

ISUS PRED SOCIJALNIM UPITNOSTIMA SVOGA VREMENA

Dr. Zvonimir Izidor HERMAN

Ovim statementom pokušat ću u glavnim crtama prikazati Isusov stav prema društveno-političkim problemima i upitnostima njegova vremena u mjeri u kojoj je iščitljiv iz novozavjetnih svjedočanstava. Zato ovo neće biti predavanje u klasičnom smislu riječi, nego tek postavka nekoliko fragmentarnih teza i odrednica značajnih za Isusovo držanje prema nekim od bitnih socioloških fenomena ondašnjega židovskoga društva poput vlasti, politike, bogatstva, siromaštva i slično.

1. Već i površan uvid u stručnu literaturu pokazuje u kojoj se mjeri autori razilaze u pitanju da li je Isus zauzeo točno određeni stav prema osnovnim društveno-političkim fenomenima svoga vremena, a posebice naravno židovskoga naroda. Lepeza mišljenja ide od gledanja na Isusa kao socijalno-političkog revolucionara do potpuno oprečna stava koji odriče Isusu svaki interes za ovozemne probleme. Vjerujem da je i ovdje, kao i u svim oprečno – radikalnim rješenjima, istina negdje u sredini, jer se Isusu s jedne strane ne može poreći zainteresiranost za političko-društvenu situaciju njegova vremena i prostora, ali se isto tako, s druge strane, ne može previdjeti također njegovu distanciranost od jednostranih i nasilnih rješavanja društvenih konfliktualnosti.

U vrijeme Isusova javnog djelovanja Palestina je bila već preko devedeset godina pod rimskom okupacijom, tako da je želja za slobodom uvelike uvjetovala cjelokupan židovski religiozni i društveni život. Ta je osloboditeljska težnja bila, ako ne izričitim ono barem podsvijesnim pokretačem svih političkih i vjerskih udruga, od radikalnih zelota, preko kolaboracionistički raspoloženih saduceja i distanciranih kumranaca, do apokaliptički-pokorničko-mesijanski usmjerenog Ivana Kristitelja.¹ Stoga niti Isus svojim javnim nastupom nije mogao zaobići tu uzavrelu i napetu socio-političku situaciju svoga naroda ako je htio da Božja riječ svom silinom oslobađajući odjekne u konkretnoj svakidašnjici.

Isusova poruka, a možda i sâm javni nastup, kao što svjedoče sva četiri Evanđelja, izravno su se prislonili na eshatološki – apokaliptičko navještanje Ivana Kristitelja, ali s tom razlikom što Isus ne stavlja naglasak na imanentan

1 Z. I. Herman »Radino siromaštvo prvokršćanskih misionara s posebnim osvrtom na iskustvo sv. Pavla prema 1–2 Korinćanima« u: K. Rahner – Z. I. Herman, *Siromašni poradi kraljevstva Božjega. Teološki, biblijski, pastoralni vidici* (Metanoja 99; KS Zagreb, 1990), 57–77, napose 60.

eshatološki sud nego na radosnu vijest neposredne blizine (ili već prisutnoga) Kraljevstva Božjega,² na *euaggelion* u doslovnome smislu, evanđelje koje nije ništa drugo doli konačna i milosna Božja samoobjava u osobi Isusa iz Nazareta.

Postavlja se, dakle, pitanje: kako je Isus iz svoje bogočovječje i bogosinovske svijesti pristupio spomenutim ovozemnim stvarnostima koje radikalno uvjetuju život pojedinca i svekolikog naroda?

