

## INKULTURACIJA RANOKRŠĆANSKE KERIGME

Zvonimir Izidor HERMAN, Zagreb

### Sažetak

Članak želi, na temelju nekih kristoloških novozavjetnih naslova, ukazati na izuzetnu umješnost ranokršćanske kerigme da prilagodi izvornu palestinsku kristologiju helenističkoj uljudbi. Posebno je naglašena važnost Septuaginte u tom svekolikom inkulturacijskom procesu evanđelja. Ti misionarski pokušaji prvih kršćanskih generacija uzorom su i današnjem crkvenom naviještanju, kao što naglašavaju suvremeni dokumenti Učiteljstva.

*Ključne riječi:* inkulturacija evanđelja, palestinska i helenistička kerigma, Septuaginta, upute Učiteljstva za današnju evangelizaciju.

### 1. Uvodne napomene<sup>1</sup>

U današnjem eklezijalnom, napose misionarskom, govoru sve je više prisutna riječ *inkulturacija*. Izgleda da ju je prvi u jednom dokumentu sustavno upotrijebio i crkvenom rječniku udomaćio 1977. g. ondašnji generalni predstojnik Družbe Isusove, Pedro Arrupe.<sup>2</sup> Ne kanim ovdje ulaziti u svekoliku suvremenu problematiku s kojom je povezan termin *inkulturacija*, nego na primjeru ranokršćanskog misionarskog iskustva pojasniti koliko su prvi navjestitelji evanđelja umješno i intuitivno uspjeli anticipirati ono što danas jednostavno zovemo *inkulturacijom evanđelja*.

Nije tu riječ samo o onoj stvarnosti koju se obično označava kao misijsku djelatnost ili evangelizaciju, onako kako ju se ostvarivalo i živjelo kroz svekoliku povijest Crkve, nego doista o novom poimanju evangelizacije koji se polako ustalio u Katoličkoj crkvi od koncilskog dekreta *Ad gentes*, pastoralne konstituci-

<sup>1</sup> Riječ je o doradenom predavanju, održanom u Zagrebu na 23. Katehetskoj zimskoj školi '96 (10. siječnja 1996.).

<sup>2</sup> Usp. P. ARRUPE, *Lettre et document de travail sur l'inculturation*, u: *Acta Romana S.J. XVII/2 (1978) 283ss.* Za detalje usp. X. ORTEGA, S.J., *L'annonce de l'Évangile aux cultures. Vers une inculturation? Etudes de documents du Magistère: 1962 – 1977*, u: *NRT 113 (1991) 864 – 881.*

je *Gaudium et spes*, pobudnice Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*, enciklike Ivana Pavla II. *Redemptoris missio*, pa sve do najnovijeg dokumenta *Tertio millennio adveniente*, kojim sadašnji papa krči put i priprema ulazak Crkve u treće tisućljeće. U svim tim dokumentima Učiteljstva prisutne su temeljne odrednice *inkulturacije evanđelja*, tako da bi se tu stvarnost koju zovemo *inkulturacijom* moglo definirati kao »*sljubljivanje kršćanskoga života i nauka s jednom konkretnom uljudbom na način da se taj život i poruka uspiju ne samo izraziti u vlastitostima dotične uljudbe, nego i da zadrže inspirativnu, normativnu i objedinjavajuću svrhovitost, koja tu uljudbu preobražava u 'novo stvorenje'*«. <sup>3</sup>

Mogu se navesti i druge definicije suvremene inkulturacije evanđelja. Ivan Pavao II. osobno smatra inkulturaciju »*utjelovljenje evanđelja u samonikle kulture i u isto vrijeme ulazak tih kultura u život Crkve*« <sup>4</sup>, a u *Redemptoris missio* pojašnjava: »*Inkulturacija označava unutarnju preobrazbu autentičnih kulturnih vrednota kroz njihovu integraciju u kršćanstvo i ukorjenjenje kršćanstva u različite kulture*« <sup>5</sup>. Ili pak, kako je u jednom drugom intervjuu konkretnije formulirao, da je danas jasnije »*da Crkva, dolazeći u dodire s raznim kulturama mora prihvatiti sve ono što se u tradiciji dotičnih naroda daje pomiriti s evanđeljem, ali da bi se i sama obogatila mnogovrsnom mudrošću narodâ raznih zemalja*«. <sup>6</sup> Tom je sretnom formulacijom Papa možda najbolje izrazio dinamičnu bît suvremene inkul-

<sup>3</sup> A. A. ROEST CROLLIUS, *Per una teologia pratica dell'inculturazione*, u: AA. VV., *Inculturazione. Concetti – Problemi – Orientamenti* (Centrum Ignatianum Spiritualitatis), Roma 1979, 37. Za pojedinosti usp. D. VALENTINI, *Evangelizzazione* u: AA. VV., *Nuovo dizionario di teologia* (a cura di G. Barbaglio – S. Dianich; Roma 1982), 1978 – 1985.

Tu je definiciju nedavno konkretno prevela iz iskustva hrvatske Družbe klanjateljica Krvi Kristove, vrhovna poglavarica s. Ines Kezić: »*Mi u družbi ... proučavamo smisao i načine inkulturacije kao naš put našega postojanja u Crkvi u suvremenom svijetu. Nekako smo osjetili da je potreba inkulturacije, koju mi sada istražujemo, poticaj da se oslobodimo šablona i razvijemo neke oblike zajednicâ, da razvijemo svoj stil ... Spoznale smo da nismo osluškivale tamošnju kulturu, bilo to u zapadnoeuropskim zemljama, bilo u Australiji ili Africi. Stoga sada pokušavamo osluškivati kulturu u dinamičkom pristupu da se dogodi interakcija. Pokušavamo tako u konkretnim sredinama otkriti koje su to važne vrednote tamošnjih ljudi, kako ih oni izražavaju i koje su evanđeoske vrednote već u njima usađene. Također pokušavamo otkriti što mi možemo od njih primiti i naučiti ...*« (Glas koncila 10. prosinca 1995, br. 49, str. 11: *Okrugli stol »Glasa koncila« uz 30. obljetnicu II. Vatikanskog koncila*).

