

KRŠĆANI KAO OBRAĆENI GOSPODINU

(Dj ap 9,32—35; 11,19—21)

Dr Mato ZOVKIC

Djela apostolska donose šest naziva za kršćane kao zajednicu onih koji Isusa raspetog i uskrslog priznaju Kristom i Gospodinom: učenici,¹ vjernici,² braća,³ sveti,⁴ kršćani,⁵ sljedbenici Puta.⁶ Svi su ovi nazivi uključeni u pojmu obraćenja Gospodinu koje znači promjenu mišljenja i ponašanja te pristajanje uz Isusa. Obraćenje pretpostavlja vjeru i traži krštenje; ono je postupak po kojemu netko postaje kršćanin.⁷

Obraćenje Židova u Lidi nakon čuda koje je učinio Petar u ime Isusovo 9,32—35 i obraćenje pogana u Antiohiji nakon jednostavnog naviještanja 11,19—21 pokazuje obraćeničko i kristocentrično obilježje prve kršćanske zajednice. Ova su dva odlomka zanimljiva po tome što nema u njima propovijedi koja zove na kajanje i obraćenje, kao što je to u ostalim izvještajima Djela apostolskih o rastu prve kršćanske zajednice. Vrijedno je također uočiti da se i Židovi i pogani obraćaju Gospodinu koji je uskrsli Krist, dok su drugdje Židovi pozvani da prihvate Isusa za Mesiju a pogani da prihvate Boga objave i Krista Gospodina. Drugdje su i Židovi i pogani pozvani najprije na pokajanje. Prvi za smrt Isusovu, drugi za idolatriju. Iza pokajanja slijedi obraćenje. Ovdje je naglasak na pozitivnom aspektu obraćenja: prihvatiti Gospodina.

Kajanje, obraćenje i vjera u DJ AP

U govoru na Duhove Petar svjedoči da je Bog Raspetoga uskrisio te ga učinio Gospodinom i Mesijom (2,24.3)6. Slušateljima predbacuje da su ga »bezbožničkom rukom razapeli i ubili« (2,23). Onima koji pitaju, što da čine,

¹ *mathētai* — 6,1.2.7; 9,1.10.19. 25.26 ab.38; 11,26.29.; 13,52; 14,20. 22.28; 15,10; 16,1; 18,23.27; 19,1.9.30; 21,4.16 ab.

² *pisteusantes*, particip aorista od *pisteuo*, vjerujem — 2,44; 4,32; 11,21; 19,2. Dolazi još i particip perfekta, te i sam glagol u različitim oblicima.

³ *adelphoi* — 6,3; 9,30; 30,23; 11,1.12.29; 12,17; 14,2; 15,1.3.7.13.22.23 bc.36.40; 16,2.40; 17,6.10.14; 18,18.27; 21,7.17; 28,14.15. Osim ovog tehničkog naziva nazivom »ljudi braće« oslovljavaju Petar i Pavao Židove u propovijedima u Djelima Apostolskim.

⁴ *Hagioi* — 9,13.32.41; 26,10. Izraz je vrlo čest u Pavlovim poslanicama.

⁵ *kristanoi* — 11,26; 26,28.

⁶ *hodos* — 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14. 22.

⁷ E. HAENCHEN: »Die lukanische Theologie in der Apg«, u svom djelu *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 6, 1968, 84.

Petar kaže: »Pokajte se⁸ i neka se svaki krsti u ime Isusa Krista za oproštenje grijeha« (2,38). Oni prihvaćaju njegovu riječ i krštavaju se (2,41). U ovom govoru vidimo shemu prvog kršćanskog obraćenja: kajanje za grijeh, vjera da je Isus uskrsnuo te da je Gospodin, krštenje za oprost grijeha. Pogani se trebaju kajati za grijeh krivoboštva te obratiti se Bogu objave, kako se to vidi iz Pavlova govora u Ateni (17,23—31). Židovi se trebaju kajati zato što su Isusa izručili na smrt. Optužba za smrt Isusa u misionarskim govorima Petra nije obojena antisemitizmom. Ona je proročki poziv na obraćenje i oprostjenje.⁹

Negativni je dio procesa postajanja kršćaninom izražen glagolom *metanoë* i imenicom *metanoia*, a označuje kajanje, promjenu mentaliteta, odustajanje od dosadašnjeg načina vrednovanja. Pozitivni je dio izražen glagolom *epistrefo* koji znači obraćenje i pristajanje uz Krista Gospodina. Oba su elementa međusobno ovisna. U govoru nakon ozdravljenja hromog na hramskim vratima Petar povezuje oba elementa: »Pokajte se, dakle, i obratite (*metanoëstate ouñ kai epistrepsate*), da vam se izbrišu grijesi« (3,9). Bolesnik je ozdravljen (3,1—10) u ime Isusovo pa se Petar poziva na to da je vjera u Isusa koji je uskrsnuo vratila bolesniku zdravlje. U 26,20 optuženi Pavao brani se pred kraljem Agripom da nije činio nikakva zla djela nego je propovijedao Židovima i poganima neka se pokaju (*metanoëin*) i obrate (*epistrefein*) Bogu vršeći djela dostojna obraćenja. Kajanje, koje pretpostavlja svijest grešnosti, i obraćenje, koje je pristajanje uz Boga i Gospodina Isusa, jesu nerazdvojivi elementi jednog životnog procesa. Dj ap ih uglavnom razlikuju, ali ponegdje i poistovjećuju. Tako u 11,8, gdje Crkva u Jeruzalemu, saslušavši Petrov izvještaj o obraćenju prvih pogana, biva puna divljenja što je Bog i poganima dao »obraćenje« (*metanoia*) koje vodi u život«. U 9,35 i 11,21 glagol *epistrefo* upotrebljen je za cijeli proces postajanja kršćaninom.

Obraćenje je usko povezano s vjerom. To se vidi iz već spomenutih Petrovih govora u 2. i 3. poglavlju Dj ap. Iza prvog govora izričito stoji da mnogi prihvaćaju njegovu riječ« (2,41), a iza drugog da »mnogi slušatelji govora prigriše vjeru« (epistëusan —4,4). Filipu koji je u Samariji naviještao evanđelje o kraljevstvu Božjem i imenu Isusa Krista, ljudi povjeruju i daju se krstiti, a u isto vrijeme odustaju od šimuna vraća (8,12). Pisac Dj ap ponegdje izričito spominje da su slušatelji govora ili oni koji su vidjeli znakove što ih čine u Ime Isusovo prihvaćali vjeru u Gospodina: 9,35,42; 11,21; 13,12, 48. Taj je Gospodin za obraćenike sa židovstva uvijek uskrsli Krist, a za obraćenike s poganstva Bog objave ili Krist Gospodin. Za apostolsku je zajednicu obraćenje pristanak uz jednu osobu, ne prvenstveno uz neki sistem apstraktnih istina. Obraćenje je prihvaćanje Boga živog i osobnog te Isusa koji je svojim uskrsnućem postao Gospodin.¹⁰

Stoga su pojam obraćenja i vjerovanja u Djelima apostolskim tako slični da bi se na mnogim mjestima mogao staviti jedan izraz mjesto drugog.¹¹

⁸ *metanoëstate* — imp. aorista, ovdje znači »pokajte se«, a ne »obratite se«, kako prevodi Zagrebačka Biblija. Dj ap za pozitivni aspekt obraćenja upotrebljavaju uglavnom glagol *epistrefo*.

⁹ J. DUPONT: »Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres«, u svom djelu *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1967, 421—457, osobito 436—437.

¹⁰ J. DUPONT art c. 428; 456—457.

¹¹ W. BARCLAY: *Bekehrung im Neuen Testament*, Wuppertal 1966, 54.

U 22,16 Ananija govori Savlu: »Ustani, primi krštenje i očisti se od svojih grijeha zazivajući ime njegovo!« Tu se, kao i kod onih koji se krštavaju na Duhove, vidi da obraćenje vodi ispovijedanju vjere i oproštenju grijeha. R. Michiels smatra paralelnim izraze »obratiti se Gospodinu« i »povjеровати u Gospodina« u Djelima apostolskim 11,12; 16,31; 21,21 i 26,18.¹²

U proučavanju metanoje u Djelima apostolskim valja polaziti od teološke perspektive Lukina evanđelja koja se u Djelima apostolskim samo nastavlja. H. Conzelmann baveći se Lukinom teologijom dolazi do zaključka da Isus kod Luke ne propovijeda neposrednu blizinu i prisutnost kraljevstva Božjega nego jednostavno kraljevstvo te da ga dijeli od eshatološke neposredne prisutnosti. Kao što je Luka »deeshatologizirao« pojam kraljevstva Božjega, tako je modificirao i sadržaj metanoje. Pišući za Crkvu koja nije doživjela neposredni povratak Isusov nego je svjesna da joj predstoji vrijeme misioniranja, Luka je kršćansku životnu metanoju, prema Conzelmannu, učinio jednokratnom, neponovljivom, moralizirao ju je i »deeshatologizirao«.¹³ Zanimljivo je ipak da ovaj auktor nigdje u svome djelu ne analizira naša dva odlomka koji su značajni za pojam metanoje u Djelima apostolskim. Svakako metanoja kod Luke već po češćoj upotrebi dobiva nešto drugačije značenje nego kod Marka i Mateja. Prije svega Luka se nije zadovoljio uobičajenim glagolom *metanoein* nego upotrebljava *epistrefein* (vratiti se) u religioznom smislu: 2 puta u evanđelju i 8 puta u Djelima apostolskim. On upotrebljava 14 puta *metanoein* i *metanoia*, a od toga samo 4 puta na mjestima koja su zajednička sinoptičkoj tradiciji.¹⁴ R. Michiels analiziravši sva mjesta trećeg evanđelja i Djela apostolskih gdje se spominje obraćenje i pokajanje zaključuje da metanoja kod Luke nije u kontekstu poziva u eshatološko kraljevstvo Božje nego u kontekstu ulaska u Crkvu. U duhu svoga shvaćanja povijesti spasenja Luka uči da je apostolskim propovijedanjem metanoja ponuđena svima te da su obećanja spasenja bitno ostvarena i ispunjena u Crkvi. Metanoja je za Luku trajna moralna dispozicija za kršćanski život.¹⁵ Ona je oznaka za vrijeme Crkve u povijesti spasenja.