3. Ponajprije valja uočiti činjenicu da Isus nigdje ne dovodi u pitanje opravdanost društveno-političkog poretka kao takvog, premda realno uočava, prosuđuje i osuđuje nepravde i zloporabu nositeljâ vlasti. Dosta je prisjetiti se prispodobe o nemilosrdnome sucu (Lk 18,1ss), o okrutnome dužniku (Mt 18,21ss), o vinogradarima ubojicama (Mt 21,33ss), ili pak nesmiljene karakterizacije njegova neposrednog državnog poglavara Heroda Antipe kao »lisice« koja mučki smišlja Isusovo smaknuće (Lk 18,31–33), nakon što je bez skrupula uklonio Ivana Kristitelja (Mk 6,14–29), najvjerojatnije prvotno iz političkih razloga. Unatoč tome Isus se niti jednom riječju ne zauzima da se Heroda nasilno skine s prijestolja. Isto tako, usprkos do tada nevidenoj kritici konkretne prakse vjerskih dužnosnika pismoznanačâ i farizeja, Isus nigdje ne stavlja u pitanje opravdanost i legitimitet njihove službe tumačâ Božje volje zapisane u Tori te pojašnjene i nadopunjene, premda često problematično, usmenom i pismenom predajom. Nadalje, Isus je na primjer upoznat sa Pilatovim zločinom u Jeruzalemu nad možda ne baš tako neđužnim Galilejcima (usp. Lk 13,1–13),³ ali tu tragediju ne koristi da bi digao narod na oružani otpor rimskom okupatoru, nego mu Pilatovo krvoproliće postaje prigodom za urgentan poziv na religiozno obraćenje: »Ako se ne obratite, svi ćete slično propasti!« (Lk 13,3). Kao što sebe ne smatra političkim reformatorom, tako izričito kaže da nije postavljen niti za djelitelja pravde u međuljudskim nesuglasjima, kako zorno pokazuje kratka epizoda o pitanju baštine (Lk 12,13–15), koja je Isusu tek prilikom da upozori na opasnost pohlepe za ovozemnim dobrima. Perikopa o tzv. čišćenju Hrama, ili bolje rečeno o izgonu trgovaca iz Hrama (Mt 21,12–17 par.), potpuno je religiozno obojena i motivirana, jer da je Isus pokazao imalo političko-prevratničkih namjera, rimska bi straža iz obližnje vojarne Antonije bila zasigurno promptno intervenirala i bez teškoća smirila situaciju, a time, jasno, i pospješila Isusovo uhićenje. Jednako vrijedi i za tzv. mesijanski ulazak u Jeruzalem (u sinoptičkoj tradiciji prethodi čišćenju Hrama, usp. Mk 11,1–11 par.), koji je imao »tako mirno obilježje da se niti ne pojavljuje kao točka optužbe u Isusovu procesu.«⁴ Ipak se smije realno pretpostaviti da je

2 Usp. izvanrednu sintezu suvremene problematike u M. J. Fućak, »Kraljevstvo Božje u današnjoj egzegizi«: *BS* 61 (1991) 76–81. Za Ivana Krstitelja usp. J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte* (BZNW 53; Berlin 1989).

3 Za pojedinosti i historicitet događaja usp. J. Blinzler, »Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus«: *NT* 2 (1957–58) 24–49.

4 R. Schnackenburg, *Die sûtliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 1: Von Jesus zur Urkirche* (HTKNT Suppl. 1; Freiburg i. B. 1986), 131.

Općenito o Isusovu procesu usp. na hrvatskom S. Jurič, »Povijesne poteškoće i zakonske nepravilnosti sudskog postupka protiv Isusa«: *BS* 61 (1991) 22–45; Id., »Toga istog dana Herod i Pilat postadoše prijatelji jedan drugome, a prije su bili neprijatelji /Lk 23,12/«: *BS* 61 (1991) 291–310.

veoma vjerojatno »kako bi Isusov nastup i djelovanje na duži rok zasigurno postali eksplozivom za rimsko-judejsku državnu tvorevinu, ali se ničim ne može dokazati da je upravo to bilo u Isusovoj nakani«.⁵

