

TITULI KRISTOVI U EVANDELJU I POSLANICAMA SV. IVANA

Dr A. ŠKRINJAR

Biblijska teologija, na koju su katolici nekada sumnjičavo gledali, divno je procvatila i među nama u posljednjim decenijama. Bez sumnje, na izvanrednu korist bogoslova, dušobrižnika i svih koji su se posvetili ascetično-duhovnomu životu. Biblijska teologija proučava i knjige SZ, no nas puno više zanima teologija NZ. Ona je, kako zgodno veli O. C u l m a n¹, gotovo sama kristologija. Pomaže nam do spoznaje Krista Isusa, pred kojom je u duši sv. Pavla sve drugo izgubilo vrijednost (Fil 3, 7 sl). Pomaže nam da shvatimo sa svim svetima koja je tu širina, duljina, visina i dubina; da se ispunimo do sve punine Božje (Ef 3, 18 sl). U najnovijoj egzezezi ima inače tu i tamo nešto što nas uznemiruje i zbunjuje, ali u katoličkoj biblijskog teologiji nema toga mnogo; ona nas mirno razblažuje i hrani nam dušu. Sv. Ivan apostol, kojega je netko s pravom ubrojio među najveće vjerske genije², zauzima časno mjesto u teologiji NZ. Ivan je bio očevidac povijesnoga Isusa. Isti očevidac umije nam otkrivati nedokučive tajne u kerigmatičnom Kristu, a da o identičnosti jednoga i drugoga nimalo ne dvoji. Evo u ovom prikazu nešto o titulima koje Ivan u svojem Evanđelju i poslanicama daje Kristu.³

a) ISUS KRIST, SIN BOŽJI

Isus Krist, Sin Božji: to je najobičnija oznaka Isusova u Ivanovim spisima. Ime Isus čujemo iz usta Ivana evanđelista svaki čas. U poslanici 1 Iv čita se to ime 12 puta, ali bez dodatka samo u 4, 3. Tim imenom označuje se Isus čovjek. To je njegovo vlastito ime što ga je donio iz svete obitelji. Da je sv. Ivan u ime Isus metnuo još neko posebno značenje, to se ne može dokazati. — U Prvoj poslanici slijedi (osim 4, 3) iza imena Isus uvijek ili atribut ili predikat kojim nam se Isus predstavlja kao Sin Božji, kao Krist, kao Krist Sin Božji. Slično i u Evanđelju: Isus Sin Božji (1, 34. 40), Isus Krist, Sin Božji (20, 31; usp. 11, 27). U Drugoj poslanici čitamo o Isusu Kristu, Sinu Očevu (r. 3), o Isusu Kristu (r. 7), o Kristu, o Sinu (r. 9).

1. *Die Christologie des Neuen Testaments*², Tübingen 1958, str. 3.

2. H. SASSE u *ZNW* 24 (1925) 267 sl.

3. Prikaz je uzet iz još neobjelodanjene *Teologije sv. Ivana*.

U nazivu Krist ima i kod Ivana, bez sumnje, nešto od židovskog mesijanskog značenja. Dvaput čitamo u Evandelju da aramejska riječ Mesija znači isto što i grčka riječ *Christos*, Pomazanik (1, 41; 4, 25). Kad o Mesiji, Kristu, govore prvi učenici Isusovi, žena Samarijanka, Židovi (Iv 1, 20, 25, 41; 3, 28; 4, 25, 29; 7, 26 sl, itd.), značenje ostaje čisto židovsko. A kad sv. Ivan kaže »Krist« ima li u njegovim ustima taj naziv pregnantnije značenje? Ili je kod njega, naprotiv, sam naziv »Sin Božji možda tek jedan od mnogih židovskih naziva Mesijinih? Da uzmognemo odgovoriti na ova pitanja, moramo najprije utvrditi da li pisac Iv 1—2 Iv polemizira i s kime polemizira. Bilo je uvijek egzegeta, i još ih ima, koji drže da pisac polemizira protiv židovstva. Oni dosljedno nazivu Krist, neki štoviše i nazivu Sin Božji, pripisuju prilično jako židovsko značenje.⁴

No njihova mi se pretpostavka čini posve krivom. Polemika Ivanova, koja se ne može poricati, najžešća je u Prvoj poslanici. Ako je ona tu uperena protiv Židova, zašto se Židovi ne spominju izrijeckom? Židovi su bili neprijatelji kršćana od prvih vremena, a svoje protivnike opisuje pisac 1—2 Iv kao da su se pojavili nedavno, kao antikristi, navješćivani već prije za posljednja vremena (1 Iv 2, 18 sl. 22; 4, 3; 2 Iv 7). Pisac 1—2 Iv branio bi svoju kristologiju protiv Židova dokazima iz SZ. To on ne čini. Ove dvije poslanice ne odaju ništa židovsko, što bi se ipak moralo pojaviti da autor ima posla sa Židovima. Lik Isusa Krista, Sina Božjega, diže se u Ivanovim spisima visoko nad židovske pojmove. Naziv Sin Božji nije židovski naziv Mesijin, već nešto s novim, kršćanskim značenjem; odmah ćemo to dokazati. Međutim, možemo ustanoviti da nešto od tog značenja prelazi u naziv Krist, barem u poslanicama; a i u Evandelju Ivanovu, tamo gdje dolazi do izražaja kršćanska vjera, u nazivu Krist sadržano je i božanstvo Isusovo. Tako je kod nas kad mi izgovaramo riječ Krist, tako je bilo već kod prvih kršćana, osobito kod sv. Ivana. I kod njega je ipak »Isus Krist« tu i tamo naprosto dvostruko vlastito ime božanskog Spasitelja (Iv 1, 17; 17, 3; 1 Iv 1, 3; 2, 1; 3, 23; 5, 6, 20).

»Sin Božji« ili samo »Sin«, to je kod Ivana najobičniji naziv Isusov. To je glavni naziv, temelj Ivanove kristologije. Tako je sam sebe označivao Isus, iz svoje božanske svijesti, jedva u skladu s nekom židovskom terminologijom. Jedva je, naime, vjerojatno da je Sin Božji bio kod Židova jedan od naziva Mesijinih. Čitamo doduše u židovskom apokrifu iz 1. ili 2. stoljeća pr. Kr. kako Bog veli o Mesiji: »Ja i moj Sin« (1 Hen 105, 2). No ove riječi zvuče kao kršćanska interpolacija; učenjaci sumnjaju u njihovu autentičnost. Dvojbeni su isto tako tekstovi drugog apokrifa iz 1. st. posl. Kr. nakon razorenja Jeruzalema, 4Ezdr 5 (7) 28 sl; 11 (13) 32. 37. 52; 12 (14) 9. U tim židovskim tekstovima opet govori Bog o Mesiji: »moj Sin«, ali pitanje je da li je to originalno. Mi imamo latinski prijevod grčkog prijevoda; nije li možda u grčkom tekstu stajala riječ *pais*, koju je latinski prevodilac preveo kao *filius*, dok je valjalo prevesti *servus*?⁵ U staroj rabinskoj literaturi riječ je koji put, ali rijetko, o Mesiji kao Sinu Božjem, ali ne tako kao da je to naziv Mesijin,

4. Usp. A. ŠKRINJAR, *Errores in epistola IJ impugnati*, VD 41 (1963) 60—72.

5. Usp. F. PRAT, *La théologie de Saint Paul II*, 169 sl; O. CULLMANN, *Die Christologie des NT*, str. 280.

još manje tako kao da se Mesija smatra Sinom Božjim u nekom transcendentnom smislu.⁶

I da jest kod Židova u Isusovo vrijeme reći »Sin Božji« značilo isto kao reći »Mesija«, bez višeg značenja, što nikako ne stoji, kod Ivana je Isus kao Sin Božji svakako jednak Ocu, ne samo po svojim funkcijama nego i po svojoj božanskoj naravi. Tako su Isusove izjave shvaćali Židovi; zato su htjeli Isusa kamenovati kao bogohulnika (Iv 8, 59; 10, 31—3; 11, 8), zato su od Pilata tražili smrtnu osudu (19, 7), zato je i veliko vijeće židovsko — prema sinopticima — osudilo Isusa na smrt. Što je Isus sebe priznao Mesijom, to nije moglo vrijediti kao blasfemija. Smatrao se Sinom Božjim, u pravom smislu rođenim od Oca. Samo kod sv. Ivana čitamo u NZ da je Krist kao Sin Božji jedinorođeni, grčki *monogenés* (Iv 1, 14, 18; 3, 16. 18; 1 Iv 4, 9). Taj grčki pridjev upotrebljava se i za stvari te znači: jedinstven u svojoj vrsti, nešto čemu nema para; no Sin koji je *monogenés* ne može biti drugo nego Sin jedinac, jedinorođeni.⁷ U tako transcendentnom smislu Krist je Jedinorođeni da se može nazvati jedinorođeni Bog (Iv 1, 18, bolja varijanta), živa slika Očeva. Kako je sin jedinac predmet posebne ljubavi, sveti je Ivan epitetom *monogenés* po svoj prilici izrazio i ljubav Očevu prema Sinu. Hebrejski izraz za jedinca preveli su LXX koji put kao *agapetos* — *ljubljeni*.

