju pedagošku mjeru.¹² Iako tu nije izričito spomenuta mogućnost ponovnog primanja u zajednicu, ona zasigurno nije isključena.¹³

Isusova zapovijed ljubavi kao motiv solidarnosti

Treba reći da Isusova zapovijed ljubavi prema bližnjemu nije posvemašnja novost, jer nju pozna i Stari zavjet (Lev 19,16-18), a bila je na cijeni i u židovstvu Isusova vremena. No ipak je njezina velika novost u tome što je židovstvo pojam bližnjega gotovo isključivo vezalo uz pripadnika svoga naroda, a Isus ga proširuje na sve ljude. Zato nju možemo s pravom smatrati »prvom prakršćanskom temeljnom vrednotom«. ¹⁴ Osim tog proširenja, Isusovu novost prepoznajemo i u načinu kako Isus donosi starozavjetno »zlatno pravilo ponašanja«. Dok se Stari zavjet zadovoljavao time da se drugom ne čini ništa što čovjeku nije drago da se njemu čini (Tob 4,15), Isus tu zapovijed formulira pozitivno, tražeći da njegov učenik djeluje: »Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima!« (Mt 7,12). Sve je to još produbljeno idealom »veće pravednosti« od one židovskih pismoznanaca i farizeja (Mt 5,20) koju Isus ističe kao kriterij odnosa prema starozavjetnim zakonima.

¹⁰ Usp. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/3), Zürich-Düsseldorf-Neukirchen, 1997., str. 41s donosi četiri modela tumačenja: model milosti; model graničnog slučaja; model teologije saveza; model inkoherecije.

¹¹ Mjesta iz rabinske literature vidi u: Strack-Billerbeck IV, 293-333. Starozavjetna zapovijed prakticirana je i u kumranskoj zajednici (usp. 1 QS 5,24-26; 6,1; CD 7,2; 9,8).

¹² J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HthKNT I/2), Freiburg-Basel-Wien, 1988., str. 139 vidi u rr. 15-17 »pravno oblikovanu uputu« koju je Matej preuzeo u svoje evanđelje, ali je »pomaknuo naglasak s pravnog načina mišljenja na pastoralno-eklezijalno«.

¹³ U. LUZ, nav. dj. str. 44 s pravom upozorava na mjesta u Pavlovim poslanicama gdje takva mjera ima za cilj spasenje grešnika na konačnom sudu (usp. 1 Kor 5,5; 2 Kor 2,7-10).

¹⁴ G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, 2000., str. 103.

Ako se gleda strogo povijesno, može se reći da je kršćanski etos nastao u prostoru u kojem se dodiruju židovstvo i helenističko poganstvo. »To je etos skupine koja potječe iz židovstva, ali je najveći broj svojih pristaša našla u poganstvu«.¹⁵ Svoj etos prvi kršćani nisu razvijali neovisno o tim dvjema skupinama, već su stajali pod njihovim utjecajem. No pitanje je, može li se reći da kršćani samo »intenziviraju i radikaliziraju« neke već u židovstvu prisutne tendencije razvoja¹⁶ ili ipak stvaraju nešto novo i drukčije. Čini se da njihov etos nije samo radikaliziran židovski etos, već se od njega razlikuje u onom smislu u kojem treba shvatiti Isusovu riječ da »nije došao ukinuti Zakon i Proroke«, već ih »ostvariti« (Mt 5,17), ali u smislu nove stvarnosti koja je veća od one književnika i farizeja (5,2). A u antitezama (Mt 5,21-48) se jasno očituje da ta nova pravednost nije u većoj mjeri takozvanih dobrih djela ili u dubljem shvaćanju Zakona, već u novom duhu koji je Isus donio svojim učenjem.

Što se tiče odnosa prvih kršćana prema poganskom svijetu, G. Theissen misli da su kršćani nastojali odgovoriti mnogim izazovima i normama poganskog ponašanja, ali ne tako da su se samo trudili nadmašiti njihova djela. Tu dolazi do kvalitativne transformacije poganskog etosa, i to u dvostrukom smislu: »Kršćanstvo uvodi u poganski svijet dvije vrednote koje potječu iz židovske tradicije, a koje su u tom obliku nove: ljubav prema bližnjemu i poniznost (ili odricanje statusa).«¹⁷ Te dvije kategorije predstavljale su u odnosu na poganski svijet doista revolucionarnu novost kršćanskog etosa, jer se ne zadržavaju samo u granicama skupine, nego žele nadvladati svaku granicu. Tendencija proširenja zapovijedi ljubavi prema bližnjemu što se, iako slablašno, susreće već u starozavjetnom zahtjevu da se ljubav iskazuje i strancima (usp. Lev 19,33s) u Isusovu zahtjevu ide još puno dalje, jer on u tu ljubav ne uključuje samo strance (Lk 10,25) već i neprijatelje (Mt 5,43s). Osim toga, Isusov učenik dužan je ljubiti i grešnike (Lk 7,36s) koje su Židovi trebali prezirati i izbjegavati¹⁸. Da je ta nova zapovijed ljubavi shvatljiva samo u duhu Isusova navještaja kraljevstva Božjeg, govori činjenica da ona ima i svoje naličje, i to u tome što njoj ne može biti pretpostavljena ni ljubav prema najbližima po tijelu, prema ocu, majci, ženi, djeci, braći i sestrama (usp. Lk 14,26). Ona je iznad i ispred svega toga.

Taj visoki ideal nije bilo lako ostvarivati, pa u Novom zavjetu nalazimo i retrogradne tendencije. Dok Pavao primjerice u 1 Sol 3,12 od svojih vjernika traži da »rastu i obiluju u ljubavi jedan prema drugomu i prema svima«, već u Gal 6,10

¹⁵ Isto, str. 101.

¹⁶ Tako misli G. THEISSEN, *Die Religion*, str. 101.

¹⁷ Isto, str. 102.

¹⁸ U Kumranu su članovi te zajednici bili pozvani »ljubiti sve sinove svjetla, ali mrziti sve sinove tame« (1 QS 1, 9s).

nalazimo stupnjevanje: »činiti dobro svima, posebno onima koji po ovoj vjeri pripadaju istoj obitelji«. Iako tu doduše nije izriječno ograničena ljubav prema svima, ipak je posebno naglašena ljubav prema članovima vlastite zajednice. U tom pogledu još dalje ide Ivanovo evanđelje (usp. Iv 13,34; 15,12.17), a pogotovo njegove poslanice, gdje je bratska ljubav ograničena samo na članove zajednice (1 Iv 2,10). Teško je reći, je li među kršćanima do tog određenog zahlađenja ili redukcije došlo zbog negativnih iskustava koja su u međuvremenu doživjeli kroz različite negativne pritiske neprijatelja izvana ili otpadnika u vlastitim redovima. Ali zasigurno njihov odgovor na to nije nikakav sektaški stav, jer i takva ljubav, ograničena samo na zajednicu, treba i dalje biti znak raspoznavanja pravih Isusovih učenika i tako djelovati prema onima vani. Jedno je ipak sigurno, da ni novozavjetnu situaciju ne smijemo idealizirati.

Zanimljiv je svakako kontekst Pavlova poziva na ljubav. Tamo gdje argumentira ljubavlju, Pavao »uvijek pretpostavlja neku ravnotežu. On apelira na nadmoćne, da iskazuju ljubav onim podređenima. Upadno je da pritom za cilj ima jednakost ... Cilj je uspostaviti jednakost, tako da jedan ne bude u obilju, a drugi u neimaštini (2 Kor 8,7s) ... Negdašnji rob treba odsada postati bratom, kako u tijelu tako i u Gospodinu (Flm 16)«¹⁹. No o tom će biti više riječi kad se izravno osvrnemo na pitanje Pavlove kolekte za matičnu zajednicu u Jeruzalemu i na položaj robova u njegovim zajednicama.