3. Svakako se Isusu najkonkretnija prilika za političko izjašnjenje pružila kada su mu postavili lukavi upit o opravdanosti plaćanja poreza rimskoj okupatorskoj vlasti (usp. Mk 12,13–17 par.). Za Isusa je bio podjednako opasan i potvrđan i niječan odgovor, jer bi u prvom slučaju kompromitirao temeljni židovski *credo* u Jahvu kao jedinoga vladara izabranoga naroda, a u drugom bi se izvrgnuo opasnosti da na licu mjesta bude optužen za subverzivno djelovanje »protiv naroda i države«. Isusov, po svemu sudeći ironičan, odgovor da se caru poda carevo a Bogu Božje, iznova stavlja težište na religioznu dimenziju Božje vladavine: u ruci držite novac s carevim likom i zato mu vratite što je njegovo, jer car potražuje tek svoj novac, a »Bog svega čovjeka«. ⁶ Takvim stavom Isus se radikalno ograđuje od revolucionarnog zelotskog pokreta, koji je nastao 6. g. pr. K. upravo kao oružana reakcija na nasilno uvođenje rimskoga poreza po glavi stanovnika, što su zeloti protumačili kao konačno dokuće Božje vladavine nad Izraelom i sukladno tome u uskraćivanju poreza gledali moralnu obvezu i čin vjere u Božje gospodstvo nad svojim narodom. Ako pak je Isus među svoje najbliže sljedbenike primio i jednoga ex-zelota, »Šimuna zvanoga Revnitelj« (Lk 6,15 par.), ⁷ bio je to samo znak da evanđelje nije nikome apriorno uskraćeno unatoč možebitnoj prijašnjoj »političko-moralnoj nepodobnosti«.

Drugi tekstovi također, premda na prvi pogled prikazuju Isusa u izrazito politički angažiranoj situaciji, zapravo samo potvrđuju dosad rečeno. Tako, na primjer, perikopa o *dva mača* (koja nam je sačuvana u Lukinoj redakciji 22,35–38) ustvari razotkriva neshvaćanje apostola Isusove istinske nakane, jer Isus u prenesenom smislu govori o *budućim* stradanjima koja čekaju njegove sljedbenike. Isus im poručuje da zadrže i novac i torbu, da prodaju čak haljinu i kupe sebi mač, što je ustvari samo simbol ozbiljnosti položaja u kojem će se apostoli naći nakon Isusove smrti. Oni, međutim, zbunjeno odgovaraju: »Gospodine, evo ovdje dva mača! Reče im: Dosta je!« (Lk 22,38). Taj »dosta je« (*hikanon estin*) može se shvatiti barem dvostruko: a) *da, dosta su* i ta dva mača da me kompromitiraju pred rimskim vlastima, ili b) *dosta o tome*, jer nema smisla raspravljati budući da ne shvaćate. ⁸ A da su neki apostoli bili spremni na oru-

5 R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* (bilj. 4), 131.

6 A. Kresina, »Biblijsko-teološki pristup društvenoj problematici«: *BS* 59 (1989) 268–276 (cit. 273). Taj, koliko mi je poznato, posljednji članak velezasluznog preminulog hrvatskog bibličara glavnim je razlogom što sam u ovom svom *statementu* nastojao »zaobići« teme koje je dr. Kresina dotaknuo ili obradio sebi svojstvenom informiranom intuicijom, u nadi da će se oba predavanja međuosobno upotpuniti i pojasniti.

7 Za pojedinosti usp. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. I. Kommentar zu Kap. 1,1–9,50* (HTKNT III/1; Freiburg i. Br. ²1982) 317–318; M. Hengel, *Die Zeloten* (Leiden-Köln 1961) 72–76.

8 U tom smislu tumači i *Traduction oecuménique de la Bible. NT* (Paris 1973) 271, bilj. c. Za podrobniji komentar usp. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (ThHNT III; Berlin 1981, 9. izd.) 409.