Ukoliko su stari Židovi govorili da je Mesija rođen od Boga, bila je to metafora.⁸ Kod sv. Ivana nije metafora. Ne služi se on metaforom ni onda kad nas slavi i uzvisuje kao djecu Božju. Koliko manje kad govorimo o Jedinorođenomu! Ovomu je Otac u prvom redu Otac, a nama preko Jedinorođenoga. Vjerujući u njegovo ime, primamo vlast da postanemo djeca Božja (Iv 1, 12). Očito je on Sin u eminentnijem smislu nego što smo mi djeca Božja. A to jesmo, ne zovemo se samo tako (1 Iv 3, 1). No ako je Krist više Sin Božji nego bilo koje drugo dijete Božje, zašto kaže Ivan toliko puta da smo mi rođeni od Boga (Iv 1, 13; 3, 3—8; 1 Iv 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18) a da nikada ne tvrdi to istim glagolom o Sinu?⁹ aZ Sina je pridržao izraz *monogenés* — *jedinorođeni*. Sva je prilika da je različitom terminologijom htio istaknuti jedinstvenost rođenja, pravog rođenja Jedinorođenoga.

Ima egzegeta, ne mnogo, koji misle da se samo povijesni Krist zove kod Ivana Sin Božji. Od njihove egzegeze tekstovi trpe nasilje. Istina je da preegzistencija Sina Božjega nije jasno izražena u grčkom izvorniku, gdje čitamo da je Bog poslao Sina na svijet/u svijet (Iv 3, 17; 17, 18; 1 Iv 4, 9), ili da je Sin došao na svijet (Iv 11, 27; 16, 28), ili da se Sin Božji pojavio (1 Iv 3, 8). Izraz *doći na svijet* nije služio Židovima samo za preegzistentne osobe¹⁰, izraz *pojavit* se upotrebljava sam Ivan o Isusu bez aluzije na preegzistenciju (Iv 7, 4), a poslani su u svijet i apostoli kao Isus (Iv 17, 18). Ako dakle ovi i slični tekstovi nisu posve jasni ili

6. STRACK-BILLERBECK 3, 19—22. Usp. 4QFlor. 10 sl.

7. Fr. BUECHSEL, u ThWb 4, 745—50; R. BULTMANN, *Das Ev. des Joh.*, str. 47. bilj. 2; *Theol. des NT*³, str. 382; C. H. DODD, *The Interpr. of the Fourth Gospel*, str. 305. bilj. 1.

8. STRACK-BILLERBECK 2, 426; 3, 19—22; o dvojbenom kumranskom tekstu IQSa 2, 11 sl. usporedi J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer*, München/Basel 1960, str. 158 sl.

9. Isti glagol upotrebljava se u Iv 18, 37 o Kristu kao čovjeku, u 1 Iv 5, 1. 18 ne o Kristu, nego o kršćaninu koji je rođen od Boga. U prologu Ivanova Evanđelja (r. 13) tekstualna kritika i egzegeza jedva dopuštaju kao autentičnu varijantu »koji je... rođen od Boga« (naime Logos). Usp. J. SCHMID u BZ 1 (1957) 118—25; C. SPICQ, *Agapè dans le NT III*, str. 211, bilj. 1; 251, bilj. 5.

10. STRACK-BILLERBECK 2, 358.

uopće ne izražavaju preegzistenciju Sina Božjega, ima ipak drugih koji ne dopuštaju nikakve sumnje. »Jedinorođeni Bog/Sin, koji je u krilu Očevu« (Iv 1, 18), zacijelo je Sin od vijeka, isto što i Logos. Već prije utjelovljenja bio je Život-Krist kao Sin kod Roditelja, on »koji bijaše kod Oca« (1 Iv 1, 2). Kad je Bog u svojoj prevelikoj ljubavi prema nama »poslao na svijet svoga jednorodnog Sina« (1 Iv 4, 9; usp. Iv 3, 16), valjda taj nije postao Sin istom kad je bio poslan.

b) ISUS BOG, GOSPODIN

U Ivanovoj teologiji Isus nije samo Sin Božji, nego je upravo Bog i Gospodin. Pitanje o božanstvu Isusovu nametnulo nam se već prije, kad smo dokazivali preegzistenciju Sina Božjega. Ako je Sin Božji već prije utjelovljenja egzistirao kao Sin jednak Ocu, bio je Bog. Takva je bila njegova preegzistencija, koju u svjetlu jasnijih tekstova vidimo izraženu i tamo gdje se kaže da je Krist bio poslan na svijet (usp. još Iv 10, 36), da je došao na svijet (usp. još Iv 3, 19; 6, 14; 9, 39; 12, 46; 18, 37), da je došao u tijelu (1 Iv 4, 2 sl; 2 Iv 7), da je sišao s neba (Iv 3, 13; 6, 33. 38. 41. 42. 50. 51. 59), da se vraća na nebo k Ocu (Iv 7, 33; 8, 14; 13, 3; 16, 5), kod kojega je imao slavu prije nego postade svijet (Iv 17, 5; usp. r. 13. 24). Kao preegzistentan zove se Krist onaj koji je od početka (1 Iv 2, 13 sl), ono što bijaše od početka (1 Iv 1, 1). Početak ovdje ne može biti početak kršćanstva.¹¹ Sam je Isus Krist početak kršćanstva. Što bi onda značilo da je on od tog početka?¹²

Ne čitamo nigdje kod Ivana da je Isus rekao: »Ja sam Bog«. No Ivan to jasno tvrdi kada na početku Evanđelja kaže da je Logos bio Bog (1, 1) i naziva ga jednorodnim Bogom (1, 18). Sjajna je i prema svršetku Evanđelja isповijest sv. Tome: »Gospodin moj i Bog moj« (20, 28). I na koncu Prve poslanice čitamo svečanu izjavu da je Isus Krist pravi Bog i život vječni (1, Iv 5, 20). U istoj poslanici govori pisac kao da mu je svejedno razumjeli mi njegove riječi o Ocu ili o Sinu (2, 3 sl., 8, itd.). Tu i tamo prelazi s Oca na Sina tako kao da u nekom smislu ne pravi razlike između njih dvojice (2, 5 sl./2, 28 sl./3, 2 sl./4, 16 sl./5, 13 sl.): Sin je jednak Ocu. Jesmo li time iznijeli sve dokaze božanstva Isusova? Nismo još. Svratiti nam je pozornost još na četiri mjesta Ivanova Evanđelja gdje bez ikakva predikata piše o Kristu *da jest* (8, 24. 28. 58; 13, 19). U 8, 58 Isus suprotstavlja božanski način svoje vječne egzistencije Abrahamu, koji je *postao*. U ostala tri teksta čujemo iz usta samoga Isusa izraze: vjerovati da on jest, saznati da jest. Što valja dodati kao predikat? Da je Isus ono što on sebi tvrdi, naime Krist Sin Božji — kažu jedni (K n a b e n b a u e r, L a g r a n g e, G. R e, Z a h n, B u l t m a n n). Drugi: da je Isus sve ono što on slikovito o sebi kazuje, tj. kruh s neba, uskrsnuće, put istina, život.¹³ Treći se pozivaju na Iz 43, 10 sl., gdje Bog govori slično: »da spoznate i vjerujete mi i uvidite da sam ja«, prema

11. Drukčije L. CONZELMANN, ZNW, Beiheft 21 (1954), str. 1954 sl.

12. O preegzistenciji Mesijinoj prema židovskim izvorima usp. STRACK-BILLERBECK 2, 333—51. Radi se (osim možda IHen 48, 6 i LXX Ps 110, 3) o idealnoj preegzistenciji ili barem takvoj koja nije božanska. O tome još kasnije s obzirom na Sina Čovječjega.

