

Kristovsko iskustvo u Novom zavjetu

Marinko Vidović, Split

Sažetak

Specifičnost kristovskog iskustva novozavjetnih spisa moguće je ispravno shvatiti i protumačiti jedino na horizontu filozofsko-filološkog govora o iskustvu općenito. Zbog toga auktor ovoga rada najprije progovara o hermeneutici iskustva kao okviru razumijevanja specifičnoga kristovskog iskustva.

Govor o kristovskom iskustvu koje je zabilježeno u novozavjetnim spisima je sintetičan, iznosi glavne naglaske tog iskustva, a podijeljen je u pet cjelina, upravo kako diktiraju književni rodovi i "životni smještaj" novozavjetnih spisa.

Sinoptička evanđelja nude opis kristovskog iskustva koje nastaje u susretu s povijesnom osobom Isusa iz Nazareta, koje je protumačeno na horizontu vjere u uskrснуće od strane onih koji su prihvatili Krista i krenuli za Njim.

Djela apostolska govore o kristovskom iskustvu vjere Pracrkve u njezinu formiranju i prvim koracima navještaja uskrsloga Krista, kako u židovskom, tako i u poganskom ambijentu.

U autentičnim pavlovskim spisima susrećemo se s Pavlovim osobnim iskustvom koje je rođeno u susretu s Uskrslim, koje ga je u potpunosti zahvatilo, promijenilo sva dotadašnja uporišta njegove osobnosti i učinilo ga gorljivim navjestiteljem Proslavljene Kristove nazočnosti u svijetu i u životu onih koji su navještaj Krista prihvatili kao Božju snagu sposobnu mijenjati njihove živote.

Deuteropavlovski spisi progovaraju o kristovskom iskustvu koje se formiralo Pavlovim navještajem, ali koje je zbog novih životnih okolnosti u mnogim svojim dimenzijama došlo u krizu. Riječ je o aktualizaciji kristovskog iskustva novim kozmičkim, eklezijalnim i liturgijskim kategorijama.

Na kraju auktor progovara o kristovskom iskustvu ivanovskih spisa kao o iskustvu koje je obilježeno dubljom teološkom refleksijom o onome što je Isus činio i govorio, a posebice ontologizacijom kategorija kojima se izlaže i tumači iskustvo

osobe Isusa Krista, vječne Božje Riječi, utjelovljenoga Boga i jedinoga objavitelja Oca.

U zaključku je istaknuta povijesnost i rast kristovskog iskustva novozavjetnih spisa. Ono se očituje kao povijesno sujedočanstvo povijesnih događaja kojima se Bog objavljuje kao vjerni i prisutan, doživljen u šutnji i kontemplaciji vjere. Komunicira se kao izjava, pouka i razmišljanje, ali ponajprije kao navještajni-kerigmatski izvještaj o jednom konkretnom i promišljanom nizu iskustava kojima čovjek proživljava svoj odnos s Bogom.

Budući da je kristovsko iskustvo specifično iskustvo koje tvori srž svih novozavjetnih iskaza i spisa, prije govora o njemu potrebno je reći nešto općenito o onome što se naziva hermeneutikom iskustva.

1. HERMENEUTIKA ISKUSTVA

Kategorija iskustva spada u najkompleksnije kategorije ljudskog života, izričaja i refleksije. Njome se jednom riječju izražava sveobuhvatni čovjekov stav i odnos prema realnosti u najširem smislu riječi. Taj stav i odnos određen je svim dimenzijama čovjekove osobe i spoznaje: slutnjom, zorom, promatranjem, doživljajem, uvidom, shvaćanjem, itd.

Etimološki gledano, od lat. *experientia* ili od grčkog *empeiria*, iskustvo označava spoznaju dobivenu dugim ophođenjem¹ s ljudima ili stvarima koja služi praksi.² Bilo da je utemeljena na opažanju i sjećanju (Aristotel), bilo na iskustvenom sudu koji povezuje - ujedinjuje, integrira datosti

¹ U ovom izričaju jasno dolazi do izražaja povijesnost i samoga pojma "iskustvo" i stvarnosti koju ovim pojmom označavamo. U različitim epohama, štoviše, u različitim naraštajima, ni sam pojam "iskustvo" ne označava uvijek isto, a stvarnost "iskustvo" je povijesna barem u dvostrukom smislu: u smislu navezanosti na moment, kairos-moment, i u smislu daljnjeg življenja u povijesti.

² Opširnije vidi, J. de Vries, *Erfahrung*, u: *Philosophisches Wörterbuch* (izd. W. Brugger), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1992., str. 88-90.

iskustva apriornim kategorijama razuma (Kant),³ ova spoznaja je karakterizirana receptivnošću, neposrednom evidencijom kon-kretno egzistirajućega i pojedinačnog. Iskustvo je neposredno shvaćanje stvarnosti, odgovor na uočenu samoobjavu bitka.