<sup>4</sup> Usp. Slavorum apostoli, 21 i *Govor sudionicima na Plenarnom vijeću Papinskog savjeta za kulturu*, br. 5.

<sup>5</sup> IVAN PAVAO II., *Redemptoris missio*, 52. Na istom mjestu Papa daje možda najbolju definiciju inkulturacije evanđelja: »*Kroz inkulturaciju Crkva utjelovljuje evanđelje u razne kulture i u isto vrijeme uvodi narode s njihovim kulturama u svoje zajedništvo*.«

<sup>6</sup> IVAN PAVAO II., *Govor sudionicima na sjednici Papinskog vijeća za kulturu*, 25. Usp. Kongregacija za Sakramente i Bogoslužje, *Rimska liturgija i inkulturacija. Četvrta uputa za ispravnu primjenu koncilске konstitucije o svetom bogoslužju*, br. 37 – 40 (Dokumenti 102 KS; Zagreb 1995), str. 10.

turacije evanđelja: Crkva nastoji tako ponuditi Kristovo evanđelje narodima da taj susret bude uzajamno obogaćenje, a ne ideološko-materijalna kolonizacija, kako je to, na žalost, prečesto bio slučaj u prošlim vremenima, kada su kršćanski misionari, možda u najboljoj namjeri ali u sprezi s ondašnjim evropskim političkim interesima, tako nesretno evangelizirali (kao što pokazuje primjer Srednje i Južne Amerike), da su »ognjem i mačem« doslovce bile uništene, duhovno i fizički, tisućljetne civilizacije, koje su ondašnju kršćansku Evropu, koja ih je tobože otkrila, mogle i te kako obogatiti svojom kulturom i duhovnošću, a ne samo zlatom i srebrom.

## 2. Počeci ranokršćanske kerigme

Dosad rečeno neka bude kratkim uvodom u središnju temu ove rasprave, čiji je cilj prikazati u osnovnim crtama kako su se najraniji kršćanski misionari, odmah nakon Isusova uskrsnuća, suočili s problemom navještaja onoga što su »vidjeli i čuli« (1 Iv 1,3) i na koji su način pokušali »inkulturirati« tu najraniju kerigmu u svoje vrijeme i prostor. Ne kanim ovdje prikazivati povijesnu genezu i cjelokupni sadržaj ranokršćanskih misija, nego samo na temelju nekih glavnih kristoloških titula ili naslova, pokazati kako su rani kršćanski navjestitelji evanđelja bili osjetljiva sluha kada je trebalo poruku prenijeti iz jedne uljudbene sredine u drugu.

Već je po sebi čudesan sâm početak prvih kršćanskih »misija«<sup>7</sup>. Nakon golgothske drame Velikoga petka ništa nije upućivalo na to da bi razbježani i raspršeni sljedbenici rassetoga Nazarećanina mogli organizirati neku vrst misijskog pokreta i naviještati ubijenog Učitelja kao Mesiju i spasitelja svijeta. Ali, onda se dogodila ta, nikakvom ljudskom logikom objašnjiva, radikalna zaokretnica koju zovemo *Uskrs*, taj čudesan Božji zahvat s kojim je sve iznova započelo. Uskrsnu li se ukazuje, možda najprije u Galileji, zatim u Jeruzalemu<sup>8</sup>. Isusovi se učenici i

<sup>7</sup> Temeljna studija koja je inspirirala sve kasnije još je uvijek: A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902. Za noviju problematiku novozavjetne misiologije usp. M. HENGEL, »Die Ursprünge der christlichen Mission«: *NTS* 18 (1972) 15 – 38; H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvTh 55; München 1969); G. SCHILLE, »Anfänge der christlichen Mission«, u: *KuD* 15 (1969) 320–339; E. TESTA, *La missione e la catechesi nella Bibbia* (Roma – Brescia 1981). Za novozavjetnu problematiku usp. napose K. KERTELGE (izd.), *Mission im Neuen Testament* (QD 93; Freiburg – Basel – Wien 1982); posebno je u tom zborniku vrijedna pozornosti opširna studija R. PESCH-a, »Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission«, *ibid.*, 11 – 70.

<sup>8</sup> Usp. E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT NF 34; Göttingen 1936). Usp. kritički osvrt u R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1977) 55 – 56. Za sve detalje i susljednu problematiku usp. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente* (tal. pr. Brescia 1976), 333ss; B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux 1973).

učenice nanovo prikupljaju, prečitavaju svoju Bibliju u sasvim novom i neočekivanom svjetlu uskrsnog događaja, tako da starozavjetni drevni tekstovi silovito oživljavaju i zadobivaju novo značenje, tako da se već odmah nakon Uskrsa počinje događati ona među-zavjetna interakcija koju je sv. Augustin genijalno sročio sintagmom: *Novum in Vetere latet, Vetus i Novo patet*. Tako pod izvjesnim vidom možemo reći da se najranija inkulturacija evanđelja zapravo događala već u prvim svjedocima Uskrsa, jer su ponajprije oni sami morali premisliti sva svoja dotadašnja mesijanska poimanja i dopustiti da se u njima osobno rodi potpuno novi pristup svekolikoj stvarnosti. Jednostavno rečeno: prvi su kršćani bili ponajprije misionari samih sebe!