Ozdravljenje Eneje i obraćenje Židova u Lidi 9,32—35

Ozdravljenje u Lidi događa se za vrijeme Petrova putovanja područjem sjeverno od Jeruzalema, gdje su postojale mjesne zajednice kršćana. Na tom je putovanju Petar posrednik jednog ozdravljenja, jednog uskrisenja i obraćenja Kornelijeve. Ovdje je Petar neke vrste nadglednik koji povezuje mjesne zajednice s apostolskom zajednicom u Jeruzalemu.¹⁶ Pogledajmo tekst koji govori o Petrovu pohodu u Lidu.

¹² R. MICHIELS: »La conception lucannienne de la conversion«, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41 (1965), 42—78, osobito 53.

¹³ H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964, 89—92; 210—216.

¹⁴ R. MICHIELS art c. 43.

¹⁵ R. MICHIELS art c. 55; 75—77.

¹⁶ C. MARTINI, komentar uz 9, 31. Navodim komentare kojima sam se poslužio za proučavanje perikopa 9, 32—39; 11, 19—21: E. BARDE: *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, Lausanne, bez godine, 206—209; 237—239; — F. F. BRUCE: *The Acts of the Apostles*, London 1951, 209—211; 234—236; — CH. J. CALLAN: *The Acts of the Apostles*, New York 1919, 73; 84—85; — H. CONZELMANN: *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1963, 61; 67; — W. DENTON: *A Commentary on the Acts of the Apostles*, London 1874, 322—325; 378—379; — E. HAENCHEN: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, 284—285;

- 32 Jednom obilazeći sve crkve¹⁷
 Petar dođe i k svetima koji življahu u Lidi.
- 33 Ondje nađe nekog čovjeka imenom Eneju
 koji je osam godina uzet ležao na postelji.
- 34 Petar mu reče:
 »Eneja, ozdravlja te Isus Krist.
 Ustani i prostri sam sebi!«
 I on odmah ustade.
- 35 Vidješe ga svi žitelji Lide i Saronske ravnice
 te se obratiše Gospodinu.

Kai egeneto (i dogodi se; jednom) iza kojega slijedi akuzativ s infinitivom dolazi još u Djelima apostolskim 4,5. To je hebraizam za *wayyehi*. Dva druga oblika formule u NZ jesu *egeneto* s indikativom bez veznika ili *kai egeneto* s indikativom. Od novozavjetnih pisaca Luka ih najviše upotrebljava. Oni prema Bruce-u, predstavljaju utjecaj grčke Septuaginte na novozavjetni grčki i tipični su Lukin »septuagintalizam«.

Zagonetan je izraz *dia pantôn* (po svim). On je u vezi s *hagiôn* i doslovno znači: »... obilazeći sve svete«, ali bi se mogao odnositi na svete gradove i sela ili na kršćane kao svete. U 8,14—17 apostoli iz Jeruzalema šalju Petra i Ivana u Samariju da obiđu vjernike koji su se obratili na propovijedanje Filipovo. Grčki bi bilo ispravnije *pasôn*, ako se i na našem mjestu radi o obilaženju svetih gradova. Neki su stari prijevodi ovdje osjećali poteškoću pa su stavili »kroz svete gradove«. Lake — Cadbury naslućuju da je ovdje mogao počinjati neki novi izvor kojim se Luka služio te da je u tom izvoru morala iz konteksta biti jasna ova fraza.

Izrazi »Obilaziti, doći« (*dierhomai, katelthein*) u Djelima apostolskim obično dolaze u kontekstu misioniranja i navještanja. Ovdje Petar dolazi u pohod onima koji već vjeruju pa izrazi nisu upotrijebljeni u tehničkom smislu, ali će njegov pohod svejedno uroditi misionarskim plodom.

»Sveti« (*hagioi*) je naziv za kršćane ukoliko su krštenjem uronjeni u smrt i uskrsnuće Kristovo te postali Božji, posvećeni, sveti. Naziv je vrlo čest u Pavlovim poslanicama. U Djelima apostolskim dolazi samo 4 puta. na našem mjestu i u 9,13.14; 26,10. Dva se mjesta odnose na obraćenje Pavla koji je prognio svete. Po svom starozavjetnom i židovskom porijeklu riječ je izvorno više eshatološka nego etička. Židovi su je upotrebljavali za članove mesijanskog kraljevstva.¹⁸

287—288; 3083—16; — E. JACQUIER: *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, 303—306; 344—348; — K. LAKE — H. J. CADBURY: *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles, Vol IV English Translation and Commentary*, London 1933, 107—109; 127—129; — A. LOISY: *Les Actes des Apôtres*, Paris 1920, 426—429; 460—466; — W. LUTHI: *Les Actes des Apôtres*, Berne 1958, 112—115; 127—129; — G. H. C. MACGREGOR: *The Acts of the Apostles. Exegesis, Interpreter's Bible I*, New York 1954, 129—130; 145—147; — C. MARTINI: *Atti degli apostoli*, Roma 1970, 160—161; 179—181; — J. MUNCK: *The Acts of the Apostles*, New York 1967, 88—89; 105—108; — G. RICCIOTTI: *Gli Atti degli Apostoli tradotti e commentati*, Roma 1951, 178—179; 194—195; — G. STÄHLIN: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1962, 143—145; 161—162; — A. WIKENHÄUSER: *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 41961, 115—116; 133—134.

¹⁷ *dia pantôn*, doslovno značenje »obilazeći sve«, a iz konteksta se vidi da je riječ o mjesnim zajednicama kršćana. Zato su priređivači Zagrebačke Biblije dodali riječ »sve crkve«.

¹⁸ F. J. JACKSON—K. LAKE: *The Beginnings of Christianity. Vol V Additional Notes to the Commentary*, London 1933, 380—381.

Ime Eneja odaje, prema Callanu, Židova Helenistu, a Petrov postupak prema njemu odaje da je bolesnik bio kršćanin. Haenchen ističe kako u izvještajima o ozdravljenju sinoptici obično ne donose ime ozdravljenika. Zanimanje za ime bilo bi oznaka mlađe tradicije. »Ondje (*ekei*) ne odnosi se na grad Lidu općenito nego na kršćansku zajednicu u tom gradu, koji se nalazi oko 40 kilometara sjeverozapadno od Jeruzalema a danas se zove *Lod*. Drugi misle da Eneja još nije bio kršćanin. Svakako, iz samog teksta ne može se sigurno zaključiti da li je već vjerovao u Gospodina. Eneja je 8 godina bolovao od paralize. Luka voli označiti dužinu bolesti kod ozdravljenika. Tako u svom Evanđelju 13,11 spominje da je žena koju je Isus ozdravio u subotu bila 18 godina bolesna. U Djelima Apostolskim 3,2 ozdravljenik je hrom od rođenja, a imao je više od 40 godina prema 4,22 u času ozdravljenja. U 14,8 Pavao ozdravlja u Listri čovjeka hroma od rođenja. Budući da i drugi novozavjetni pisci spominju godine bolesti (Mk 5,25; 9,21; Iv 5,5; 9,1), ovo Lukino zanimanje za dužinu bolesti ne može se, prema Bruce-u, uzeti kao dokaz da je on liječnik. Luka na našem mjestu i u Evanđelju 5,18 upotrebljava izraz *paralymentos* (uzet) mjesto *paralytikos* kod ostalih novozavjetnih pisaca. Prvi je oblik part. perf. pasivnog, drugi je pridjev. Obadva dolaze od glagola *paralyo*. Pasivni oblici glagola u profanom grčkom upotrebljavali su se za opis bolesti¹⁹ pa bi ovaj izraz kod Luke pokazivao medicinsko znanje i zanimanje.