Ponizno odricanje statusa kao izraz solidarnosti

Mt 18 predstavlja četvrti po redu u nizu Isusovih govora (5–7; 10; 13) i bavi se važnim pitanjima života zajednice Isusovih učenika.²⁰ Evanđelist je, polazeći od Markove podloge s drugom Isusovom poukom učenicima koja je potaknuta njihovom raspravom o tome »tko je najveći« (Mk 9, 33-37) i proširujući usporedbu s djetetom novim motivom: »najveći je u kraljevstvu nebeskom onaj koji se ponizi kao ovo malo dijete« (Mt 18, 4) Isusovoj pouci dao još veću ozbiljnost. On ne želi isključiti čovjekovu prirodnu potrebu za isticanjem, već joj daje posve nov sadržaj i smisao. U njegovu kraljevstvu velikim će se smatrati onaj tko se odreče potrebe da bude najveći i tko se ponizno stavi drugima na službu. Tako Mt 18,1-4 nije samo prvi u nizu od sedam pojedinačnih tekstova koji čine taj od Mateja stilizirani govor, već se u svjetlu te male perikope najbolje otkriva da je Mateju u cijelom govoru stalo »do solidarnosti u zajednici i do očuvanja zajedništva.«²¹

¹⁹ G. THEISSEN, *Die Religion*, str. 109.

²⁰ R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium* (NEB.NT I/2), Würzburg, 1987., str. 167 govori o »osnovnim pitanjima života zajednice«; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium 2*, str. 119 zove Mt 18 »govor o malenima i braći«.

²¹ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 3*, str. 8.

Taj Isusov zahtjev ima svoj temelj i opravdanje u njegovu vlastitom primjeru. Nakon što je donio Isusovu zanosnu proslavu Oca (Mt 11,25-27), evanđelist donosi i njegov »spasiteljski zov« u kojem Isus onima koje zove na nasljedovanje svoju osobu stavlja kao uzor za nasljedovanje u poniznosti i solidarnosti s poniženima: »Dođite k meni svi koji ste umorni i opterećeni, i ja ću vas okrijepiti. Uzmite jaram moj na se i učite od mene, jer sam krotka i ponizna srca. Tako ćete naći pokoj svojim dušama, jer jaram je moj sladak, a moje breme lako« (11,28-30). Za razliku od helenističke etike u kojoj »poniznost« nije bila nikakav ideal²², Isus stoji u starozavjetno-židovskoj tradiciji u kojoj se pojam »poniznost« također upotrebljava u sklopu socijalne stvarnosti, ali s posve drukčijom perspektivom. »Dok se u grčkim i latinskim tekstovima na male ljude gleda s visoka, tako da oni izgledaju 'maleni, niski, podložni, ponizni', starozavjetni tekstovi govore iz perspektive tih malih ljudi i zauzimaju se za one koji su izloženi poniženju i ugnjetavanju.«²³

Poseban oblik ostvarene poniznosti u zajedničkom životu unutar židovstva možemo otkriti u kumranskoj zajednici koja je, ne samo zbog njegovanja zajedništva života, već i zbog vremenske blizine zanimljiva za usporedbu s prakršćanskom praksom. U Pravilu zajednice (1QS V,1-7) poniznost stoji zajedno s drugim vrlinama, kao što su vjernost, sloga, pravednost i ljubav i predstavlja odraz osjećaja međusobne pripadnosti i solidarnosti.²⁴

Kako treba shvatiti Isusovu riječ: »...jer sam krotka i ponizna srca« (r. 11,29b)? U Septuaginti pojmovi krotak (πραῦς) i ponizan (ταπεινός) stoje jedan uz drugi kao prijevodi od hebrejskog *ani vadal* i označavaju »siromašne i ponizne koji takvo svoje stanje svjesno prihvaćaju, stavljaajući pouzdanje u Boga i bježeći od svake primjene sile.«²⁵ Tom riječi Isus je dakle u duhu Septuaginte najbolje izrekao svoj život koji je sav bio usmjeren prema siromašnima i malenima (usp. Lk 4,14-21) i prema služenju takvima (usp. Mk 10,45). Može se zato s punim pravom reći da je posebnost Isusova poziva u tome, »što je onaj koji poziva pod svoj jaram, svojim stavom prema siromašnima i poniženima, sam malen i poni-

²² Usp. W. GRUNDMANN, *ταπεινός κτλ.*, u: ThWNT VIII, str. 2s; K. WENGST, *Demut – Solidarität der Gedemütigten. Wandlungen eines Begriffs und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition*, München 1987. Wengst na brojnim primjerima grčke i rimske literature pokazuje kako je »poniznost« označavala »niski socijalni položaj« ili pak »nisko mišljenje malih ljudi o sebi«, a bijeg iz socijalne bijede smatran je bijegom iz te »niskosti« (str. 16-26). Iznimku su predstavljali stoici sa svojom slobodom u odnosu prema svemu pa i u odnosu na svoj »niski položaj« (str. 29s.), te vrlo malobrojni primjeri pozitivne upotrebe pojma »poniznost« u suprotnosti s ohološću (str. 32s).

²³ K. WENGST, nav. dj., str. 35; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 3*, str. 14 podsjeća da djeca u antičkom društvu nisu uopće smatrana potpunim osobama i zato su dijelila »teško socijalno stanje«, dok su u židovstvu »zbog nesposobnosti rasuđivanja negativno vrednovana«.

²⁴ Usp. *Isto*, str. 66s.

²⁵ *Isto*, str. 74.

zan, s njima solidaran. Učiti od njega, može onda značiti samo jedno, učiti solidarnost«.²⁶

Novozavjetni ideal odricanja statusa ima svoj poseban oblik u Pavlovim poslanicama, ne samo zbog njegova snažnog kristološkog utemeljenja parenetskog govora kojim traži ponizno držanje u svojim zajednicama, već još više zbog primjera njegove vlastite apostolske osobe. U 2 Kor 10,1 protivnici Pavlu predbacuju da je u nastupu »malodušan« (ταπεινός), u čemu se raspoznaje negativna konotacija tog pojma u helenizmu. Njime oni žele »Pavlov nastup okarakterizirati niskim, puzavim, ropskim, slabićkim«.²⁷ No upravo to što oni žele zajednici predstaviti kao manjkavost Apostola, Pavao smatra svojom prednošću i ističe kao primjer zajednici za nasljedovanje. Pozivajući se na Kristovu krotkost (πραῦτης), Pavao želi da Korinćani i njegovu krotkost »nauče cijeniti kao znak pobožnosti prema Kristu, umjesto da dopuste da ih protivnici zaslijepe«.²⁸

Opovrgavajući dalje u tekstu optužbe protivnika na račun svoje osobe, uspo-ređujući sebe s takvima i braneći čistoću Evandelja, Pavao želi snažnim retoričkim pitanjem prodrmati svoje čitatelje: »Ili sagriješih što sam vam badava navješćivao Radosnu vijest, ponizujući sam sebe da vas uzvisim?« (11,7). U izrazima »ponizujući sam sebe« (ταπεινών) i »da vas uzvisim« (...ύψωθητε) lako je prepoznati aluziju na Kristovo samoponiženje i njegovo uzvišenje od strane Boga (Fil 2,5-11). Ako su Pavlova svjesno izabrana poniznost po uzoru na Krista i njegovo svjesno odricanje i svojih prava koje je kao Apostol imao (usp. 1 Kor 9), bili u službi navješćaja Radosne vijesti i izgradnje zajednice, onda Pavao s pravom može očekivati da to zajednica prepozna i nasljeđuje. To je u Poslanici Rimljanima izričito formulirano: »Budite istog osjećaja jedni prema drugima! Ne težite za visokim častima, već se držite niskih!« (Rim 12,16).