Glavni problem Isusovih sljedbenika bio je, suvremeno rečeno, kristološke naravi. To znači da je trebalo nekako formulirati i definirati tko je i gdje je sada taj njihov prijašnji Učitelj, Ozdravitelj, Prorok, za kojega vjeruju da je, unatoč tragičnoj smrti, ipak živ. I što to znači za svekoliku ljudsku i kozmičku egzistenciju? Najveći kristološki napor u povijesti kršćanstva podnijejele su prve dvije kršćanske generacije, koje su u svojim spisima iznjedrile za Uskrsnuloga preko 50 imena i titula<sup>9</sup>, počasnih naslova, iz kojih će nekoliko stoljeća kasnije u Niceji, Kalcedonu i Efezu nastati za svekoliku kršćansku teologiju i evangelizaciju presudni dogmatski izričaji<sup>10</sup>.

Može se ustvrditi da je povijest i nastanak upravo toga novozavjetnog kristološkog nazivlja ustvari povijest ranokršćanske inkulturacije evanđelja, jer ti počasnici tituli Uskrsnuloga nisu nastali na jednome mjestu, niti u isto vrijeme, nego svjedoče enormni teološko-evangelizacijski napor prvoga kršćanstva da se od Jeruzalema, preko Antiohije, Male Azije, Ahaje i »sve do nakraj zemlje« (Dj 1,8), prilagođenim i razumljivim pojmovnikom ponudi i navijesti Božje spasenje najraznorodnijem slušateljstvu i čitateljstvu. Tako je taj ranokršćanski kristološki poduhvat postao prauzorom svake inkulturacije evanđelja. Može se reći da u

<sup>9</sup> Tako je, na primjer, naslov *Krist* uporabljen 529 puta, *Gospodin* 718, *Sin Čovječji* 80, *Sin Božji* 75, *Sin Davidov* 20 itd. Za svekoliku novozavjetnu kristologiju usp. još uvijek dva klasika: O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen <sup>4</sup>1966); F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen <sup>4</sup>1974). S katoličke strane usp. izvanrednu sintezu: R. SCHNACKENBURG, *Christologie des Neuen Testaments* u: J. Feiner – M. Löhrer, *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1970) III/1, 227 – 388; R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HTHKNT Suppl. IV; Freiburg – Basel Wien 1993).

<sup>10</sup> Ranokršćanski kristološki naslovi najbolje ukazuju na sâm razvoj i prilagodbu kršćanske kerigme različitom slušateljstvu. Usp. C. H. DODD, *The apostolic Preaching and its Developments* (London <sup>9</sup>1960); Id., *According to the Scriptures. The Sub – structure of New Testament Theology* (London 1952); A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit* (<sup>1</sup>1903; München 1966).

Rimskom carstvu prvoga stoljeća gotovo da nije bilo toga počasnog naslova koji kršćani nisu primijenili na proslavljenoga Isusa, od onih najljudskijih poput *Pravedni, Dobri, Sveti, Učitelj*, pa sve do najuzvišenijih: *Sin Božji, Spasitelj*, pa i sâm Bog (Tit 2,13)<sup>11</sup>.

A da nije svejedno koje se atribute pridaje Isusu, pokazuje primjer iz novijih vremena, kada je 1973. g. u Brazilu, toj najkatoličnijoj južnoameričkoj državi, ministarstvo informiranja zabranilo uporabu riječi *oslobođenje*. To je išlo čak daleko da je za Božić bio cenzuriran i sâm papa Pavao VI.: kada bi u govoru *urbi et orbi*, koji je prenosila i brazilska televizija, spomenuo *oslobođenje*, brazilski je prevodilac to hitro preveo politički bezopasnim terminom *otkupljenje*, a kada bi papa spomenuo *Isusa Krista osloboditelja*, »osloboditelj« je bio automatski brisan<sup>12</sup>. Isus kao *osloboditelj* jednostavno nije smio biti »inkulturiran« u ondašnjem Brazilu. – Istina, u Novome zavjetu Isus nije nigdje direktno nazvan imenom »Osloboditelj«, ali na četiri mjesta uporabljen je glagol *osloboditi*, primjenjen na Krista<sup>13</sup>. K tome još treba pridodati sve izvedenice glagola *izbaviti* i sličnih sinonima.

Na primjeru nekih glavnih kristoloških ranokršćanskih naslova može se najbolje uočiti kako su dva različita teološko-zemljopisna mentaliteta (judeokršćanski i etnochršćanski) uznastojali, ponajprije sebi, a potom i onima kojima su naviještali evanđelje, izreći izvornim govorom neizrecivo otajstvo Onoga, čiji su bili osobni svjedoci. Ovdje svakako ne može biti riječi o sveobuhvatnoj »rekon-

<sup>11</sup> »Iščekujući blaženu nadu i pojavak slave velikoga Boga i Spasitelja našega Isusa Krista.« Usp. bilješku u *Novi Zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije* (Zagreb, KS, 1982., str. 626): »Drugi prevode: *našega velikoga Boga i našega Spasitelja Isusa Krista*. Ali konstrukcija izričaja u grčkom, kontekst i uobičajena upotreba riječi *Pojavak* u Pastoralnim poslanicama ... složno podržavaju tumačenje koje ovdje vidi jasnu potvrdu Kristova božanstva.« Usp. *Jeruzalemska Biblija. Stari i Novi Zavjet s uvodima i bilješkama iz »La Bible de Jerusalem«* (Zagreb KS 1994., str. 1704): »Jasna potvrda Kristova božanstva (usp. Rim 9,5): 'Spasitelj' je nazvan i 'veliki Bog' (usp. 1 Tim 1,1).«

<sup>12</sup> Usp. L. BOFF, *Jesus Christus, der Befreier* (Freiburg – Basel – Wien<sup>2</sup>1987) 5.