Zanimljiva je riječ *krabattos* koju Luka upotrebljava za ležaj u v. 33. On osim ovog ima još tri izraza za bolesnikov krevet: *klinê*, *klinidion*, *klina-rion*. U svom evanđelju upotrijebio je *klinidion* u 5,19.24, dok Marko u paralelnom tekstu 2,4 i sl ima *krabattos*. *Krabattos* u 9,33 je, prema Haenchenu, moralo stajati u podlogi kojom se Luka poslužio. To je poljski krevet koji se lako mogao prenositi.

Formula ozdravljenja: »Eneja, ozdravlja te Isus Krist« drugačija je od one u 3,6. »U ime Isusa Krista Nazarećanina ustani i hodaj!« Grčki tekst ima onomatopejski prizvuk. »*Iâtai se Iêsous!*«. Glagol »ozdravljati« zvuči vrlo srodno s imenom Isusovim pa bi se moglo prevesti: »Ozdravlja te ozdravitelj!« E. Jacquier misli da je u aramejskoj podlozi kojom se Luka poslužio morala biti još veća srodnost u zvuku i značenju riječi. Glagolski oblik *iâtai* može biti prezent i perfekt, zavisi od naglasaka. H. J. Cadbury, oslanjajući se na pisanje Vatikanskog kodeksa, misli da ovdje bolje odgovara perfekt u trajnom značenju: ozdravio te je Isus i sada si zdrav.²⁰ Pri tome upućuje na perfekt Mk 5,29 gdje ozdravljena žena uviđa da je ozdravila (*hoti iatai*). Sva kritička izdanja NZ imaju međutim prezentski naglasak za *iatai* na našem mjestu pa komentatori ističu da je to aoristni prezent koji hoće reći: sada, u ovom času ozdravlja te Isus. Neki rukopisi imaju član ispred *Hristos*, čime se više naglašava mesijanstvo Isusovo: »Ozdravlja te Isus koji je Krist, Pomazanik!« W. Foerster opaža da se Djelima apostolskim na palestinskom tlu u propovijedanju Isusova imena stavlja član pred *Hristos*, dok se u nastupima pred poganima član uglavnom ispušta. Time prva kršćanska zajednica Isusa iz Na-

¹⁹ Usp. *paralyo* u riječniku H. G. LIDDEL—R. SCOTT: *A Greek — English Lexicon*, Oxford 1968, 1317.

²⁰ H. J. CADBURY: »A possible Perfect in Acts 9:34«, *The Journal of Theological Studies* 49 (1948), 57—58.

zareta navješta kao Mesiju, Krista. Upotreba člana uz naziv Krist ističe njegovu funkciju a ispuštanje člana pokazuje sklonost da funkcija postane sastavni dio imena.²¹

Formula u 9,34 pokazuje više nego ona u 3,6 da po apostolima Isus osobno čini znakove i čudesa. Luka bilježi da je prve kršćane ispunjao strah, kad su vidjeli mnoge znakove što su ih činili apostoli (2,43). To je religiozni strah onih koji u apostolskom propovijedanju i djelovanju prepoznaju Božje djelovanje. U Djelima apostolskim na 9 mjesta spominju se znakovi i čudesa koja nisu sama sebi svrha nego trebaju buditi ili utvrđivati vjeru. Učenici čine znakove u ime Isusovo, znak da je on uskrsnuo i da spašava.²² Regensterf ističe da čudesa u Djelima apostolskim imaju i tipsko značenje. Autor prikazuje mesijanska vremena koja su slična s vremenom izbavljenja iz egipatskog ropstva. Kao što se čudesima izlaska očitovao Bog koji spašava, tako se u znakovima što se događaju po apostolima očituje Isus kao Spasitelj. To se osobito vidi iz 2,19 gdje Petar podsjeća na Joela 3,3 te iz 7,36 gdje Stjepan podsjeća na Izl 7,3. U čudesima učinjenim u ime Isusovo, prva Crkva gledala je proslavljeno stanje Isusa kojega je Bog uskrisio te ga učinio Kristom i Gospodinom. Onaj u čije ime se ovi znakovi čine jest živ i pridružen Bogu. U 14,3 Luka ističe da je Bog čudesima i znakovima potvrđivao propovijedanje apostola. Kako je glavni sadržaj apostolskog propovijedanja u Djelima apostolskim uskrsnuće i proslavljenje Isusovo, to čudesa koja čine apostoli postaju produženje uskrsnog čuda. Dupont ističe da značenje čudesa koja čine apostoli treba tražiti u povezanosti s uskrsnućem Isusovim. Čudesa su potvrda apostolske propovijedi o Isusovu uskrsnuću, ali i produžetak Božjeg djelovanja u svijetu. Tu slušatelji i gledaoci iskustveno doživljavaju učinak uskrsnuća Isusova. Čudesa učinjena u ime uskrslog Krista omogućuju susret s Bogom koji je uskrisio Isusa i s uskrslim Kristom.²³

V. 34 b može značiti: »Ustani i prostri sam sebi« ali i »Ustani i pripravi sebi ležaljku za jelo!« U Mk 14,15 Isus šalje učenike da pripreme pashalnu večeru te neka se u tu svrhu jave domaćinu koji će im pokazati dvoranu »posve spremnu« (*anagaion estrômenon*). Glagol *strônymi*, koji je na našem mjestu upotrebljen u imp. aor. a u Mk 14,15 u part. perf, znači »prostrijeti« i na oba mjesta pretpostavlja objekt *kline* (ležaljka). Dvorana spremna za gozbu ima ležaljke na kojima su smješteni sudionici gozbe. Ista riječ *kline* ili *klinarion* znači i krevet, osobito bolesnički krevet.²⁴ Većina komentatora misli da na našem mjestu Petar potiče Eneju neka u znak zadobivenog zdravlja sâm napravi svoj krevet ili neka ga skloni s mjesta na kojem je bio i tako pokaže kako sam može činiti ono u čemu je kao bolesnik zavisio od drugih. F. Bruce ne isključuje mogućnost da je Luka mislio i na pripremu za jelo, jer se to slaže s brigom Luke i drugih novozavjetnih pisaca za hranu rekonvalescenta (Mk 5,43 = Lk 8,55). Haenchen misli da ova formula otkriva Petrovu prisutnost u Enejinoj kući i stoga ozdravljenik ne mora u znak ozdravljenja poći i ponijeti svoju nosiljku, kako se to događa u sinoptičkim izvještajima o ozdravljenju, nego je dovoljno da je spremi.

²¹ W. FOERSTER: *Iésous*, ThWNT III, 284—294, osobito 288—289.

²² K. H. REGENSTORF: *sêmeion*, ThWNT VII, 199—268, osobito 237—241.

²³ J. DUPONT: »La conversion dans les Actes des Apôtres«, o. c. 468—469.

²⁴ Usp *klinarion*, u rječniku LIDDEL—SCOTT o. c. 961.

U drugim izvještajima o čudesima ozdravljenik i ljudi koji ga vide počinju se diviti i slaviti Boga. Ovdje taj elemenat izostaje. Stanovnici Lide i Saronke ravnice, koja je obuhvaćala primorski pojas Samarije, vide ozdravljenog Eneju i obraćaju se Gospodinu. Ricciotti upozorava da Lukin poopćeni izraz »svi« treba uzeti u moralnom smislu: vrlo mnogi. Na ovom području bilo je gradova u kojima su živjeli pripadnici poganskih naroda i religija, ali je iz konteksta očito da pisac misli na obraćenje Židova koji prihvaćaju Isusa za Gospodina vidjevši čudo učinjeno u njegovo ime. Obraćaju se Isusu kao Mesiji. E. Jacquier vidi ovdje i naglasak na božanstvu Isusovu u nazivu »Gospodin« (*Kyrios*) koji je u židovstvu rezerviran jedino za Boga.

Neobično je u ovom izvještaju i to što ne slijedi propovijed koja čudo tumači i probuđeno zanimanje vodi k vjeri u Isusa uskrslog, kako to vidimo u Petrovu govoru nakon ozdravljenja hromoga pred hramskim vratima. Čudesa su naime za prvu kršćansku zajednicu znakovi koji bude zanimanje i vjeru te traže propovijed kao tumačenje i poziv. Ozdravljenja vrijeđe kao učinak Kristova proslavljenog imena, odnosno kao djela samog Uskrslog i Proslavljenog.²⁵ Ovdje je od elemenata koji prate čudo istaknuto da su svi *vidjeli*. Vidjeti znači i diviti se, prepoznati, prihvatiti. U kontekstu novozavjetnog pojma gledanja i slušanja onoga što Bog čini i govori, gledanje je također neke vrste slušanje, prihvaćanje konkretne objave. Ono može i treba voditi k vjeri, kako vidimo iz Iv 11,40; 20,8 i drugih novozavjetnih odlomaka.²⁶