Usp. preciznu egzegezu u J. Kremer, *Lukasevangelium* (Die neue Echter Bibel 3; Würzburg 1988, 217): »Die Angesprochenen nehmen Jesu Wort buchstäblich und zeigen sich für eine gewaltsame Verteidigung gerüstet. Jesu dunkle Antwort meint

žani otpor pri Isusovu uhićenju nedvojbeno potvrđuju sva četiri Evanđelja u izvještaju o učniku (prema Ivanu je to bio sâm Petar) koji u Getsemaniju mačem odsijeca uho sluge Velikoga svećenika (usp. Mk 14,47 par.). Tu je najvjerojatnije riječ o izoliranoj, »spontanoj reakciji«,⁹ a ne o smišljenom potezu koji bi bio izazvan i opravdan mogućim Isusovim pristankom. Sve je to, međutim, utjecalo na Isusov proces koji je Pilatovom presudom zadobio isključivo političko obilježje, a sama egzekucija između »dva razbojnika« pokazuje jedino koje je naravi bila »optužnica protiv Isusa, ništa više«,¹⁰ tj. ne dokazuje njezinu istinitost ili opravdanost (usp. Mk 17,27 par.; valja zapaziti da izraz *lēistēs*, »razbojnik«, u Josipa Flavija ima uvijek politički prizvuk pobunjenika, ustanika).

Unatoč svijesti vlastite nevinosti Isus se ipak ne buni protiv Pilatove presude, jer u njoj gleda otajstveni Božji naum: »Ne bi imao nada mnom nikakve vlasti da ti nije dano odozgor!« (Iv 19,11). Time ne želi reći da je svaka državna vlast, u ovom slučaju rimska, opravdana Božjom voljom, nego samo da se on sada nalazi pred Pilatovim sudištem zato jer je Bog to dopustio. Drugim riječima, Isus priznaje rimsku vlast kao jamca i zaštitnicu društvenog poretka, ali joj istovremeno odriče svaku apsolutnost, jer se Bog njome može poslužiti i onda kada ta ista vlast donosi potpuno nepravedne odluke, kao u slučaju Isusove smrtne osude.¹¹

4. U ovom posljednjem dijelu još samo nekoliko uvida, silom prilika djelomičnih i fragmentarnih, u Isusov odnos prema vlasništvu, a time i prema bogatstvu i siromaštvu. Porijeklom iz siromašne zanatlijske obitelji, Isus od svojih sljedbenika s jedne strane zahtijeva radikalno odstojanje od svakog posjedovanja i navezanosti na ovozemna dobra (kao što je razvidno iz Apostolske besjede Mt 10 i nekih odrješitih naglasaka u Govoru na gori), ali, s druge strane, ne odbija tuđe pomoći, rado biva sa svojim učenicima gostom imućnikâ, ne osjeća se socijalno ugroženim i pozvanim da izgladuje i riješava dru-

kaum das Zugeständnis einer beschränkten Gewaltanwendung (nur »zwei« Schwerter), sondern ist eher eine formelhafte (vielleicht ironische) Beendigung des Gesprächs.«

9 R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* (bilj. 4), 133.

10 R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* (bilj. 4), 133.

11 Pavao će doduše ustvrditi da »nema vlasti doli od Boga: koje postoje od Boga su postavljene« (Rim 13,2) i da se vlasti treba podlagati »ne samo zbog gnjeva (tj. iz straha), nego i zbog savjesti« (13,5), jer vlast je »Božji poslužitelj« (13,4; dvaput ponovljeno!), a ubirači poreza su »službenici Božji« (13,7). Te na prvi pogled tako nepavlovske tvrdnje često su bile kamenom smutnje do te mjere da im se čak poricalo autentičnost smatrajući ih kasnijom interpolacijom. Danas je uglavnom opće prihvaćeno da tu Pavao govori iz svijesti starozavjetnih proroka, koji su čak okupatorske vladare smatrali poslužnicima Božjim u povijesti spasenja: Jeremija tako gleda na Nabukodonozora (27,5–8; 28,14), Dt Izaija na Kira (41,2–4; 44,28; 45,1), dok Daniel upozorava da Bog »ruši i postavlja kraljeve« isto kao što »mijenja doba i vremena« (2,21). Sagleda li se spomenute Pavlove tvrdnje u tom kontekstu, one ničim ne odudaraju od uobičajenog biblijskog poimanja vlasti kojom se, prema riječima jednog Pavlova učenika, Bog služi »da provodimo miran i spokojan život u svojoj bogoljubnosti i ozbiljnosti« (1 Tim 2,2). To nije nikakva divinizacija vlasti, nego realno gledanje na političke i društvene strukture koje i u nepravednim ustrojima čuvaju od sveopćeg kaosa. Vjernik uostalom živi iz nade »da Bog u svemu na dobro surađuje s onima koji ga ljube« (Rim 8,28).