<sup>13</sup> Usp. Iv 8,36: »Ako vas, dakle, Sin oslobodi, zbilja ćete biti slobodni«; Rim 8,2: »Zakon Duha života u Kristu Isusu oslobodi me zakona grijeha i smrti«; Gal 5,1: »Za slobodu nas Krist oslobodi!«; Heb 2,15: »... oslobodi one koji – od straha pred smrću – kroza sav život bijahu podložni ropstvu«. Za Pavlovu simboliku oslobođenja usp. napose. G. THEISSEN, »Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag«, u *Kerygma und Dogma 20* (1974) 282 – 304, napose str. 285 – 287. Za problematiku slobode od Zakona, napose u poslanici Galacanima, usp. Z. I. HERMAN, *Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati* (SPAA 27; Roma 1986); I. DUGANŽIĆ, »Za slobodu nas Krist oslobodi (Gal 5,1), u BS 55 (1985) 59 – 70; S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147; Göttingen 1989).

strukciji«, jer su povijesni izvori, i profani i novozavjetni, nedostatni i prečesto nepotpuni.

### 3. Judeokršćanska kristološka kerigma

**3.1** Najprvija je, svakako, kolijevka svekolike kršćanske kerigme: *jeruzalemska judeokršćanska zajednica*<sup>14</sup>, iz koje su proizašli prvi svjedoci i navjestitelji Uskrsa. Ako se oslonimo na najstarije izričaje Djela apostolskih, lako je uvidjeti da je prvotni judeokršćanski navještaj Isusova misterija bio usredotočen na činjenicu da je Isus *Pravednik*, kojega je Bog proslavio (Dj 2,24.33; 5,30.31 itd.). Stoga ne čudi da su i prvi tituli Uskrsnuloga *Svetac – Pravednik, Začetnik života*: »Vi se odrekoste Sveca i Pravednika... Začetnika života ubiste!« (Dj 3,14). Uz to je usko povezan i naslov *Sveti sluga (Božji) Isus* (4,27) s jasnim prizvukom na deuteriozaijinog Slugu Jahvina (Iz 52–53), jer Djela apostolska i za Isusa kažu da je pogubljen nevin »po rukama bezakonikâ« (2,23).

**3.2** Prvi su kršćani dobro pamtili da je povijesni Isus za sebe najviše rabio naslov *Sin čovječji*, sukladno kasnožidovskoj apokaliptičkoj tradiciji, pa zato ne čudi da se napose u jeruzalemskom krugu oko Stjepana termin *Sin čovječji* najduže zadržao: »Gledam otvorena nebesa i Sina Čovječjega gdje stoji zdesna Bogu« (7,56; za razliku od Lk 22,69, *Sin čovječji* ne *sjedi*, nego *stoji*, vjerojatno da se naglasi da sâm Uskrsnuli osobno svjedoči pred Bogom za mučenika i svjedoka Stjepana; proslavljeni *Sin čovječji* pred Božjim je prijestoljem trajni *svjedok – martyš* – svake *svjedočanske*, mučeničke krvi).

S terminom *Sin čovječji* dogodio se, međutim, jedan zanimljiv i znakovit inkulturacijski proces: dok su Evanđelja prepuna *Sinom čovječjim* (upravo zato što ga je Isus na sebe primjenjivao), u ostalim novozavjetnim spisima gotovo ga nema, osim na citiranom mjestu Dj, jedanput u Heb 2,6 (ali i to je citat Ps 8,5) i dvaput u Otk 1,13 i 14,14. Zašto taj nesrazmjer? Najvjerojatnije zbog toga što u helenističkom svijetu, u kojemu su uglavnom napisani novozavjetni spisi, titul *Sin čovječji* nije značio ništa posebnoga i zato je ustupio mjesto uglavnom naslovu *Sin Božji*, koji je napose među Grcima bio itekako udomaćen, ali ne u novozavjetnom smislu. I Stari zavjet također znade za *sinove Božje*, ali u adopcioni-

---

<sup>14</sup> Za svekoliku povijesno-teološku problematiku judeokršćanstva usp. H. KÜNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte* (München 1994), napose 89 – 143, s iscrpnom bibliografijom; Id., *Kršćanstvo i svjetske religije. Uvod u dijalog s islamom, hinduizmom i budizmom* (hrv. pr. Zagreb, Naprijed, 1994), napose 13ss za utjecaj judeokršćanstva na islamske početke. Jedan je dio te knjige godinu kasnije, dosta nespretno, nanovo preveden i tiskan u izdanju *Svjeta riječi* (Livno 1995: *Kršćanstvo i svjetske religije. Islam*). Od prijašnjih istraživača judeokršćanstva, sada već klasikâ, usp. H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen 1949); J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme* (Paris – Tournai 1957).

stičkom smislu (kralj, pa i sâm izraelski narod koji Bog posvaja), tako da je ispočetka titul *Sin Božji* – primijenjen na Isusa – bio prihvatljiv i za židovsko slušateljstvo. Problem je, međutim, nastao kada je, napose s Pavlom i Ivanom, *Sin Božji* polako zadobivao ontološko-preegzistentni smisao, prema kojemu je Isus od vječnosti Sin Božji »u krilu Očevu«. Vjerujem da su se upravo u tumačenju Isusova bogosinovstva zauvijek razišle judeokršćanska i helenistička teologija.