13. H. ZIMMERMANN, Das absolute Ego elmi als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ 4 (2960) 271—276.

kontekstu: jedini Bog i jedini Spasitelj. Pozivaju se neki i na riječi Božje u Izl 3, 14: »Ego sum qui sum.« Prema tome, onim riječima Isusovim pripisuju ovo značenje: da je on nekako jedno s Bogom kao poslanik Božji, jedini Objavitelj i Spasitelj (*W i k e n h a u s e r i* drugi). Sigurno govori Isus hotimice tajanstveno i zagonetno, barem aludira na svoje božanstvo. Najdalje se u svojem tumačenju usuđuje E. *S t a u f f e r*; misli da se Isus na aramejskom jeziku izrazio ovako: »Ja sam On«, ili »Onaj«, naime Bog.¹⁴ U Ivanovu Evanđelju ima još drugih izjava Isusovih koje počinju »Ja sam«, ali tako da slijedi neki uzvišeni predikat (6, 35. 41. 48. 51; 8, 12. 23; 10, 7. 9. 11; 11, 25; 14, 6; 15, 1. 5). U istom sakralnom stilu objavljuje se Bog u SZ, objavljuju se tako i bogovi u helenističkoj literaturi.¹⁵

Naziv *Gospodin* čita se često o Isusu u Ivanovu Evanđelju, no sigurno vjersko značenje, ekvivalentno nazivu *Bog*, ima samo u Tominoj ispovijesti. Nema tog naziva u Ivanovim poslanicama. A ipak su prvi kršćani, napose sv. Pavao najviše voljeli nazivati Isusa Gospodinom. Možda se taj običaj osjeća u Ivanovu Evanđelju u 4, 1; 6, 23; 11, 2. Ivan ga inače izbjegava, po svoj prilici zato jer u Kristu više voli promatrati ljubav nego gospodstvo.

Racionalisti, kojima Isus nije ništa više nego čovjek, pitaju se, kako je on u vjeri prvih kršćana mogao postati Sin Božji, Bog. Jamačno ima tu neka evolucija, ali koja? Utječu se neki u kult vladara onih vremena. Vladar bi se u transcendentnom smislu zvao Gospodin. Tako bi Gospodin Isus postao Isus Bog. Osobito kod Ivana ovo je tumačenje nemoguće. On u poslanicama Isusa ne naziva Gospodinom, a u Evanđelju jedva više od jednog kao Gospodina Boga. Drugima se sviđa uspoređivati Isusa s čovjekom koji bi kod Grka vrijedio kao *theios anér anthrôpos*. Taj bi nadimak nadijevali Grci genijalnim filozofima, pjesnicima i drugim izvanrednim ljudima. Apolonije iz grada Tyana smatrao se božanskim zbog filozofije i ćudoređa, a naročito zato jer je tobože činio čudesa, proricao budućnost, čitao misli ljudi i sl.¹⁶ Ali je ipak upadno kako se rijetko čita u NZ pridjev *theios* (samo Dj 17, 29; 2 Pt 1, 3 sl), a o čovjeku nikada, dok je taj pridjev tako omilio poganima u helenističko doba. Napose je to upadno kod Ivana, koji je inače prilično usvojio helenističku terminologiju. Čudesa Isusova ne igraju nikakve uloge u poslanicama Ivanovim, a u Evanđelju ne dokazuju izravno Isusovo božanstvo, već samo da je Isus sjedinjen s Ocem, da je zaista poslanik Božji, kojemu valja vjerovati (usp. 2, 23; 3, 2; 4, 48; 5, 36. 38; 6, 30, itd.). Nije dakle nimalo vjerojatno da se Isus nazivao božanski čovjek po helenističkom običaju i da se kao takav počeo pomalo štovati kao Bog.¹⁷

Još je manje vjerojatno da je korijen Isusovu nazivu *Sin Božji* u grčkoj mitologiji. Mitologija priča o Heraklu, sinu Zeusovu, o Ahilu, sinu božice Tetide, o Eneji, sinu božice Venere, itd. No tu se pretpostavljaju seksualni odnosi između božanstva i čovjeka. Ivan kao rođeni Židov nije bio sposoban takvo što ni pomisliti. *H. B r a u n* urgira da pojam Boga

14. *Jesus, Gestalt und Geschichte* (DALP 332), Bern 1957, str. 130—146.

15. *H. ZIMMERMANN*, art. cit., str. 54—69. 266—76; *R. BULTMANN*, *Das Evangelium des Johannes*, str. 167, bilj. 2.

16. *FILOSTRAT, Vita Apollonii*, izd. Teubner, Leipzig 1870, 2, 40, itd.; čini se da su se neki klanjali Apoloniju kao bogu: usp. 5, 24, 28; 7, 11. 20 sl.

17. To ipak drži *BULTMANN*, *Das Ev. des Joh.*, str. 71. 73. 75, 81, itd.

kao oca nekog čovjeka postaje u nekim slučajevima čistiji, sublimniji.¹⁸ Ali opet ostaje neopisiva antipatija Židova prema poganskoj mitologiji. Nemoguće je da su apostoli iz nje crpli. — Prihvatljivija, na prvi pogled, izgleda hipoteza W. C r u n d m a n n a: Isusa su prvi kršćani držali za onog Slugu Gospodnjeg o kojem proriče Izaija; *sluga* mogao se prevesti na grčki jezik *pais*; ova grčka riječ znači također *sin*; i tako bi polagano iz Sluge Gospodnjega nastao Sin Božji.¹⁹ Ipak je i ova hipoteza u teologiji sv. Ivana neprihvatljiva. Tu se pojam preegzistentnog Sina Božjega bitno razlikuje od Sluge Gospodnjega; osim toga riječ *pais* čita se u Ivanovim spisima samo jedanput, o sinu kraljevskoga činovnika u Iv 4, 51.

c) KRIST — LOGOS

U NZ nosi Krist samo u spisima sv. Ivana ime Logos: najprije u prologu Evanđelja (1, 1—14), zatim u Prvoj poslanici (1, 1), gdje je »Riječ života« najvjerojatnije sam Krist osobno, napokon još u Apokalipsi (19, 13). U Apokalipsi Logos je sigurno povijesni Krist, u poslanici također. No u prologu Evanđelja taj naziv pripada više preegzistentnom Sinu Božjemu, premda, očito, Logos ne prestaje biti Logos pošto se utjelovio. Ipak, sam Isus sebe nikada ne naziva tim imenom, niti ga tako naziva sv. Ivan u Evanđelju izvan prologa.

U našem kratkom prikazu Ivanove teologije nije nam moguće iscrpno raspravljati o tom nazivu Kristovu. Ograničit ćemo se na tri tumačenja koja su najpoznatija u novije vrijeme. Opaža se dan-danas jaka tendencija, i među katolicima, da se Logos shvati upravo kao Riječ. Kao što je Krist istina, jer nas uči istinu, put jer nas vodi pravim putem, uskrsnuće jer nas uskrisuje, život jer nam daje život, tako bio bi i Riječ, jer nam govori, nastupa kao Objavitelj. To bi bilo prvo tumačenje. Drugo tumačenje pruža nam R. B u l t m a n n.²⁰ Logos bi, prema njemu, bio gnostička figura, posrednik između transcendentnoga Boga i svijeta; kao demijurg on čini, uz transcencenciju Božju, mogućim stvaranje svijeta, nastupa također kao spasitelj vodeći čovjeka iz ovoga svijeta na trag k Bogu. Velj dalje B u l t m a n n (str. 14, bilj. 1), što se samoga imena Logos tiče, da ga je onaj posrednik dobio od gnostika ukoliko je, prema njima, Bog Otac iza prvotne šutnje izrekao svoju stvaralačku riječ i ukoliko je sam posrednik-spasitelj govorio. Tako B u l t m a n n. — Napokon spominjemo još i treće tumačenje, koje je među katolicima bilo dugo vremena najraširenije. Kako *logos* može značiti u grčkom jeziku također *razlog*, *pamet*, *misao*, Ivanov se Logos prema tomu tumači kao Mudrost Božja, koja se tako divno personificira u mudrosnim knjigama SZ (Izr 8, 22—36; Mudr 7, 24—8, 1; Sir 24, 1—22), a objavila se u NZ kao posebna osoba u presvetom Trojstvu.

Prvo tumačenje (Logos — Riječ = Objavitelj) stvara zgodnu vezu između prologa i ostalog dijela Ivanova Evanđelja. Tu Krist doista nastupa kao objavitelj, a da se nikada ne identificira izrijekom s Mudrošću

18. *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, Gesammelte Studien zum NT u. seiner Umwelt*, Tübingen 1962, str. 243—282.

19. *Sohn Gottes, ZNW* 47 (1956) 113—33.

20. *Das Ev. des Joh.*, str. 9—15; *Die Christologie des NT, Glauben und Verstehen*, Tübingen 1954, str. 245—67, osobito 247.

