

KRŠĆANSKI MORAL I ISUSOVA ETIKA

POSEBNOST ISUSOVE ETIKE U USPOREDBI S OPĆOM RACIONALNOM ETIKOM

Ivan DUGANDŽIĆ, Zagreb

Sažetak

U krizi etike i morala posebno zanimanje pobuđuje pitanje o Isusovoj etici. Pritom se radi o obradi vlastitosti i obvezatnosti etičkih momenata u cjelokupnom Isusovom naviještanju, ali i o tome kako valja shvatiti povezanost i razliku između kršćanske etike i filozofske etike. Autor prikazuje egzegetsku diskusiju, ističe važnost Govora na gori (Mt 5–7) te pokazuje kako se on jednako i obvezujuće tiče svih vjernika u Crkvi. Etičkim zahtjevima prethodi obećanje i dar spasa, što nadahnjuje i potiče etičko zalaganje. Kršćanin zna da stoji u odnosu istodobno s milosrdnim i zahtjevnim Bogom. Uz to u radu se također pokazuje kako su »etos zajednice« i »etos svijeta« međusobno u suodnosu i povezanosti.

Ključne riječi: etos, etika, teološka etika, kraljevstvo Božje kao načelo djelovanja, Govor na gori, eshatologija.

1. Hermeneutička pitanja

Otkako je II. vatikanski sabor progovorio o potrebi »usavršavanja moralne teologije« tako da bi se ona morala »temeljiti hraniti naukom Svetog pisma«¹ ne prestaje interes teologa za tu temu. S druge strane, s krizom filozofsko-etičke misli na kojoj se, manje ili više, temeljilo i kršćansko moralno učenje, zapalo je u posljednje vrijeme u krizu i samo moralno učenje. Tome je već odavno prethodila duboka kriza morala, koja je danas očita na svim razinama života. Zato se u posljednje vrijeme sve oštrije postavlja pitanje vlastitosti (*proprium*) kršćanske etike. Što je to što kršćansku etiku čini prepoznatljivom u odnosu na svaku drugu etiku, a za kršćanina obvezatnom u njegovu životu? Sve više sazrijeva spoznaja da kršćanska etika nije neka »pokrštena« prirodna etika koja bi samo zato što je popraćena svetopisamskim citatima već postala kršćanskom. Počinje se shvaćati

¹ »Optatam totius«, br. 16, u: *II. vatikanski sabor* (1986.), str. 349.

da iza naziva Isusova etika ne mora nužno stajati i adekvatan sadržaj koji bi opravdavao takav naziv, već da to često nije ništa drugo nego »neka vrsta objaviteljske potvrde za takozvanu naravnu etiku, svejedno je li ona više usmjerena filozofsko-skolastički ili pastoralno-pragmatički.«² Uglavnom, prije se u teologiji više išlo za tim da se u Svetom pismu nađe pokriće za etiku koja se ustvari temeljila na takozvanom naravnom moralnom zakonu ili filozofskim postavkama, nego što se pokušavalo u Novom zavjetu otkriti stvarni Isusov etos³ koji bi istodobno nadahnjivao kršćanski život i tražio da bude pretvoren u djelo. A to znači da se kršćanstvo, suprotno Pavlovu pozivu, makar i nesvjesno ili barem nedovoljno svjesno ipak prilagođavalo svijetu (usp. Rim 12,1 sl.). Autor izvanredne studije o novozavjetnoj etici Wolfgang Schrage s pravom lamentira nad takvim stanjem: »Čini mi se da je reduciranje i prilagođivanje općem mišljenju i djelovanju svijeta danas dijelom uznapredovalo do te mjere, da kršćanska etika supstancijalno često gotovo da i nema što reći, ako to ne odgovara moralu društva koji je upravo na snazi.«⁴ U takvoj situaciji kršćanska moralka mora tragati za stvarnom Isusovom etičkom porukom, i zbog svijeta koji se nalazi u moralnoj krizi, ali i zbog sebe same, kako bi mogla odigrati svoju pravu ulogu.

U traženju novih rješenja važno je da bibličari i moralisti međusobno surađuju: da egzegeti ozbiljno shvate kako duguju svoje usluge moralistima, a moralisti da budu svjesni kako u ime uvjerljivosti i plodnosti kršćanskog morala moraju nadvladati racionalističku kazuistiku koja se temelji na takozvanom prirodnom moralnom zakonu. Da u tom pogledu stvari kreću na bolje, pokazuje čitav niz vrlo zapaženih radova nastalih u novije vrijeme.⁵ Uz svoju primarnu bri-

² Paul HOFFMANN / Volker EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Quaestiones Disputatae 66), Freiburg - Basel - Wien, 1975., str. 13.

³ Brojni autori daju prednost pojmu »etos« pred pojmom »etika« koji uvijek asocira na sustavno razvijanje i obrazlaganje etičkih normi, što se ne može reći za poruku Isusa iz Nazareta. Usp. Karl Herrmann SCHEKLE, *Theologie des Neuen Testaments. III. Ethos*, Düsseldorf, 1970., pos. str. 32sl.; Jürgen BECKER, *Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes*, u: Helmut MERKLEIN (izd.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg - Basel - Wien, 1989., 31-52; Wolfgang SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments* (NTD-Ergänzungsband 4), Göttingen, 1982., str. 11 sl. On priznaje da je novozavjetna etika »ponajprije preskriptivna, a ne analitičko-deskriptivna«, ali ona »kroz nove horizonte i perspektive želi dati inspiraciju za nova razmišljanja, stavove i djela«. Zato on ne vidi suprotnost između pojmova »etos« i »etika«. Jer, »ne pita se primarno za praktična ostvarenja etičkih rečenica, etosa, već se pita za teološku motivaciju i obrazloženje kao i za temeljne kriterije i konkretne smjernice novozavjetne etike«; Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (HthKNT Supplementband 1), Freiburg - Basel - Wien, 1986., str. 22 govori o »etosu vjere koji ima svoju vlastitu logiku, ali u kojoj ne trpi etička refleksija i argumentacija«.

⁴ W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 19.

⁵ Usp. Bernhard HÄRING, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen.Enkeim, 1966.; Franz BÖCKLE, *Theonomie Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie*,

gu, da kršćanski moral racionalno utemelje i učine prihvatljivim našem vremenu, kršćanski moralisti moraju s jednakom ozbiljnošću paziti na ono što je kršćanskom moralu vlastito i što se ne smije zanemariti. U najnovije vrijeme zato se sve skeptičnije gleda na pokušaj određenog broja uglednih katoličkih moralista nakon Koncila da se kršćanska moralna teologija koncipira kao autonomni moral koji bi se temeljio na autonomiji što je svojstvena čovjeku kao biću obdarenu razumom i slobodom. Specifičnost kršćanske etike bila bi u tome što je ona »autonomna etika u kontekstu vjere«. ⁶ Dok brojni egzegeti, čini se s razlogom, zamjeraju Alfonsu Aueru da je to premalo, R. Schnackenburg upozorava da se ne ode u drugu skrajnost. Jer, »moral vjere« ili, kako on voli reći, »biblijski etos« Novog zavjeta koji je za kršćanina »regula proxima« ne može imati »ekskluzivno pravo, već mora priznati da je u dobroj mjeri upućen na racionalnu etiku«. ⁷ Tu između ta dva pola, čovjekova razuma i novozavjetne objave treba tražiti vlastitost (*proprium*) kršćanske etike. Treba odmah reći da ta vlastitost nije sadržana u teologiji stvaranja, koja je najčešće uzimana kao teološka podloga etike, a to znači u razumu i slobodi koje čovjek ima od Stvoritelja, već u Novom zavjetu, točnije u Isusu iz Nazareta i njegovu učenju, koje su egzegeti dužni pod tim vidom osvijetliti i protumačiti s obzirom na današnje vrijeme i okolnosti.

U tom poslu egzegeti sami nailaze već na prvom koraku na poteškoće hermeneutičke naravi. Ne samo da u Isusovu učenju nema sustavno razvijene etike, već etika nije uopće jedna od naglašenih tema njegova učenja, kao što to doduše nije ni teologija stvaranja. Isus govori prigodice i u određenim kontekstima života daje sasvim konkretne smjernice i zapovijedi za život. On ne uči nikakvu filozofsku etiku tako da bi iz takozvanog prirodnog zakona razvijao etičke norme, a onda postavljao konkretne pojedinačne zahtjeve. Iza njegove etike ne stoji ni ideja dobra, kao što je to bio slučaj kod grčkih filozofa, niti razum kao što je slučaj na primjer u Kantovoj etici. Temelj Isusove etike jest njegova poruka o blizini kraljevstva Božjeg, što će reći Bog, koji je u njemu na djelu na jedan posve nov i prepoznatljiv način. Zato se za sam početak o Isusovoj etici, za razliku od naravne, može govoriti kao o »teološkoj etici«. ⁸ To je dakle etika koja se temelji na objavi u Isusu Kristu, pri čemu se odmah javlja u teologiji uvijek prisutno pitanje odnosa Krista vjere i Isusa iz Nazareta, zatim pitanje naravi njegova naviještanja,

u: J. Gründel – F. Rauch - V. Eid (izd.), *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf, 1972., 17-46; Franz FURGER, *Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen*, u: K. KERTELGE (izd.), *Ethik im Neuen Testament* (Quaestiones Disputatae 102), Freiburg - Basel - Wien, 13-31.

⁶ Tako Alfons AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 1971, str. 15 sl.

⁷ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, str. 20 sl.

⁸ F. FURGER, *Nav. dj.*, str. 15.

njegov odnos prema Zakonu te pitanje mjesta i uloge Govora na gori i posebice dvostruke zapovijedi ljubavi i ljubavi prema neprijatelju. Sve su to ozbiljna egzegetska i teološka pitanja na koja treba pokušati naći odgovor, prije nego se želi progovoriti o vlastitosti Isusove etike u odnosu prema onoj općoj racionalnoj, koju ona ne želi ignorirati ili isključiti već obogatiti, surađujući s njom za dobrobit zajedničkog svijeta.

Protestantsko shvaćanje Isusove etike dugo je bilo pod utjecajem egzistencijalnog pristupa Novom zavjetu Rudolfa Bultmanna, prema kojemu je Isus htio samo upozoriti na volju Božju i čovjeka pozvati na odluku. Bultmann tvrdi da Isus nije razvijao nikakav program, niti je htio davati bilo kakve zapovijedi za konkretan život. »Dosta je da čovjek znade da ga Bog u njegovoj konkretnoj životnoj situaciji, u njegovu ovdje i sada stavlja pred odluku.«⁹ Za Bultmanna je uopće promašeno pitati o nekoj konkretnoj etici Novog zavjeta. Jedino što se od čovjeka traži jest radikalna poslušnost, a tko to prihvati, on će u svakoj situaciji znati što mu je činiti. Ipak, u protestantskoj egzegzi bilo je i drukčijih mišljenja, pa čak i u redovima Bultmannovih učenika. Tako i Günther Bornkamm stavlja doduše naglasak na poslušnost volji Božjoj, ali on upozorava da Isus poziva na »konkretnu poslušnost« u odnosu na bližnjega, ističući odmah da »Isusovi zahtjevi u svojoj konkretnosti nemaju ništa zajedničko s kazuistikom židovskog Zakona«, koja je bez srca, dok Isus cilja baš na ljudsko srce u kome se susreću Bog i čovjek.«¹⁰ Heinz-Dietrich Wendland naglašava da za Pracrkvu nije bila važna samo činjenica »da« je Isus bio (»dass«), nego je važno i to »što« je učio i što je činio (»was«). Pracrkva svjesno preuzima tradiciju o Isusu iz Nazareta, a u toj tradiciji, ako već nema formalne etike, ima barem 'etički navještaj', a to je zapravo poruka o kraljevstvu Božjem.«¹¹ Još je određeniji Wolfgang Schrage koji polazi od toga da u Novom zavjetu ne smijemo tražiti »samo motive i razloge djelovanja, već i mjerila i konkretne etičke sadržaje«, pri čemu on ne želi koristiti pojam »norma« zbog njegove statičnosti, već radije upotrebljava pojam »kriterij« koji bolje odgovara »dinamičko-povijesnoj slobodi i obvezujućem karakteru novozavjetne etike«, ističući istodobno da »Novi zavjet ne traži samo promjenu temeljnog čovjekova stava, već i kršćansko oblikovanje života i ponašanje u svijetu u pojedinačnim slučajevima. Za neku besadržajnu i bezličnu situacijsku etiku, koja bi sadržaje i odluke prepustila pojedincu... ne može se pozivati na Novi zavjet.«¹² Isus govori o stablu i njegovim plodovima (Mt 7,16-18; Lk 6,43 sl.), što je očita aluzija

⁹ Rudolf BULTMANN, *Jesus*. Sibenstern Taschenbuch Verlag München - Hamburg, ³1967., str. 76 sl.