Ozdravljenje Eneje događa se na Petrovu putu. Iz Lide poći će Petar u Jopu, gdje će uskrisiti Tabitu, zatim u Cezareju, gdje će primiti u kršćansku zajednicu rimskog oficira Kornelija i njegove ukućane koji su već bili prihvatili vjeru u Boga objave. Čudo u Lidi prikazano je kratko, shematski. Nedostaju neki elementi koji se obično spominju pri novozavjetnim opisima čudesnih ozdravljenja. Radi toga nastaje pitanje značenja ovog odlomka u Dj ap te odnosa između pisane tradicije koju je Luka našao u svojim izvorima i Lukine redakcije ovog prizora. M. Dibelius smatra da ozdravljenje Tabite 9,36—42 stoji u Dj ap kao samostalni, u sebi zatvoreni izvještaj, a prethodna zgoda o zdravljenju Eneje djeluje bez okvira, bez stvarnog završetka, kao odjek izvještaja o čudu, a ne kao vjerna reprodukcija onoga što se dogodilo.²⁷ Zanimljivo je da odsjekom 9,31—11,18 dominira Petrov lik u tri prizora nejednake veličine: ozdravljenje Eneje, uskrisenje Tabite i obraćenje Kornelija. E. Tromcé drži da je Luka ovdje grupirao izolirano pisane tradicije uokvirivši ih u izvještaj o Petrovim putovanjima. Stihovi 9,32 i 9,43 bili bi redakcionalni Lukini dodaci koji služe da protumače Petrovu prisutnost u Lidi te vezu između događaja u Jopi i Cezareji. Iz odjeka običnog ozdravljenja u 9,35 po cijeloj pokrajini, nasuprot samo mjesnom odjeku uskrisenja u 9,42 Tromcé zaključuje da duh ovih dvaju odlomaka nije isti te da su oba izvještaja morala biti prenošena u kršćanskoj zajednici odvojeno, dok ih Luka nije utkao u svoje djelo.²⁸

G. Schille analizira ozdravljenje Eneje u okviru starokršćanskih izvještaja o misioniranju, za koje je metoda *Formgeschichte* pronašla posebnu

²⁵ A. OEPKE: *iaomai*, ThWNT III, 214.

²⁶ W. MICHAELIS: *horao*, ThWNT V, 348.

²⁷ M. DIBELIUS: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951, 18.

²⁸ E. TROCME: *Le «livre des actes» et l'histoire*, Paris 1957, 169.

književnu vrstu tzv. *Missionslegende*.²⁹ Ozdravljenje Eneje on tumači iz odjeka u v. 35. To je znak da je Luka čudo opisao u perspektivi postanka jedne mjesne zajednice kršćana. Petrov bi put bio okvir u koji Luka smještava svoj izvještaj. Stoga je, misli Schille, izvještaj o ozdravljenju Eneje prvenstveno nastao kao tradicija o postanku mjesne zajednice u Lidi, zatim stavljen i za kršćanske zajednice u okolnoj Saranskoj ravnici. Uspjeh misioniranja utemeljen je na čudu. To da čudo o ozdravljenju Eneje odjekuje bolje od uskrisenja Tabite u Jopi dovodi do zaključka da je Lida bila misionirana prije Jope tada je osnutak kršćanske zajednice u Lidi imao važnu zadaću za Saransku ravnicu. Stoga nije potrebno da uskrisenje Tabite odjekne izvan granica samoga mjesta.³⁰ Iz činjenice da Petrov put u Lidu ne služi misioniranju nego pohađanju već osnovane kršćanske zajednice te iz toga da Petar na tom putu ne zna za djelovanje Filipa u Samariji (8,40; 21,8) Conzelmann zaključuje da je zgoda o Eneji izvorno bila samostalna tradicija koju je Luka ugradio u Dj ap.

A. Loisy misli da je ozdravljenje Eneje i uskrisenje Tabite uvod u izvještaj o obraćenju Kornelija. Ali kako Petar prije progona godine 44. prema Loisy-u nije misionirao izvan Jeruzalema, oba bi čuda bila nehistorijska, a služila bi autoru Dj ap da pokaže kako Petar kao poglavar priznaje djelovanje Filipa u Samariji. Čudo o Eneji bilo bi iskonstruirano prema ozdravljenju hromoga na hramskim vratima i pretpostavljalo bi neuspjeli duplikat. Iz njegove analize ovog čuda nije jasno da li je poteškoća u tome što se čudo dogodilo ili što je Petar posrednik čuda. Ako je izvještaj postojao kao samostalna tradicija koja je nikla iz činjenice da jedna kršćanska zajednica zahvaljuje svoj početak čudesnom zahvatu Božjem u konkretnu njihovu sredinu, pitanje čuda treba lučiti od Petrova puta u Lidu i Jopu. Većina komentatora dopuštaju da su stihovi o putovanju redakcionalni, pečat pisca koji je obrađivao dobivenu tradiciju. Luka nas ne izvještava tko je prvi navještao Krista Gospodina u Lidi i Jopi. Vrlo vjerojatno neki anonimni kršćani čija imena nisu ostala u pisanoj tradiciji. Ako je kršćanska zajednica sačuvala uspomenu na čudo a ne i točne okolnosti i osobu čudotvorca, Luka je u skladu sa svojom teologijom o ulozi Petra u prvoj Crkvi smio i mogao to čudo pripisati Petru.

Vjernici i nevjernici doživljavaju po znakovima što ih Gospodin čini preko apostola samu Isusovu prisutnost i nastavak Isusova djelovanja kroz povijest. Apostoli nastupaju u ime Isusovo, propovijedaju Isusa rassetog i uskrslog. Punina je Isusove osobe i njegova djelovanja u njegovu imenu. Apostoli djeluju u njegovo ime, na njegovo poslanje, njegovom snagom. Ozdravljenja se ne događaju snagom neke magične formule, nego snagom Isusa koji je uskrsnuo, sada živi i ozdravlja. To se jasno vidi na ozdravljenju Eneje u Lidi. Petar ne upotrebljava uobičajenu formulu: »U ime Isusa Krista

²⁹ G. SCHILLE: »Die Gattung der urchristlichen Missionslegenden«, u svom djelu *Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte*, München 1966, 39–98. Naziv *Legende* u metodi *Formgeschichte* uzet je prema analogiji sa životopisima svetaca, dakle pobožnim zgodama biografskog smjera. Cf. M. DIBELIUS: »Die Legende« u svom djelu *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971, 101–129. Na početku poglavlja donosi citat iz MIGNE: PL 202, 69: *legendarius appellatur liber qui vitas et obitus tradit confessorum*. Riječ, dakle, dolazi od latinskog glagola *legere*, čitati. *Legenda* je ovdje ono što se čita kao pobudno i pobožno.

³⁰ G. SCHILLE o. c. 71–72.

ustani i hodaj«, nego govori bolesniku da ga ozdravlja sam Isus Krist. Ovo mjesto, uspoređeno s formulom ozdravljenja hromoga u 3,6 pokazuje da Isusovo ime treba shvaćati kao prisutnost Kristovu u kršćanskoj zajednici i u svijetu.³¹

Čudesa u Dj ap jesu znakovi spasenja koje Bog čini i koje je po svjedočenju Crkve dostupno svima. Ona ujedno čine vjerodostojnim naviještanje apostola o Kristu. U svijetlu Lukine teologije cijelo je poslanje prve Crkve predstavljeno kao čuderno u svom postanku, širenju i učincima. G. W. H. Lampe kaže da je s tog stanovišta teško lučiti čuderno od nečudernog u Lukinom prikazivanju povijesti prve kršćanske zajednice. Luka je izabrao neka čudesa kao tipična, ukoliko osvjetljavaju značenje apostolskog djelovanja u konkretnom obliku te označuju novo doba povijesti spasenja, doba koje je nastalo uskrsnućem i uzašašćem Isusovim. Čudesa su u prvom dijelu Dj ap svečanije prikazana nego u drugom dijelu, u tzv. »mi«-odsjecima. Kako se u prikazima opaža izvjesna vremenska udaljenost između pisca i vremena događanja, vrlo je vjerojatno da je Luka s drugim materijalom malo preradio i stilizirao i izvještaje o čudesima. Lampe misli da Luka u čudesima, o kojima je dobio izvještaje, gleda konkretne povijesne događaje, ali im je svojom preradom dao simbolični i parabolični smisao, prilagodio ih paralelnim događajima u SZ i Isusovu ministriju.³² Stoga sličnost između ozdravljenja paraličara u Lk 5,18—26 što ga je učinio Isus te ozdravljenja što ga čini Petar u Ime Isusovo u 3,1—10 i 9,32—35 nije dokaz protiv historičnosti ovih posljednjih kako bi htio A. Loisy. To je u skladu s Lukinom teologijom da apostoli, a s njima i sva Crkva, nastavljaju i uprisutnjuju djela Isusova. Lukina teološka i redatorska ruka opaža se i u uspoređivanju Petrova i Pavlova djelovanja te čudesâ koja ova dva apostola čine za vrijeme svoga poslanja. Tako bi Petrovo ozdravljenje Eneje odgovaralo Pavlovu ozdravljenju Publijeva oca i drugih bolesnika na Malti 28,7—10. J. Fenton vidi ovdje sličnosti glagola *katakeimai* (ležati) u 9,33 i 28,8 te *iaomai* (liječiti) u 9,34 i 28,8.³³ Ova paralela između Petra i Pavla čini ih još istaknutijim vođama kršćanske misije. Petar u Dj ap vodi naviještanje Izraelcima, on također otvara poslanje poganima Kornelijevim obraćenjem. Glavni je međutim nosilac poslanja poganima obraćenik Pavao.