Božjom. Za isto tumačenje postoje brojne paralele u SZ. Tamo riječ Božja igra veoma važnu ulogu, najprije ulogu stvaralačku, djelotvornu (Post 1; Ps 33, 6; 55, 11; 107, 20; 119, 89 sl; 147, 15 itd.), osim toga napose ulogu objaviteljsku (1 Sam 3, 7 itd.). Zanimljivo je osobito što se u SZ riječ Božja personificira: ona se šalje (Iz 9, 7; Ps 107, 20; 147, 15), ona trči (Ps 147, 15), ona silazi s neba kao ratnik: »Tvoja svemoćna riječ skoči s neba, s kraljevskoga prijestolja, kao neumoljiv ratnik, usred zemlje propasti posvećene. Ona je nosila oštar mač, neopozivu zapovijed tvoju... doticala se neba a koračala po zemlji« (Mudr 18, 15 sl.). No evo teškoće. Ne personificira se u SZ baš objaviteljska riječ Božja, a to je ono što bismo trebali kao paralelu Ivanovu Logosu ako taj naziv označuje formalno Objavitelja. Ako je to formalno značenje Logosa u Iv 1, čudno mi je i to što je Logos u Iv 1 u prvom redu preegzistentni Sin Božji, a Objavitelj inače u Evanđelju povijesni Krist. Pitam se također, kakav je objavitelj bio Sin Božji već prije stvaranja; a ipak izgleda da je prema Iv 1, 1 Logos bio odvijeka Logos, neovisno — tako bih rekao — o stvaranju i objavi.

To su moje teškoće zbog kojih ne mogu, bez modifikacije, prihvatiti tumačenje *Logos = Objavitelj*, premda ima mnogo pristaša. Ističu se među protestantima P. Billerbeck (Strack-Billerbeck 2, 333) i G. Kittel (*ThWb* 4, 126—140). To je tumačenje katoličke *Jeruzalemske Biblije* (D. Mollat). Tako tumači i priznati poznavalac sv. Ivana H. van de Bussche, po mojem mišljenju ipak previše jednostavno i ekskluzivno. No najmanje mi se kod njega sviđa što tvrdi da je Logos naziv povijesnoga Isusa, nipošto preegzistentnoga Sina Božjega (Jean, Desclée 1967, str. 69—76). Da spomenem još (za Iv 1) jednadžbu *Logos = stvaralačka Riječ Božja*, koja nailazi na vrlo slabo priznanje među egzegetima, iako je brane dva istaknuta katolička stručnjaka, E. T o b a c i J. Dupont.²¹

Još veće teškoće terete tumačenje R. B u l t m a n n a. Njemu nije polazna točka ime Logos — obrazložiti će ga naknadno, — već on polazi od onoga što se o Logosu kaže, da je naime neko božansko biće, posrednik između Boga i svijeta kod stvaranja, izbavitelj ljudi iz ovoga svijeta. To je, drži Bultmann, gnostički mit, stariji od Ivanova Evanđelja, tako da to Evanđelje o njemu ovisi. Toliku starost gnostičkoga mita katolici su prije obično nijekali, no sada je dopušta R. S c h n a c k e n b u r g.²² Taj odlični njemački katolički stručnjak ipak ne sumnja da je nauka o Logosu kod Ivana tako originalna te joj onaj mit ne može biti izvorom, premda je terminologija Ivanova slična gnostičkoj, npr. Iv 3, 13 o silasku i uzlasku Sina čovječjega. Ivanov Logos nikako ne izgleda potreban da dođe do kontakta između Boga i materije. Ne izbavlja on ni sebe ni duše ljudi iz materije, iz tijela.

Ja bih išao još dalje. Unatoč autoritetu R. Schnackenburga, usudio bih se još sumnjati o tome da je gnostički mit stariji od Ivanovih spisa. Bultmann gradi svoju teoriju na mandejskim tekstovima. No mandejska je literatura redigirana više stoljeća nakon sv. Ivana. S kojom sigurnošću mogu za bilo koju točku mandejske teologije ustvrditi da je već

21. E. TOBAC, *La notion du Crist-Logos dans la littérature johannique*, *Revue d'hist. ecclési.* 25 (1929) 213—238; J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges 1951, str. 44—49.

22. *Das Johannesevangelium* I, Herder 1965, str. 267—269; 433—447.

iz 1. stoljeća? Bultmannu donekle pomažu *Ode Salomonove*, ali one se sada smatraju ortodoksno kršćanskima, makar stajale na granici pravovjerne nauke i hereze.²³ Slijedi da njihova teologija više ovisi o Ivanovoj negoli Ivanova o njihovoj. Argumentacija pak iz kršćanskoga gnosticizma jest nesigurna. Kršćanski gnosticizam nedvojbeno crpi iz Ivanova Evanđelja, a zašto bi njegovi mitološki elementi, koji ne potječu od Ivana, morali biti stariji od Ivana? A što se tiče personalnosti gnostičkih hipostaza, npr. prema Bultmannu onog Posrednika-Spasitelja, moramo biti na oprezu, kao što nas s punim pravom opominje G. Pfeiffer.²⁴ Stari istočnjaci nisu imali jasne pojmove o personalnosti kakve imamo mi u naše moderno doba. — No i ja u onome što iznosim kao svoje mišljenje želim biti oprezan. Novi tekstovi, kad se npr. objelodane svi oni iz Nag Hammadi, mogli bi modificirati naše konstatacije o sukcesiji i kronologiji gnostičkih ideja.

Zamršeni su problemi gnosticizma. Ako se nespretno u njih zapletemo, nećemo izvesti na čistac predmet svoje diskusije o Ivanovu Logosu, koji se ipak, nasuprot gnosticizmu, sjaji svojom originalnom jednostavnošću i čistoćom. Do uvjerljive jasnoće najlakše dolazim kad izvor Ivanovoj ideji tražim u mudrosnim knjigama SZ. Neki utjecaj tih knjiga na Iv 1 priznaju još danas najveći komentatori Ivanova Evanđelja. Ja ga stavljam na prvo mjesto i tako ostajem uglavnom kod staroga katoličkog tumačenja *Logos = Mudrost Božja*. Za to tumačenje imamo sjajne paralele u SZ, gdje se Mudrost Božja zorno personificira, a igra prije svega ulogu učiteljice te također važnu ulogu kod stvaranja (Izr 8, 27—31; Mudr 7, 25—27; Sir 24, 3—6). U NZ identificira se Mudrost Božja s Kristom već prije sv. Ivana; primjećuje se utjecaj mudrosnih knjiga SZ: Krist je Božja Mudrost, veli sv. Pavao (1 Kor 1, 24), po njemu je sve (1 Kor 8, 6), u svojim kozmičkim dimenzijama on je »prvorođenac svega stvorenja, jer je u njemu stvoreno sve što je na nebu i na zemlji, vidljivo i nevidljivo... Sve je stvoreno po njemu i za njega. On je prije svega, i sve u njemu postoji« (Kol 1, 15—7; usp. Iz 8, 22 sl; Sir 24, 9). »On je savršena slika Boga nevidljivoga« (Kor 1, 15; usp. 2 Kor 4, 4), »odsjev njegove slave i otisak njegove biti, koji sve uzdržava svojom silnom riječi« (Heb 1, 3), kao što je Mudrost Božja »dah snage Božje, bistar izliv iz slave Svemogućega... odsjev vječnoga svjetla, neokaljano ogledalo djelatnosti Božje i prilika dobrote njegove« (Mudr 7, 25 sl).

Pomislit će možda tko da su to u NZ ideje sv. Pavla, i pitat će se, da li smijemo Ivana harmonizirati s Pavlom: Krist Mudrost Božja (Pavao) i Krist Riječ Božja (Ivan). Meni se ta harmonizacija čini posve opravdanom. Vrlo je vjerojatno da u prevažnoj objavi božanske preegzistencije Kristove struji ista struja od mudrosnih knjiga SZ preko sv. Pavla do sv. Ivana.²⁵ Protiv jednačenja Ivanova Logosa s Mudročću Božjom ne vrijedi ni onaj već spomenuti prigovor da Ivan u Evanđelju poslije prologa ne uspoređuje Krista s Mudročću, dok naprotiv snažno ističe riječ Kristovu, njegovu objavu. U novije vrijeme učenjaci sve više priznaju da postoje sličnosti između Ivanova Krista i Mudrosti Božje iz SZ. Logos je nama život, a Mudrost propovijeda: »Tko nađe mene, nađe

23. Usp. J. DANIELOU, *Odes de Salomon*, SDB 6, 667—684.

24. *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, Berlin, 1967, str. 15 sl.

25. Ne harmonizira Ivana s Pavlom J. ISAAC, *La révélation progressive des personnes divines*, Paris 1960, str. 68, isp. 85—102.

život« (Izr 8, 35; usp. Bar 4, 1). Isus u Kani daje vina u obilju, a i Mudrost miješa i nudi vino svojim učenicima (Izr 9, 2. 5). S euharistijskim govorom Isusovim možemo usporediti riječi Mudrosti: »Koji me blaguju . . . koji me piju« (Sir 24, 21). Samo što Logos kod Ivana dijeli darove striktno nadnaravne: euharistijski kruh, život, svjetlo, vlast da postanemo djeca Božja.