Da bismo shvatili dalekosežnost Pavlove rečenice, treba znati da on to ne traži samo od nekih pojedinaca u zajednici već od zajednice kao takve, zajednice u čijem je životnom kontekstu vladao posve suprotan ideal. U rimskom društvu sve je bilo usmjereno na prevladavanje niskog socijalnog stanja i postizanju društvenog ugleda.²⁹ Kršćanska zajednica s tim od Pavla preporučenim stavom »pretvarala se u drukčije društvo, u protudruštvo sa solidarnim zajedništvom«, što je onda toj kršćanskoj kategoriji dragovoljnog odricanja statusa ili poniznosti dalo društvenu dimenziju. Tako ona nije više »samo individualno odricanje, nego osnovni

²⁶ Isto, str. 75.

²⁷ Isto, str. 83.

²⁸ H.-J. KLAUCK, *2. Korintherbrief* (NEB.NT 8), Würzburg, 1988., str. 77; R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (Meyers Kommentar – Sonderband), Göttingen, 1976., str. 184 upozorava da je to jedino Pavlovo mjesto gdje govori o Kristovoj »krotkosti« (πραῦτης).

²⁹ Usp. K. WENGST, nav. dj., str. 22-26.

preduvjet jednog novog društva koje doista uključuje sve.³⁰ Da ta Pavlova eklezijalna crta solidarnosti nema na sebi karaktera nekakve sekte, već da je otvorena prema društvu u kojem zajednica živi, pokazuje već sam uži kontekst (Rim 12, 14. 17-21; 13, 1-8). Činjenica da kroz dugu povijest Crkve to novo društvo nikad nije ostvareno u svom čistom obliku ne umanjuje privlačnost i snagu te prakršćanske vrednote koja je u Pavla dobila svoj poseban oblik.

Prvi kršćani i poganski »dobrotvorni mentalitet«

G. Theissen podsjeća na to da su prvi kršćani i u pitanju dobrotvornosti imali primjer u takozvanom »dobrotvornom mentalitetu« koji je posebice bio prisutan među vladajućim slojevima i među kraljevima na drevnom Istoku, »gdje su kraljevi i činovnici širili skrbnički odnos prema siromašnima i slabima. Mnogi egipatski činovnici hvale se na svojim nadgrobnim spomenicima kako su gole odjenuli a gladne nahranili.«³¹ A u helenističkom svijetu bila je poznata i raširena pojava takozvanog »euergetizma« (grč. εὐεργετέω = činiti dobro)³², što se očitovalo u namjenjivanju privatnih darova za potrebe javnog i društvenog života, pogotovo kulture. Nerijetko je naslov »euergetes« (dobročinitelj) proširivan drugim naslovima kao primjerice »spasitelj«, pogotovo ako su kao dobrotvori bili isticani carevi i kraljevi. Za rimske careve se govorilo da su »božanski spasitelji i dobrotvori čovječanstva jer oni omogućuju da se ostvaruje Pax Romana, a time stvaraju i preduvjete svekolike ljudske kulture.«³³

No tu je lako uočiti i razliku, prvo između drevnog Istoka i helenizma, a onda između njih i ranog kršćanstva: dok je na drevnom Istoku bio ideal činiti dobro siromašnima i slabima, antički mogućnici su svoja dobra ulagali u javne objekte kao što su kazališta, tržnice, vodovodi, kupališta, financiranje igara i sl. Od toga su imali koristi svi građani, a time su »dobrotvori«, to jest kraljevi, aristokrati i činovnici »osiguravali lojalnost onih kojima su vladali.«³⁴ Drugim riječima, posrijedi je bila određena računica, a ne iskrena solidarnost sa siromašnima.

Isticanje Novog zavjeta da treba drugima činiti dobro stoji doduše u toj dugoj tradiciji, ali to prakršćansko dobročinstvo je uvijek nadahnuto Isusovim navještajem kraljevstva Božjeg i usmjereno na siromašne i slabe. Ono je uvijek nesebično i ne očekuje uzvrat ni u kojem obliku. Možda se to najbolje oslikava u Pavlovoj riječi na rastanku sa starješinama efeške zajednice u Miletu: »U svemu sam vam dao primjer

³⁰ *Isto*, str. 90; Usp. također M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (Erträge der Forschung 294), Darmstadt, 2000., str. 299.

³¹ G. THEISSEN, nav. dj., str. 134.

³² Usp. G. BERTRAM, εὐεργετέω κτλ, ThWNT II, 651-653.

³³ *Isto*, str. 652.

³⁴ G. THEISSEN, nav. dj., str. 134.

da se tako treba truditi i pritijecati u pomoć nemoćnima te se sjećati riječi Gospodina Isusa koje on sam reče: 'Blaženije je davati nego primati'« (Dj 20,35).

Zanimljivo je da se Pavao koji inače ne donosi riječi povijesnog Isusa iz Nazareta ovdje poziva na jednu takvu riječ koja se međutim ne nalazi u evanđeoskoj predaji, što bi moglo značiti da se radi o tada raširenom poslovičnom govoru³⁵ u kojem su prvi kršćani vidjeli zgodnu mogućnost da poznatim i ustaljenim oblicima dobrotvornog ponašanja tadašnjeg društva dadu svoj novi sadržaj. G. Theissen misli da je tako »s praktičanskim etosom milosrđa u aristokratske krugove ušao pučki moral međusobnog pomaganja, te se pritom stopio s istrošenim dijelovima aristokratskog dobrotvornog mentaliteta.«³⁶

Novost te Isusove riječi je u tome što je ona prvi put primijenjena jednako na sve. Svi su u kršćanskoj zajednici pozvani, a ne samo imućni, da »pritiječu u pomoć nemoćnima« (Dj 20,35). Time je poslovična riječ »blaženije je davati nego primati« dobila i nov sadržaj. Dok su kraljevi i mogućnici davali od svoga obilja, mali i siromašni članovi zajednice mogu dati samo ono što su teško zaradili vlastitim rukama, a to znači da je motiv njihova davanja samo ljubav prema riječi Gospodinovoj i milosrđe prema nemoćnima i potrebnima. Ako Pavao ističe svoj primjer, onda zacijelo ponajprije misli na to da je radio svojim vlastitim rukama kako bi sebi priskrbio uzdržavanje, ne želeći biti na teret svojim kršćanskim zajednicama (usp. 1 Kor 9,16-23), što zacijelo predstavlja snažan osjećaj solidarnosti s onima koji bi ga inače kao Apostola trebali uzdržavati (usp. 1 Kor 9,4. 13s).