Obraćenje izazvano ozdravljenjem Eneje jest pozitivno; nema tu povijesti koja bi pozivala na kajanje i odustajanje od grijeha. Glavna je vjera u Isusa koji je ozdravio bolesnika, a u toj vjeri uključena je spremnost na krštenje i kajanje za grijeha. Možda je radi ovog pozitivnog aspekta kršćanskog obraćenja upotrebljen na našem mjestu glagol *epistrefo* kao oznaka cijelog procesa postajanja kršćaninom. Ovdje je obraćenje pristanak uz Isusovu osobu. Luka nije zabrinut da kandidati za ulazak u kršćanstvo ispovijede ili izrecitiraju pristanak uz neki sistem formule. Njemu je stalo do toga da oni koji vide djela što Bog čini prihvate Isusa za Krista i Gospodina. Iz toga temeljnog članka vjere slijedi s vremenom i ostalo.

³¹ H. BIETENHARD: *onoma*, ThWNT V, 277.

³² G. W. H. LAMPE: »Miracles in the Acts of Apostles« r djelu C. D. MOULE (ed): *Miracle*, London 21966, 165—178.

³³ J. FENTON: »The Order of the Miracles Performed by Peter and Paul in Acts«, *The Expository Times* 77 (1965—66), 381—383.

Propovijedanje Helenista i obraćanje pogana u Antiohiji
11, 19—21

Odlomkom 11, 18 završava izvještaj Petra zajednici u Jeruzalemu o obraćenju Kornelija. Ta zajednica, sastavljena od obraćenih Židova, bila se uznemirila na vijest da su pogani počeli primati riječ Božju i prihvaćati Isusa kao Gospodina (11, 1). Saslušavši Petrov izvještaj, oni se smiruju i počinju slaviti Boga: »Dakle, i poganima je Bog dao obraćanje (*metonian*) koje vodi u život« (11, 18). Kršćani se čude ne toliko što su i pogani počeli vjerovati u Boga objave i u Isusa, nego što im je Bog otvorio put obraćenja izravno na kršćanstvo, bez uvjeta da se moraju istovremeno podložiti propisima židovske religije. Od te se religije kršćani u svojim prvim decenijama nisu osjećali strogo odijeljeni dok su se okupljali oko jeruzalemskog hrama. Odlomak 11, 19—26 govori o nastajanju prve i najjače zajednice sastavljene od obraćenih pogana u Antiohiji. Ta će zajednica kasnije biti važna za misioniranje po cijelom rimskom carstvu, ona će biti polazna točka i uporište Pavlova misionarenja. Ovdje se govori o postanku antiohijske mjesne Crkve i njezinoj povezanosti s apostolskom zajednicom u Jeruzalemu. Tu su sljedbenici Isusa Krista prvi puta nazvani kršćanima.

Začuđuje na prvi pogled zašto je Luka svega šest redaka posvetio prvoj kršćanskoj zajednici sastavljenoj od obraćenih pogana, dok je od obraćenja Kornelija i njegove obitelji učinio opširni izvještaj koji zauzima skoro dva poglavlja. Očito je da obraćenje Kornelija ima za Luku teološko značenje, ono je za pogane po važnosti ravno onome što su Duhovi za Židove. F. Bovon vidi u ovoj zgodi preraštanje Crkve, koja je do sada bila neke vrste sekta unutar židovstva, u zajednicu koja je svjesna da ima naviještati Krista svima narodima. Pokušavajući u toj sceni razlikovati tradiciju od Lukine redakcije on misli da je u tradiciji koju je Luka primio bio Kornelijevim obraćenjem naglašen samo problem kršćanskog morala, čistoća jela. Luka bi svojom obradom naglasio važnost pripuštanja pogana u kršćansku zajednicu³⁴.

Ne možemo ovdje ulaziti u egzegezu cijelog odlomka 11, 19—26, jer to prelazi okvire ovog rada. Ograničavamo se na retke koji se odnose na pitanje kršćana kao obraćenih Gospodinu. Pogledajmo sam tekst:

19 A oni koje bijaše raspršilo progonstvo što je izbilo zbog Stjepana stigoše do Fenicije, Cipra i Antiohije,

Ne propovijedajući nikome riječi³⁵ osim Židovima.

20 A među njima neki bijahu s Cipra i Cirene; ovi, kada dođoše u Antiohiju, počеше propovijedati i Grcima naviještajući im kao radosnu vijest: Isus je Gospodin.

21 I ruka Gospodnja bijaše s njima
te velik broj povjerova i obrati se Gospodinu.

Spominjući progonstvo koje je nastalo pogubljenjem Stjepana u Jeruzalemu pisac ovdje neizravno pripisuje postanak zajednice u Antiohiji Stjepanovu mučeništvu, koje je prema 8, 4 bilo povod da se učenici razidu iz

³⁴ F. BOVON: »Tradition et rédaction en Actes 10,1—11,18«, Theologische Zeitschrift, Basel, 26 (1970), 22—45.

³⁵ U grčkom izvorniku stoji *logos* i odnosi se na riječ Božju. Zagrebačka Biblija ovdje prevodi »nauku«. To je neuspjela parafraza, jer riječ »nauka« ne pokriva svu puninu značenja biblijskog pojma *logos*.

Jeruzalema propovijedajući Evanđelje Riječi. Između njihova razlaza i utemeljenja Crkve u Antiohiji stavljen je odsjek o djelovanju Filipa u Samariji 8, 5—40, Pavlovo obraćenje i Petrovo putovanje u Lidu, Jopu i Cezareju. Povezivanje 11, 18 s 8, 1. 4 jest, prema Dibeliusu, Lukin omiljeni način povezivanja odsjeka i događaja, koji se vidi već u Evanđelju, a još više u Dj. ap³⁶.

»Stigoše do . . .« je uobičajeni Lukin izraz u Dj ap, preuzet iz Septuaginte, kojim se označava cilj putovanja (usp. još 8, 40 i 9, 28 *dierhomai heōs*). Fenicija je u vrijeme kada su pisana Djela apostolska teritorij uz more, kojemu je južna granica Karmel a sjeverna rijeka Eleuter, dugačak oko 120 km. Pripadao je rimskoj pokrajini Siriji. Važni gradovi Fenicije bili su Sidon koji se spominje u Dj ap 27, 3, zatim Tir u 21, 4 i Ptolomaida u 21, 7. U sva tri su ova grada postojale kršćanske zajednice, kako slijedi iz tekstova gdje se oni spominju. Cipar je otok u Sredozemnom moru u blizini turske i sirske obale. S Cipra je bio rodom Barnaba, Pavlov dugogodišnji suradnik u apostolatu (4, 36). Evangeliziranje Cipra od strane Pavla i Barnabe donose Dj ap u 13, 4—12, ali se ne spominju kršćani kojima su propovijedali učenici raspršeni iz Jeruzalema, kako to kaže naš tekst. Antiohija je grad na rijeci Orontu, onda u rimskoj provinciji Siriji, sada na teritoriju države Turske, koji je s oko 500.000 stanovnika bio treći grad u rimskom carstvu. Bio je udaljen oko 35 km od mora, a imao je svoju luku Seleuciju. U njemu je živjela brojna zajednica Židova. Cirena je bilo područje istočno od Egipta. Odatle je bio rodom antiohijski prorok Lucije 13, 1.

Do Antiohije ovi učenici Helenisti, koji su bili Židovi što su se služili grčkim jezikom, propovijedaju samo Židovima. U Antiohiji počinje poslanje narodima koji nisu vjerovali u Boga objave. Nije sigurna riječ u izvornom tekstu, da li su propovijedali Grcima ili Helenistima, jer neki rukopisi imaju *pros tous Helenas*, drugi *pros tous Hellenistas*. Zbrka je nastala usljed nejasnog pojma Helenista. Najbolji grčki kodeksi imaju ovdje heleniste, a svi stari prijevodi i neki grčki kodeksi imaju Helene. Ako je u izvorniku bilo Helenisti, onda je to za pisca svakako moralo značiti osobe koje govore grčki, ne — Židovi, neobrezani, idolopoklonici. Kontekst naime traži opreku između Židova kojima su učenici do sada naviještali riječ Božju i Helena kojima u Antiohiji počinju naviještati. Jackson—Lake misle da je u izvorniku bila riječ Helenisti i da je ona značila osobe što govore grčki za opreku od Židova, a da Helenisti u smislu Židova koji se služe grčkim znači samo kada je to iz konteksta izričito jasno³⁷. Sva današnja kritična izdanja imaju ovdje *Hellenas*. Također svi komentatori misle da se radi o neobrezanim, poganima za opreku od Židova koji su vršili propise Mojsijeva Zakona³⁸. Novost je ne samo u propovijedanju poganima nego i to da im ne stavljaju kao prethodni uvjet obrezanje s cijelom disciplinom Mojsijeva Zakona. Loisy ističe da su ovi antiohijski propovijednici svojim postupkom anticipirali dokidanje Zakona. Dibelius misli da nastup učenika u Antiohiji spada u male formacije unutar Djela apostolskih, koje su premalene da bi sačinjavale posebnu tradiciju ili

³⁶ M. DIBELIUS: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 175.