Između koncepcije *Logos* — *Mudrost* i koncepcije *Logos* — *Riječ* ne pruža se nepremostiv jaz. Naprotiv! Obje koncepcije imaju, sva je prilika, isti povijesni izvor²⁶ i ostaju dalje povezane. U mudrosnim knjigama Mudrost je mudrost, ali najviše govori, poučava. Tako i Logos kod sv. Ivana. On je nama svjetlo izvanjskom objavom i unutarnjim iluminacijama. Pun je istine (Iv 1, 14), do koje nam pomaže svojom poukom. Po njemu postajemo djeca Božja; manje, ali ipak nešto slično pribavlja Mudrost, koja »od pokoljenja do pokoljenja prelazeći u svete duše čini ih prijateljima Božjim i prorocima« (Mudr 7, 27). Da su Mudrost Božja i Riječ Božja često dva ekvivalentna pojma, pokazuje nam pisac knjige Mudrosti moleći se Bogu koji je »sve stvorio svojom riječi i čovjeka načinio svojom mudrosti« (9, 1 sl.). Personificirana Mudrost veli o sebi da je proizašla iz usta Svevišnjega, zacijelo također kao riječ (Sir 24, 3). Nadalje, Mudrost se poistovjećuje sa Zakonom Mojsijevim, dakle s objavom, s riječju Božjom (Sir 24, 23; Bar 4, 1).²⁷

I u helenizmu postoji tijesna veza između mudrosti, misli, i riječi. To nam dokazuje filozofska dioba, ali i povezanost onoga što se zove *logos endiathetos* (misao kao unutarnja riječ) i onoga što je *logos prophorikos* (riječima izražena misao). Bog Hermes je Logos endiathetos i Logos prophorikos²⁸ kao nosilac spoznaje (misli) i objave. Na temelju te povezanosti mudrosti i objave u SZ i u helenizmu smijemo, čini mi se, povezati oba pojma kod sv. Ivana. Kod njega je Logos temeljno Mudrost Božja, koja u povijesti roda ljudskoga nastupa kao objaviteljica. Dosljedno, ne trebamo sa svetim Ignacijem muč. reći da je Krist kao Logos izišao iz šutnje Božje.²⁹ Gnostici valentinci izmislili su štoviše i personificirali, neku šutnju (*Sige*) iza koje nastupa Logos. Ako je Logos Božja Mudrost, on treba predšasnice šutnje. »U početku bijaše Riječ« (Iv 1, 1), od vijeka kao riječ unutarnja, kao Božja Mudrost. Sv. Ivan ne kaže Mudrost, nego Logos, jer je ta grčka riječ muškog roda i tako bolje pristaje Kristu. Nije nemoguće da se prijelaz Mudrost-Logos izvršio već prije sv. Ivana, možda u helenističko-židovskim spekulacijama o Božjoj Mudrosti.

Moderna znanost ne da sebi mira tražeći izvor Ivanovoj koncepciji. Svoj glavni izvor pokazuje nam Ivan riječima: »Boga nitko nikada nije vidio. Jedinorođeni Bog/Sin, koji je u krilu Očevu, on ga je objavio« (Iv 1, 18). No samo ime Logos, tako se čini, iz drugog je izvora. Mogući su također još neki drugi, barem indirektni utjecaji na formulaciju Ivanove nauke. Ne dolazi tu u obzir aramejska riječ *Memra* — *Riječ*. U starijim aramejskim prijevodima SZ mjesto Jahve stoji često *Memra*. Židovima, koji su izbjegavali izgovaranje imena Božjega, bio je to jedan od naziva Božjih. No kako nisu taj poziv produblјivali nikakvom teologi-

26. R. BULTMANN, *Das Evang. des Joh.*, str. 9, bilj. 1.

27. STRACK-BILERBECK 2, 353.

28. PAULY-WISSOWA 25 (1926) 1061—5; *ThWb* 4, 85 sl.

29. *Magn.* 8, 2; taj tekst tumači u svojem izdanju (trećem) P. TH. CAMELOT, *SC* 10, 102. bilj. 1. *Isp. Evang. veritatis* 37; *Apocryphon Johannis* 31.

jom, jedva su njime utjecali na Ivana. Puno je vjerojatniji neki helenistički utjecaj. U grčkoj naime filozofiji, a još više u helenističkoj, hermetističkoj, pojam Logos tako je poznat, toliko je Ivan među obrazovanim Grcima morao čuti o njemu da je u svojem izražavanju jedva mogao ostati posve neovisan o helenizmu. Ipak isključujemo stoički utjecaj. Stoički je Logos identičan s panteističnim bogom, sa zakonom, teleologijom u svemiru. To je daleko od Ivanove misli. Njegovoj je misli najbliži Logos Filona Al. Taj Logos zove se u Filonovim spisima najstariji ili stariji ili prvorođeni Sin Božji (svemir je drugi, mlađi sin), zove se *deuteros theos*, drugi bog, slika Božja, oruđe i uzor Bogu kod stvaranja, veliki svećenik, zagovornik (*parakletos*).³⁰ Da li je Filon utjecao na sv. Ivana? Možda indirektno, preko poznavalaca Filonove teologije s kojima je Ivan govorio. Zacijelo su, osim toga, i Filon i Ivan crpili iz istih izvora, mudrosnih knjiga SZ te iz grčke filozofije, koju je Filon proučavao, a Ivan tek nekako upoznao preko kršćana Grka kojima je bila donekle poznata helenistička, napose hermetistička teologija i terminologija. Ali nemojmo zaboraviti da postoje između Filona i Ivana i znatne razlike. Filonov Logos može biti samo apstrakcija Božjih atributa, Ivanov je Logos osoba, različita od osobe Očeve. Ili je možda Filonov Logos posrednik između Boga i svijeta, manji od Boga, dok je Ivanov Logos pravi Bog, jednak Ocu.

Koje značenje ima Logos za nas? Neizrecivo veliko. Logos nam doziva u pamet vanrednu važnost objave i spoznaje u vjerskom životu. Misao Božja komunicira se nama preko utjelovljene Riječi, ne misao apstraktna, već misao koja se nas tiče, odluka Boga koji hoće da nas k sebi podigne, sebe nama daruje. Čuli smo Riječ, činom vjere uz nju prionuli, njezinu ponudu prihvatili. »A svima koji ga primiše, dade vlast da postanu djeca Božja, onima koji vjeruju u njegovo ime« (Iv 1, 12).

d) KRIST — SIN ČOVJEČJI

Ne dolazimo li prekasno do Kristova naziva Sin čovječji? Kako je u našem prikazu Ivanove teologije došao na red naziv Logos, plod Ivanove teološke refleksije, pred nazivom Sin čovječji, kojim se služio sam Isus? Tvrdi moderni egzegeti da je naziv Sin čovječji bio Isusu najmiliji, da je najvažniji, jer da kao jedva koji drugi naziv obuhvaća cjelokupno djelo Kristovo i njegovu transcendenciju kao najpregnantniji izraz.³¹ Meni se takve tvrdnje, kad čitam Ivana, čine djelomično pretjeranima. Ne mogu sumnjati da u Ivanovoj teologiji dominira Krist kao Sin Božji i da je naziv Logos s njime tako povezan da smo mu s pravom dali mjesto odmah iza naziva Sin Božji. Zaslužuje ipak i Sin čovječji u Ivanovoj teologiji pomnu pažnju. Samo, kad se ograničujemo na Ivana, neka pitanja o Sinu čovječjem moramo samo ukratko spomenuti, ili pretpostaviti kao dokazano npr. da su izreke o Sinu čovječjem u Evanđelju autentične riječi Isusove, ne tek one o Sinu čovječjem kao eshatološkom sucu i spasitelju, već i one o njegovu zemaljskom djelovanju

30. H. KLEINKNECHT u *ThWb* 4, 68—88.

31. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1962, str. 172, a osobito O. CULLMANN, *Die Christologie des NT*², str. 138—98.

i one o njegovim patnjama i uskrsnuću³²; i da točni hrvatski prijevod naziva mora glasiti upravo »Sin Čovječji«, ne jednostavno »čovjek«, još manje čovjek s banalnim značenjem »ja«; da je Isus sam sebe smatrao i nazivao Sinom Čovječjim³³, da je Crkva kasnije taj naziv napustila. Tko sva ta pitanja želi točnije proučiti, ima na raspolaganje ogromnu literaturu.³⁴ Kritičare baš ovaj naziv najviše zanima, jer većinom priznaju da se sam Isus njime služio i jer naziru da je na temelju te titule nastala najstarija kristološka sinteza.