¹⁰ Günther BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Urban Taschenbuch 19, Stuttgart, ¹⁰1975., str. 93.

¹¹ H.-D. WENDLAND, *Ethik*, str. 4 sl.

¹² W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 18.

na čovjekova djela koja se od njega očekuju. A na posljednjem sudu ljudi će biti suđeni ne samo po unutarnjem uvjerenju i raspoloženju nego po sasvim konkretnim djelima ljubavi, za koja Isus kaže da su učinjena njemu samom (Mt 25,34-45).

Na katoličkoj strani, osim već standardnog djela Rudolfa Schnackenburga koje je desetljećima služilo kao primjer kako egzeget može novozavjetnu poruku uvjerljivo izložiti za potrebe moralne teologije¹³, u posljednje vrijeme pojavilo se više zapaženih djela. Svima njima je zajedničko hermeneutičko pitanje: »Treba li Isusov etički zahtjev smatrati 'novim Kristovim zakonom', sa strogo obvezujućim karakterom?«¹⁴ Svi ti autori se takorekuć već u samom polazištu slažu u tome da se Isusova etička poruka ne smije shvatiti u smislu nekog novog zakona koji bi se tumačio legalistički. Razlike onda nastaju u pokušaju da se Isusovu etičku poruku, koja stoji u sasvim određenom teološkom kontekstu, odredi s obzirom na njezin normativni karakter. S obzirom na tu problematiku, pažnje je vrijedno jedno zajedničko djelo dvojice teologa iz Bamberga, bibličara Paula Hoffmanna i moralista Volkera Eida.¹⁵ Oni polaze od činjenice da je Isusova etička poruka »uokvirena u postojeću socijalnu stvarnost i da se samo tako može ispravno shvatiti.« Nema nikakve »apstraktne« Isusove etike, koja bi se mogla po volji primjeniti na svako vrijeme i svaku životnu situaciju. Ipak oni ističu kako u Isusovu djelovanju i učenju ima nešto »više« od toga, nešto »što inicijatorski i inspirativno može preći i na druge situacije, dajući primjer i ističući normu, u određenom smislu u posve drukčijim socio-kulturnim uvjetima.« Zato oni koriste pojam »perspektiva« i misle da je on pogodan da zadovolji oboje, »i povijesnu istinu o Isusu iz Nazareta kao i povijest njegova utjecaja.«¹⁶ Josef Blank polazi također od toga da novozavjetnu etičku poruku treba izreći u drukčijoj situaciji današnjeg vremena, ali se zalaže za pojam »etički model«.¹⁷ Rudolf Schnackenburg je skeptičan s obzirom na pojam »model« i misli da bi, ako se već taj pojam koristi, »trebalo naglasiti, da Isusov 'model' nije zamjenjiv ili nadomjestiv.«¹⁸ On sam priznaje da »Isus nije ponudio etički sustav ('etiku') ali se iz njegova naviještanja kraljevstva Božjeg mogu jasno razaznati moralne intencije«, odakle i naslov njegovu djelu »Die sittliche Botschaft«.¹⁹

¹³ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, (HthKNT-Supplementband 1-2), Freiburg - Basel - Wien, 1986., 1988.

¹⁴ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 118.

¹⁵ Paul HOFFMANN / Volker EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Quaestiones Disputatae 66), Freiburg i.Br., 1975.

¹⁶ ISTO, str. 14 sl.

¹⁷ Josef BLANK, Zum Problem »ethischer Normen« im Neuen Testament, u: *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (B i H 5), München, 1969., 129-143, ovdje str. 142 sl.

¹⁸ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 119.

¹⁹ ISTO, str. 6.

Helmuth Merklein u svojoj temeljitoj i iscrpnoj studiji posebno naglašava da se »pojedine etičke smjernice ne smiju uzimati izolirano za sebe, već je najvažnije odrediti njihovo mjesto u sklopu sveukupnog Isusova navještaja, kako bi se moglo postaviti pitanje temeljnih načela i nadređenih intencija tih pojedinačnih izričaja.«²⁰ On priznaje da se, polazeći u svom istraživanju od Govora na gori, koji »sadrži konkretne etičke smjernice«, uskoro morao suočiti s načelnim pitanjima. Iako je Isusova poruka o kraljevstvu Božjem u načelu eshatološki usmjeren, baš Govor na gori (Mt 5-7) otkriva da »upravo etičke smjernice velikim dijelom nisu motivirane eshatološki, nego mudrosno odnosno teološki.« Tako je, priznaje Merklein, u njegovu radu »u prvi plan izbio odnos... eshatologije, teologije i etike.«²¹ Ne zadovoljavajući se dosadašnjim parcijalnim rješenjima, koja su još k tome najčešće praćena samo apstraktnim teološkim razmišljanjima, on je odlučio pod tim aspektom temeljito istražiti sve tekstove u evanđeljima koji bi mogli biti relevantni za etičku poruku. Nakon temeljite egzegeze, on dolazi do zaključka da su svi pojedinačni Isusovi etički zahtjevi, i u formalnom i u sadržajnom smislu, utemeljeni u njegovoj poruci o blizini kraljevstva Božjeg i to na taj način, da »indikativ spasenja« ide ispred »etičkog imperativa«, ili, kako kaže Merklein, »Isusova etika je konsekvencija i implikacija njegove eshatološke poruke.« Merklein povlači iz toga konačan sud: Kraljevstvo je Božje *princip djelovanja* (»Handlungsprinzip«).²² To nije samo puka igra riječi, već je time dodirnuo nešto što je od velike važnosti za ispravno shvaćanje kršćanske etike. Naime, »tumačenje Isusove etike kao omogućivanja djelovanja isključuje svako isključivo soteriološko kvalificiranje kršćanske etike. Djelovanje prema Isusovim zahtjevima nema spasenje za posljedicu, već ga pretpostavlja.«²³ To je najbolje ilustrirano u Isusovoj dvostrukoj prisposobi o blagu i biseru (Mt 13,44-46). Čovjek koji je našao neočekivano blago bio je time izazavan na isto tako neočekivano djelovanje, da bi ostao u posjedu nađenog bogatstva.

To su bez sumnje važne hermeneutičke spoznaje koje bi morale obogatiti kršćanski moral, vraćajući mu pravi smisao. Jer, on je i prečesto bio usmjeren isključivo soteriološki i izražavao se u kategorijama zasluga, zarade, nagrade ili kazne. Ako se sve rečeno ima u vidu, onda je lako shvatiti da kršćanska etika nije ni isključivo autonomna ni isključivo finalna, već je kristocentrična. A s obzirom

²⁰ Helmut MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (FzB 34), Würzburg, 1978., str. 13.

²¹ ISTO, str. 14.

²² ISTO, str. 15.; Pojam »djelovati« uistinu se može smatrati »središnjom temom novozavjetne etike«. Tako: Wilhelm EGGER, *Handlungsorientierte Auslegung der Antithesen Mt 5,21-48*, u: K. Kertelge (izd.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 103), Freiburg - Basel - Wien, 1984., 119-144, citat str. 119; Usp. također W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 9.

²³ ISTO, str. 297.

na njezin odnos prema racionalnoj etici R. Schnackenburg naglašava: Ako ta etika sačuva svoju povijesnospasenjsku perspektivu i pazi na socijalnu dimenziju, ona se »u svom trajnom vraćanju k Isusu i Pracrkvi ne mora udaljiti od racionalne etike, već se može s njom uvijek iznova i mnogostruko susretati.«²⁴ Dapače, ona može i za tu racionalnu etiku postati zanimljivim obogaćenjem, jer, kako ističe Bernhard Frahling, iz spoznaje da je kršćanska etika plod i posljedica omogućenog spasenja rađa se »etička kreativnost vjerničkog razuma.«²⁵ Dakle, kršćanska etika koja se temelji na poruci spasenja ne samo da ne ignorira razum, već ga na najbolji mogući način motivira.

U kontekstu pitanja o odnosu novozavjetne etike prema racionalnoj, Karl Kertelge misli da glavni cilj bibličara kod istraživanja novozavjetnih tekstova mora biti istaknuti racionalni karakter tih mjesta, imajući dakako uvijek na umu da je to specifična, »biblijsko-teološka racionalnost«. On je uvjeren da se tek u tom smislu može govoriti o novozavjetnoj »etici«, u protivnom trebalo bi govoriti samo u općem smislu o »etosu.«²⁶ Od svih tema Isusove etike čini se da je najlakše njegovu zapovijed ljubavi racionalno obrazložiti i učiniti je prihvatljivom i nekršćanima kao »ideal istinske čovječnosti«. F. Furger misli da je ljubav kao princip djelovanja istodobno i »princip razločnosti« opće etike, jer se »u njem susreću etička argumentacija i pojedinačne novozavjetne izreke, etika i pareneza, moralna teologija i egzegeza.«²⁷

2. Krist vjere Pracrkve i povijesni Isus iz Nazareta

Svi novozavjetni spisi plod su vjere Pracrkve u uskrslog i proslavljenog Gospodina i u njima je predaja o povijesnom Isusu iz Nazareta usko povezana s vjerom u Isusa Krista. Proces prikupljanja i oblikovanja predaja o Isusu iz Nazareta za potrebe kršćanskih zajednica pratila je duboka teološka refleksija ne samo o smislu i značenju Isusove smrti, već i o riječima i djelima povijesnog Isusa iz Nazareta. To vrijedi i za Isusovo etičko učenje. Od njegovih situacijski uvjetovanih upozorenja i smjernica novozavjetni autori su za potrebe svojih zajednica polagano stvarali moralno učenje. Tako i na tom području ostaje trajno prisutno hermeneutičko pitanje odnosa Krista vjere Pracrkve i povijesnog Isusa iz Nazareta.

²⁴ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft I*, str. 22.

²⁵ Bernhard FRAHLING, *Aspekte ethischer Hermeneutik in der Schrift*, u: H. Rotter (izd.), *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg - Basel - Wien, 1984., 15-63, citat str. 18.

²⁶ Karl KERTELGE, *Ethik im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae 102), Freiburg - Basel - Wien., 1984., str. 8.; Usp. također H.H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments III*, str. 32 sl.

²⁷ F. FURGER, *Ethische Argumentation*, str. 31.

Danas vlada nepodijeljeno mišljenje među egzegetima da je uskrsno iskustvo učenika ishodište eksplicitne kristologije.²⁸ Ipak postoje velike razlike u gledanju na mjesto i ulogu povijesnog Isusa iz Nazareta, ima li on, mimo novoza- vjetne kerigme o Raspetom i Uskrsnom još neko značenje ili nema. Drugim riječima, je li uopće legitimno, polazeći od te kerigme, pitati za povijesnog Isusa iz Nazareta i pokušati rekonstruirati njegovo stvarno učenje? Je li to naočigled kerigme o njemu uopće još potrebno? S tim je ipak izravno povezano vrlo važno pitanje povijesnosti kršćanske vjere: je li ona utemeljena na povijesnoj osobi ili samo na uskrsnoj kerigmi za koju se više ne može sa sigurnošću reći koliko do- ista odgovara riječima, pa i intencijama Isusa iz Nazareta.