štvene klasne razlike. Kao što je postupio u slučaju vlasti i političke moći, podjednako naglašava i relativnost bogatstva i posjedovanja, a time i njihovu podređenost religioznim vrijednostima: »Ne možete služiti Bogu i Mamoni« (Mt 6,24; tu bi ustvari aramajzama *mamon* valjalo prevesti ne uopćeno sa *bogatstvo*, nego – sukladno izvornom značenju – *nepravedno* (stečeno) bogatstvo, kao što daje naslutiti i Lk 16,9: »napravite sebi prijatelje *nepoštenim* Mamonom...«).¹² Time se, međutim, ne ublažuje Isusovu skepsu glede bogatstva, bez obzira na njegovo porijeklo, jer bogatstvo kao takvo predstavlja gotovo nepremostivu prepreku na putu do istinske osmišljenosti: »Teško će bogataš u kraljevstvo Božje!« (Mk 10,25 par.). Zato u Isusovoj nakani nije dostatna, kao što se danas nerijetko tvrdi, tek neka unutarnja, duhovna distanciranost od bogatstva koju se potkrepljuje površnom argumentacijom da ima bogataša koji osobno žive vrlo siromašno. Za Isusa jedini znak istinske oslobođenosti od bogatstva glasi: »Prodajte što god imate i dajte za milostinju!« (Lk 12,33), a to znači utržak razdijeliti siromasima i time izreći radikalnu ispovijest vjere u Božju providnost.

Prispodoba o bogatašu i ubogom Lazaru (Lk 16,19–31) zorno pojašnjava još jednu dimenziju bogatstva i imanja, koja je detaljno razrađena u 4. poglavlju enciklike *Centesimus annus* (preuzeto iz *Gaudium et spes* 69,71), a to je *opća namjena zemaljskih dobara*. Bogataševa krivnja iz Isusove prispodobe nije bila u samome bogatstvu, makar i nepravedno stečenom, nego u činjenici što je dopustio da mu Lazar pred pragom skapava od gladi. Nije problem niti u tome što bi se bogataš bio oglušio na Lazarovo zapomaganje, jer Lazar ustvari nije prosio, nego se jednostavno izložio i u sebi »priželjkivao nasititi se onim što je padalo s bogataševa stola« (16,21). Isus čak niti ne kaže da je bogataš zamijetio Lazara i da mu namjerno nije pomogao, nego samo primjećuje da se »odijevao u grimiz i tanani lan i danomice sjajno gostio« (16,19), prepustivši se potpuno na milost i nemilost demonskoj sili Mamone. I u tome je zapravo sva tragičnost bogataševa položaja, pa se Isus malo dalje ne ustručava reći da će »lakše deva kroz iglene uši,¹³ nego (jedan takav) bogataš u kraljevstvo Božje« (Lk 18,25 par.). Dodao sam to pojašnjenje »jedan takav« jer, premda upozorava na opasnost bogatstva, Isus ipak ne isključuje apriorno sve bogataše. Dostatno je prisjetiti se imućnih žena iz najviših društvenih slojeva (poput Ivane, supruge Herodova ministra Huze), za koje Luka kaže da su »iz svojih dobara« posluživale Isusa i apostole (8,1–3), Nikodema i Josipa iz Arimateje, a posebice nadcarinika Zakeja, koji razdaje »polovicu svoga imanja siromasima«, a zakinutima vraća četverostruko (Lk 19,8). Znakovito je da Isus od Zakeja ne traži da *sve* razdijeli siromasima, kao što bi se očekivalo prema već spomenutom logionu Lk 12,33; bilo je dostatno da je svoje bogatstvo stavio na raspolaganje potrebnicima ili drugim riječima da je shvatio kako ono što ima ustvari nije samo njegovo. Tako je Zakej na neki način prvi u povijesti kršćanstva učinio odlučujući korak prema onoj temeljnoj odrednici