Mi se najprije pitamo, koju ulogu igra Sin Čovječji u Ivanovoj teologiji. Da li igra važniju nego u sinoptičkim Evanđeljima? Samom statistikom ne bismo mogli doći do tog zaključka. Naziv Sin Čovječji čita se kod Mateja 30, kod Marka 14, kod Luke 25, a kod Ivana samo 13 puta. Inače je lik Sina Čovječjega sa svojim glavnim potezima više-manje isti u sinoptičkim Evanđeljima i kod Ivana: biće transcendentno³⁵, aktivno već u svojem zemaljskom životu, ali podvrgnuto patnjama, koje će ipak biti proslavljeno i doći u posljednja vremena kao sudac svih ljudi. A je li istina da će Sin Čovječji i prema Ivanu biti eshatološki sudac? Kaže se doduše da je Otac dao vlast Sinu da sudi »jer je Sin Čovječji« (Iv 5, 27; usp. r. 28 sl). Ali je čudno što ovdje u grčkom nazivu nema nijednoga člana, dok su drugdje svuda dva. Stoga neki prevode navedenu uzročnu rečenicu: »jer je čovjek«: daje se Isusu sudska vlast, jer kao čovjek shvaća ljudske slabosti (usp. Heb 4, 15; 5, 2). Drugi ne sumnjaju da se i u tom tekstu radi o Isusu kao Sinu Čovječjem.³⁶ U manjoj se mjeri sumnja da li Isus pita izliječenoga slijepca: »Vjeruješ li ti u Sina Božjega«, ili »... u Sina Čovječjega« (Iv 9, 35). Kritici daju prednost varijanti »Sina Čovječjega«; tako i mi.

U Ivanovu Evanđelju veoma se ističe transcendentija Sina Čovječjega: anđeli uzlaze i silaze nad njim (1, 51). Kao kod sinoptika tako i kod Ivana Sin Čovječji vrši funkcije koje nadilaze čovjeka, kod Ivana takve kojima je svrha naš život vječni, nadnaravni. Ovlašten od Oca, on daje nama hranu koja ostaje za život vječni (6, 27), daje nam se život kad u euharistiji blagujemo tijelo Sina Čovječjega (6, 53). Tko vjeruje u njega, podignuta na križ, ne propada, već ima život vječni (3, 15). U njega valja dakle vjerovati (9, 35), pokloniti mu se (r. 38) i tako duhovno progledati. Život vječni što ga imamo po Sinu Čovječjem eshatološko je dobro, ali se prema Ivanu anticipira, kuša već ovdje na zemlji. Tako je prema Ivanu Sin Čovječji i sudac već sada, no bit će, dakako, osobito nakon našeg uskrsnuća (5, 27—9). — Tko čita Ivanovo Evanđelje, ne može sumnjati o preegzistenciji Sina Čovječjega. Sin Čovječji silazi s neba i uzlazi na nebo (3, 13), uzlazi na nebo gdje je prije bio (6, 62).³⁷

32. Ne smatraju ništa autentičnim E. KAESEMANN (1954), PH. VIELHAUER (1957), H. CONZELMANN (1957); usp. još F. C. GRANT (1940) i H. B. SHARMAN (1944). Samo neke izreke Isusove o eshatološkom Sinu Čovječjem, drži autentičnima F. HAHN, *Christologische Hoheits-titel*, Berlin 1965, str. 13—53.

33. Isus je sebe razlikovao od Sina Čovječjega kao eshatološkoga suca i spasitelja; prema F. HAHN, *op. cit.*, str. 24. 26. 32 sl. 39.

34. Pregled najnovijih članaka pruža R. MARLOW, *The Son of Man in Recent Journal Literature*, CBQ 18 (1966) 20—30.

35. Prema sinopticima, on ima vlast opraštati grijeha (Mt 9, 6), gospodar je subote (Mt 12, 8), slat će svoje anđele (Mt 13, 41), kao sudac roda ljudskoga doći će u svojoj slavi i svi anđeli s njime (Mt 25, 13 sl), sjedit će s desne Svemogućega (Mt 26, 64).

36. F. HAHN, *op. cit.*, str. 40 sl; M. MEINERTZ, *Theologie des NT I*, Bonn 1950, str. 164.

37. Usp. H. M. DION, *Quelques traits originaux de la conception johannique du Fils de l'Homme*, *Science ecclési.* 10 (1967) 57—65.

Patnje Sina Čovječjega predmet su sinoptičkih Evanđelja, a na originalan način i Evanđelja Ivanova. Ivan te patnje ne opisuje u detaljima, naprotiv sinoptika (Mt 16, 21; 17, 22 sl, itd.). Križ se Sina Čovječjega ne spominje izrijeckom, već samo aluzijom, gdje je govor o podignuću Sina Čovječjega (3, 14; 8, 28; 12, 32—34). U žrtvenoj euharistijskoj gozbi pit će se njegova krv, nekako odijeljena od njegova tijela koje će se blagovati (6, 53); bit će dakle žrtvovan. No u njegovoj žrtvi, na križu, početak je njegove slave (12, 23 sl; usp. 13, 31). To se kod Ivana, formalno glede Sina Čovječjega, jasnije izražava nego kod sinoptika možda već samim glagolom *podignuti*; u aramejskom jeziku bio bi to glagol *zeqaf*, kojemu je značenje *raspeti na križ* i općenito *podignuti*. Ima egzegeta koji vide u Sinu Čovječjem ideju pravednika koji pati, ali će se na sudu Božjem, proslavljen, pobjedonosno suočiti sa svojim protivnicima.³⁸ Takav je pravednik Sluga Gospodnji u Iz 53, pravednik u Mudr 5, ali tu nema naziva Sin Čovječji. Dolazi nam na pamet Paraklet, koji će svijetu dokazati nevinost i pravednost Isusovu, no opet ni tu nema spomena baš o Sinu Čovječjem, koji je kod Ivana mnogo više nego pravednik patnik (usp. Iv 16, 8—11).

Znameniti egzegeta L a g r a n g e ne vidi vanrednoga značenja u nazivu Sin Čovječji.³⁹ Ja smatram da je to ipak izraz veličine Isusove, ali priznajem da Ivan tu veličinu izražava još mnogim drugim riječima, nazivima, prisporobama. Specijalno nazivom Sin Čovječji meće se, prema Lagrangeu, naglasak na ljudsku narav Isusovu.⁴⁰ Taj naglasak leži svakako na starozavjetnom izrazu »sin čovječji«, osobito kod Ezekielu, kojega kao čovjeka Bog oko 90 puta naziva »sine čovječji«. U Ivanovu Evanđelju to ime očito izražava ljudsku narav Isusovu, možda je također ističe tamo gdje je govor o smrti i o euharistijskom blagovanju tijela Sina Čovječjega, samo što ja nikako ne osjećam da je tu neki naglasak na slabosti i ograničenosti ljudske naravi. Stoga ne bih pristao uz J. B o n s i r v e n a, koji u Evanđeljima razabire neku opreku između Sina Božjega i Sina Čovječjega.⁴¹ Naprotiv, u Ivanovoj Apokalipsi Isus kao Sin Čovječji nekako se identificira (1, 13 s.) sa Starovječnim (Bogom) u Dn 7, 9 sl, time što se ukazuje u vatri te ima kosu bijelu poput vune.

Moj bi dakle zaključak glede Sina Čovječjega kod Ivana bio ovaj: kao općenito u kristologiji i soteriologiji Ivanovoj, tako se i nazivom Sin Čovječji snažno ističe transcendencija i preegzistencija Kristova, pozitivna strana našega spasenja (život vječni), nadnaravni poredak, inhoativna anticipacija eshatologije, suda i spasenja. — Slučajno razabiremo iz Ivanova Evanđelja i to da je Isus spominjući Sina Čovječjega probudio u Židovima misao na Mesiju; da taj naziv ipak nije bio kod njih obični naziv Mesijin; napokon, da je ideja Sina Čovječjega (Mesije) kao patnika bila njima nešto novo. Ođvratili su Isusu: »Mi smo iz Zakona naučili da Krist ostaje zauvijek. Kako ti možeš reći da treba podignuti Sina Čovječjega? Tko je taj Sin Čovječji« (12, 34). Tim je nazivom Isus izjavio da je Mesija, ali prikriveno, da se ne izvrgne političkoj opasnosti.

38. H.-M. DION, art. cit., str. 53—57, bibliografija str. 53, bilj. 16; usp. R. MARLOW, art. cit., str. 28, br. 16.

39. *Evangile selon Saint Jean*, str. CLII sl.

40. Tu misao posve otklanja F. HAHN, op. cit., str. 20, bilj. 4, usp. R. MARLOW, str. 25, br. 6 (citira se SIDEBOTTOM); str. 26, br. 9 (citira se EICHRODT).