Za Rudolfa Bultmanna važna je samo kerigma i vjera u Krista, a njegov po- vijesni život i djelo nemaju nikakva značenja, jer za Pracrkvu je važna samo es- hatološka dimenzija budućnosti u kojoj dominira Isus »kao budući Mesija, to jest kao 'Sin Čovječji'; ne očekuje se njegov *povratak* kao Mesije, već tek njegov *do- lazak* kao Mesije; to znači za Pracrkvu njegovo prošlo djelovanje na zemlji još uvijek ne vrijedi kao mesijansko djelovanje.«²⁹ Tako prema Bultmannu navještaj Isusa iz Nazareta ne spada u Novozavjetnu teologiju, on je samo jedan od njezi- nih preduvjeta, kao što je na primjer Stari zavjet, židovstvo ili helenizam. Tako se u njegovu teološkom razmišljanju pitanje povijesnog Isusa iz Nazareta uopće ne postavlja iz teoloških već jedino iz povijesnih razloga. A i na to pitanje je ne- moguće dati pouzdan odgovor, jer je u procesu nastanka kerigme sve »zamračeno legendom, ali ustvari to pitanje nije ni važno.«³⁰

Ipak, danas je najveći broj autora, ne samo katoličkih već i protestantskih, drukčijeg mišljenja. Događaj uskrsnuća i vjera učenika koja je slijedila nakon to- ga jesu ishodište novoza- vjetne eksplicitne kristologije, ali to »ne isključuje, već naprotiv uključuje da kristologija u stvarnom smislu pretpostavlja riječ i djelo povijesnog Isusa kao i njegovo eshatološko značenje koje se u tom odražava.«³¹ Zato povijesni Isus iz Nazareta, sa svojim učenjem i djelovanjem, ima trajnu vri- jednost za teologiju i pitanje povijesnog Isusa ne samo da je legitimno, već je nužno i nezaobilazno, jer »samo tako je moguće čuvati se jednostranih i pogreš- nih tvrdnji s obzirom na shvaćanje vjere ili otklanjati sumnjive pojave u razvoju crkvenog života.«³² Sam Novi zavjet pruža dokaze da je upravo povijesni Isus

²⁸ Usp. Helmut MERKLEIN, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie*, u: *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen, 1987., 221-246.

²⁹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, ⁶1968., str. 35.

³⁰ ISTO, str. 47.; Usp. oštru kritiku Bultmannove koncepcije kod: Ernst KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, u: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen, ⁶1970., 187-214.

³¹ H. MERKLEIN, *Die Auferweckung*, str. 221, bilj. 4.

³² R. SCHNACKENBURG, *Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für*

bio glavni kriterij u teološkom sučeljavanju s opasnim zastranjenjima. Pavao podsjeća svoje egzaltirane vjernike u Korintu da posjed Duha i njegovih darova ne može učiniti suvišnim i nepotrebnim povijesnog Isusa (1 Kor 12,1-3); nasuprot gnostičkom učenju Ivan ističe povijesno-tjelesnu dimenziju Logosa (Iv 1,14; 1 Iv 4,2sl); u raspravi Pracrkve sa židovstvom o tumačenju Pisma i pogotovo Zakona Isus ostaje jedini Učitelj i Vođa (Mt 23,7 sl.). Zato se može, unatoč svoj raznolikosti i bogatstvu novozavjetnih teoloških koncepcija, u svima njima prepoznati značenje povijesnog Isusa iz Nazareta. »Između poukrsne kršćanske zajednice i 'Isusova pokreta' postoji, unatoč svakoj transformaciji koja ima temelj u uskrsnoj vjeri, ipak neprekinuta crta koja je data u osobi Isusa Krista.«³³ Novi zavjet sadrži različita teološka rješenja nastala u različitim okolnostima i uvjetima života pojedinih prakršćanskih zajednica, ali sve je to uvijek dato s pogledom na Isusa iz Nazareta. Zato se može s razlogom reći da Novi zavjet za nas »sadrži obvezujuću uspomenu na Isusa.«³⁴ Ali budući da Isus nije ponudio gotova rješenja za sva vremena, a pogotovo nije ponudio etiku kao razrađen sustav, već jednu novu stvarnost koja je i u Novom zavjetu mogla biti prihvaćena i dalje življena samo kroz istodoban proces teološke refleksije i interpretacije, ostaje trajna zadaća teologa da uvijek iznova postavljaju pitanje o Isusu iz Nazareta i njegovoj poruci i da tu poruku nastoje učiniti shvatljivom i prihvatljivom svome vremenu. Jer, ta stvarnost ne može biti jednom zauvijek »dokumentarno izražena, već se mora trajno na nju podsjećati, o njoj raspravljati i nju tumačiti.«³⁵ Samo tako je moguće tražiti najbolje rješenje za svako pojedino vrijeme. Heinrich Schlier želi upozoriti na tu stvarnost kad kaže: »U Novom zavjetu je objava u Isusu Kristu tako pohranjena da može biti shvaćena samo u svjetlu vjere i teološke misli njegovih autora.«³⁶ Zato se ne treba čuditi što srećemo toliko različitih izraza kad je u pitanju pokušaj da se Isusova etička poruka primjeni na naše vrijeme: »smjernice«, »modeli«, »perspektive«, »intencije«, »princip djelovanja«, da spomenemo samo najprisutnije u suvremenoj teološkoj literaturi. Oni samo govore o potrebi našeg vremena za stvarnom Isusovom porukom i o nemogućnosti da se ona lako pretoči u određene pojmove. Ni jedan od tih pojmova sam za sebe, ali ni svi zajedno ne mogu iscrpiti tu stvarnost koja ostaje trajan izazov, ali i nadahnuće svakom vremenu i svakom kršćaninu koji se želi iskreno sresti s porukom Isusa iz Nazareta i tu poruku uvjerljivo pretvoriti u životnu praksu u svom životnom prostoru.

Theologie und Kirche, u: K. Kertelge (izd.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63), Freiburg - Basel - Wien, 1974., str. 194.

³³ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 6.

³⁴ P. HOFFMANN / V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, str. 22.

³⁵ ISTO, str. 21 sl.

³⁶ Heinrich SCHLIER, *Biblische und Dogmatische Theologie*, u: *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg - Basel - Wien, 1967., str. 31.

3. Odnos eshatologije i etike u Isusovu govoru o kraljevstvu Božjem

Pravilnim postavljanjem stvari u pitanju odnosa Krista vjere i povijesnog Isusa iz Nazareta još nije do kraja riješeno hermeneutičko pitanje s obzirom na vlastitost (*proprium*) Isusove etike. Ako je središte Isusove poruke njegov govor o blizini kraljevstva Božjeg, onda je i njegova etika shvatljiva samo u kontekstu tog navještaja.³⁷ Ipak tu se odmah javljaju određene poteškoće, zato što je Isusov navještaj višeslojan. Na jednoj strani srećemo riječi za koje se čini da se temelje na Mojsijevu zakonu i starozavjetnoj Mudrosti (usp. Mt 5-7) i koje ostavljaju dojam da bi se Isusova etika mogla smatrati teološkom normativnom etikom u smislu usavršenja starozavjetne židovske etike. Brojni židovski autori, promatrajući dakako pojedinačno Isusove riječi, ne nalaze u njima ništa nova u odnosu na Stari zavjet i suvremeno židovstvo i oni govore ili o Isusovu posebnom načinu tumačenja Tore ili o »zaostravanju« njezinih zapovijedi.³⁸ S druge strane, u evanđeljima dominiraju brojne eshatološke izreke koje Isusovoj etici daju obilježje eshatološke etike koja svoju motivaciju ne nalazi ni u prošlosti (Tora) ni u budućnosti (apokaliptička vizija povijesti) već u njegovoj nečuvenoj samosvijesti koja progovara iz njegove za Židove nove i nečuvene riječi »...a ja vam kažem« (Mt 5,22.28.32.34.39.44) Ako imamo na umu da se Isus u pitanjima etike nikad sam ne poziva na Zakon kao vrhovni autoritet već da on sam autoritativno tumači Zakon, kako najbolje očituje njegova riječ »...a ja vam kažem«, onda se moramo pitati, na čemu Isus temelji tu svoju samosvijest, čime obrazlaže svoje etičke zahtjeve?

Svi su autori jednodušni u mišljenju da se najvjerniji sažetak Isusove poruke nalazi u Mk 1,15: »Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u Radosnu vijest!« Iz tih riječi proizlazi da je njegova poruka bitno obilježena eshatološki, a to onda znači da i njegova etika mora u bitnome biti eshatološka etika. To opet povlači za sobom dvostruko hermeneutičko pitanje: prvo, kako protumačiti činjenicu da u evanđeljima stoje zajedno eshatološke i neeshatološke izreke; drugo, kako pobliže odrediti sam pojam *eshatološki*? Točnije, moramo se pitati, kako se unutar tog pojma odnose sadašnjost i budućnost? Jer, Isus tako naviješta kraljevstvo Božje da je ono s njim već sada na djelu (usp. Mt 12,28; Lk 17,20), a s druge strane, on uči svoje da mole za njegov dolazak (usp.

³⁷ Usp. H.-D. WENDLAND, *Ethik*, str. 3.

³⁸ Usp. Joseph KLAUSNER, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Jerusalem 1952., str. 534; Schalom BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Mensch – nicht Messias*, List Taschenbücher 394, München, 1972., str. 16. On misli da se u Isusovu učenju ne nalaze čak ni »proročke crte u starozavjetnom smislu«. Naprotiv, za njega je »Isus na crti učitelja Zakona svoga vremena, tanaita«. On se služi za to vrijeme tipičnim načinom, »tumačenjem kanonskih tekstova« i »prisposobama«.

Mt 6,10; Lk 11,2). Dakle, kako je Isus zamišljao tu »blizinu kraljevstva Božjeg«, je li računao s kratkoćom vremena i, ako jest, je li za to kratko vrijeme uopće želio stvoriti posebnu etiku? Što je onda Pracrkva učinila s njegovim očekivanjem nakon njegove nasilne smrti? Sve su to ozbiljna pitanja koja odnos eshatologije i etike čine jednim od najtežih teoloških pitanja uopće. Erich Grässer se pita: »Kako je uopće moguće u *jednom* mišljenju povezati dva tako različita, u nekim stvarima dijametralno oprečna svjetonazora?«³⁹ U teološkoj literaturi ovog stoljeća susrećemo vrlo brojne, dijelom dijametralno oprečne, pokušaje odgovora.

Početkom stoljeća liberalna njemačka egzegeza trudila se da Isusovo učenje o blizini kraljevstva Božjeg očisti od svih izreka o Zakonu i Mudrosti, pripisujući ta mjesta kasnijoj redakciji Pracrkve. Izvorno Isusovo bi bilo samo strogo eshatološko učenje o blizini kraljevstva Božjeg, s očekivanjem skorog svršetka. Isusovi radikalni zahtjevi shvaćani su kao provizorij za to kratko vrijeme, a njegova etika nazvana je »prijelazna etika« (»Interimsethik«).⁴⁰ Albert Schweitzer se žestoko suprotstavio svom učitelju H.J. Holtzmannu koji je pokušao Isusovu etiku protumačiti kao ponutarnjenje i prozvao je etikom uvjerenja (»Gesinnungsethik«)⁴¹, bez obzira na pitanje kratkoće vremena. On smatra da »svi pokušaji da se Isusova etika povijesno shvati drukčije nego »prijelazna etika« (»Interimsethik«) završavaju u beskrajnim kompromisima.« Za Schweitzera nema mjesta nikakvu govoru o sadašnjem trenutku kraljevstva Božjeg, sve se očekuje od »budućeg kraljevstva« i zato »svi Isusovi visoki moralni zahtjevi imaju za cilj da čovjeka u nutrini priprepe da može pripadati budućem kraljevstvu...« A to znači »da za Isusa nema nikakve etike kraljevstva Božjeg.«⁴² Tako radikalni pristup predstavlja nepravdu i za Isusa i za Pracrkvu. On prikračuje Isusov navještaj kraljevstva Božjeg za one elemente koji se ne uklapaju u zamišljenu koncepciju, a Pracrkvu pritom optužuje da je ona to svjesno i namjerno učinila. E. Grässer se s čuđenjem pita, kakva bi to bila Crkva, »koja je vjerovala u Isusa kao Mesiju, da bi ga tako 'degradirala' na razinu običnog rabina, i to takvoga koji je uništio ideal židovske zakonske korektnosti?«⁴³

³⁹ E. GRÄSSER, Zum Stichwort »Interimsethik«, u: H. Merklein (izd.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg - Basel - Wien, 1989., 16-30, citat str. 16.