Prakršćanstvo nije tu poznatu dobrotvornu maksimu promijenilo samo u sadržajnom smislu, već joj je dalo i novi cilj: »Ne ide se više za osiguranjem vlasti ili za povećanjem prestiža. Radi se o zbrinjavanju svih u zajednici u kojoj se svi međusobno pomažu.«³⁷ Tu se može s pravom govoriti o »horizontalnoj solidarnosti« prvih kršćana, za razliku od »vertikalne solidarnosti« koja je prije uvijek počinjala od bogatih i moćnih, a završavala kod siromašnih i nemoćnih. Po svemu sudeći u Isusovoj riječi: »Kraljevi naroda gospodare nad njima, i oni koji vrše vlast nad njima hoće da se zovu dobrotovari. A vi ne tako!« (Lk 22,25s) treba gledati Isusovu kritiku »euergetizma« koji se s vremenom prometnuo u ideologiju vladanja nad drugima (usp. Mt 23,8-10).³⁸ Siromašni su u takvim okolnostima

³⁵ Usp. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh, 1963., str. 37: »vjerojatno poslovice koja potječe iz grčko-rimskog svijeta, koja je stavljena Isusu u usta«; G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HthKNT V/2), Freiburg-Basel-Wien, 1982., str. 299 ističe kako je ta poslovična riječ dodavanjem »μακάριον (blago) poprimila karakter blaženstva«.

³⁶ G. THEISSEN, nav. dj., str. 134s; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte* (EKK V/2), Zürich-Einsiedeln-Köln, 1986., str. 206 misli da »Luka Gospodinovu riječ shvaća kao sažetak Isusove socijalne propovijedi (usp. Lk 6,30-46; 10,30-37)«.

³⁷ G. THEISSEN, nav. dj., str. 136.

³⁸ Usp. G. BERTRAM, nav. dj., str. 652; G. THEISSEN, nav. dj., str. 138.

helenističkog društva mogli samo moliti Boga da ne presahne njihovo bogatstvo i da se ne ugasi duh njihove dobrotvornosti. U kršćanskoj zajednici to pak postaje dužnost svih i pretvara se u modus vivendi te zajednice. U tu »horizontalnu solidarnost« G. Theissen smješta i poziv Ivana krstitelja svojim slušateljima da se od svog viška dijeli s onim koji nema (Lk 3,11), ali i Isusov poziv da se posuđuje »bez zdvajanja«. ³⁹ Tu spada i Pavlova pohvala korintske zajednice koja je, unatoč svome siromaštvu skupila kolektu za zajednicu u Jeruzalemu (usp. 2 Kor 8,2).

Zajedništvo dobara kao oblik solidarnosti

Kad se na temelju Djela apostolskih u teološkoj literaturi pokušava rekonstruirati slika prve kršćanske zajednice, onda se kao jednu od bitnih oznaka njezina zajedništva ističe »zajedništvo dobara«, pri čemu ključnu ulogu igraju dva Lukina sažetka ili sumarija: Dj 2,42-47; 4,32-37. Tako primjerice G. Schneider u tom »zajedništvu dobara« vidi »topos koji je evanđelistu posebno važan u pogledu Crkve njegova vremena«. ⁴⁰ No te stvari ne stoje tako jednostavno, jer u samom Lukinu tekstu postoji određena napetost. Dok se u 2,44s i 4,32 kaže kako je vjernicima »sve bilo zajedničko«, iz Dj 5,4 proizlazi da je svakom članu bilo ostavljeno na slobodu, hoće li svoja dobra staviti na raspolaganje zajednici ili neće. Nije postojao opći propis da prilikom stupanja u kršćansku zajednicu treba sve staviti u zajedničku blagajnu.

Danas među tumačima prevladava mišljenje da u Djelima apostolskim ne možemo govoriti o obvezatnom odricanju vlasništva u korist kršćanske zajednice, kao što je primjerice bio slučaj u kumranskoj zajednici, već treba više govoriti o »načelnoj raspoloživosti posjeda u korist zajedništva«⁴¹. Drugim riječima, tu imamo pojedinačne konkretne slučajeve »spontanog i dragovoljnog otuđenja dobara«⁴² kako bi se omogućilo uzdržavanje siromašnih članova zajednice. Nije isključeno da je Luka, imajući u vidu Isusovu riječ bogatom mladiću (Lk 18,22), te pojedinačne slučajeve odricanja dobara u korist drugih ponešto generalizirao i na taj način prilično idealizirao stvarno stanje, kako bi svoje čitatelje potaknuo na nasljedovanje.⁴³

Zacijelo je Luki Isusova riječ upućena bogatom mladiću (Lk 18,22) bila jako važna, pa ju je u svom evanđelju iskoristio u jednom drugom kontekstu. Oslanja-

³⁹ G. TEISSEN, nav. dj., str. 138. upozorava da grčki glagol *apelpizein* znači »zdvajati«, a ne »očekivati natrag«, kako se često prevodi.

⁴⁰ G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte 1*, str. 290.

⁴¹ ISTO, str. 291; G. STÄHLIN, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen, 1970., str. 57 posebno ističe razliku u odnosu na Kumran.

⁴² P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments 1*, Göttingen, 1992., str. 204.

⁴³ Usp. R. PESCH, nav. dj., str. 131.

jući se na nju, on drugu Isusovu riječ, onu o pouzdanju u providnost, slobodno proširuje (usp. Mt 6,25-34 s Mt 6,19-21), i to u smislu poticaja na davanje milostinje: »Prodajte što god imate i dajte za milostinju!« (Lk 12,33), naglašavajući istodobno kako je to »skupljanje blaga na nebu« (12,33b.34). Čini se da je u pravu F. Bovon kad misli kako je Luka »kao egzeget i pedagog r. 33a slobodno komponirao, dok je r. 33b preradio«, kombinirajući tri mjesta iz svojega evanđelja: »sve što imaš prodaj i razdaj siromasima pa ćeš imati blago na nebu« (18,22); »napravite sebi prijatelje od nepoštena bogatstva« (16,9); »tako dakle nijedan od vas koji se ne odrekne svega što posjeduje, ne može biti moj učenik« (14,33).⁴⁴

U kontekstu takvog Isusova zahtjeva kao preduvjeta pravog nasljedovanja i učenitva treba promatrati i činjenicu da se baš u Djelima apostolskim kršćani često zovu učenici (*mathetai*: 6,1s.7; 9,1.19; 11,26.29; 13,52; 15,10 i dr.). A budući da u Djelima ne nalazimo problem odnosa »bogat–siromašan«, kao što je to slučaj u Evanđelju, onda se ni u Dj 2,44s i 4,32 ne može gledati Lukina namjera da propagira nekakav ideal siromaštva, već je očito posrijedi neki drugi motiv. G. Schneider ne isključuje mogućnost da je Luki bilo poznato obećanje u Pnz 15,4, prema kojemu u mesijanskoj zajednici »ne smije biti siromaha«, pa bi Luka na tim svojim mjestima htio istaknuti »u svakom pogledu ostvareno idealno zajedništvo (*koinonia*) prve kršćanske zajednice«. ⁴⁵

I G. Theissen misli da se ne može isključiti mogućnost, da je prazajednica u Jeruzalemu doista sanjala o jednom takvom zajedništvu dobara⁴⁶, što nije lako dokazati, ali ni opovrgnuti. Ipak, iz novozavjetnih tekstova jasno proizlazi da je zajednica u Jeruzalemu živjela u teškim materijalnim uvjetima i da je to bio jedan od glavnih razloga, zašto je Pavlu bila toliko na srcu kolekta za tu zajednicu (Gal 2,10; 1 Kor 16,1-3; 2 Kor 8,1-9; Rim 15,26-28; Dj 11,29s; 12,25; 24,17), pri čemu se ne smiju smetnuti s uma drugi motivi teološke naravi koji su važniji od toga.