**3.3** Na Uskrsnuloga je judeokršćanska zajednica primijenila i Mojsijevo obećanje o konačnom, eshatološkom proroku (Pnz 18,15ss; Dj 3,22–24). Možda je upravo taj proročki titul bio najutjecajniji i najdugovječniji u judeokršćanskim krugovima, napose ebionitskim, koji su se održali više od pet stoljeća, uglavnom na području današnjeg Jordana, gdje su svojom arhaičnom kristologijom uvelike uvjetovali i kasnije islamsko-kuransko poimanje Isusa i svekolikog kršćanskog fenomena. Tako se minimalna inkulturacija evanđelja u islamski svijet dogodila upravo zahvaljujući anonimnim judeokršćanskim zajednicama, koje su preživjele konačni slom židovske nacije početkom 2. stoljeća. Muhamed nije upoznao kršćanstvo preko nicejskog ili kalcedonskog sabora, koji su se dogodili dva stoljeća prije, nego upravo kroz judeokršćansku tradiciju, kojoj je bila strana svaka trinitarna teologija, tako da neki suvremeni istraživači suodnosa *kršćanstvo-islam* smatraju upravo taj radikalni judeokršćanski monoteizam jednim od glavnih nadahnitelja islamskog jednobojstva (što je uostalom uočljivo na činjenici kako Kur'an prikazuje Isusa, Mariju itd.). Muhamed je sebi vjerojatno uzeo za uzor judeokršćanski monoteizam kada je nastojao ujediniti mnogobrojna arapska mnogobožačka plemena. I zato mu je bio stran svaki govor i nauk o Bogu Trojedinom, što je možda glavnim razlogom da nikada nije došlo do dijaloga s kršćanstvom, a posljedično tome što je muslimanska najezda poharala svekoliku kolijevku kršćanstva, od Jeruzalema, Male Azije do Sjeverne Afrike. A kasnije i mnogo dalje, sve do naših krajeva.

Možemo spomenuti još dva značajna naslova kojima je jeruzalemska prazajednica nastojala osvijetliti otajstvo Uskrsloga.

**3.4** *Mâr – marana*, tj. uobičajeni kurtoazni naslov »Gospodin«, u rano-kršćanskoj zajednici predstavlja jedan od najstarijih kristoloških titula, koji je kasnije rabljen i u helenističkom liturgijskom kontekstu. U NZ-u ta je sintagma sačuvana na dva mjesta:

a) Prvu poslanicu Korinćanima Pavao završava molbeno – zaufanim poklikom: *marana tha*: »Gospodine naš, dođi!« (1 Kor 16,22). Izričaj je ostavljen u aramejskom originalu, nepreveden, nego samo transliteriran na grčki (prema nekim rukopisima može se čitati i u indikativu: *maran atha*, tj. »naš je Gospodin došao, već je tu«, kao što predlaže *Jeruzalemska Biblija* (franc. orig.);

b) završnica Otkrivenja, posljednje biblijske knjige, također kliče: »Dođi, Gospodine Isuse!«, ali ne na aramejskom nego prevedeno na grčki: Ερχου, κύριε

Ἰησοῦ. Ta činjenica da Ivan ne piše zaziv na aramejskom originalu, pokazuje s jedne strane da njegovi čitatelji vjerojatno više ne razumiju značenje aramejskog *marana tha*, a s druge pak strane time postaje razvidno koliko se dugo jedan izvorni judeokršćanski molitveni zaziv uspio zadržati u kršćanskom rječniku, pa i pod cijenu da bude prisvojen, i u prijevodu na dotični jezik takoreći »inkulturan« u drugu sredinu i u drugo vrijeme<sup>15</sup>.

**3.5** Drugi izvorno aramejsko-judeokršćanski naslov za Isusa jest u pravom smislu mesijanski, kristološki: *Mašiah – Pomazanik*: »Isusa, kojega vi razapeste Bog je učinio Gospodinom i *Kristom*« (Dj 3,26).

Tu su oba termina, *Gospodin* i *Krist*, zapravo grčki prijevod aramejsko-hebrejskog *mâr* i *mašiah*, koji su bili posve razumljivi u palestinskom judeokršćanskom okolišu.

#### 4. Inkulturacijski pomak judeokršćanske kerigme

Veliki se semantičko-sadržajni zaokret dogodio kada je ta izvorna judeokršćanska kerigma, stjecajem tolikih povijesnih okolnosti, nadišla palestinske i teritorijalne i religiozno-uljudbene granice i punim misionarskim zaletom, snagom Duha, zakoračila na helenističko tlo, napose preko Antiohije.<sup>16</sup>

**4.1** U tim zajednicama, bez obzira da li u zajednicama obraćenih Židova iz dijaspore ili u zajednicama tzv. etnokršćana, već je odavno bila zaživjela jedna, nikada dosta naglašena i vrednovana, biblijska inkulturacija: to je ta providonosno čudesna religiozno-književna stvarnost koju danas jednostavno zovemo *Septuaginta*, ili prijevod Sedamdesetorice (*LXX*). Riječ je o prvom cjelovitom prijevodu hebrejske Biblije (SZ) na grčki jezik<sup>17</sup>. Taj prvorazredni uljudbeno-religijski događaj, obavijen legendom, ostvaren je u židovskoj dijaspori u Aleksandriji, najvjerojatnije u dužem vremenskom periodu, između 3. i 1. st. pr. Kr. Neproccjenjiva važnost toga prijevoda nije samo u tome što je preko njega helenistička

<sup>15</sup> Usp. *Didahé* 10,6; *ThWNT* IV, 470 – 75.

<sup>16</sup> Za presudnu važnost Antiohije kao ranokršćanskog misionarskog središta usp. R. E. BROWN – J. P. MEIER, *Antioch & Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York 1983. Za svekoliku problematiku helenističke recepcije evanđelja, napose u postnovozavjetno vrijeme, usp. još uvijek meritornu studiju J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux I<sup>er</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (Paris 1961). – Zanimljivo je u tom kontekstu spomenuti obratan slučaj inkulturacije kojom je kršćanska teologija prvih stoljeća recipirala svekoliku helenističku mitološku baštinu: usp. H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1957).