41. *Théol. du NT*, str. 38; slično IGNACIJE muč., *Eph.* 20, 2.

Ako nas tko pita gdje je izvor Ivanove koncepcije Sina Čovječjega, odgovaramo: u svijesti Isusovoj i u Isusovim autentičnim izjavama. Racionalisti, za koje ne postoji ništa nadnaravno, a govori Isusovi u Četvrtom evanđelju nemaju povijesne vrijednosti, tumače Sina Čovječjega iz sličnih ili tobože sličnih ideja Ivanove ideološke okoline. Smijemo to donekle i mi, ukoliko je Isus svoju stvarnost a Ivan Isusovu objavu mogao izraziti u duhu svoje teološke atmosfere. Učenjaci predlažu kao paralele Sinu Čovječjemu: a) idealnoga Pračovjeka u iranizmu, filonizmu, hermetizmu, gnosticizmu, itd.; b) Sina Čovječjega u apokrifima *1 Hen*, *4 Ezdr* (i *Bar. syr.*), gdje se Sin Čovječji opisuje kao biće transcendentno, kao sudac i spasitelj posljednjih vremena; c) Sina Čovječjega u viđenju Danielovu, koji prima od Boga kraljevstvo vječno i univerzalno (7, 13 sl) i sud (r. 22).

Neki idealni pračovjek zove se *Anthropos* kod Filona, u hermetizmu i u kršćanskom gnosticizmu. Kod Filona *Anthropos* je prvi čovjek, ne Adam, nego onaj koji je stvoren prije Adama, na sliku i priliku Božju. To je sad ljudski razum bez tijela, sad *intellectus purus*, sad platonska ideja čovjeka.⁴² U hermetizmu *Anthropos* je Sin Božji, ima dva brata: to su *Logos* i *Demijurg*. *Anthropos* je ostavio Oca i ugrezao u materiju.⁴³ Mit o Pračovjeku imao bi riješiti problem čovjeka, koji je nešto abnormalno i nesavršeno otkad je i dok je u tijelu. Ali je teško shvatiti što bi taj mit mogao imati zajedničko s Ivanovom idejom Sina Čovječjega. Ivanov Sin Čovječji nije nesrećom zalutao u ovaj svijet, već se je iz ljubavi prema nama utjelovio. Ne teži on za tim da izađe iz tijela niti da nas iz tijela izbavi. Ne spasava on u nama ono što je od iskona božansko, nego našoj naravi dodaje kao dar nešto božansko, život vječni. *Anthropos* je pojava koja se gubi u mitološkoj davнинi, Ivanov je Sin Čovječji povijesna osoba kojoj je evanđelist svjedok očevdac. Samo egzegeta kojemu su izrazi »Sin Čovječji« i »čovjek« identični može polagati neku važnost u mit o Pračovjeku. No evanđelist ta dva izraza točno razlikuje. Svakako, čitajući Ivanovo Evanđelje ne bih nikada pomislio da je Ivanov Sin Čovječji platonska ideja čovjeka (C. H. DODD, *op. cit.*, str. 244).

U raznim sistemima kršćanskoga gnosticizma dobiva *Anthropos* različite oblike.⁴⁴ Nas bi zanimalo navlastito onaj u kojem se sam Bog (sa svojim odnosima prema čovjeku) zove *Anthropos* i spominje se njegov Sin, Sin Čovječji, koji je prototip Adamov. No čemu lutati tako daleko od sv. Ivana?⁴⁵ Za nas je puno važnija činjenica da se je već prije kršćanske ere obećani Mesija nazivao Sin Čovječji, naime u *1 Hen* 46, 2. 3. 4; 48, 2; 62, 5; 69, 26. 27. 29. Nekim se učenjacima čini, doduše, da su svi ti tekstovi kršćanske interpolacije, ili da je kršćanski čitav dotični dio tog židovskog apokrifa (*Parabole* = gl. 37—71). Ima ih također koji niječū da je u *1 Hen* Sin Čovječji Mesija.⁴⁶ Većinom se kritici ipak slažu

42. P. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925, str. 12—6.

43. *Corpus hermeticum* 1, 13—23.

44. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist I. Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1954, str. 344—51. — Protestant C. K. BARRETT vidi također korijen ideje Sina Čovječjega u spekulacijama o Pračovjeku; Sin Čovječji njemu je nebeski čovjek, »ah avenly Mana« posrednik između neba i zemlje: *The Gospel according to St Joh*, London 1967, str. 61. 156. 238. 247. 302. 352.

45. Usp. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 1, str. 420—3.

46. E. STAUFFER, *Jerusalem u. Rom im Zeltalter Jesu Christi*, Bern 1957, str. 44; PH. VIELHAUER i H. CONZELMANN (*NTAbs* 8, 1/1963/23); S. MOWINCKEL (prema R. MARLOW, *art. cit.*, str. 21 sl), usp. F. HAHN, str. 22 s. 156—158.

da je navedenim tekstovima autor Židov i da je Čin Čovječji u njima Mesija. Ali kakav Mesija? Nedvojbeno takav kakvog je židovska tradicija shvaćala prema viđenju proroka Daniela (7, 13). U *1 Hen* aluzija na Dn 7, 13 sasvim je jasna; isto tako u srodnom tekstu kasnijeg židovskog apokrifa *4 Ezdr* (13, 3 »quasi homo«). Prevažno je pitanje da li se u *1 Hen* zaista očituje preegzistencija Sina Čovječjega, kao što mnogi misle⁴⁷. U *Strack-Billerbecku* odlučno se niječe realna preegzistencija, a dopušta tek idealna, u planovima Božjim.⁴⁸ To se i meni čini vjerojatnijim. Drugo važno pitanje: je li Sin Čovječji prema *1 Hen* biće božansko, nebesko, kao što se često čita u novijoj literaturi?⁴⁹ Moj odgovor bio bi da je Sin Čovječji u tom apokrifu svakako čovjek ukoliko je identičan s Mesijom. Zašto bi se inače zvao Sin Čovječji? Ali se opet pita, da li je više nego samo čovjek. To po mojem mišljenju ovisi o njegovoj preegzistenciji. Ako njegova preegzistencija nije realna, svi njegovi divni predikati mogu se tumačiti o funkcionalnoj transcendenciji i eshatološkoj proslavi a da Sin Čovječji po svojoj naravi nije više nego čovjek.

Glede Sina Čovječjega apokrifi *1 Hen* i *4 Ezdr* očito ovise o viđenju proroka Daniela. Možda će nam zato to viđenje jače osvijetliti tu tako zanimljivu pojavu. Prorok je u viđenju gledao četiri zvijeri, tj. četiri kralja koji se bore protiv kraljevstva Božjega (7, 1—8; usp. r. 17). Vidio je zatim prijestolje, na prijestolju Boga, onda nekoga koji je bio »kao Sin Čovječji« a dolazio na oblacima do Boga da primi kraljevstvo univerzalno i vječno (r. 9—13). Sin Čovječji — protumačio je anđeo Danielu — to su sveci Božji (r. 18. 22), narod svetaca Božjih (r. 27). Narod? A zar nije Sin Čovječji Mesija? Jest, i narod i Mesija. Imamo naime s jedne strane četiri kralja Bogu protivna, a s druge strane narod Božji, jamačno ne bez kralja. No kako se radi o mesijanskom kraljevstvu, taj je kralj sigurno Mesija. Danielov Sin Čovječji bio je Mesija već prema starom židovskom tumačenju.⁵⁰

Učenjaci, katolički i protestanski, kojima je Sin Čovječji u apokrifu više nego čovjek tvrde isto i o Danielovu Sinu Čovječjem. Ne kanimo se kategorički usprotiviti njihovoj sentenciji, ali ne možemo prešutjeti neke svoje sumnje. Kod Daniela Sin se čovječji poistovjećuje s narodom, dok se individuum Mesija ne spominje izrično. Konsekventno, transcendencija koja je tu izražena, pripada u prvom redu narodu, a to može biti samo transcendencija vlasti i slave kakvu može Bog dati i ljudima. Ako je transcendencija naroda Božjega samo te vrste, zašto bi bila više vrste transcendencija Mesije, kojega mi svojim tumačenjem, makar s pravom, dodajemo? Osim toga, kako je Daniel, monoteist SZ, sebi predstavljao Sina Čovječjega, dakle čovjeka, kao natčovječje, božansko biće?⁵¹ Mi doduše sada znamo da je Isus Bog i čovjek. Smatramo također da je Bog nekim tekstovima SZ aludirao na božanstvo Mesijino (Ps 2, 7; LXX 109, 1—3; Iz 9, 5). Prema nekim katoličkim ezzegetima, njegovo božanstvo bilo bi tu izraženo *secundum sensum pleniorum*. Sličan *sensus*

47. R. BULTMANN, O. CULLMANN, W. GRUNDMANN, E. STAUFFER, PH. VIELHAUER, H. CONZELMANN; među katolicima M. MEINERTZ, J. SCHMID, R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, str. 294—296.