Koji je motiv mogao imati Luka da u Dj 2,44s i 4,32 na onakav način istakne »zajedništvo dobara« kroz prodaju posjeda i stavljanje na zajedničku upotrebu zajednici? Budući da je kašnjenje parusije utjecalo na Lukinu teološku koncepciju, nije isključeno da bi se jedan od motiva mogao skrivati i u tome. Naime s kašnjenjem ponovnog Kristova dolaska zasigurno je slabila i početnička spremnost kršćana na korijenito nasljedovanje, pa je u Crkvi bilo sve više onih koji se nisu

⁴⁴ F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK III/2), Zürich – Einsiedeln – Köln, 1996., str. 300, bilj. 24.

⁴⁵ G. SCHNEIDER, nav. dj., str. 293; F. MUSSNER, *Apostelgeschichte* (NEB.NT 5, Würzburg, 1988., str. 27 vidi u tome »izraz početnog entuzijazma«.

⁴⁶ G. THEISSEN, nav. dj., str. 139, bilj. 14 podjeća na svoj članak: *Urchristlicher Liebeskommunismus. Zum »Sitz im Leben« des Topos ἀπαντα κοινά in Apg 2,44 und 4,32*, u: Tord Fornberg/ David Hellholm (izd.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, FS Lars Hartman, Oslo/Copenhagen, 1995., 689-711).

odrekli svoga posjeda, niti su ga se morali odreći, jer Pracrkva u tome nije slijedila primjer kumranske sekte. Ipak Luka je želio da se u novonastaloj situaciji ne zaborave početni ideali, ne nastojeći naivno nametati nikakav prakršćanski »komunizam«, a još manje mijenjati socijalne odnose svoga vremena kroz nekakvu borbu protiv masovnog siromaštva.

Ne smije se smetnuti s uma da su prve kršćanske zajednice živjele kao manjine u moru židovstva odnosno poganstva i u socijalnom pogledu bile vrlo prikraćene, pa su se u prvom redu morale okrenuti same sebi i u duhu Evandjelja urediti svoj interni život i tako ostvariti svoje mjesto u svijetu. »Namjera kršćanstva bila je usmjerena na izgradnju etike zajednice koja će biti nošena ljubavlju i ljudskošću unutar neprijateljskog okruženja.«⁴⁷ To nipošto ne znači da su te zajednice sebe smatrale zatvorenim sektama i izolirale se od svijeta. Naprotiv, bile su svjesne da su baš živeći tako bile »sol zemlji i svjetlo svijetu« (Mt 5,13), predstavljajući tako neki oblik kontrastnog društva.

Suvremeni autori se prilično razilaze u mišljenju, zašto je Luka, unatoč praksi svoje zajednice koja nije više bila radikalna, ipak nastojao tako vjerno sačuvati Isusove radikalne riječi. G. Theissen, kao jedan od najpoznatijih predstavnika takozvane sociološke egzegeze, misli da je Luka upravo zbog toga promijenjenog stanja želio istaknuti Isusovo vrijeme kao posebno vrijeme u kojemu su vrijedila i stroža pravila koja su bila ostvariva samo u radikalizmu putujućih kršćanskih misionara, ali ne i u gradskim kršćanskim zajednicama koje su ubrzo prevladale.⁴⁸ Luka se, prema Theissenu, štoviše distancira od tog radikalizma, navodeći riječi Uskrsloga učenicima koje bi bile suprotne onima povijesnog Isusa iz Nazareta: »I reče: 'Kad sam vas poslao bez kese i bez torbe i bez sandala, je li vam što nedostajalo?' Oni odgovore: 'Ništa.' Na to će im: 'No sada tko ima kesu, neka je uzme! Isto tako i torbu!« (Lk 22,35s). On misli kako Lukine zajednice s povijesnog odstojanja gledaju na Isusovo vrijeme i njegove radikalne zahtjeve. One ih doduše žele sačuvati i dalje predati, ali ih smatraju suspendiranima što se tiče njihova vlastitog života.⁴⁹

Te Theissenove teze bile su podvrgnute oštroj kritici. Tako primjerice Thomas Schmeller, uviđajući doduše potrebu i opravdanost sociološkog pristupa novozavjetnim tekstovima, ukazuje na jednostranost i opasnost takve egzegeze. Najveću opasnost on vidi u »silovanju, redukciji i apstrakciji socijalne stvarnosti prakršćanstva«.⁵⁰ Analizirajući podrobno brojne novozavjetne tekstove, Schmel-

⁴⁷ G. SCHNEIDER, nav. dj., str. 296.

⁴⁸ G. THEISSEN, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, u: ZThK 70/1973., 245-271, str. 269.

⁴⁹ *Isto*, str. 270.

⁵⁰ T. SCHMELLER, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* (SBS 136), Stuttgart, 1989., str. 49.

ler na kraju iznosi svoju suprotnu tvrdnju: »Nema ni jednog zahtjeva predaje o Isusu koju bi neki evanđelist (pa tako i Luka) predao samo kao puku informaciju o posebnosti Isusova vremena, tj. bez značenja za sadašnjost i za zajednicu; taj aktualni interes očituje se u višestrukom aktualiziranju«. ⁵¹ Nakon što je iznio brojne primjere te aktualizacije i analizirao pojavu prakršćanskih putujućih karizmatika, Schmeller s pravom zaključuje: »Prakršćanski putujući karizmatici bili su samo *jedan* fenomen u složenom hermeneutičkom procesu: oni nikad nisu imali monopol na recepciju, predaju i realizaciju Isusova etosa. Poteškoća, kako odgovoriti na Isusove zahtjeve – gledano hermeneutički – jednaka je danas kao i u prakršćanstvu«. ⁵² Svi brojni pokušaji u povijesti Crkve, od pojave pustinjaka, preko monaških redova, ideala prosjačkih redova u Srednjem vijeku, pa sve do takozvanih bazičnih kršćanskih zajednica u najnovije vrijeme samo su uvijek novi pokušaji i istodobno dokazi kako su Isusovi zahtjevi izazovni i nikad do kraja ostvarivi.

U. Schnelle također smatra da se »pravi odnos prema novcu i posjedu razvio u jedan od središnjih problema Lukine etike«, ali on polazi od toga da evanđelist ne govori o Isusovu vremenu i njegovim zahtjevima samo zbog puke informacije svojim zajednicama o tome kako je bilo na početku, već da time želi tražiti rješenja za svoje vrijeme, kad kaže da Lukin »cilj nije beskompromisna kritika bogatih, nego ostvarenje zajedništva ljubavi između siromašnih i bogatih u zajednici, a preduvjet za to je spremnost na milostinju od strane bogatih. Luka je tako pisao svoje evanđelje bogatima za siromašne«. ⁵³ Nešto slično moglo bi se reći za svaku pojavu radikalnog nasljedovanja Isusovih riječi kroz povijest Crkve. Ti pokreti nisu bili oštra kritika bogatih u Crkvi, već živo podsjećanje na trajnu važnost Isusovih zahtjeva i, barem djelomičnu, mogućnost njihove aktualizacije u svakom vremenu.

Solidarnost s robovima u ranom kršćanstvu

Iako se pitanje robova i ropstva u Novom zavjetu pod teološkim vidom može smatrati rubnom temom ⁵⁴, ipak je ta tema u novozavjetnim spisima relativno dobro zastupljena. ⁵⁵ Doduše nigdje se o robovima ne govori tematski, već su oni najčešće zastupljeni kao članovi određene kršćanske zajednice, i to u sklopu parenetskog govora koji je namijenjen različitim staležima. To je posve razumljivo,

⁵¹ *Isto*, str. 104.

⁵² *Isto*, str. 116.

⁵³ U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen, 1994., str. 287s.