³⁷ F. J. F. JACKSON—K. LAKE: *The Beginnings of Christianity. Part I The Acts of the Apostles. Vol III The Text of the Acts*, London 1926, 106.

³⁸ D. R. FOTHERINGHAM: »Acts 11,20«, *Expository Times* 45 (1933—34), 340 tvrdi da su Helenisti ovdje Židovi koji govore grčki te da se sva novost antiohijske misije sastoji u katehiziranju i memoriziranju evanđelja na grčkom. Njegovo mišljenje ostaje nedokazano i stoga usamljeno i neprihvaćeno.

redakcijsku preradu pisca. Misli da li je Luka pokupio iz Kršćanske zajednice a da još nisu bile formulirane u tradiciju. Sadržaj 11, 20 donosio bi informaciju koja se ne uklapa u Lukin plan.³⁹ Svakako je zanimljivo da Luka ovdje mirno prelazi preko pitanja obrezanja, koje će u slijedećim poglavljima dovesti do burne kontroverzije te biti načelno riješeno na Jeruzalemskom saboru, ali će praksa i dalje zadavati poteškoće. Haenachen ističe da početkom kršćanske zajednice u Antiohiji počinje novo doba kršćanske misije.

Učenici Evangeliziraju Isusa koji je Gospodin (*eungelizomenoi ton Kyrion Iêsoun*), propovijedaju evanđelje o Gospodinu Isusu. Ovdje se naziva evanđeljem navještanje spasenja po Isusu. Poganima učenici navještaju Isusa kao Gospodina, a ne kao Krista. Židovima je bliza misao o Mesiji, a pogani o tome ne znaju ništa. Petar doduše u 10, 36 pred Kornelijem naziva Isusa Kristom koji je Gospodin, ali je Kornelije židovski prozelit koji je već vjerovao u Boga objave i znao za mesijansku biblijsku ideju. U govoru na Duhove 2, 36 Petar je istaknuo da je Bog uskrsnulog Isusa učinio Gospodinom i Mesijom. To Petar dokazuje citatom iz Ps 110, 1: »Reče Gospodin Gospodinu mome: sjedi mi s desne strane!« To je sjedenje Bogu zdesna spojeno s postajanjem Gospodinom, Bogu ravnim. Biti Bogu zdesna znači ovdje suupravljanje svijeta s Bogom, dostojanstvo jednako Božjem⁴⁰. Odlučno je za gospodstvo Isusovo njegovo uskrsnuće, na temelju kojega je on postao Gospodinom svijeta i osobito svih vjernika. Prema Lukinu evanđelju anđeli već kod rođenja Isusova najavljuju pastirima da im se u gradu Davidovu rodio spasitelj koji je Krist Gospodin (2, 11), ali on tek uskrsnućem, uzašašćem i sjedenjem zdesna Ocu prima punu proslavu kralja — Mesije te dobiva božanski naslov »Gospodin«⁴¹.

Za razliku od Mateja i Marka koji »Gospodin« stavlja za Isusa tek nakon uskrsnuća, Luka Isusa zove Gospodinom dva puta u izvještaju o djetinjstvu i 11 puta u izvještaju o javnom djelovanju, zapravo u velikom putu Isusovu prema Jeruzalemu (9, 51—19, 28). I. de La Potterie smatra da ključ za razumijevanje gospodstva Isusova prema Luki predstavlja 24, 3 i 24, 34. U prvom tekstu riječ je o pohodu žena na grob, koje nalaze odvaljen kamen, ali »ne nađoše tijelo Gospodina Isusa«. Luka ovim hoće reći da uskrsnućem Isus ulazi u novi život, ali je to isti onaj Isus koji je podnio muku i umro na križu te se sada očituje kao Gospodin i živi među svojim vjernicima. Drugi je tekst suočavanje iskustva dvojice učenika iz Emausa, koji su prepoznali uskrslog Isusa pri lomljenju kruha s iskustvom jedanaestorice u Jeruzalemu: »Zaista je Gospodin uskrsnuo i ukazao se Šimun!« Ovaj usklik zvuči kao ispovijest vjere i neki misle da je ovo jedna od starokršćanskih formula za ispovijest vjere. Ova dva Lukina mjesta svjedoče da je prvotno naziv Gospodin bio vezan uz uskrsnuće Isusovo te uz vjeru da je uskrsli Isus stalno prisutan u Crkvi⁴². De la Potterie misli da je Luka u Evanđelju upotrijebio i prije uskrsnuća naziv »Gospodin« za Isusa ondje gdje je opisani događaj za Luku imao vrijed-

³⁹ M. DIBELIUS: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 17.

⁴⁰ W. FOERSTER: *kyrios*, ThWNT III, 1088.

⁴¹ I. DE LA POTTERIE: »Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'Evangile de Luc«, u kolektivnom djelu *Mélanges bibliques en hommage au B. Rigaux* Gembloux 1970, 120—121.

⁴² I. DE LA POTTERIE art. c. 123—124.

nost anticipacije i prefiguracije vremena uskrsnuća, vremena Crkve ili posljednjih vremena. Tako se na pr. u perikopi o Marti i Mariji 10, 38—42, gdje je Isus dva puta nazvan Gospodinom, pokazuje slika Crkve koja sva zajedno poput Marije sluša riječ Isusa u njoj stalno prisutnog⁴³. Eshatološke parabole također prikazuju Isusa kao Gospodina (12, 42; 14, 23; 16, 8; 18, 6), kojega očekuju njegovi vjernici da dođe suditi na koncu vremena. Podlogu za ovaj naziv Luka je našao u starozavjetnom prikazivanju Mesije kao kralja koji će vladati svijetom. I. de la Potterie ovako zaključuje svoju analizu naziva *kyrios* primijenjena na Isusa u trećem Evanđelju: »Luka nam je, primjenjujući na Isusa naziv — Gospodin — dao značajan primjer *kršćanske reinterpretacije kraljevskog mesijanizma* (podvučeno u originalu). Značajnije obilježje je te upotrebe jest Crkvena usmjerenost i transcendentalna važnost. Ovo je jedan od slučajeva gdje se jasno opaža uolikoj je mjeri treće evanđelje bilo pisano u perspektivi Djela apostolskih«⁴⁴.

Djela apostolska donose naziv *kyrios* u religioznom smislu 110 puta. Povrh toga taj naziv je upotrebljen i za ljude. U religioznom smislu primjenjuje se na Jahvu i na Isusa Krista⁴⁵. Budući da su profani pisci apostolskih vremena naziv *kyrios* pridavali ljudima, carevima i bogovima, nije od prve jasno što je ovo moglo značiti u propovijedničkim nastupima apostola pred poganimima. Mogao je biti neki počasni naziv ili helenistički naziv kojim se htjelo izraziti da je Isus jednak Bogu. Bultmann i njegova škola polaze od židovskog monoteizma i misle da bi i judekršćani teško mogli još nekome osim Jahvi pridati naziv *Adonai* koji Septuaginta prevodi s *Kyrios*. Stoga oni misle da je *Kyrios* za Isusa helenističkog porijekla, osobito da su tek helenističke kršćanske zajednice mogle početi štovati Isusa kao *Kyrios*⁴⁶. J. C. O'Neill analiziravši tekstove Djela apostolskih gdje se Isus naziva Gospodinom zaključuje da ovaj naziv u prvoj kršćanskoj zajednici nije morao doći iz helenizma. Kršćani su se mogli i morali poslužiti starozavjetnim Septuagintinim nazivom za Boga *Kyrios* da izraze svoju vjeru u ono što je Isus postao svojim utjelovljenjem, smrću, uskrsnućem i uzašašćem. Svijesno su upotrijebili naziv koji se dotada pridavao samo Bogu i ova titula nije mogla niknuti izvan Palestine niti biti pozajmljena iz poganskih religija.⁴⁷

U djelima apostolskim na nekim mjestima priznati Isusa Gospodinom jest ispovijest vjere (8,16; 19, 5; 21,13). U kontekstu je riječ o krštenju u ime Gospodina Isusa ili o Pavlovoj spremnosti da umre za Gospodina Isusa. U Pavlovim poslanicama misao da je Isus Gospodin ima veliko značenje. I tu je ona formula vjeroispovijesti: Rim 10, 9; 1 Kor 12, 3; Kološanim 2, 6. Gospodstvo uskrslog Krista za Pavla ima kozmičko značenje. U Kol 2, 10 Krist je glava svijeta, a u 1, 18 on je glava Crkve i svih stvorenja, prvenac obnovljenog čovječanstva. Za Pavla je Isus »naš Gospodin«, Gospodin kršćanske zajednice koja sve što jest i što ima duguje svome Gospodinu⁴⁸.

⁴³ I. DE LA POTTERIE art. c. 131—132.

⁴⁴ I. DE LA POTTERIE art. c. 146.