<sup>17</sup> Usp. C. H. DODD, *The Bible and the Greeks* (London<sup>2</sup>1954); M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien: Initiations au christianisme ancien* (Paris 1988).



uljudba upoznala hebrejsku Bibliju, nego i u tome što su se tim prijevodom služile uglavnom sve ranokršćanske generacije, koje su govorile grčkim jezikom. Nije slučajno da su nam svi novozavjetni tekstovi prispjeli na grčkom jeziku, i to ne na nekom uzvišenom književnom grčkom jednog Homera, Platona ili Aristotela, nego na svakidašnjem govornom *koine-narječju*, koje se ustalilo cijelim Sredozemljem nakon osvajačkih pohoda Aleksandra Velikog. Usput budi rečeno, već ta činjenica da je za pisanje novozavjetnih tekstova izabran upravo jedan takav svakidašnji govor, svakako je jednim od bitnih obilježja ranokršćanske inkulturacijske skrbi, da evanđelje bude pristupačno i razumljivo svakom prosječnom namjerniku.

Možemo reći da je upravo prijevod LXX bio glavnim posrednikom inkulturacije ranokršćanske palestinske kerigme u helenistički uljudbeni prostor. Navest ću samo dva primjera.

**4.1.1** Aramejski kristološki titul *mâr – maran* (Gospodin), na grčki se prevodi imenicom *Kyrios*, kako Septuaginta obično prevodi sveti tetragram *JHWH*, ime Božje. Ili točnije rečeno, sa *Kyrios* se prevodilo hebrejsku imenicu *Adonai*, jer se njome nadomještao sveti tetragram, sveto četveroslovlje, budući da se ime Božje kao takvo nije smjelo izgovarati. Zato u hebrejskoj Bibliji ispod tri sveta suglasnika *JHWH* stoje samoglasnici imenice *Adonai* da bi se čitatelju naznačilo da se *JHWH* mora čitati *Adonai*. I vjerojatno je onda netko neupućen pročitao samoglasnike od *Adonai* zajedno sa suglasnicima *JHWH* i tako je došlo do kombinacije JEHOVA, te umjetne imeničke tvorevine, koja u stvarnosti ne postoji, pa se može reći da Svjedoci Jehove zapravo prizivlju nepostojeće ime Božje.

I kada je onda u tom suzvučju jedan Židov iz dijaspore, ili židovski prozelit, čuo da neki novi misionari navješćuju *Κύριον Ἰησοῦν*, Gospoda Isusa, nije mogao prečuti indirektnu poruku Septuaginte da tu nije riječ o nekom običnom gospodinu Isusu, nego gotovo o poistovjećenju toga Isusa s Jahvom hebrejske Biblije. To je enormni kristološko-inkulturacijski pomak u odnosu na izvorni arhaični judeokršćanski kristološki naslov *mâr*, pomak koji će radikalno uvjetovati sazrijevanje kristologije u kasnijim novozavjetnim spisima.

**4.1.2** Presudni utjecaj na novozavjetni i kasniji crkveni nauk o Isusovu djevičanskom začeću odigrao je prijevod Izaijina teksta o *djevici* koja će začeti i roditi sina (usp. Iz 7,14), tj. prijevod kakva ga nalazimo upravo u Septuaginti. U hebrejskom originalu ne piše *djevica* (*b<sup>t</sup>ulah*), nego *mlada žena, djevojka* (*al-mah*)<sup>18</sup>. A u Mt 1,23, jedinom novozavjetnom mjestu gdje je citiran Iz 7,14, stoji

<sup>18</sup> Ta leksička činjenica nije razvidna iz, za sada »službenog«, hrvatskog prijevoda Iz 7,14 (tzv. *Biblija Stvarnosti*, ili *Zagrebacka Biblija*), čiji je tekst ušao u sadašnji lekcionar i u hrv. izdanje *Jeruzalemske Biblije* (Zagreb KS 1994), gdje je hrvatski prevodilac, slijedeći očito Vulgatin »ecce *virgo* concipiet« (što je začudo ostalo i u, inače prevodilački originalu jako vjernoj, *Neo-*

imenica *parthenos*, *djevica*, primijenjena na Mariju. Neki su egzegeti i teolozi, napose protestantskog smjera, na temelju te lingvističke razlike nastojali dokazati da je kod Mt riječ o utjecaju grčke mitologije o djevičanskom začecu tolikih antičkih heroja. Međutim, sv. je Matej vjerojatno znao napamet prijevod Iz 7,14 kako ga nalazimo u Septuaginti, gdje jasno u svim rukopisima stoji: *parthenos* – *djevica*. Onda se postavlja pitanje: zašto Septuaginta nije ostavila izvornu imenicu *mlada žena*, *djevojka* i prevela to adekvatnim grčkim terminom, možda ἡ παῖς ili slično? Najvjerojatnije zato što su židovski prevodioci LXX jako dobro osjetili da Izajino proročanstvo ima dublji smisao. U izraelskom mentalitetu svaka je neudata žena i djevojka *ipso facto* smatrana djevicom, dok se ne dokaže protivno. Međutim, u grčko-helenističkom okolišu, čija je seksualna razuzdanost bila općepoznata, tvrdnja da će *djevojka začeti i roditi sina i da će mu nadjenuti ime Immanuel, Bog s nama*, ne bi značila ništa nova. I zato su židovski prevodioci LXX instinktivno osjetili da na grčkom jeziku treba protumačiti da je riječ ipak o nečem višem, da je u pozadini bremenito mesijansko proročanstvo. I tako je *djevica* – παρθένος ušla u grčku Bibliju, a preko nje u Novi zavjet i tom je svojom providonosnom *inkulturacijom* uvjetovala ne mali dio kršćanske teologije.