⁵⁴ Tako F. LAUB, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei* (SBS 107), Stuttgart, 1982., str. 7.

⁵⁵ Usp. 1 Kor 7,20-24; 12,13; Gal 3,26-28; Plm; Kol 3,11; 3,22-4,1; Ef 6,5-9; 1 Tim 6,1s; 1 Pt 2,18-25.

jer kako je već davno rekao M. Dibelius, »preobražaj svijeta koji naviješta Novi zavjet nije sociološke već eshatološke naravi«⁵⁶, dodajući odmah kako »evanđelje nije socijalna poruka, ali djeluje kao socijalni zahtjev«.⁵⁷

Čini se da su na istoj crti sva navedena novozavjetna mjesta. Kao što Evanđelje nije socijalna poruka, tako ni robovi nisu posebna ciljna skupina te poruke, već samo jedan dio njezinih slušatelja, zajedno s brojnim drugima s kojima pripadaju istoj kršćanskoj zajednici. No u zajednici nastaloj prihvaćanjem te poruke oni postaju posve ravnopravni sa svim drugima. Ipak, tumači se razilaze u mišljenju, koliko je to ostalo ograničeno samo na unutarnji život kršćanskih zajednica, a koliko je djelovalo na socijalni poredak tadašnjeg društva kao takvog. Često se postavlja pitanje na koje nije lako odgovoriti, je li rano kršćanstvo prihvatilo robovlasničko uređenje tadašnjeg društva kao nešto normalno⁵⁸ ili je radilo na njegovu dokidanju?

F. Laub podsjeća kako su ozbiljna istraživanja u posljednje vrijeme pokazala da je »robovlasnički sustav bio krajnje složen socijalni fenomen u društvenim i političkim strukturama staroga svijeta«.⁵⁹ Prema tome, ako se to ne uzme u obzir i ako se problem promatra strogo na osobnoj razini kao oduzimanje nečije osobne slobode u korist drugoga, onda je to unošenje naših modernih antropoloških i socijalnih pretpostavki u jedan posve drukčiji svijet i drukčije vrijeme. A budući da je i Novi zavjet nastao u takvom svijetu i takvom vremenu, u kojem su robovi jednostavno bili datost antičkog društva koja je kao takva bila od svih prihvaćana, postoji opasnost da se i novozavjetna mjesta koja govore o robovima pogrešno shvate i interpretiraju.

F. Laub to pokušava zornije predočiti na primjeru učestalih ustanaka robova u vrijeme kasne Rimske republike između 150. i 70. godine pr. Kr. On naglašava kako »prema sudu današnje povijesne znanosti vodeća misao tih pobuna robova nije bilo dokidanje ropstva, nego stjecanje osobne građanske slobode i po mogućnosti povratak u svoj zavičaj. Ni poznati Spartakov ustanak ... nije u tome iznimka. A ukoliko je katkad dolazilo do formiranja prolaznih tvorevina sličnih državama ..., onda se radilo o oponašanju tadašnjeg tipa države i društva, uključujući tu i ropstvo«.⁶⁰

Postoji i druga strana medalje. Kao što u Novom zavjetu ne postoji teorija dokidanja ropstva, tako ne postoji ni teorija teološkog opravdanja njegova po-

⁵⁶ M. DIBELIUS, *Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen, 1953., str. 180.

⁵⁷ *Isto*, str. 181.

⁵⁸ Tako Pavlu predbacuje S. SCHULZ, *Gott ist kein Sklavenhalter. Die Geschichte einer verspäteten Revolution*, Hamburg, 1971., str. 169s.

⁵⁹ F. LAUB, nav. dj., str. 11.

⁶⁰ *Isto*, str. 11s.

stojanja. Sve što novozavjetni spisi imaju reći na tu temu, uvijek su to konkretna upozorenja vjere konkretnim robovima koji kao takvi čine dio neke kršćanske zajednice, ostajući i dalje u svom prijašnjem socijalnom statusu i odnosu prema svom gospodaru. Budući da su prve kršćanske zajednice u velikoj većini bile judeokršćanske provenijencije, robovi Židovi koji su u takvo stanje zapali zbog duga bili su zaštićeni propisima Mojsijeva zakona koji je naređivao njihovo oslobođenje svake jubilejske, to jest sedme godine (usp. Pnz 15,12-18; Izl 21,3; Lev 15,8s.39s). Što se tiče robova nežidova, oni su bili u puno težem položaju. Taj položaj bio je olakšan jedino u slučaju ako se rob iz obzira prema propisima Zakona o kultskoj čistoći svoga gospodara odlučio i sam primiti obrezanje. U tom slučaju mogao je uživati i povlastice Zakona, a to se odnosilo prije svega na subotnji počinak i na sudjelovanje u pashalnoj gozbi (usp. Lev 25,44-46).

Nasuprot takvom stavu Židova prema robovima, stav rimskog društva prema njima bio je puno nepovoljniji. To je proizlazilo iz same činjenice da su robovi mogli biti samo stranci, nipošto Rimljani. A takve nisu štitali rimski zakoni. Robove su prvi počeli uzimati u zaštitu stoički filozofi, ističući jednakost svih ljudi na temelju njihove ljudske naravi. To stoičko učenje imalo je prilično velik utjecaj na rimsko zakonodavstvo prvih stoljeća po Kr. u pitanjima zaštite robova.⁶¹

Mišljenja autora jako se razilaze u pitanju, u kolikoj su mjeri robovi uopće bili zainteresirani za kršćanstvo kao novu religiju i u kolikoj mjeri se onda rano kršćanstvo može dovoditi u svezu sa stanjem robova i njihovom sudbinom u tadašnjem antičkom društvu. Ta mišljenja se kreću od ekstremne tvrdnje da se rano kršćanstvo ne može posebno vezati ni za niže kao ni za više slojeve društva⁶² pa do suprotne ekstremne tvrdnje da je ono u velikoj mjeri bilo baš religija robova.⁶³ Čini se da F. Laub otkriva važnu uporišnu točku za pravilno prosuđivanje tog pitanja kad polazi od toga da je u antičko vrijeme kuća, dom (grč. οἶκος) i u socijalnom i u gospodarskom (*oikonomia* = kućno gospodarstvo) pogledu igrala veliku ulogu, da su robovi bili nezaobilazan sastavni dio takve kuće te da su oni robovi koji se u Novom zavjetu spominju kao članovi kršćanskih zajednica upravo ti kućni robovi, iz čega on logično zaključuje da se »susret ranog kršćanstva s ropstvom ponajprije odigravao u okviru kuće (*oikos*)«.⁶⁴

⁶¹ P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon* (EKK XVIII), Zürich – Einsiedeln – Köln, 1989., str. 43, bilj. 107, pozivajući se na neke novije radove, misli da je »stoičko učenje o jednakosti ljudi ostalo najvećim dijelom samo teorija i da je puno manje utjecalo na svagdašnji život nego se često misli«.

⁶² G. THEISSEN, *Soziale Schichtung*, str. 267.

⁶³ S. LAUFFER, *Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt: Gymn. 68* (1961) 370-395, str. 379.

⁶⁴ F. LAUB, nav. dj., str. 19.