12 Usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* (bilj. 4) 139.

13 Nekim se prepisivačima taj Isusov paradoksalan govor činio preoštrim pa su ga nastojali »urazumiti« zamijenivši *kamēlon* (deva) u *kamilon* (mornarsko užje): »The change was facilitated by the circumstance that *i* and *e* came to be pronounced alike in later Greek« (B. M. Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart³1971, 169).

socijalne pravednosti koju danas zovemo »opcijom za siromašne«¹⁴ ili sukladno *Centesimus annus* »općom namjenom zemaljskih dobara« (čl. 31).

5. Vremenska ograničenost ovoga priopćenja ne dopušta detaljnije analize Isusovih radikalnih etičko-društvenih zahtjeva prikupljenih u Govoru na gori i različito redigiranih u Mateja i Luke prema zajedničkom predlošku tzv. »izvora logijâ« (Q). Tu spadaju napose spasenjski indikativi i etički imperativi koji su podlogom Blaženstava (Mt 5,3–12 = Lk 6,20–23), zatim *logia* o apsolutnoj potrebi bezuvjetnog praštanja (Mt 5,21–24) i ljubavi prema neprijatelju (Mt 5,43–48 = Lk 6,27–36), o temeljnoj egzistencijalnoj oslonjenosti na Božju providnost (Mt 6,25–34 = Lk 12,22–32) itd. U Govoru na gori oduvijek se gledalo program i srž Isusova nauka i tijekom povijesti kršćanstva davalo se najrazličitija mišljenja o pitanju u kojoj su mjeri ti radikalni etički zahtjevi primjenljivi u konkretnoj svakidašnjici, posebice na općedruštvenom planu.¹⁵ Ne ulazeći u pojedine stavove i tumačenja, želio bih na kraju – na temelju dosad rečenoga – izdvojiti samo jedan argumenat protiv tzv. idealističko-utopijsko-eshatološkog shvaćanja Govora na gori: ono što je Isus u Govoru na gori navijestio kao program, to je *on sâm osobno prvi* posvjedočio i proživio u konkretnim uvjetovanostima svoga društva i vremena, kao što je razvidno iz njegova stava prema vlastima, neprijateljima, imućnicima i socijalno ugroženima svake vrste. To drugim riječima znači da Govor na gori, a time i samo evanđelje, nisu utopija, da je njihov *duh* – ne slovo! – *prevediv* i unatoč svim povijesnim krivudanjima, uvjetovanostima i mijenama *ostvariv* na osobnom i društvenom planu i u ovo naše vrijeme nakon prijelomne 1989. g. kada se Crkva, kako kaže *Centesimus annus* aludirajući na *Rerum novarum*, iznova »nalazi pred *novim stvarima* i *novim izazovima*« (čl. 61).

SOMMARIO

In questa breve comunicazione, intitolata »Gesù di fronte ai problemi sociali del suo tempo«, la discussione è imperniata sull'atteggiamento di Gesù nei confronti dell' establishment politico e religioso, nenchè della ricchezza e povertà, tentando di »aggiornare« la problematica alla luce del *Centesimus annus*.

14 Usporedi izvanredna zapažanja u R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft* (bilj. 4), 142–143.

15 O ostvarivosti biblijskih socijalnih vizija u Crkvi kao »kontrastnom društvu« (teza G. Lohfinka, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt* /1982/ i *Wem gilt die Bergpredigt?* /1987/) usp. A. Kresina, »Biblijsko-teološki pristup« (bilj. 6), 275–276.