⁴⁰ J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905., str. 107; J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, ³1964., str. 150. On doduše ne koristi taj pojam, ali misli isto kad kaže da je Isusova etika »smjerna za konačna vremena borbe«.

⁴¹ Najpoznatiji predstavnici tog pravca u protestantskoj egzezezi bili su: W. HERRMANN, *Die sittlichen Weisungen Jesu*, Göttingen, ³1921.; O. BAUMGARTEN, *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart*, Tübingen, 1921.; H. WEINEL, *Die Bergpredigt*, Leipzig-Berlin, 1920.

⁴² A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Siebenstern-Taschenbuch 79/80, Tübingen ²1972., str. 587 sl.

⁴³ E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (BZNW 22), Berlin, 1957., str. 70.

Drugi često zastupan oblik prikazivanja Isusove etike u protestantskoj egzegezi jest već spomenuta etika uvjerenja (»Gesinnungsethik«), koja se poziva na Martina Luthera i njegovo pogrešno tumačenje poznatog mjesta Lk 17,21: »jer, kraljevstvo je Božje među vama«, što je posebice preuzela i zastupala njemačka idealistička filozofija (Kant). Tu se glavni naglasak stavlja na čovjekovo raspoloženje u srcu, ne pitajući uopće za izvanjska djela, pri čemu nije strana barem podsvjesna misao da su, s obzirom na radikalnost Isusova zahtjeva, ta djela nemoguća. Nema sumnje da Isus ne započinje s govorom o djelima već o ljudskom srcu, što se posebice dobro vidi u njegovim čuvenim antitezama Govora na gori (Mt 5,21-48). Ali ljudsko srce koje je prihvatilo njegov poziv na obraćenje (usp. Mk 1,15) donijet će plod dobrih djela, što Isus ilustrira slikom stabla: »Tako svako dobro stablo rađa dobrim rodом, a zlo stablo rađa zlim rodом« (Mt 7,17). I na konačnom sudu neće odlučivati unutarnje raspoloženje i riječi koje dolaze iz njega, nego konkretna djela (usp. Mt 7,21 sl.). Dobro zaključuje H.-D. Wendland da »u Isusovu naviještanju nema etike uvjerenja (Gesinnungsethik), jer se čovjek promatra kao jedinstvo srca i djelovanja.«⁴⁴

Nadalje, često se zaboravlja i to da Isusova etika nije individualna, već da ima naglašenu socijalnu dimenziju. Ona se obraća doduše pojedincu, ali ima za cilj zajedništvo života i ostvarenje kraljevstva Božjeg ne jednom u dalekoj budućnosti već sad i ovdje. Zato Isus uči svoje da se obraćaju Bogu kao zajedničkom ocu (Mt 6,9) i da čine sve kako bi spasili zalutalog brata (Mt 18,15 sl.). Upozoravajući na to da je Očenaš, molitva koja potječe od Isusa, posebice u svom drugom dijelu jako usmjerena na čovjekovu ovozemaljsku egzistenciju, R. Schnackenburg dodaje: »Ne smije se previdjeti kozmičko-univerzalni horizont njegova naviještanja, kao i naglasak koji on, uz raspoloženje srca, stavlja na ostvarenje svoga zahtjeva, pogotovo zapovijedi ljubavi.«⁴⁵

Unatoč složenosti Isusova navještaja u kojem se isprepliću različiti elementi i motivi, može se s velikom sigurnošću reći: Isus nije ni apokaliptičar koji najavljuje skori svršetak svijeta, ostavljajući ljudima takve etičke zahtjeve koji su ostvarivi samo u tom kratkom vremenu prije svršetka, i to uz velike napore (»Interimsethik«), kao što, s druge strane, nije ni moralni propovjednik koji traži samo apsolutnu poslušnost volji Božjoj izraženu u novom shvaćanju vlastite egzistencije u susretu s kerigmom, iz čega će čovjek u svakoj situaciji sam naći pravo rješenje (Bultmann). On je navjestitelj kraljevstva Božjeg i taj njegov navještaj tako djeluje na čovjeka da istodobno motivira na promjenu srca i konkretno dje-

⁴⁴ H.-D. WENDLAND, *Ethik*, str. 15.

⁴⁵ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 40; Usp. također: ISTI, *Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu*, Freiburg - Basel - Wien, 1984., str. 122 sl.

lovanje i ostvarenje kraljevstva Božjeg sad i ovdje. »Kairos dolazećeg kraljevstva Božjeg čovjeka određuje na takav način, da on može sad prihvatiti spasenje kraljevstva Božjeg i istodobno biti nositelj i ostvaritelj Božje volje u ljubavi.«⁴⁶ Zbog naravi kraljevstva Božjeg koje u Isusovu navještanju započinje s njime već ovdje i sad (Mt 12,28), a ipak je otvoreno za svoje konačno ostvarenje u budućnosti, Wendland misli da je moguće govoriti o dvostrukoj motivaciji koja proizlazi iz Isusove etike: na jednoj strani to je »indikativ spasenja koje se sada ostvaruje«, a na drugoj strani to je »budućnost dolazećeg kraljevstva«. ⁴⁷ Tu povezanost Isusova navještaja kraljevstva Božjeg i njegovih etičkih zahtjeva još jače ističe W. Schrage. On je uvjeren da je središte Isusove poruke navještaj i ostvarenje Božje volje naočigled blizine njegova kraljevstva kao eshatološkog zaokreta vremena. I zato je to i »horizont i temelj Isusove etike«. ⁴⁸ Uspoređujući brojna mjesta Starog zavjeta i židovske apokaliptike, Schrage nalazi dodirnu točku Isusova navještaja s tom židovskom duhovnom baštinom u »eshatološkom očekivanju kozmičko-univerzalne manifestacije kraljevstva Božjeg.« ⁴⁹ Pritom je vrlo važno naglasiti da je u Isusovu navještanju isključena svaka moguća apokaliptička špekulacija oko časa ostvarenja tog kraljevstva, a pogotovo nema nikakvih političko-nacionalnih konotacija, što je za židovstvo Isusova vremena bilo karakteristično. Isus govori o blizini kraljevstva Božjeg na takav način da ono već zadire u sadašnjost, dajući toj sadašnjosti novo obilježje, ali njegova punina bit će ostvarena tek u budućnosti. Njegov je govor obilježen »vremenskom dijalektikom budućnosti i sadašnjosti.« ⁵⁰ U tu dijalektiku utopljeni su i Isusovi etički zahtjevi upućeni čovjeku. Kraljevstvo Božje kao sadržaj Isusove radosne vijesti istodobno omogućuje čovjeku nov način djelovanja i traži ga. Može se reći da je »Isusova etika u tom smislu implikat i posljedica njegove eshatološke poruke o kraljevstvu i dobroti Božjoj.« ⁵¹

Helmut Merklein dijeli mišljenje spomenutih autora da je Isusova etika bitno određena eshatološkom porukom o kraljevstvu Božjem, upozorava međutim da se to ne smije uzeti isključivo, jer nije svaki Isusov zahtjev izričito eshatološki motiviran, već u njegovu navještanju ima prisutnih i drugih motivacija, na primjer mudrosnih i čisto teoloških. Ali on ne zaboravlja upozoriti da se pogotovo te izreke ne smiju uzeti izolirano i tumačiti apsolutno, već ih treba promatrati u širokom kontekstu njegova svekolikog navještaja, gdje i one »u širem smislu dobi-

⁴⁶ H.-D. WENDLAND, *Ethik*, str. 31.

⁴⁷ ISTO, str. 29.

⁴⁸ W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 21.

⁴⁹ ISTO, str. 22.

⁵⁰ ISTO, str. 22.

⁵¹ ISTO, str. 28.

vaju eshatološko usmjerenje, budući da se njihovim uključenjem u eshatološki kontekst njihova stvarna izričajna namjera može prepoznati tek u njihovu funkcioniranju u odnosu prema izričito eshatološkim izrekama.«⁵² Iz tih razloga Merklein pojmovno, pa i sadržajno razlikuje između normativne etike koja polazi od opće prihvaćenih normi u kojima traži motivaciju za djelovanje, na jednoj te eshatološke etike, na drugoj strani, koja svoju motivaciju hrani vjerom u eshatološku budućnost. Budući da Isusov eshatološki navještaj blizine kraljevstva Božjeg obuhvaća sadašnjost u kojoj se ono već ostvaruje i budućnost u kojoj će ono postići svoju puninu, od Boga omogućena sadašnjost kraljevstva Božjeg za kršćanima postaje motiv i norma njegove usmjerenosti prema konačnom obliku kraljevstva Božjeg. H. Merklein to naziva »*princip djelovanja*« (»*Handlungsprinzip*«), ističući odmah da je to »princip koji formalno provocira na djelovanje i materijalno to provocirano djelovanje na određen način – barem u bitnim crtama – određuje te tako istodobno omogućuje i prosudbu konkretnog djelovanja.«⁵³

4. Komu je upućen Isusov Govor na gori?

Govor na gori (Mt 5-7; usp. Lk 6,20-49) predstavlja najvažniji novozavjetni tekst kad je riječ o Isusovoj etici. U ta tri poglavlja nalazi se više konkretnih etičkih smjernica i zahtjeva nego u svim drugim poglavljima zajedno. Matej je kao pravi majstor kompozicije skupio brojne Isusove riječi i kratke tekstove te ih i literarno i teološki uobličio u jednu uvjerljivu cjelinu koja ostavlja dojam velikog govora.⁵⁴ U tumačenju tog najvažnijeg od pet Isusovih govora koje nalazimo u Matejevu evanđelju (prema nekima i šest – Mt 23), najvažnija su i najspornija dva pitanja: prvo, komu je upućen Govor na gori, užem krugu učenika ili svima; drugo, nastupa li Isus u tom govoru kao zakonodavac koji, interpretirajući autoritativno Mojsijev zakon, želi dati novi »zakon« kraljevstva Božjeg ili te riječi treba shvatiti drukčije?

S obzirom na ovo drugo pitanje, sretna je okolnost što Govor na gori započinje s Blaženstvima (Mt 5,3-12), a to znači ne s izrazitim moralnim zahtjevima, već s naglašenim navještajem Radosne vijesti o blizini kraljevstva Božjeg i to sasvim određenim kategorijama ljudi: siromasima, gladnima i žednima, progonjenima zbog pravednosti... To je teološka premisa bez koje se ne mogu ispravno shvatiti Isusove riječi koje slijede, a koje doduše nisu izrečene u obliku etičkog

⁵² H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, str. 42.

⁵³ ISTO, str. 42.