Novi zavjet više puta govori kako je vjeru i krštenje primila »cijela kuća« (1 Kor 1,16; 16,15; Dj 16,15.31-34; 18,8). Ako Pavao za svoju korintsku zajednicu kaže da u njoj »nema mnogo mudrih po tijelu, nema mnogo snažnih, nema mnogo plemenitih« (1 Kor 1,26), iz toga se može s razlogom zaključiti da je u toj zajednici bilo dosta siromašnih ljudi iz nižih slojeva društva, pa možda i robova. U tu kategoriju zasigurno ne spadaju prodavačica grimiza Lidija u Filipima koja se krstila zajedno sa svim svojim domom (Dj 16,15), zatim Priska i Akvila koji su Pavla udomili kad je došao u Korint (Dj 18,1-3), nadstojnik sinagoge Krisp koji »povjerova Gospodinu zajedno sa svim svojim domom« (Dj 18,8). Tako je nastao tip ranokršćanskih zajednica koji prepoznajemo kao kućnu zajednicu ili kućnu crkvu, u kojoj su robovi imali svoje mjesto.

Kršćanstvo koje je stasalo u okviru kuće koja je u socijalnom i gospodarskom pogledu predstavljala osnovnu stanicu u strukturi tadašnjeg društva bitno je mijenjalo položaj barem onih robova koji su primili kršćanstvo, ali je time zasigurno djelovalo i na društvo kao takvo. Za razliku od primjerice kumranske zajednice koja je živjela životom sekte, kršćanstvo je kroz svoju vezanost uz kuću (*oikos*) ostalo »usred svijeta te je socijalne i društvene prilike učinilo svojim izvornim prostorom ili, još jasnije rečeno, posvojilo ih je pod znakom nove vjere. Istodobno *oikos* postaje mjesto gdje će ta vjera kroz zapovijed bratske ljubavi razviti integrirajuću snagu i dinamiku oblikovanja zajednice«. ⁶⁵ A tako oblikovane zajednice polagano će, ali sigurno, biti kvasac mijenjanja poganskog društva i njegova robovskog sustava.

Robove najčešće spominje Pavao u svojim poslanicama. Doduše oni su spomenuti u vrlo različitim kontekstima, pa katkad ostaje dojam kao da neka od tih mjesta međusobno proturječe. Tako primjerice nakon riječi upućene Korinćanima: »Svatko neka ostane u onom stanju u kojem ga je zatekao (Božji) poziv. Jesi li bio pozvan kao rob? Ne uznemiruj se zbog toga! Naprotiv, ako i možeš postati slobodan, radije ostani rob« (1 Kor 7,20s), teško je shvatiti Pavlovo emfatično izjednačavanje svih: »Nema tu više ni Židova ni Grka; nema više ni roba ni slobodnjaka; nema više ni muškog ni ženskog, jer ste svi samo jedan u Kristu Isusu« (Gal 3,28). I jedna i druga izreka shvatljive su samo u svjetlu novonastale situacije u Kristu u kojoj su sve postojeće razlike izgubile svoje prijašnje značenje, štoviše i ona za Židove temeljna razlika obrezanja i neobrezanja (usp. 1 Kor 7,17-19). Pa kao što je »u svjetlu Božjeg poziva pitanje 'obrezanja ili neobrezanja' izgubilo značenje, tako je u tom smislu nestao i problem socijalnog stanja ili slobodnjaka«. ⁶⁶

Ono što je bilo nezamislivo na društvenoj razini, jednakost svih slojeva društva, ostvarivalo se snagom Evanđelja u kršćanskim kućama koje su bile bratstvo

⁶⁵ *Isto*, str. 52.

⁶⁶ *Isto*, str. 64.

i zajednice ljubavi. »U kućnoj zajednici okupljeni su nalazili zaštitu od skeptične i odbojne okoline i pružali jedni drugima pomoć i solidarnost ... Bratsko zajedništvo različitih socijalnih skupina i staleža, starih i mladih, robova i slobodnjaka, siromašnih i bogatih ... udruživalo se u jedno, ako je uspjelo ukloniti i nadvladati suprotnosti u duhu Gal 3,28 i Kol 3,11.«⁶⁷

Iako Pavao nigdje ne dotiče instituciju ropstva kao takvu, ne može se ipak reći da je nekritički prihvaća kao takvu. U svjetlu novonastale situacije, gdje su svi kršćani jedno u Kristu (1 Kor 12,13) on instituciju ropstva jednostavno može ignorirati jer, kako pokazuje poslanica Filemonu, odnos gospodar – rob nije više isti, pa prema tome ni biti rob nije više isto kao prije. Zbog naglašene svijesti o »kratkoći vremena« (1 Kor 7,29) u Pavlovim očima sve postaje relativno, pa tako i činjenica da su neki na život po evanđelju pozvani kao slobodni a drugi kao robovi. Ostavljajući instituciju ropstva po strani, ostvarivanjem ideje jedinstva u Kristu i bratske ljubavi u svojim redovima prvi kršćani su robove oslobađali njihove teške sudbine ugrađujući ih potpuno u svoje zajedništvo. »U tumačenju Pavlovih socijalno-etičkih uputa u kontekstu njegove eshatologije moramo uvijek načelno polaziti od toga, da se Apostol uvijek drži dviju stvari: eshatološkog entuzijazma koji se nadahnjuje kratkoćom vremena te postojećeg važećeg poretka.«⁶⁸ U tom svjetlu treba također promatrati i Pavlov stav prema postojećoj državi i vlasti (usp. Rim 13,1-7).

Pavlova kolekta za zajednicu u Jeruzalemu kao znak kršćanske solidarnosti

Na kraju Prve poslanice Korinćanima Pavao toj zajednici stavlja na srce skupljanje milostinje za matičnu zajednicu u Jeruzalemu, navodeći im kao primjer galacijske zajednice kojima je to također naložio (1 Kor 16,1-4). Koliko je važnosti Pavao pridavao tom pitanju, najbolje se vidi iz činjenice da je u 2 Kor prikupljanju kolekte za jeruzalemsku zajednicu posvetio cijela dva poglavlja (2 Kor 8-9). Na početku kao poticaj donosi primjer makedonskih crkava, »kako je njihovo krajnje siromaštvo rodilo bogatom darežljivošću« (8,2). Nadalje, Luka izvješćuje kako je zajednica u Antiohiji, najvjerojatnije u vrijeme velike gladi (46.–48.) skupljala milostinju za crkvu u Jeruzalemu koju su Barnaba i Pavao osobno odnijeli (Dj 11,27-30), što također govori o obliku solidarnosti koji je Pavao očito smatrao veoma važnim i u koji je nastojao uključiti sve svoje zajednice, od Galacije, preko Korinta, do Makedonije.⁶⁹

⁶⁷ J. GNILKA, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (HthKNT Supplement 7), Freiburg-Basel-Wien, 1999., str. 317.

⁶⁸ F. LAUB, nav. dj., str. 78.

⁶⁹ J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* (HthKNT Supplement 6), Freiburg-Basel-Wien, 1996., str. 152 Pavlovu kolektu naziva »najvećom akcijom pomoći u Prkršćanstvu«.