⁴⁵ J. C. O'NEILL: »The Use Of Kyrios in the Book of Acts«, *Scottish Journal of Theology* 8 (1955), 155—174, osobito 157—158.

⁴⁶ R. BULTMANN: *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 54—56; 127—130 i dr.

⁴⁷ J. O. O'NEILL art. c. 174.

⁴⁸ W. FOERSTER: *kyrios*, *ThWNT* III, 1091.

Toliko, da možemo bolje razumjeti tko je Gospodin Isus kojega naviještavaju učenici poganima u Antiohiji. Naš tekst govori da je ruka Gospodnja bila s propovjednicima. *Heir Kyriou* jest hebraizam za *yad Yahweh* koji je vrlo čest u SZ. On znači pomoć Božju, snagu i blagoslov Božji. Rezultat propovijedanja i pomoći Božje jest velik broj onih koji su povjerovali, i obratili se Gospodinu. Ovdje je vjera i obraćenje povezano. Sigurno je da su se ovi obraćenici odmah krstili, jer je krštenje uz kajanje i ispovijedanje vjere sastavni dio kršćanskog obraćenja Gospodinu. Gospodin kojemu su se pogani u Antiohiji obratili jest isti onaj koji im je bio naviješten kao radosna vijest, Gospodin Isus.

Propovijedanje u Antiohiji Stählin stavlja u vezu s propovijedanjem Filipa u Samariji prema 8,4 ss te iz toga zaključuje da se misija po Palestini odvijala istovremeno s misijom po sjeverozapadnom području Fenicije, Sirije i Cipra. Ti bi prvi vjerovjesnici propovijedali Židovima dijaspore, a u Antiohiji bi počeli propovjedati i poganima. To se slaže s Lukinom misijskom shemom da spasenje po Isusu treba najprije navještati Židovima, zatim poganima. Conzelmann u svom komentaru 11, 19—21 misli da ova misija u Antiohiji ne ulazi najbolje u Lukino shvaćanje povijesti Crkve. Ovdje naime ispada da su Helenisti, raspršeni iz Jeruzalema nakon Stjepanova mučeništva, prvi počeli propovijedati poganima te načelno značenje obraćenja Kornelija i Petrove uloge u tome pada u pozadinu kao nepoznato. Zato se, prema Conzelmannu, ovdje pojavljuje materijal koji je postojao prije Luke, a Luka ga nije potpuno preradio prema svome shvaćanju.

Najzanimljivije je pitanje, kako su dugo ovi neimenovani vjerovjesnici djelovali u Antiohiji. Događaji 11, 22—30 o povezivanju Antiohijske zajednice s Jeruzalemskom te oni iz 12, 25—13, 3 mogli su se, prema Trocméu, odigravati kroz dvije ili tri godine i to paralelno s onima što su opisani u 12, 1—23. Iz dvaju imperfekta u v. 20 i 21 Trocmé zaključuje da su se događaji u 11, 19—21 morali odvijati kroz više godina pa bi se eventualno Pavlov put u Jeruzalem iz 12, 25 mogao poklapati s onim iz Gal 2, 1 s kojim se odigrao »14 godina poslije toga« (Pavlova obraćenja), Prema nepreciznosti formula i vremenskih oznaka moglo je između Djela apostolskih 9, 1 ss i 11, 30 ss proći 12—15 godina⁴⁹. Na ovo navodi činjenica da su se prvi vjernici odazvali u Antiohiji samo na propovijedanje učenika. Nema nikakvih čudesa, koja bi pobudila veliko zanimanje i divljenje te olakšala i ubrzala brojna obraćenja. Tu susrećemo Crkvu koja je svjesna da u svome misionarenju može računati na pomoć Božju, ali ne uvijek na čudesa, kako se to događalo u prvim danima naviještanja u Jeruzalemu.

Na primjeru antiohijske misije vidimo da prvi vjerovjesnici nisu uvijek polazili od ideje kajanja ili dokazivanja što je zlo u religiji koju slušaoci slijede. Oni su izlagali radosnu vijest o Gospodinu Isusu, ono što svijet i pojedinci dobivaju novo u Kristu i s Kristom, a onima koji su se odlučivali prihvatiti novost Krista bilo je jasno da moraju promjeniti svoj način života, odustati od nečeg starog, da bi se bolje otvorili za novo što dolazi s Kristom.

⁴⁹ E. TROCME o. c. 91—92.

Obraćanje Gospodinu i Put Gospodinov

Obratiti se Gospodinu znači povjerovati u njega, prihvatiti ga za Spasitelja. Ovo prihvaćanje Gospodina uključuje ne samo promjenu mišljenja nego i promjenu vladanja. Obraćanje je odbacivanje jednog životnog puta. Dj ap za one koji su prihvatili vjeru u Isusa kao Krista i Gospodina te koji su se krstili i uključili u vjerski život zajednice donose jedan posebni naziv: Put⁵⁰. Pavao pred jeruzalemskim Židovima tumači kako je od progonitelja postao sljedbenik »ovog Puta« (22, 4), a u raspravi pred Feliksom on priznaje da je sljedbenik Puta koji Židovi zovu sektom (*haireisis* — 24, 14). Iz ovih tekstova vidimo da su kršćani sami sebe predstavljali kao Put⁵¹. Bibličari se slažu da je ovo alegorični naziv za kršćanstvo kao religiju⁵², da se tim pojmom označava nova Isusova religija koja je srodna sa židovstvom⁵³, ali nije na prvi pogled jasan sadržaj ovog alegoričnog naziva primijenjenog na kršćanstvo u Dj ap. U SZ se pod slikom puta govori o moralnom životu čovjeka, ali i o putovima Božjim koji nisu putovi ljudski, o spasenju koje Bog daje na način drugačiji od ljudskog očekivanja. Stoga je potrebno pogledati u Lukinom evanđelju smisao puta Božjeg i puta Isusovog, da bismo bolje razumjeli kršćanstvo kao Put u Dj ap.

Sinoptici predstavljaju Ivana Krstitelja kao propovjednika koji zove slušatelje da pripreme put gospodnji (*hodon Kyriou* — Mt 2, 3; Mk 1, 3; Lk 3,4). Luka je put gospodnji u Ivanovoj propovijedi protumačio kao spasenje Božje (*sôtêrion tou Theou*). To je produžetak citata iz Izaije, jer Matej citira samo 40, 3 a Luka 40, 3—5. Put gospodnji, oslonjen na citat iz Malahije 3, 1 postao je u Mt 11, 10; Mk 1, 2; Lk 1, 76; i 7, 27 »tvoj put« put Mesijim, put Isusov. Luka prikazuje javno djelovanje Isusovo kao put prema Jeruzalemu u kojem se ima izvršiti Isusovo životno poslanje. Tako u 13, 33 Isus govori: »Ali danas, sutra i prekосуtra moram proslijediti svoj put (*dei me poreuesthai*), jer ne priliči da prorok pogine izvan Jeruzalema«. Za vrijeme pashalne večere on govori da Sin čovječji odlazi (*poreuetai*) kako je određeno (22, 22). Luka je pod pojmom Puta gospodnjeg, uzetog iz Septuaginte i primijenjenog na Isusovo djelo, prikazao nastavak povijesti spasenja koje Bog nudi svima narodima, ne samo Židovima. To je ostvarenje Božjeg plana, put Božji prema poganima. W. C. Robinson vidi ovako značenje Puta Isusova i gospodnjeg kod Luke upravo u citatu Iz 40, 5 koji Luka stavlja na početak svoga evanđelja i Iz 6, 9—10 koji stavlja u usta Pavlu Dj ap 28, 26—28 u Rimu⁵⁴. Ovakvo shvaćanje puta Isusova kao Božjeg puta spasenja vidi se i u Djelima ap 10, 37 gdje Petar govori da je Isus svoju misiju ispunio hodajući od Galileje do

⁵⁰ Tekstovi navedeni u bilj. 6.

⁵¹ E. REPO: *Der »Weg« als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung*, Helsinki 1964. Tu autor obrađuje novozavjetne tekstove koji upotrebljavaju riječ *hodos*, traži odgovarajuću upotrebu u židovstvu i posebno kod Esena, uspoređuje Put kao oznaku kršćanskog doktrinalnog i životnog smjera (*Richtungsbenennung des Urchristentums*) i onog esenskog te istražuje zašto je ovaj naziv isčeznuo iz kršćanske upotrebe. Neku sličnost između kršćanstva kao Puta u Dj ap i qumranske sekte nalaze oni koji se bave proučavanjem qumranskih tekstova što se odnose na život zajednice. Tako na pr. J. A. FITZMYER: »Jewish Christianity in Acts in the Light of the Qumran Scrolls«, u djelu L. E. KECK — J. L. MARTYN: *Studies in Luke—Acts*, London 1968, 240—241.

⁵² S. BROWN: »The Way of the Lord«, u svom djelu *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, Rome 1969, 131—145.

⁵³ E. HAENCHEN: *Apostelgeschichte*, 586.

⁵⁴ W. C. ROBINSON Jr.: *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas Evangelium*, Hamburg 1964, 39—43.