**4.1.3** Uputno je u ovom kontekstu prisjetiti se na još jedan radikalni utjecaj Septuaginte na sržni izričaj Novoga zavjeta: ΑΓΑΠΗ. Ta imenica, kojom kršćanstvo izražava bit svega božanskog (*Bog je αγάπη*; 1 Iv 4,8), ali i svekolikog ljudskog življenja. Dosta je spomenuti glavnu odrednicu novozavjetne, napose Pavlove, etike koja sva čovjekova moralna mastojanja mjeri upravo odrednicom *agape* prema Bogu i blišnjemu. Ta je imenica gotovo neprisutna u klasičnom grčkom jeziku, a niti u poeziji, i u filozofiji<sup>19</sup>. A Grci poznaju i preneglašavaju *eros*, *philia*

---

*vulgati*, izd. 1979.), u drevni hebrejski tekst anakronistično ubacio zapravo »inkulturacijski«  
prijevod Septuaginte, koji smisljeno odgovara originalu, ali ne i leksički: »Evo, začeti će djevica  
i roditi sina ...«. – Francuski original *Jeruzalemske Biblije* doslovno prevodi: »Voici, la jeune  
femme est enceinte ...« i u bilješci pojašnjava važnost kasnijeg prijevoda Septuaginte (παρθένος),  
kako je recipiran u Mt 1,23. Prilagođena bilješka u hrv. prijevodu *Jeruzalemske Biblije*  
ostavlja otvorenim problem zašto je za Iz 7,14 izabran pojašnjavajući prijevod Septuaginte, a  
ne hebrejskog izvornika.

Slično se dogodilo, među ostalima, i s njemačkim i talijanskim »prijevodom«  
*Jeruzalemske Biblije*. Usput rečeno, dragocijenost *Jeruzalemske Biblije* jest upravo u što  
vjernijem prijevodu izvornika, što nije vidljivo u prijevodu »Jeruzalemke«  
na druge jezike, jer je svaki narod uglavnom ostavljao svoj standardni prijevod,  
a od *Jeruzalemske Biblije* su ostale samo, prečesto nezgrapno, prilagođene bilješke,  
kao što je slučaj i s Iz 7,14.

– Općenito o nastajanju *Jeruzalemske Biblije* usp. P. BENOIT, »Jeruzalemska Biblija«, u *BS*  
65 (1995) 273 – 279, a za hrvatsko izdanje Z. I. HERMAN, »Jeruzalemska Biblija u  
Hrvatskoj«, *ibid.*, 271 – 272 (isto i u *Encyclopaedia Moderna* 15, 1995, br. 45).

<sup>19</sup> Usp. C. SPICQ, O.P., *Notes de lexicographie néotestamentaire* (OBO 22/1; Fribourg – Goettingen 1978), I, 15 – 30; Id., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes I – III* (Paris

i slično. Septuaginta, međutim, uopće ne poznaje imenicu *eros*, ali je zato za najdublje bogoljudske i međuljudske odnose upotrijebila upravo imenicu *agape* i glagol *agapan*, što je onda kasnije prihvatio i Novi zavjet da bi izrazio vlastitu kerigmatsku srčiku i žilu kucavicu.

Zato nije čudo da se danas raspravlja u katoličkoj teologiji čak o mogućnosti da se Septuagintu punopravno uključi u cjelokupni bogoduhi proces biblijske inspiracije<sup>20</sup>.

## Zaključak

Ne kanim ovdje ulaziti u potankiju analizu inkulturacijskog procesa rano-kršćanskih kristoloških naslova, a posebice nekih temeljnih liturgijskih stvarnosti, kao što je euharistija, čije je slavljenje na helenističkom tlu doživjelo velike inkulturacijske pomake<sup>21</sup>. Već sama činjenica da imamo četiri kanonska Evanđelja, od kojih svako na svoj način, unatoč velikoj sinoptičkoj podudarnosti prikazuje i naviješta proslavljenoga Isusa, očitim je znakom da su različite zajednice na različiti način uranjale u kršćanski fenomen. *Marko* svojim rimskim čitateljima poručuje da je Isus Sin čovječiji obdaren izvanrednim nadnaravnim moćima; *Matej* sirijskim zajednicama predstavlja Krista – Mesiju kao velikog zakonodavca, kao novog Mojsija; *Luka* kršćanima Ahaje daje naslutiti Isusa kao konačnog proroka koji svoj narod vodi u eshatološki egzodus; *Ivan*, napokon, maloazijskim crkvama naviješta Krista kao utjelovljenu i uosobljenu Mudrost i Riječ Božju<sup>22</sup>.

1958 – 1959); A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell' amore e le sue trasformazioni* (tal. pr. Bologna 1971).

<sup>20</sup> Usp. P. BENOIT, »La Septante est – elle inspirée?«, u: Id., *Exégèse et Théologie I* (Paris 1961), 3 – 12; Id., »L' inspiration des Septante d'après le Pères«, u: *L'homme devant Dieu (Melanges H. de Lubac)*, Paris 1964, I, 169 – 187 (= Id., *Exégèse et Théologie III*, Paris 1968, 69 – 89). O problematici da li je Septuaginta više prijevod ili targum, usp. R. Le DÉAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament* (Rome 1965), 32 – 36.

<sup>21</sup> Usp. R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie* (Freiburg – Basel – Wien 1977); Id., *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80; Freiburg – Basel – Wien 1978). Za sveukupnu inkulturaciju judeokršćanskog slavljenja euharistije u helenistički milieu usp. H.–J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTAbh N.F. 15; Münster 1982); Id., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven* (Würzburg 1989), 46 – 58; G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19; Tübingen <sup>2</sup>1983), 290 – 317; W.A. MEEKS, *The first Urban Christians. The Social World of the Apostel Paul* (New Haven – London 1983), napose 140 – 164.