Autori se doduše ne slažu u pitanju motiva takvog Pavlova djelovanja. R. Bultmann misli da bi, iako Pavao nije jasno istaknuo motiv svoga djelovanja, to trebalo promatrati u smislu vjernosti obećanju koje je u Jeruzalemu dao prvacima da će se »i dalje sjećati siromaha« (Gal 2,10). U svakom slučaju, on misli da se može isključiti da bi »častohleplje bilo Pavlov motiv«⁷⁰, da bi se Pavao na taj način htio dodvoriti uglednicima u Jeruzalemu. Stariji autori su Pavlovu kolektu dovodili u vezu s hramskim porezom koji su morali davati svi Židovi, pa i oni iz dijaspore. A budući da je Pavao svoje djelovanje uvijek vezao uz sinagogu i tako nalazio svoje prve slušatelje, to bi moglo biti objašnjenje njegove kolekte.⁷¹

H.-J. Klauck upozorava da sam izraz kojim Pavao u 1 Kor 16,3 označava tu kolektu: »vaša ljubav« (χάρτις ὑμῶν) ne dopušta da se to shvati »kao službeni crkveni porez ili kao oponašanje židovskog hramskog poreza«.⁷² Drugi autori ističu crkveno-političku dimenziju koja bi se ogledala u Pavlovu nastojanju da se tako svidi i nametne matičnoj zajednici u Jeruzalemu.⁷³ Ni H.-J. Klauck ne isključuje posve taj motiv. On štoviše misli da »Pavao s kolektom povezuje crkvenopolitičku namjeru, želeći da njegovo misionarsko djelo u Jeruzalemu dobije na važnosti te postigne konačno priznanje u smislu ravnopravnosti i ekumenskog zajedništva«⁷⁴, ali on u prvi plan ipak ističe dublje razloge koji proizlaze iz samog Evandjelja.

U tom pogledu zanimljiva je formulacija u 2 Kor 9,12: »Jer ovo bogoslužno posluživanje ne samo da podmiruje oskudicu svetih nego se i obilno prelijeva u mnoge zahvalnice Bogu«. Izraz »bogoslužno posluživanje« prijevod je grčkog izraza λειτουργία, »riječ koja je u atenskoj demokraciji označavala dragovoljne ili prisilne doprinose dobrostojećih građana za državu, npr. financiranje neke kazališne predstave ...«⁷⁵ On nadalje podsjeća da grčki prijevod Hebrejske biblije (LXX) tu riječ koristi za »hramsku službu svećenika i levita koja se događa za dobro svega naroda. Skupljanje milostinje jest služba u smislu diakonije i posluživanja službenog i kultskog ranga, pa zato liturgija«.⁷⁶

⁷⁰ R. BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (Mayers Kommentar. Sonderband), Göttingen, 1976., str. 255.

⁷¹ Tako E. SCHWEIZER, ThWNT VI, 412.

⁷² H.-J. KLAUCK, *1. Korintherbrief* (NEB.NT 7), Würzburg, 1987., str. 123; J. GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 157 upozorava i na drugi važan izraz u tom kontekstu: »sabiranje za svete« (grč. λογεία), naglašavajući kako on »u grčkom jeziku označava i sakralno skupljanje novca namijenjena nekom božanstvu«.

⁷³ K. BERGER, *Theologieggeschichte des Urchristentums*, Tübingen, 1995., str. 488 misli da se Pavla s pravom može zvati crkvenim političarom, ako se pod tim podrazumijeva umijeće da se, »ne orijentirajući se prvenstveno na propise već na učinak, koriste teološka sredstva kako bi se razriješili problemi koji nastaju iz suživota ljudi u prostoru crkvene javnosti«.

⁷⁴ H.-J. KLAUCK, *1. Korintherbrief*, str. 123.

⁷⁵ H.-J. KLAUCK, *2. Korintherbrief* (NEB.NT 8), Würzburg, 1988., str. 75.

⁷⁶ *Isto*, str. 75.

Da je Pavao tu izvorno profanu grčku riječ upotrijebio ne samo u religioznom smislu koji je ona dobila u Septuaginti, već još više u smislu Evandjelja, najbolje govori njegovo očekivanje zahvalnosti koju će kolekta izazvati u Jeruzalemu: »Oni će, zahvaljujući vašoj prokušanosti u ovoj službi milosrđa, hvaliti Boga zbog vašeg pokornog priznavanja Kristove Radosne vijesti i zbog darežljiva dijeljenja dobročinstva njima i svima« (2 Kor 9,13). Tako se može s punim pravom reći da »kolekta za Pavla nije nešto površno, nego nerastavljiv dio njegova životnog djela koje je bilo u službi navještaja Evandjelja među poganskim narodima diljem svijeta«. ⁷⁷ Ona je najbolji izraz kršćanske solidarnosti koja je izrasla iz njegova osjećaja zajedništva (κοινωνία) koji je imao prema svim zajednicama, a posebice prema matičnoj zajednici u Jeruzalemu.

J. Hainz, osvrćući se kritički na brojne starije radove, ističe kako Pavlov pojam crkvenog zajedništva (κοινωνία) daleko nadilazi »izraz zajedništva koje je postojalo između judeokršćanske prazajednice i poganokršćanskih misijskih zajednica«, ali i osjećaj međusobnog odnosa »između Apostola i zajednice« u smislu »odnosa učitelja i učenika«. ⁷⁸ Pavlov pojam zajedništva ima puno dublji teološki temelj, on je u »zajedništvu s Kristom«. ⁷⁹ To zajedništvo ostvareno je »krštenjem u Krista« (Gal 3,27; usp. 1 Kor 12,12s), a obnavlja se svaki put u euharistiji, gdje sudionici, blagujući od jednoga kruha, postaju »jedno tijelo« (1 Kor 10,16s).

Nema sumnje, kolekta je bila slobodan čin Pavla i njegovih zajednica u odnosu prema matičnoj zajednici u Jeruzalemu. Ona je bila čin priznanja prvenstva te zajednice, ali i čin zajedništva u vjeri Pavlovih zajednica nastalih iz poganstva prihvaćanjem istog Evandjelja. U tom smislu »kolekta je više od pobožnog djela i socijalnog čina, ona je nadasve čin vjere koji dokumentira jedinstvo povijesti spasenja ... Ona je vidljivi znak da su sada i pogani na isti način pozvani k spasenju kao i Židovi«. ⁸⁰

⁷⁷ Isto, str. 77; D. ZELLER, *Charis bei Philon und Paulus* (SBS 142), Stuttgart, 1990., str. 192 također u motivu zahvaljivanja otkriva dublji razlog Evandjelja: »Judeokršćani slave Boga s jedne strane zbog svjedočanstva vjere kršćana iz poganstva, a s druge strane zbog djela solidarnosti«.

⁷⁸ J. HAINZ, KOINONIA. »Kirche« als Gemeinschaft bei Paulus, Rebensburg, 1982., str. 167.

⁷⁹ Isto, str. 190, bilj. 170.

⁸⁰ J. GNILKA, *Paulus von Tarsus*, str. 160.

Summary

ELEMENTS OF A LIVED SOLIDARITY ACCORDING TO THE FIRST CHRISTIAN COMMUNITIES

This article researches solidarity according to two aspects. Firstly, an attempt is made to reveal elements of a lived solidarity in term of thinking and action. Secondly, considering the author has purposely limited himself to the New Testament early Christian communities, these elements are shown so as to become an inspiration and stimulus for today's Christians. The first Christian communities were structured as lived fellowship, in which Jesus' command to love played an important role. Even though a community of material goods was not something commanded of the Christian communities, as for example in Qumran, it was often voluntarily practised, according to the accounts from the Acts of the Apostles. Many voluntarily placed their possession at the disposal of the community before entering the Christian community. Freely and consciously choosing humble servitude and renouncement of all higher rank in the community, Christians were much further ahead in Antic world of all previously known models of community. Paul nurtured a spirit of community and solidarity in his assemblies through the free practice of collecting alms for the Jerusalem community. In the New Testament there is a certain amount of solidarity with respect to slaves, even though the theme of slaves as a social status is nowhere to be found. The slaves in the Christian community who embraced the Gospel were considered in all things to be equal to other Christians. This equality was based on the common inveteracy of all in Christ (cf. Gal 3:28; Col 3:11).

Key words: solidarity, fellowship, command to love, humility, charity, communal goods, solidarity towards slaves, alms.