48. 2, 334—52; tako i H.-M. DION, *art. cit.*, str. 61 s.

49. Više-manje isti koji dopuštaju njegovu preegzistenciju.

50. STRACK-BILLERBECK 1, 485—7.

51. Teškoću urgira K. PRUEMM, *Biblica* 42 (1961) 421.

plenior mogao bi se možda dopustiti i u Danielovu proročanstvu, ako je u njemu, kao i u navedenim apokrifima, Sin Čovječji zaista misteriozno biće. — Ali ne smijemo smetnuti s uma ni to da inovjerci kojima je Sin Čovječji već od Daniela božansko biće povezuju Danielovu ideju s mitom o Pračovjeku. Njihovu argumentaciju držim veoma problematičnom.

Teškoće inherentne Danielovoj ideji o Sinu Čovječjem ne rješava — mislim — H. K r u s e svojim tumačenjem da je u Dn 7, 13 Sin Čovječji anđeo, vođa četa anđeoskih, pobornik Božji, začetnik kraljevstva mesijanskoga.⁵² U toj hipotezi komplicira se slika naroda Božjega, koja je u žarištu Danielova viđenja. Narodu, a ne anđelima, daje se vječno kraljevstvo, vlast nad protivnicima teokracije ovdje na zemlji. Čudim se također kako se anđeo može nazvati Sin Čovječji. O anđelima misli i F. H a h n⁵³, među katolicima J. C o p p e n s.⁵⁴ Svojim putem ide A. F e u i l l e t, gledajući u Danielovu Sinu Čovječjem nekakvu inkarnaciju slave Božje u ljudskom liku i početak transformacije židovske ideje o Mesiji.⁵⁵

No već je vrijeme da se vratimo k sv. Ivanu. Kod njega, kao i kod sinoptika, Sin je Čovječji naziv kojim sam Isus sebe tako naziva. Iv 12, 34, gdje Židovi iz usta Isusovih uzimaju taj izraz, samo je prividna iznimka. Crkva ne upotrebljava taj naziv. Imamo, ipak dvije iznimke iz 1. stoljeća: iz usta sv. Stjepana mučenika (Dj 7, 56) i sv. Jakova prema H e g e z i p u (Euzebij, H. E. 2, 23, 13). U riječima Apokalipse o Isusu »sličnom Sinu čovječjemu« (1, 13; 14, 14) nije riječ o nazivu. U Ivanovu Evanđelju Sin Čovječji ne nastupa kao kralj prema Dn 7, premda je svakako identičan s Mesijom; ne ističe se njegova sudačka vlast, osim 5, 27—9. Ističe se njegova smrt na križu. Originalno je Isusovo u sva četiri Evanđelja što je on spojio Sina Čovječjega sa Slugom Gospodnjim iz Deuteroizaije.⁵⁶ Kroz patnje Sin Čovječji ulazi u slavu, svojim patnjama on nas spašava. Ali zlo iz kojega nam je izaći, nije tijelo, meta do koje nam je doći nije čisti intelekt, kako to izgleda u mitu o Pračovjeku. U dijametralnu opreku sa gnosticizmom stupa Ivanov Sin Čovječji kad nas, podignut na križ, upravo svojim tijelom spašava i kad nas svojim tijelom kao žrtvenom hranom hrani u euharistiji, koja je zalag uskrsnuća (Iv 6, 63 s.; usp. r. 27. 62). Ovo je originalno Ivanovo: hraniti se tijelom Sina Čovječjega, gledati ga živom vjerom, podignuta na križ i tako imati život vječni.⁵⁷ Danielova Sina Čovječjega tumačili smo kolektivno i individualno; smijemo li tako i Ivanova Sina Čovječjega? Krista skupa s vjernicima? Jedva. Ipak se i to nekima sviđa.⁵⁸

Krist dobiva ili sam sebi daje u Ivanovoj teologiji još druge predikate: Jaganjac Božji, spasitelj svijeta, svjetlo svijeta, itd. Smatram da je njima prikladnije mjesto u traktatu o zadaćama i funkcijama Kristo-

52. *Compositio Libri Danielis et idea Filii Humilis*, VD 37 (1959) 147—61. 193—211.

53. *Op. cit.*, str. 17 (»die himmlischen Scharen«). Citiraju se za istu egzegezu O. PROCKSCH i M. NOTH.

54. *Usp. R. MARLOW, art. cit.*, str. 25—30, br. 4. 19. 26.

55. *Ibidem*, str. 25, br. 1—3.

56. Ja to smatram sigurnim, no HAHN niječe vezu između evanđeoskoga Sina Čovječjega i Iz 53 (*op. cit.*, str. 54—66).

57. Čudno mi je što naprotiv H. van den BUSSCHE (*op. cit.*, str. 129, 203—206) toliko naglašuje da je Isus Sin Čovječji u svojoj slavi, kao sudac posljednjih vremena.

58. C. H. DODD, *op. cit.*, str. 248; V. CULLMANN, *op. cit.*, str. 157 s.; T. W. MANSON prema F. HAHNU, koji ga pobija (str. 17—9). Pobija kolektivno tumačenje i R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, str. 319 sl.

vim. Ne odnosi se na funkcije Kristove oznaka »ime« u 3 Iv 7, gdje čitamo o misionarima da su »radi imena krenuli na put«. U grčkom originalu stoji samo »radi imena«, bez dodatka, a egzegeti većinom drže da to znači: radi Isusa. Kod Židova je, naime, *ime* moglo značiti *Bog*. Imali su oni, izbjegavajući izgovaranje imena Božjega, više takvih, nama neobičnih, oznaka za Boga. Židove su imitirali kršćanski pisci (sv. Ignacije muč., *Eph.* 3, 1; 7, 1; *Philad.* 10, 1; 2 *Clem.* 13, 1. 4; *Past. herm.*, *Vis.* 3, 1, 9; *Sim.* 8, 10, 3; 9, 28, 3. 5). U 3 Iv 7, ako se tu radi o Isusu, a ne direktno o Bogu, imali bismo aluziju na Isusovo božanstvo (usp. Dj 5, 41).

Kratice: BZ Biblische Zeitschrift; CBQ Catholic Biblical Quarterly; NTAbs New Testament Abstract; SC Sources chrétiennes; SDB Supplément au Dictionnaire de la Bible; ThWb Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament; VD Verbum Domini; ZNW Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. — Za knjige Sv. pisma, apokrifne, kumranske spise i slično: uobičajene kratice.

ZUSAMMENFASSUNG

Hoheitstitel Christi im Evangelium und in den Briefen des hl. Johannes.
— Die Hoheitstitel, die besprochen werden, sind: Christus, Sohn Gottes, Gott, Herr, Logos, Menschensohn. Als Quelle der Logos-Idee betrachtet der Verfasser die Weisheitsbücher des A. T. Logos ist demnach die göttliche Weisheit, Weisheit als Lehrerin und Offenbarerin, man möchte geradezu sagen *Weisheit — Wort*, die uns das wahre Leben verschafft. Die Erklärung BÜLTMANN's, der zu den Gnostikern und zu ihrer Hypostase eines Mittelwesens und Erlösers Zuflucht nimmt, wird nicht angenommen. Sogar die Existenz des Begriffes eines *persönlichen* Mittelwesens, Existenz, die *älter* wäre als der johanneische Begriff, wird trotz der Texte von Nag Hammadi bezweifelt. Doch wird ein gewisser Einfluss des Hellenismus auf Johannes nicht ausgeschlossen.

Der Titel Menschensohn hat seine Wurzeln vor allem in Dn 7 und im *1Hen.* (sammt *4Esdr.*). Die göttliche Transzendenz des danielischen Menschensohnes erscheint mehr als zweifelhaft, da der Verfasser von Dn ausdrücklich nur eine Transzendenz des Gottesvolkes (nicht englischer Wesen) andeutet. Diese kann aber nicht Transzendenz der Natur, sondern nur Transzendenz der Funktionen oder nur eschatologische Verherrlichung sein. Die menschliche Natur des johanneischen Menschensohnes ist offenbar, aber der Akzent liegt nicht auf menschliche Schwäche und Leidensfähigkeit. In der Menschensohn-Idee des Johannes vermag der Verfasser Spuren einer »corporate personality« nicht zu entdecken. Die hellenistischen und gnostischen Spekulationen über den »Anthropos« werden diskutiert, aber eine Verbindung dieser Spekulationen mit dem johanneischen Menschensohn wird abgelehnt.