<sup>22</sup> Usp. F. PORSCHE, *Mnogo glasova – jedna vjera. Teologija Novog zavjeta* (Zagreb KS, hrv. pr. 1988); Za tu je problematiku još uvijek temeljna studija J. D. G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London 1977).

Mogli bismo tako nabrajati posebitosti svakog novozavjetnog autora, jer se može bez pretjerivanja reći: koliko je novozavjetnih autora, toliko je i kristologija; ili drugim riječima: toliko je i bogoduhih pokušaja inkulturacije evanđelja u najrazličitije prostore i pore ondašnje ekumene.

Ne želim time ustvrditi da se inkulturacija ranokršćanske kerigme dogodila isključivo inkulturacijom kristoloških naslova. Da slika bude potpunijom treba imati u vidu u praksi življenu inkulturaciju, napose u pavlovskim zajednicama diljem Mediterana i Male Azije. Dosta je spomenuti revolucionarnu Pavlovu tvrdnju, koja nije teorija nego konkretni odraz življene inkulturacije evanđelja u ondašnjim društvenim odnosima: »Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu!« (Gal 3,27). Time Pavao ne želi dokinuti etničke, društvene ili spolne razlike, koje i dalje ostaju, nego je u srce svih mogućih onodobnih razdijeljenosti, usadio klicu objedinjenosti i ravnopravnosti u Kristu Isusu<sup>23</sup>.

Završavam konkretnim naputkom koji za svaku, pa i suvremenu, biblijsku inkulturaciju, daje najnoviji dokument Papinske biblijske komisije iz 1993., naslovljen *Tumačenje Biblije u Crkvi*:

»Prvi stupanj inkulturacije sastoji se u *prevodenju* bogoduhog Pisma na drugi jezik ... Prijelaz iz jednog jezika u drugi nužno uključuje promjenu kulturnog konteksta: pojmovi nisu istovjetni i važnost simbolâ je drugačija, jer se povezuje s drugim misaonim tradicijama i drugim načinima života ...

Prijevod biblijskih tekstova, kao temeljni stupanj, nije međutim dovoljan da zajamči istinsku inkulturaciju, jer se inkulturacija treba temeljiti na *interpretaciji* koja dovodi biblijsku poruku u izričitiji odnos s načinima osjećanja, razmišljanja, življenja i načinima izražavanja, vlastitima dotičnoj mjesnoj uljudbi.

Od interpretacije se prelazi potom na *druge stupnjeve inkulturacije*, koji dovode do oblikovanja lokalne kršćanske kulture, protežući se na sve dimenzije egzistencije (molitvu, rad, socijalni život, običaje, zakonodavstvo, znanost, umjetnost, filozofsku i teološku refleksiju).

U zemljama novije evangelizacije, problem se javlja u nešto drugačijim kategorijama. Misionari, ustvari, neizbježno donose riječ Božju u obliku u kojemu je ona bila inkulturirana u zemlji njihova podrijetla. Potrebno je stoga da nove mjesne Crkve učine ogromni napor, kako bi pretvorile taj tuđi oblik biblijske inkulturacije u drugi, koji odgovara uljudbi njihove zemlje«<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Za Gal 3,27 –29 usp. Z. I. HERMAN, *Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libert dalla Legge nella Lettera ai Galati* (SPAA 27; Roma 1986), 45 – 62 (bibl.).

<sup>24</sup> Papinska biblijska komisija, *Tumačenje Biblije u Crkvi. Biblija i kristologija* (Dokumenti 99; KS Zagreb 1995), 139 – 140.

Međutim, kada govorimo o inkulturaciji evanđelja uvijek se podsvjesno misli samo na inkulturaciju u dalekim misijskim zemljama, a zaboravlja se domaće europsko, zapadno ognjište, gdje se novim generacijama evanđelje pretežno prenosi uhodanim, isprobanim, ali zato šablonskim i istrošenim kerigmatskim govorom, koji većinu nagovorenih ostavlja ravnodušnima, kao uostalom i ezekijelovski osušene kosti (usp. Ez 37) današnjih, tobože suvremenih, crkvenih pastoralno-administrativnih »metoda«. Ne vidi se, barem s ljudske strane, nekih velikih rješenja, ali uznadati se da će Duh Božji, taj od samih početaka Crkve glavni »pastoralni djelatnik« – *Tertio millennio adveniente* – *Došašćem trećeg tisućljeća* – i premoreno zapadno kršanstvo nanovo oživjeti novogovorom svojih plamenih jezika: »Evo sve činim novo!« (Otk 21,5; 2 Kor 5,17; Iz 43,19)<sup>25</sup>.

### Sommario

*L'articolo intende, in base ad alcuni titoli cristologici del Nuovo testamento, evidenziare la straordinaria capacità del primo cristianesimo di trasporre l'originale messaggio evangelico dall'ambiente palestinese in quello ellenistico. In questo processo di inculturazione viene specialmente sottolineata l'importanza della versione greca dei Settanta. Questi tentavi delle prime generazioni cristiane rimangono l'esempio anche per il kerygma odierno, come risulta dai recenti pronunciamenti del Magistero.*

*Parole chiave: inculturazione del vangelo, ambiente palestinese, il mondo ellenistico, titolo cristologici, il ruolo dei Settanta, suggerimenti del Magistero.*

<sup>25</sup> Usp. C. MESTERS, *Evo, sve činim novo. Biblija u novoj evangelizaciji* (Metanoja 104; Zagreb KS 1991).