⁵⁴ Usp. Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium* (HthKNT I/1), Freiburg - Basel - Wien, 1986., str. 111 sl.; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, str. 98 sl.; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1) Zürich, ³1992., str. 183 sl.; Sva tri autora donose daljnju veoma bogatu literaturu o Govoru na gori.

imperativa, ali zbog toga nisu ništa manje važne i zahtjevne (Mt 5,13-16). Nakon Isusova načelnog stava prema Starom zavjetu i posebice prema Zakonu (5,17-20) slijede u takozvanim antitezama Govora na gori riječi prožete Isusovom dubokom sviješću o svom nevidenom autoritetu kojim on od čovjeka zahtijeva puno više nego je tražio Zakon (5,21-48), što posebice vrijedi za zapovijed ljubavi prema neprijatelju (5,43-48). Iako se na prvi pogled može činiti da je tekst Blaženstava toliko zaokružen i samostalan da nema nikakve neposredne veze s tekstovima koji slijede, taj dojam ipak vara. Etički imperativ svih tih brojnih Isusovih riječi ne može se ispravno shvatiti bez teološkog indikativa sadržanog u Blaženstvima. Navještaj Radosne vijesti koji u Blaženstvima ima osebujan oblik predstavlja podlogu na kojoj su shvatljivi ti brojni Isusovi zahtjevi.

Bez obzira na sve to, ipak začuđuje kako je povijest tumačenja Govora na gori bogata veoma različitim, dijelom posve suprotnim i nepomirljivim pristupima i rješenjima. Pracrkva je najprije te riječi uzimala doslovno i nastojala ih provoditi u život. To je činila i prva generacija kršćana neposredno poslije apostolskog vremena kako nam svjedoči Didahe (pogl. 1-5). Pisac te knjige uzima doslovno riječi o dva puta u Mt 7,13 sl. i tumači ih kao put života i put smrti. Govor na gori igrao je kasnije veliku ulogu u životu pustinjaka i monaha 4. i 5. stoljeća. Posebice Isusova riječ bogatom mladiću (Mt 19,16-22) i njegov poziv svakom čovjeku da ostavi tjeskobnu brigu i prepusti se Božjoj providnosti (Mt 6,26-33) često su uzimane kao poticaj da se ostavi svijet i da se živi u jednostavnosti i siromaštvu. R. Schnackenburg dobro zapaža da je tu već začeta klica budućeg pogrešnog shvaćanja prema kojemu Govor na gori nudi »dvostruki moral«, jedan za monahe, a drugi za kršćane u svijetu, jer je naime to njihovo povlačenje iz svijeta već bilo u nekom smislu »znak da je gotovo nemoguće Isusove zahtjeve ostvariti u svijetu.«⁵⁵

Iz toga se u srednjem vijeku stvorila slika o redovništvu kao »staležu savršenstva« u kojem je u obliku triju evanđeoskih savjeta jedino moguće do kraja živjeti visoke zahtjeve Govora na gori, dok su za obične kršćane namijenjene samo izričite zapovijedi. U tom se skrivala dvostruka opasnost: prvo, da se već samo stupanje u redovnički stalež shvati kao postignuće veće savršenosti, iako je to zapravo samo veća mogućnost za postizanje savršenosti koja je zapovijedena svima; drugo, to je nosilo sa sobom opasnost sve većeg udaljavanja opće Crkve od visokog ideala Govora na gori, prepuštajući brigu oko toga samo redovima. Na sreću ni jedna ni druga mogućnost nije nikad apsolutno prevladala. Već je naime sv. Toma upozoravao da se savršenost mjeri ljubavlju, a ona vrijedi za sve kršća-

⁵⁵ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 111.

ne jednako.⁵⁶ S druge strane, kako ističe poznati protestantski bibličar U. Luz, »nikad nije prevladalo mišljenje da Govor na gori ne vrijedi za 'običnog' kršćanina.«⁵⁷ U svakom slučaju, danas je u katoličkoj teologiji posve isključena mogućnost tumačenja Govora na gori u smislu dvostruke etike, a II. vatikanski sabor je definirao redovnički život kao »znak nebeskog kraljevstva« u Crkvi i s Crkvom za svijet, a on se ostvaruje »nastojanjem oko savršene ljubavi«, čime je ustvari izravno preuzeta spomenuta misao sv. Tome.⁵⁸

Veoma je burna povijest tumačenja Govora na gori u protestantskoj teologiji od Luthera do danas. Luther je s punim pravom polazio od pretpostavke da su te riječi upućene svima i zato je jednako kritizirao ono katoličko shvaćanje koje je visoke Isusove zahtjeve prepuštalo redovnicima kao i tada brojne zanesenjačke pokrete koji su te zahtjeve rigorozno tumačili u smislu zakona, kritizirajući oštro Crkvu i državu što ih ne opslužuju.⁵⁹ Za Luthera međutim zahtjev Govora na gori nije ostvariv. Njegov stvarni smisao je u tome da čovjeku otkrije njegovu grešnu nemoć, da ga pozove na pokoru i usmjeri na Krista koji je jedini ispunio apsolutni zahtjev Govora na gori, za druge.⁶⁰ Luther je takav sud o Govoru na gori najvjerovatnije stvorio pod utjecajem Pavlove teologije opravdanja koja je, kako je poznato, odigrala veliku ulogu u Lutherovoj teološkoj misli. Posebice to vrijedi za Rim 3,20: »Jer nikoga neće opravdati pred njim vršenje Zakona. Zakon, uistinu, služi samo točnoj spoznaji grijeha«. Takav stav se jednim dijelom zadržao u protestantskoj teologiji sve do našeg vremena, kad ipak počinje prevladavati drukčije mišljenje. U. Luz bespoštedno razotkriva manjkavosti takvog tumačenja koje je, polazeći od uvjerenja da su zahtjevi Govora na gori neostvarivi, moralo praksu zamijeniti »ponutarnjenjem« (»Gesinnungsethik«), što je kršćaninu praktički onemogućilo da djeluje kao kršćanin i što je, polazeći strogo od pojedinca, a ne od zajednice vjernika kojoj su te riječi i upućene, učinilo da »Govor na gori za Crkvu nema nikakvih posljedica.«⁶¹ Zato on svojoj protestantskoj crkvi upućuje veoma oštro i izazovno pitanje, »nije li reformatorsko tumačenje bilo tipično 'crkveno' u puno većoj mjeri nego što je to bila katolička dvostruka etika, naime kao uspio pokušaj ušutkavanja jednog teksta koji je Crkvi pričinjao poteškoće?«⁶²

⁵⁶ Toma AKVINSKI, Sth. II-II, q 184, a.1 i 3; usp. O. KLINGLER, *Der Stand der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1926., posebice 59 sl.; Usp. dalje R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 112.

⁵⁷ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 194; Drukčije H.-D. WENDLAND, *Ethik*, str. 17. On, generalizirajući, tvrdi da je »to bila dvostruka etika ili etika dviju klasa Rimske crkve prije II. vatikanskog sabora.«

⁵⁸ »Perfectae caritatis«, br. 1, u: II. vatikanski sabor (1986.), str. 307.

⁵⁹ Usp. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 112.

⁶⁰ Usp. H.-D. WENDLAND, *Ethik*, str. 17.

⁶¹ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 194 sl.

⁶² ISTO, str. 196.

Jedna od zanimljivih reakcija na tu teologiju bio je pokušaj religioznih socijalista početkom ovoga stoljeća da se Govor na gori tumači polazeći od socijalnog aspekta židovske ideje kraljevstva Božjeg. Najpoznatiji predstavnik te struje bio je švicarski teolog Leonhard Ragaz koji u Isusovoj poruci otkriva revolucionarnu snagu na političkom i socijalnom planu, ne zanemarujući pritom ni najmanje njezinu religioznu dimenziju.⁶³ U novije vrijeme sve više raste broj protestantskih autora koji shvaćaju da pravo rješenje nije ni u isključivom ponutarnjenju (»Gesinnungsethik«), ni u dosljedno shvaćenom eshatološkom tumačenju s etikom kratkog međuvremena (»Interimsethik«), ali ni u Bultmannovu izrazito egzistencijalnom pristupu u kojemu je važan samo poziv na odluku i odluka u smislu općenitog prihvaćanja volje Božje, bez ikakvih konkretnih sadržaja, što praktično ima za posljedicu situacijsku etiku u kojoj čovjek sam odlučuje o svom djelovanju. Kritizirajući takvo mišljenje, H.-D. Wendland snažno naglašava da je dosad zaboravljano kako »Govor na gori u 5,13 sl., 21 sl.; 6,1 sl.; 7,1 sl. itd. sve do kraja zahtjeva čin, dobra djela, djela ljubavi, stvarno ispunjenje volje Božje, i to od učenika. Nigdje se tekstovi ne pozivaju na to da bi Govor na gori bio ostvaren samo od Krista, umjesto nas.«⁶⁴ U. Luz upozorava na Mt 7,15-23, tekst u kojemu se »intenzivno pita o plodovima kršćanskog života.«⁶⁵ W. Schrage priznaje da je u protestantizmu trajno prisutni strah od Zakona, koji je posljedica prenaglašavanja Pavlove teologije opravdanja po vjeri, a ne po djelima Zakona, »često znao zamračiti pogled za stvarno stanje stvari«, ističući da »Novi zavjet ne teži samo za nekim novim temeljem ili promjenom čovjekova temeljnog stava, već i za konkretnim kršćanskim oblikovanjem života i za odnosom prema svijetu u pojedinostima.«⁶⁶

U novije vrijeme i protestantski i katolički egzegeti sve više se slažu u tome da Govor na gori, unatoč tome što se njegovi visoki zahtjevi čine neostvarivim, treba uzeti ozbiljno kao putokaz za život Crkve u vremenu između početka i konačnog ostvarenja kraljevstva Božjeg. Očito je da je »Isusova poruka o blizini kraljevstva Božjeg usmjerena prema cilju budućeg kraljevstva i u tom smislu ona je utopija, stanje koje nije moguće postići u ovom svijetu. Ali baš iz te utopije

⁶³ Leonhard RAGAZ, *Die Bergpredigt Jesu* (GTB 451), Gütersloh, ³1983., str. 102.; Usp. u novije vrijeme: Franz ALT, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München - Zürich, 1983., str. 9. koji zastupa mišljenje da Govor na gori i njegove zahtjeve s obzirom na mirotvorstvo i nenasilje treba doslovice primjenjivati u politici, »jer naša religiozna, privatna i politička egzistencija čine jedinstvo«.

⁶⁴ H.-D. WENDLAND, *Ethik*, str. 17.

⁶⁵ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I*, str. 194.

⁶⁶ W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, str. 18. 48; E. KÄSEMANN, Grundsätzliches zur Interpretation von Röm 13, u: *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, ⁶1970., str. 205 govori da »etika Novog zavjeta gotovo kazuistički postavlja pojedinačne zahtjeve«.

Isus izvlači zaključke za djelovanje u ovom svijetu.«⁶⁷ To znači da se Isusov učenik, suočen s jedne strane s gotovo neostvarivim zahtjevima Govora na gori, a s druge strane i s granicama svojih slabih ljudskih mogućnosti, ipak nikad neće miriti sa stvarnim stanjem ni u sebi, ni u Crkvi, ni u svijetu, već će ga nastojati snagom Radosne vijesti mijenjati, svjestan dakako da je to moguće samo u živoj vjeri. »U vjeri, u pouzdanju u Boga njegovi zahtjevi gube karakter utopijskog, postaju prihvatljivi i barem donekle ostvarivi.«⁶⁸ J. Gnilka se trudi biti nešto konkretniji u pokušaju da izmiri te Isusove zahtjevne riječi i ograničene ljudske mogućnosti da te riječi pretoči u djelo. On etičke zahtjeve Govora na gori opisuje kao »svrhovite zapovijedi kojima je nemoguće približiti se jednim skokom, već samo brojnim i opetovanim koracima. Ali te korake treba snažno započeti, da bi se ostvarile promjene, promjene u spašavanju obitelji, u prevladavanju laži, mržnje, nasilja i rata na svijetu.«⁶⁹ Nije problem Crkve s Isusovim Govorom na gori u tome što nema savršenih kršćana koji bi mogli reći da su ga posvema ostvarili, jer takvih i ne može biti, već je problem u tome što je malo onih koje stanje Crkve i svijeta takvo kakvo jest uistinu boli i što ga oni, nadahnuti i vođeni Govorom na gori ne pokušavaju uvijek iznova mijenjati, iako ih vlastito iskustvo uči da je to moguće samo u ograničenoj mjeri.