Jeruzalema. Kada je trebalo izabrati dvanaestog apostola, koji će zauzeti mjesto Jude, Petar ističe da to mora biti jedan koji je geografski i vremenski prošao put Isusov, od Galileje do Jeruzalema, od Ivanova krštenja do uzašća, (1, 21). Put u Djelima apostolskim može značiti jednostavno način života. Tako Pavao u Listri 14, 16 govori da je Bog prije puštao pogane »da idu svojim putevima«, a sada ih zove na obraćenje i vjeru. Put Gospodnji u Djelima apostolskim jest ono što naviještaju kršćanski misionari, kako vidimo iz 13, 10 gdje Pavao kori vrača Elimu što iskrivljuje puteve Gospodnje pokušavajući prokonzula Sergija odvratiti od vjere. Za vrijeme misije u Filipima, dok su jednom misionari bili »na svom redovnom putu u bogomolju«, jedna ropkinja dovikuje za njima da su sluge najuzvišenijeg Boga te da navješćuju put spasenja (*hodon sôtêrias* — 16, 17). Za Apolona koji pomaže misionarima u Efezu kaže pisac da je bio dobro poučen u putu gospodnjem (*katêhêmenos tèn hodon tou Kyriou*), ali nije znao da se vjernici trebaju krštavati u Isusovo ime. Na to ga Priscila i Akvila uzimaju k sebi i točnije mu izlože put Božji (*tèn hodon tou Theou* — 18, 25—26). Ovdje se put gospodnji posve približava pojmu kršćanstva kao Puta. Srodnost pojmova put gospodnji i Put vidi se iz tekstualne poteškoće koju ovdje sadrže grčki rukopisi Djela apostolskih. Jedni u 18, 26 imaju: put Božji (*ten hodon tou Theou*), drugi: put gospodnji (*ten hodon tou Kyriou*), treći samo: put (*ten hodon*). Očito da su prepisivači pokušali razjasniti da li je kršćanstvo kao Put isto što i put gospodnji ili put Božji⁵⁵. Važno je istaknuti da u Lukinom evanđelju Put Božji i putovanje Isusovo prema Jeruzalemu jest spasiteljski silazak Božji među ljude, dok je kršćanstvo kao Put hod ljudi prema Bogu. Prema S. Brownu kršćanstvo kao Put u Dj ap, a donekle i u 18, 25—26 jest ekleziološki pojam kojim se ističe kršćansko poslanje, navještanje spasenja po Kristu, ali i kršćanski način života⁵⁶. To je put koji Bog predlaže i nalaže za spasenje i ulazak u kraljevstvo svoje (14, 22). Po vjeri, obraćenju i krštenju postižemo oproštenje grijeha ovdje, a hodanjem Putem nadamo se postići konačno spasenje u eshatološkom kraljevstvu.

Pojam kršćanstva kao Puta traži uključenje u zajednicu krštenih vjernika koji su se obratili Gospodinu i nastoje hodati putem gospodnjim. Za prve obraćenike koji su se krstili na Duhove stoji u 2, 44 ss da su se držali zajedno, okupljali se na liturgiju, pomagali se međusobno i uživali naklonost svega naroda. W. Barclay iz ovoga zaključuje da nema obraćenja Gospodinu a da ono nije istovremeno obraćenje Gospodinovoj zajednici⁵⁷. Tako obraćenje Gospodinu znači prihvaćanje zajednice i zajedništva vjernika. Obraćenje jest pristanak osobe uz osobu, obraćenika uz Krista koji je smrću i uskrsnućem postao Gospodin, ali ono nije individualistički pristanak. Ono je ulazak u živu zajednicu onih koji Isusa priznaju Kristom i Gospodinom, pa je novi život koji obraćenik dobiva kao krsni dar ostvariv u zajedništvu s drugima obraćenicima. Obraćenje je stoga kristocentrično, ali i eklezijalno⁵⁸.

⁵⁵ Tekstualne varijante usp. *The Greek New Testament*, 491. Apolon propovijeda u sinagogi ono »što se odnosilo na Isusa«. Kršćani Priscila i Akvila morali su ga u sinagogi slušati te su ga odatle pozvali u svoj dom i popunili njegovu informaciju o Isusu istaknuvši potrebu krštenja u ime Isusovo. Haenchen u svom komentaru Nj ap, 268 kaže da »put Gospodnji« u 18,25 i »put Božji« u 18,26 znači prije svega spasonosno Božje djelovanje (*Heilshandeln Gottes*), a moguće je da ih je Luka ovdje interpretirao kao Put u smislu kršćanske religije.

⁵⁶ S. BROWN o. c. 135—140.

⁵⁷ W. BARCLAY o. c. 70—81.

⁵⁸ J. DUPONT: »La conversion dans les Actes des Apôtres« o. c. 474—475.

Zaključak

Tekstovi u Djelima apostolskim koji govore o metanoji odnose se na krćansko životno obraćenje. Oni traže kajanje za grijeh, pristajanje uz Isusa koji je Krist i Gospodin, vjeru i krštenje. Odlomci 9, 32—35 i 11, 19—21 prikazuju kršćane kao zajednicu obraćenih Gospodinu. Ovi odlomci svojim odskakanjem od uobičajenih, shematskih poziva na metanoju u Djelima apostolskim pokazuju znakove tradicije starije od Lukine redakcije Djela apostolskih. Prvom odlomku »nedostaje« divljenje koje čudo obično izaziva i propovijed koja čudo tumači te prisutne poziva na vjeru. Drugi odlomak zaobilazeći mučno pitanje obrezanja za obraćenike s poganstva začuđuje šutnjom o ovom pitanju koje je mućilo Crkvu apostolskih vremena. U oba odlomka pokazuje se Crkva koja misionira. U obraćenju nakon čudesnog ozdravljenja Eneje vidimo misionare koji su se oslanjali na znakove i čudesa preko kojih je Gospodin potvrđivao njihovo svjedoćenje i naviještanje. U antiohijskoj misiji vidimo misionare koji se oslanjaju na obična sredstva: ponizno i ustrajno naviještanje Isusa kao Radosne vijesti i kao Gospodina. Ako je Crkva u Lidi mogla očekivati brojna čudesa u naviještanju evanđelja, Crkva u Antiohiji postaje svijesna da Bog traži ljudsko zalaganje a ne spektakularne prizore i uspjeh.

Iz obraćeničkog obilježja prvih kršćana vidimo kristocentrićnu usmjerenost apostolskog propovijedanja. Kršćani kao obraćeni Gospodinu jesu zajednica odazvanih na vjeru u Isusa kao Krista i Gospodina, zajednica sva usmjerenjena prema Kristu uskrslom koji zove na vjeru i obraćenje.

SUMMARIUM

Christiani tamquam conversi ad Dominum in Act ap 9,32—35; 11,19—21 thema indagacionis huius est. In notione conversionis ad Dominum, qui pro judeo-christianis Jesus resuscitatus dum pro ethnico-christianis Deus Scripturarum et Jesus resuscitatus est, omnes ceterae denominationes neotestamentariae communitatem christianam spectantes includuntur: discipuli, credentes, sancti, ecclesia, sequaces Viae, christiani. Ad conversionem requiritur nempe poenitentia pro peccatis, adhaesio ad Jesum ut Christum et Dominum, fides, baptismus. Aspectus negativus conversionis in Act ap maxime verbo *metanoein* exprimitur, aspectus vero positivus verbo *epistrephein*.

Pericopae 9,32—35 et 11,19—21 verbo *epistrephein* christianos tamquam conversos ad Dominum praesentant. In prima, post miraculum a Petro patratum, non sequitur consueta admiratio praesentium nec praedicatio quae vocaret spectatores ad poenitentiam. Unde praesummitur eam esse traditionem praelucanam de ortu communitatis christianae in Lydda ejusque influxu missionario in regionem circumjacentem. Secunda delineat originem et progressum primae communitatis ethnico-christianae in urbe Antiochia. Missionarii, persecutione a Jerusalem dispersi, Antiochia primo non-Judeis Jesum esse Dominum proclamant. Oritur ecclesia localis et tamen non ponitur nec solvitur quaestio tumultuans de *circumcisione*.

In utraque pericopa activitas missionaria perspicitur. Conversio post sanationem miraculosam detegit praesentiam dynamicam Jesu resuscitati, confirmantis proclamationem apostolorum. Missio antiochena mediis ordinariis nititur, nempe humiliter et perseveranter praedicatione de Jesu qui Evangelium et Dominus est (*euangelizomenoi ton Kyrion Iesoun*). Ecclesia in Lydda expectat numerosa miracula corroborantia proclamationem evangelii; contra, ecclesia antiochena conscia sibi fit navitatem postulari a Deo humanam, sine signis et mediis extraordinariis.

Ex indole conversionis ad Dominum apud eos qui fidem christianam acceptabant in Ecclesia primaeva, apparet studium christocentricum praedicationis apostolicae et activitatis missionariae. Christiani tamquam conversi ad Dominum sunt communitas eorum qui Christo vocanti responderunt.