Kad se svi pojedinačni etički zahtjevi Govora na gori uzmu kao cjelina i kad se obrati pozornost na sve njihove aspekte, onda se mora zaključiti da je već Matej, praveći tako veliku cjelinu, htio stvoriti respektabilan tekst iz kojeg će biti jasno da Isusova poruka o kraljevstvu Božjem nema samo namjeru nadahnuti i pozvati, već da te riječi imaju i normativan karakter u sasvim konkretnim pitanjima kršćanskog života. Imajući to u vidu, R. Schnackenburg ističe nekoliko konkretnih posljedica za tumačenje Govora na gori danas: a) Isusove riječi ne smiju se u njihovoj oštini ublažiti i oslabiti. One se moraju uzeti ozbiljno u svoj njihovoj zahtjevnosti; b) Ne smije se praviti razlika između individualne i socijalne etike na štetu ove potonje, jer Isusova poruka ima za cilj sveobuhvatno kraljevstvo, što znači da se tiče i društva. Taj aspekt Govora na gori danas je najčešće predmet rasprave, u kojoj se čuju i ekstremne tvrdnje da je on neprimjenjiv na razini društva i države; c) Isusovi visoki zahtjevi upućeni su zajednici učenika kao reprezentantima buduće Crkve, što znači da oni danas obvezuju Crkvu kao takvu, a ne samo pojedinca ili neku manju skupinu; d) Isusove načelno izrečene zahtjeve treba tumačiti i primjenjivati u datom povijesnom i društvenom kontekstu; e) Napeitosti do kojih će doći u traženju konkretne norme ponašanja za današnje vrijeme treba izdržati i rješavati u bratskom duhu. Podsjećajući na ljudsku slabost, ali i na

⁶⁷ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 123.

⁶⁸ ISTO, str. 123.

⁶⁹ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 294.

Božje milosrđe s kojim Isusov učenik uvijek može računati, R. Schnackenburg zaključuje: »Nikad se nećemo posve osloboditi napetosti i dinamike milosrdnog i istodobno zahtjevnog Boga koji stupa u vezu s ljudima i želi s njima, a ipak ne po njima ostvariti svoje kraljevstvo.«⁷⁰

Dakle, ako Bog u ostvarenju svoga kraljevstva računa sa slabim čovjekom, onda taj slabi čovjek, ako se vjerom iskreno osloni na Boga, smije uvijek računati i s Božjim milosrđem koje je Isus u Božje ime prakticirao s ljudima i tražio od ljudi da ga prakticiraju međusobno (usp. Lk 6,36). Tako je pitanje Govora na gori ustvari identično s pitanjem Isusova značenja za naše vrijeme.⁷¹

U novije vrijeme vođena je oštra rasprava između dvojice renomiranih katoličkih egzegeta, Paula Hoffmanna i Gerharda Lohfinka o tome kome je upućen Govor na gori: Crkvi ili svijetu. Pogotovo s obzirom na važnost mirotvorstva i odricanja od nasilja u današnjem svijetu bremenitu nemirom, ratovima i nasiljem svake vrste, to pitanje ima veoma važne implikacije. P. Hoffmann prigovara Lohfinku da u svojoj interpretaciji Govora na gori, ističući da su učenici predstavnici onih koji će poslije njih prihvatiti njegovu poruku i stvoriti »vlastiti životni prostor« u kojem će se živjeti ti radikalni zahtjevi, sužuje krug adresata Isusove poruke, a to je, prema Hoffmannu, »otvoreni životni prostor ljudi u Palestini: svijet kojemu Bog nudi svoje kraljevstvo.«⁷² Po njegovu mišljenju, Govor na gori treba shvatiti i tumačiti u smislu etike svijeta (Welt-Ethos), a ne u smislu etike zajednice (Gemeinde-Ethos), na što se on, kako je Hoffmann uvjeren, u Lohfinkovoj koncepciji svodi. On priznaje doduše da je Lohfinkovo shvaćanje kršćanske zajednice kao »kontrastnog društva« posvema opravdano i da taj pojam sadrži u sebi »kritičke posljedice za samosvijest kako malog tako i velegrađanski etabliranog kršćanstva«. Za njega ostaje ipak upitno, »može li se time opravdati ograničavanje Isusova etosa na etiku zajednice, koja se u korist tog eklezijalnog aspekta odriče prava postavljanja pitanja o političko-društvenoj relevantnosti Isusove poruke.«⁷³

Lohfink je u svojoj novoj studiji o Govoru na gori uzeo u obzir kritiku i pokušao dati svoj doprinos boljem rasvjetljenju problema. On ostaje kod svoga mi-

⁷⁰ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft I*, str. 124.

⁷¹ Usp. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium I*, str. 295.

⁷² Paul HOFFMANN, Tradition und Situation. Zur »Verbindlichkeit« des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion, u: K.Kertelge (izd.), *Ethik im Neuen Testament* (QD 102), Freiburg i. Br., 1984., 50-118, citat str. 104 sl.; usp. G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4,23-52 i 7,28 sl., u: *ThQ 163* (1983.), 264-284.

⁷³ P. HOFFMANN, Tradition und Situation, str. 110; Usp. Gerhard LOHFINK, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b-42/Lk 6,29 sl.), u: *ThQ 162* (1982.) 236-253.

šljenja da je Govor na gori upućen Crkvi, precizirajući to: »U učenicima, koji su kod Govora na gori okupljeni oko Isusa, unaprijed je predoznačena kasnija Crkva.«⁷⁴ Lohfink je svjestan da se njegova tvrdnja može shvatiti odveć pojednostavljeno i apstraktno i tako biti sužena pa ističe da adresati Isusove propovijedi nisu samo u tom času nazočni učenici niti neka buduća apstraktna Crkva već konkretni narod Izrael kojeg on želi okupiti. A upravo je uz pojam naroda Božjega u Starom zavjetu uvijek bila naglašeno vezana društvena i socijalna dimenzija. Zato Lohfink još jednom zaokružuje svoje misli, pri čemu želi posebno istaknuti da *neposredni* adresat Govora na gori nije svijet kao takav, već Crkva, ali ne Crkva izolirana od svijeta već poslana svijetu: »Govor na gori nije dakle upućen izoliranim pojedincima, on nije upućen ni nekoj eliti unutar Crkve, ali on pogotovo nije *neposredno* upućen cijelom svijetu. Naprotiv, on predstavlja smjernicu Crkvi, koja kao pravi Izrael treba postati sol zemlji i svjetlo svijetu. U tom smislu Govor na gori je i univerzalan i odnosi se na sve ljude. Ali samo preko Crkve koja treba sve narode učiniti zajednicom učenika.«⁷⁵ Tek u tom smislu moguće je govoriti o »ostvarivosti« Govora na gori u današnjem svijetu. On će biti ostvaren i koristit će svijetu kao takvom u onolikoj mjeri koliko ga ostvari Crkva kojoj je on u prvom redu upućen. A ona će ga ostvariti onoliko koliko uistinu nađe zakopan blago i dragocjeni biser (usp. Mt 13,44-46) i iz toga bude crpila svoju motivaciju za djelovanje. Lohfink, uz ostalo, naglašava važnost i konteksta Govora na gori u kojem je Matej htio upravo to postići: »Učenju govora na gori prethodi sjajno svjetlo Radosne vijesti (4,15-17; usp. 4,123) i čudo novog života (4,23sl).⁷⁶

5. Isusov stav prema Zakonu (Tori)

Od Govora na gori put nekako logično vodi prema često i burno diskutiranom teološkom problemu Isusova stava prema Mojsijevu zakonu. Jer, baš u tom govoru stoje Isusove riječi koje se izravno odnose na Zakon, i to u dvostrukom smislu: »Nemojte misliti da sam došao ukinuti Zakon i Proroke! Ne dođoh da ih ukinem, već da ih ostvarim« (Mt 5,17), ali odmah nakon toga riječ je o nekoj novoj pravednosti, »većoj od pravednosti književnika i farizeja« (5,20). Zatim slijede brojne konkretne riječi koje u najmanju ruku očituju njegov za židovstvo nečuven stav prema Zakonu (Mt 5,21-48). Točno je da »Isus, zajedno sa Starim zavjetom i ranim židovstvom, polazi od toga da je čitavo stvorenje, a pogotovo Izrael, podložan Bogu koji... je Izraela izabrao za svoj vlastiti narod i tom narodu

⁷⁴ Gerhard LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg - Basel - Wien, 1988, str. 36.

⁷⁵ ISTO, str. 38

⁷⁶ ISTO, str. 30

u Tori na Sinaju objavio svoju svetu volju.«⁷⁷ Zato Isus u načelu ostaje čvrsto uz Toru i jamči: »Zaista, kažem vam, dok opstoji nebo i zemlja, ni jedna jota, ni jedna kovrčica slova iz Zakona sigurno neće nestati, da se sve ne ostvari« (Mt 5,18; usp. Lk 16,17). U drugoj prilici, suočen s jednom sasvim određenom zapovijedi Zakona, naime onom o poštivanju subote, Isus se sam stavlja iznad te zapovijedi kad odgovara: »Subota je stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote« (Mk 2,27). Ako se znade da su židovski rabini u svom nastojanju da zaštite zapovijedi koje su se odnosile na subotu stvorili čak 39 pojedinačnih zabrana rada u subotu⁷⁸, koje su se smjele prekršiti samo u slučaju smrtne opasnosti, onda je Isusova praksa liječenja u subotu kad za to nije bilo nikakve žurne potrebe (Mt 3,1 sl.) za Židove uistinu bila izazovna, pa je već zarana izazvala njihovu odluku da ga ubiju (Mk 3,6). Kako shvatiti tu izrazitu napetost između načelne vjernosti Zakonu (Mt 7,17 sl.) i kritičnosti prema njegovim pojedinačnim propisima (»... a ja vam kažem« – Mt 5,21-48) kao i svjesnog stavljanja izvan snage pojedinih propisa Zakona (Mk 2,28)? U kakvom je odnosu takav Isusov stav prema njegovu navještanju blizine kraljevstva Božjeg?

Uz Isusov navještaj vezan je i njegov poziv na obraćenje (*metanoia*): »Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u Radosnu vijest!« (Mk 1,15). U tom pozivu raspoznaje se i Isusov stav prema Zakonu koji je drukčiji od stava židovstva njegova vremena. Treba odmah reći da je pojam obraćenje (*metanoia*) prošao dugu povijest: kod starozavjetnih proroka obraćenje podrazumijeva čovjekovo posvemašnje okretanje Bogu u duhu prve zapovijedi Dekaloga. Kako u vremenu nakon egzila Zakon sve više stupa u središte vjerskog života, tako se i poziv na obraćenje sve više shvaća kao ostavljanje bezakonja i vraćanje Zakonu (Tori). Ta tendencija nastavlja se u židovstvu sve do Isusova vremena. U helenističkom židovstvu Tora poprima kozmičko značenje poistovjećivanjem s Mudročcu koja sudjeluje u stvaranju svemira i kao takva predstavlja temelj ontološko-kozmološkog reda. Taj aspekt se međutim nigdje ne nalazi u Isusovu navještanju.

I život kumranske zajednice posvema je u znaku vjernosti Tori. Kod stupanja u tu zajednicu svaki član morao je dati zakletvu da će se »obratiti Mojsijevu zakonu, sukladno svemu što je on zapovijedio« (1QS 5,8 sl.). Uloga Učitelja pravednosti, kojemu u kumranskoj zajednici pripada središnje mjesto, jest u tome da u potpunosti protumači Toru i učini je ostvarivom (1QH 4,10; 5,11; 6,10; 7,6 sl.). Čak ni židovska apokaliptika koja je računala sa skorašnjim svršetkom ne dovodi

⁷⁷ Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments: I Von Jesus zu Paulus*, Göttingen, 1992., str. 97.

⁷⁸ Usp. P. BILLERBECK - H. STRACK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I-VI, München, 1926 sl., ovdje I, 623-629; E. LOHSE, u: ThWNT VII, str. 14 sl.

u pitanje trajno značenje Tore (usp. Et Hen 93,10), a svoje vlastite objave smatra samo nadopunom Tore (4Ezr 7,12 sl.; 14,42 sl.).⁷⁹ Očekivanje eshatona ne umanjuje nimalo važnost Zakona. Čak je i za Mesiju rečeno da će Toru dosljedno primjenjivati (Ps Sal 17,22 sl.; 1QSa 2,11 sl.). Dakle u svim skupinama židovstva Isusova vremena, koje su se inače jako razlikovale jedna od druge, jedno je zajedničko: Tora zadržava svoje središnje mjesto i predstavlja autoritet koji se ničim ne dovodi u pitanje.

Isus se bitno razlikuje od svih spomenutih struja u židovstvu toga vremena, i to ne samo po tome što uz njegov navještaj kraljevstva Božjeg relativno rijetko ide poziv na obraćenje (Mk 1,15; Mt 4,17; 18,3; Lk 13,3-5), već još više po tome što to nikad nije poziv na ponovno prihvaćanje Zakona i ozbiljnije nastojanje da ga se ostvari. Zato se može s punim pravom reći: »Središnji sadržaj njegova navještaja nije Tora, već kraljevstvo Božje koje se nikad ne temelji izravno na Tori.«⁸⁰ Isusov navještaj više podsjeća na proročki poziv i želi čovjeka konfrontirati s Bogom u smislu iskrenog prihvaćanja njegove volje u srcu, što daleko nadmašuje izvanjsko vršenje slova Zakona te ima za posljedicu novo shvaćanja i Zakona i morala. »Sve izvanjsko u Zakonu, što se tiče onog što je za čovjeka periferno, nije još moralnost; tek gledano od čovjekova središta, od njegova srca, sve to dobiva svoj moralni karakter i moralnu vrijednost.«⁸¹

Dakle, Tora nije za Isusa apsolutni autoritet i motivacija njegove etike, ali ona ostaje podloga za etičko učenje i djelovanje ukoliko je trajno svjedočanstvo volje Božje koju Isus na nov način u njoj otkriva i to svojom »vlašću« (*eksousia*), po čemu se on od samog početka bitno razlikuje od židovskih pismoznanača (usp. Mk 1,22; Mt 7,28 sl.). Na upit bogatog mladića: »Što moram činiti da baštini život vječni?«, Isus najprije odgovara pozitivno, upozoravajući ga na zapovijedi Dekaloga (Mk 10,17 sl.). Nakon mladićeva odgovora da je to sve činio od mladosti, Isus ga suočava s novom stvarnošću kraljevstva Božjega koja traži puno više: »Hajde, prodaj sve što imaš, podaj siromasima i imat ćeš blago na nebu! Onda dođi, slijedi me!« (10,21). Taj Isusov »slijedi me!« ima doduše nešto zajedničko sa židovstvom, ali ga istodobno i neizmjereno nadmašuje. U takozvanom Zakonu svetosti (Lev 17-26) dominira rečenica: »Sveti budite! Jer sam svet ja, Jahve, Bog vaš!« (Lev 19,2). Svoju zapovijed ljubavi prema neprijatelju Isus motivira osvrćući se na to u židovstvu opće poznato mjesto, bez obzira što je njegova riječ tradirana u dva različita oblika: »Budite *savršeni* kao što je savršen Otac vaš nebeski!« (Mt 5,48); »Budite *milosrdni* kao što je milosrdan Otac vaš!« (Lk

⁷⁹ Usp. Jürgen BECKER, *Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes*, u: H. Merklein (izd.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), Freiburg - Basel - Wien, 1989., str. 33 sl.

⁸⁰ J. BECKER, *Das Ethos Jesu*, str. 34

⁸¹ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 75.

6,36). Prema općem uvjerenju bibličara, Lukin oblik je izvoran⁸² i on se odlično uklapa u Isusovo naviještanje kraljevstva Božjeg u kojem dominira posebno govor o milosrdnom Bogu. Tu misao sačuvao je i Matej (usp. 5,45), iako je na spomenutom mjestu iz teoloških razloga »milosrdan« zamijenio sa »savršen«. G. Lohfink upozorava da taj Matejev izraz »savršen« (*teleios*) nema kao pozadinu »ideal savršenosti grčke slike o čovjeku«, gdje bi bio naglasak na sve većem ostvarenju određenih kreposti, već se iza tog izraza krije hebrejski pridjev *tamim* koji znači: »cio«, »nepodijeljen«, »potpun«, »neokrnjen«, »zdrav«, pa prema tome Isusov poziv učenicima da budu savršeni »ne znači ništa drugo nego da se nepodijeljeno i isključivo okrenu Bogu.«⁸³

Taj zahtjev Tore o nasljedovanju Boga (Lev 19,2) nitko nije ostvario u tolikoj mjeri kao Isus, ali unatoč tome on ne poziva ljude da ga oponašaju, već nasljeđuju, a to uključuje i njegovu spremnost da se do kraja žrtvuje za ljude (Mk 10,45; Mt 20,28; Lk 22,2; usp. Iv 13,12-17). Tako za kršćanina nije dostatna i mjerodavna samo teološka, već kristološka motivacija djelovanja: on nije pozvan na poslušnost Zakonu, već volji Božjoj kako se ona očitovala u Isusu Kristu. A vezanje uz Isusa Krista u konačnici znači vezanje uz kraljevstvo Božje koje se u njemu i s njime ostvaruje. Tu su dakle i teološka i eshatološka i kristološka dimenzija usko povezane u jedno, s tim što je kristološka dominantna. Poziv na nasljedovanje ne smije se suziti samo na Dvanaesticu, on je otvoren i za druge. »Cilj i središte Isusova poziva na nasljedovanje nije nikakav dvostruki moral niti osobno vezanje uza nj..., već udio u dolazećem kraljevstvu Božjem koje on predstavlja...«⁸⁴

Ako se sada, nakon ovih razmišljanja, vratimo na početak, lakše ćemo u svjetlu rečenog odgovoriti na teško pitanje vezano uz Mt 5,17, što znači »ispuniti« Zakon i Proroke (πληρώω). Ako je istina što tvrdi U. Luz da »nema semitskog originala od izreke u Mt 5,17«⁸⁵, onda je taj Matejev »ispuniti« Zakon i Proroke moguće shvatiti samo u kristološkom smislu, a to znači da se glagol »ispuniti« ne odnosi samo na Isusovo učenje nego na čitav njegov život i njego-

⁸² Usp. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 85; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 194 sl.; H. SCHÜRMAN, *Das Lukaevangelium 1*, str. 360 sl.); R. SCHNACKENBURG, *Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen*, u: K. Kertelge (izd.), *Ethik im Neuen Testament*, 32-49. Upozoravajući na Lk 6,36, on kaže: »tako glasi Isusov temeljni zahtjev, u kojem je sadržano i obrazloženje: budite milosrdni, jer se i Bog sad u vremenu spasenja koje naviješta Isus prema vama očituje milosrdnim ... i budite milosrdni onako kako se njegovo milosrđe očituje u Isusovoj riječi i njegovu djelovanju« (cit. str. 35 sl.).

⁸³ G. LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt?*, str. 69 sl.

⁸⁴ W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 52.

⁸⁵ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus 1*, str. 229, bilj. 8.

vo djelo spasenja. Dakle »ispuniti« ne znači »otkriti pravo značenje Zakona« ili »usavršiti« Zakon ili »dopuniti« ga u nekom kvantitativnom smislu, već taj »ispuniti« treba uzeti u povijesnospasenjskom smislu, pri čemu evanđelist u svojoj riječi koja je formulirana u svjetlu pouskrsnje vjere ponajprije misli na Isusovu smrt i njegovo uskrsnuće. Zato se može reći: »Isus je svojom smrću i svojim uskrsnućem 'ispunio' Zakon i tako ga priveo njegovu cilju i svršetku.«⁸⁶ Tu misao će do kraja jasno izreći Pavao u kontekstu svoga gledanja na odnos Krista i Zakona (usp. Rim 10,4). Moguće je s J. Gnilkom govoriti o dva tumačenja, »etičkom« i »kristološkom« koji se ne isključuju već ih je u kontekstu evanđelja moguće promatrati zajedno.⁸⁷ Drugim riječima, kršćanin ne odbacuje Zakon, ali ga uvijek promatra polazeći od njegova »ispunjenja« u Kristu. »Kriteriji koji vrijede i za prosudbu Zakona jesu kraljevstvo Božje i dvostruka zapovijed ljubavi.«⁸⁸

6. Isus i dvostruka zapovijed ljubavi

Nije uopće sporno da je »zapovijed ljubavi središte Isusova etosa i kulminacija njegovih moralnih zapovijedi.«⁸⁹ Isto tako nije sporno da su i u Starom zavjetu i u židovstvu Isusova vremena dvije zapovijedi ljubavi bile najvažnije: zapovijed ljubavi prema Bogu (Pnz 6,4-9) i zapovijed ljubavi prema bližnjemu (Lev 19,13-18). Razlika je doduše u tome što prije Isusa te dvije zapovijedi nisu bile međusobno povezane. Postavlja se onda pitanje, u čemu je, osim te povezanosti, novost Isusova stava prema tim dvjema zapovijedima i koje mjesto one imaju u sklopu sveukupnosti Isusovih etičkih zahtjeva?

Marko je donio dijalog između nekog židovskog književnika i Isusa koji ima oblik »školskog razgovora«⁹⁰, a u kojem književnik pita koja je »prva od svih zapovijedi?« (Mk 12,28). Oslanjajući se na židovsku svakodnevnu molitvu »Čuj, Izraele« (Pnz 6,4 sl.), Isus mu odgovara: »Čuj, Izraele: Gospodin Bog naš jest jedini Bog. Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom

⁸⁶ ISTO, STR. 232; Usp. također J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 143 sl. On posebno ističe da dvostruk izraz »Zakon i Proroci« podrazumijeva cijeli Stari zavjet kao i alternativu »dokinuti ili ispuniti«. On nadalje upozorava da je 5,17, zbog izraza »došao«, rečenica poslanja, što čitavom reduku 5,17 daje izrazito kristološki smisao. Gnilka skreće također pozornost na Matejeve brojne refleksijske citate koji također imaju izrazito kristološki karakter. »Oni čitatelju otkrivaju ne samo Isusovu životnu sudbinu kao dio Božjeg plana, već očituju i njegovu poslušnost. Pisma imaju na neotuđiv način značenje za njega, tako ih je i u tom smislu mogao samo on ispuniti« (str. 144).

⁸⁷ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 144

⁸⁸ W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 69

⁸⁹ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 89

⁹⁰ Rudolf PESCH, *Das Markusevangelium 2* (HthKNT II/1-2), Freiburg - Basel - Wien, 1977., str. 237.

i svom snagom svojom!« (Mk 12,29 sl.). Tako je vjerni Židov u svojoj svakidašnjoj molitvi nalazio dvije za njegov vjerski život jednako važne stvari: »priznanje monoteizma i trajni poticaj da se sjeća milosrdnog Boga koji je svoj narod oslobodio iz egipatskog ropstva i sklopio s njim savez na Sinaju (Pnz 5,6-21; usp. Izl 20,1-17; 24,3-8; 34,6-8).«⁹¹ Zanimljivo je međutim da Isus, nepitan, nastavlja dalje: »Druga je ova: 'ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe!' Druge zapovijedi veće od ovih nema« (12,31). Očito je dakle da se Isus ne zadovoljava samo sa zapovijedu ljubavi prema Bogu koja je za svakog Židova bila na prvom mjestu. On joj pridružuje i zapovijed ljubavi prema bližnjemu koja je stajala u sasvim drugom kontekstu (Lev 19,13-18) i tako zapravo izjednačuje te dvije zapovijedi.

To je još očitije u Matejevoj verziji, gdje neki učitelj Zakona pita za »najveću zapovijed u Zakonu«. Isusov je odgovor tako formuliran da on njime ne samo što izjednačuje te dvije zapovijedi već na njih svodi sav Zakon: »On mu odgovori: 'Ljubi Gospodina Boga svoga svim srcem svojim, svom dušom svojom i svom pameti svojom!' To je najveća i prva zapovijed. Druga je toj jednaka: 'Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe!' O tim dvjema zapovijedima ovisi sav Zakon i Proroci« (Mt 22,34-40; usp. Lk 10,25-28).⁹² Luka koji u svom evanđelju posebno ističe univerzalnost spasenja, prikazujući Isusa kao Spasitelja svijeta (Lk 2,11), rješava u židovstvu odavno prisutno pitanje, tko je bližnji kojemu treba iskazivati ljubav. Prema Lev 19,13-18, to je sunarodnjak, ali već se u Lev 19,34 kaže: »Stranac koji s vama boravi neka vam bude kao sunarodnjak; ljubi ga kao sebe samoga.« Čini se da je u Isusovo vrijeme u Palestini prevladavalo usko tumačenje (samo sunarodnjak), pa Isusovo isticanje Samarijanaca ima u sebi nešto revolucionarno, pogotovo što su kao kontrastne osobe spomenuti svećenik i levit.⁹³

Za Isusove sugovornike to izjednačavanje dviju zapovijedi bilo je u najmanju ruku veliko iznenađenje, jer je to u židovstvu bilo nepoznato, osim što Filon Aleksandrijski odnos prema Bogu i odnos prema čovjeku zove »dvije vrhovne glavne zapovijedi«.⁹⁴ Isus svojim odgovorom nije htio samo naglasiti da su te dvije zapovijedi ispred i iznad drugih. U njegovu odgovoru je sadržano više: »Dvostruka zapovijed ljubavi je nešto poput unutarkanonskog stvarnog kriterija, to je hermeneutički princip i etički kanon starozavjetne Tore.«⁹⁵ Isus ne ostavlja mjesta nikakvom pobožnom licemjerstvu koje bi zloupotrijebilo Boga na račun

⁹¹ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 89 sl.).

⁹² Luka je taj razgovor podesio tako da predstavlja uvod u poznatu perikopu o milosrdnom Samarijancu koja slijedi neposredno nakon njega - Lk 10,29-37.

⁹³ Usp. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 91 sl.

⁹⁴ Spec Leg II, 63. Citirano prema: W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 71.

⁹⁵ W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 72.

bližnjega. Zato je važniji mir s bratom nego prinošenje dara na žrtvenik (Mt 5,23 sl.), a ono što čovjek iz ljubavi duguje ocu ili majci ne može nikad postati »korban«, to jest žrtveni dar koji bi čovjeka oslobodio obveze prema roditeljima (Mt 7,11 sl.). Isus sam iz ljubavi prema čovjeku sjeda za stol s carinicima i grešnicima, ne bojeći se propisa Zakona koji to ne dopušta. Zato je on od farizeja, umišljenih čuvara Zakona, počašćen pogrdnim nazivom »prijatelj carinika i grešnika« (Mt 11,19). J. Gnilka misli da se radilo o vrlo konkretnom prigovoru koji je imao »odlučujuću ulogu u njegovu odbačenju«. ⁹⁶ Isus isto tako liječi u subotu, čak i onda kada narav bolesti ne zahtjeva žurnu intervenciju (usp. Mk 3,1sl.), ne osvrćući se na stroge propise glede subote.

Takav Isusov prepoznatljiv i za Židove izazovan stav kao i njegov zahtjev ljudima mogući su samo u kontekstu njegove eshatološke poruke o blizini kraljevstva Božjega. »Isprepletenost s ljubavlju prema bližnjemu, učinak Božje ljubavi u ljudskoj ljubavi ima svoj temelj u navještaju kraljevstva Božjeg: Bog hoće da, kao što je on milosrdan i kao što ljubi, da i sam bude ljubljen – u ljubavi prema ljudima.« ⁹⁷ Ljubav kakvu traži Isus nije nipošto osjećaj već sasvim konkretan stav i čin. U odnosu prema Bogu to je stav poslušnosti i podlaganja njegovoj volji (Mt 6,10) te molitva prožeta pouzdanjem u njegovu dobrotu i spremnost na uslišanje (Mt 7,7-11; Lk 11,5-13; 17,6; Mk 11,23-25). U odnosu prema ljudima ljubav se očituje u konkretnoj pomoći koja je potrebna čovjeku u nevolji (Lk 10,29-36), u opraštanju dugova (Mt 6,12; usp. 18,23-35), u uzdržavanju od izricanja suda nad drugim (Mt 7,2-5). Ta ljubav koja je lišena svega računčijskog, koja nije sračunata na to da bude uzvraćena, ima svoj najzahtjevniji oblik u zapovijedi ljubavi prema neprijatelju (Mt 5,43-48). Jer, »univerzaliziranje ljubavi kroz ljubav prema neprijatelju relativira svaku moguću identifikaciju s pripadnicima vlastite obitelji, kulture, religije itd., koja bi mogla doći od zapovijedi ljubavi prema bližnjemu.« ⁹⁸ Izjednačavanjem tih dviju zapovijedi, povezivanjem unutarnjeg raspoloženja i izvanjskih čina koji moraju pratiti to raspoloženje te proširenjem pojma »bližnji« na sve ljude u nevolji, Isusova dvostruka zapovijed ljubavi predstavlja zapravo ljubav bez granica. »Time je moralnom nastojanju postavljen cilj koji nadilazi vidokrug filozofske etike i običnog ideala humanosti.« ⁹⁹ Ali taj cilj bi kao takav morao pozdraviti i prihvatiti svaki čovjek kojemu je na srcu etičnost, bez obzira na to što ne dijeli s njim dimenziju vjere.

⁹⁶ J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium 1*, str. 426; Usp. također J. BECKER, *Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes*, u: H. Merklein (izd.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. Schnackenburg), str. 47 sl. On posebno naglašava da je Isusova smrt bila posljedica njegovih konflikata sa Židovima oko Zakona.

⁹⁷ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 95.

⁹⁸ W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 79.

Pritom treba posebno istaknuti da se nikad ne radi o zahtjevu ostvarenja neke kreposti, već je uvijek u pitanju dobro drugoga, što Isusove etičke zahtjeve razlikuje od svih filozofskih. »Ako ljubav treba shvatiti kao samopredanje, onda ona nije samoostvarenje«¹⁰⁰, što se i u današnje vrijeme često ističe kao ideal moralnog življenja. S druge strane, W. Schrage također s razlogom upozorava na manjkavost Bultmannove situacijske etike koja »svojim zapostavljanjem svake konkretnosti i isključivim naglašavanjem individualno-personalne odluke nije Isusova etika.«¹⁰¹

U naše vrijeme, kad u modernoj racionalnoj ili filozofskoj etici, koja itekako barata pojmom humanosti, nije imperativ drugi čovjek i njegovo dobro, kao ni Bog i njegova slava, već čovjekovo samoostvarenje, jednako su važne dvije spoznaje do kojih smo došli na temelju novozavjetnih tekstova: prvo, činjenica da je glavni kriterij Isusove etike zapovijed ljubavi koja je kao takva shvatljiva i općem ljudskom razumu; drugo, činjenica da je Isusova volja u Novom zavjetu izražena konkretno i da ima karakter obvezatnosti u svakom vremenu, naravno u drukčijim uvjetima i okolnostima života.

Zusammenfassung

CHRISTLICHE MORAL UND ETHIK JESU. DAS SPEZIFISCHE DER ETHIK JESU IM VERGLEICH MIT ALLGEMEINER UND RATIONALER ETHIK

Angesichts des weltweiten Zerfalls ethischer Werte, aber auch einer tiefgreifenden Krise der christlichen Moral stellt sich immer eindringlicher die Frage nach einer Ethik Jesu. Dieser Herausforderung stellen sich heute mit gleichem Ernst sowohl die Exegeten als auch die Moraltheologen, beziehungsweise christliche Ethiker. Die ersten sind bemüht, das Proprium und die Verbindlichkeit der ethischen Weisungen Jesu heranzuarbeiten, die zweiten fragen sich, wie man heute die spezifisch christliche Ethik der allgemein menschlichen Vernunft verstehbar und zugänglich machen kann. Es geht darum, eine für die christliche Moral wie für die rationale oder philosophische Ethik in gleicher Weise plausible und tragbare Basis zu schaffen.

⁹⁹ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft 1*, str. 97.

¹⁰⁰ W. SCHRAGE, *Ethik*, str. 80; Usp. R. SCHNACKENBURG, *Ethische Argumentationsmethoden*, str. 36 koji, skrećući pozornost na značenje Pavlove parakleze u 1 Kor 8 s obzirom na problem mesa žrtvovana idolima, naglašava kako ta parakleza nadilazi dimenziju humanosti, jer: »vodeća misao nije dobro čovjeka kao takvo, nego spasenje brata za kojeg je Krist umro (8,11)«.

¹⁰¹ ISTO, str. 81; usp. također L. GOPPELT, *Theologie 1*, str. 158. On nasuprot Bultmannovu »individualnom etosu odluke« ističe važnost »pojedinačnih Isusovih zapovijedi«, koje treba »provjeravati u svjetlu njihovih načela«.

Nach einer langen Skepsis, ob man überhaupt von der Ethik Jesu, beziehungsweise des Reiches Gottes sprechen kann (»Interimsethik«) und nach dem darauf folgenden Versuch, diese Ethik in eine verinnerlichte »Gesinnungsethik« oder eine durch das existentielle Verständnis Bultmanns ins Leben gerufene »Situationsethik« umzufunktionieren, kommen immer mehr Exegeten zur Einsicht, dass es im Neuen Testament ethische Weisungen Jesu gibt, die normativen Charakter haben und nicht nur an den Einzelnen, sondern an die Gemeinschaft (Kirche) und durch sie an die ganze Welt gerichtet sind. Die Begriffe »Gemeinde-Ethos« und »Welt-Ethos« schliessen sich in diesem Sinne nicht aus, sondern sind aufeinander bezogen.

Von allen neutestamentlichen Texten, verdient eine besondere Aufmerksamkeit der Exegeten die Bergpredigt, mit ihrer eigenartigen Stellung Jesu zum Gesetz, mit seinen Antithesen und mit dem Doppelgebot der Liebe. Neben diesen wichtigen Einzelfragen, stellt sich vordergründig die Frage, wem gilt die Bergpredigt Jesu? Heute herrscht fast allgemeine Überzeugung, dass sie nicht für einen engeren Kreis der Jünger Jesu gedacht ist und, dass sie nicht als Basis für eine »doppelte Moral« beansprucht werden kann. Vielmehr ist sie für alle gedacht und deshalb auch heute von allen in der Kirche in gleicher Weise ernstzunehmen, aber immer mit dem Wissen, dass der ethischen Forderung die Heilszusage vorangeht, die das ethische Tun bei dem Menschen inspiriert und beflügelt. Der Christ soll wissen, dass er in gleicher Weise mit dem barmherzigen und dem fordernden Gott zu tun hat. So darf er sich nicht durch eigene Schwachheiten und Verfehlungen entmutigen lassen, sondern in immer neuen Versuchen, die hohen Forderungen der Bergpredigt, besonders des Doppelgebotes der Liebe zu erfüllen suchen.

Schlüsselworte: Ethos, Ethik, Theologische Ethik, Eschatologie, Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Bergpredigt.