Kažemo da je iskustvo pravo kad doseže realni objekt, jer iskustvo po svojoj naravi teži objektu koji mu je izvanjski i u tom smislu nije iluzija. Sva iskustva pretpostavljaju nešto - događaj u prirodi ili povijesti, međuljudski kontakt, itd. - što se daje iskusiti, a s druge strane, samo iskustvo prethodi kao interpretacijski okvir onome što se daje, a i taj okvir je opet određen onim što se konkretno iskusi. Između dogođenog i iskustva postoji određena interakcija. Cjelina već ostvarenih iskustava postaje interpretacijski okvir ili iskustveni horizont tumačenja novih iskustava, a nova pojedinačna iskustva potvrđuju, kritiziraju ili korigiraju već ostvarena iskustva u jednom novom sklopu. Iskustveni horizont nudi se kao kumulacija osobnih ili kolektivnih iskustava, kao iskustvena tradicija.⁴

Bilo koja analiza ljudskog iskustva mora voditi računa barem o sedam čimbenika:⁵ 1. iskustvo je proces, ali iskustvo je i preduvjet toga procesa; 2. iskustvo postavlja subjekt u izravan kontakt s objektom; 3. ta izravnost ne znači da se iskustva rađaju bez pretpostavki, jer raznovrsni povijesni, socijalni i religiozni čimbenici uvjetuju i omogućuju iskustvo; 4. u nekim iskustvima subjekt je aktivniji, a u nekim pasivniji; bilo koje iskustvo neodvojivo je sastavljeno i od aktive i od pasive subjekta; 5. očevidnost i auktoritet iskustva izravni su i jasni, ali nova iskustva mogu modificirati i ispravljati ono što se već

3 Usp. J. de Vries, *Erfahrung*, u: Philosophisches Wörterbuch (izd. W. Brugger), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1992., str. 88-90; D. Mieth, *Nach einer Bestimmung des Begriffs "Erfahrung": Was ist Erfahrung?*, u: Concilium 14 (1978), 3, str. 159.

4 Usp. E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube*, u: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 25, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1980., str. 80.

5 Navodimo ih prema G. O'Collins, *Esperienza*, u: Dizionario di Teologia Fondamentale (ured. R. Latourelle, R. Fisichella), Cittadella, Assisi, 1990., str. 405. Kao obrazloženje i tumačenje ovih faktora dobro je vidjeti D. Mieth, *Nach einer Bestimmung des Begriffs "Erfahrung": Was ist Erfahrung?*, u: Concilium 14 (1978), 3, str. 159-167.

prije usvojilo; 6. iskustva su uvijek protumačena, a tumačenje započinje u samom činu iskustva; 7. osobna iskustva i iskustva zajednice ili društva, tradicija, uzajamno se uvjetuju; naime, tradicija pomaže tumačenju osobnih iskustava, a ova, sa svoje strane, pomažu shvaćanju i modificiranju tradicije.

Kako vidimo, tzv. “neposredovano”, “čisto” iskustvo ne postoji, jer je iskustvo uvijek posredovano socio-ekonomskim, političkim, ideološkim i psihičkim faktorima. Iskustvena stvarnost je neodvojiva od svjedočenja o njoj i u tom je smislu jezik, odnosno izričaj konstitutivni elemenat iskustva, a bit jezika, izričaja jest samo iskustvo.

U narav iskustva spada i njegova objektivizacija, premda se sve bogatstvo iskustva ne uspijeva uvijek objektivizirati u običnom jeziku komunikacije. Ovdje u izravnoj komunikaciji dosta pomaže kontekst, prethodno poznavanje i ekstralogički faktori koji prate dijalog. No, nije tako s pisanom riječi. Pisana riječ objektivizira i zamrzava prvotni izričaj. On treba biti odmrznut u smislu dovođenja do prvotnog iskustva iz kojeg je izašao. Vremenska i prostorna udaljenost između zapisa i čitatelja, upozorava Gadamer,⁶ ne nadilazi se tako da čitatelj skače u duh auktora kako bi ga razumio. Razumijevanje je posredništvo, fuzija ili stapanje (*Horizontverschmelzung*) prethodnog vrednovanja čitatelja (*Vorverständnis*) i vrednovanja koje proizlazi iz samog čitanja, fuzija osobnih shema i vrednovanja i shema i vrednovanja koje su prisutne u tekstu. U tom smislu značenje određenog zapisa, teksta, nije nikada zaključeno. Nova egzistencijalna pitanja, sukob dobra i zla, nepredviđeni slijed povijesnih događanja, smisao života i društva, sve su to elementi predrazumijevanja kojima se ulazi u dijalog s tekstom koji omogućuje bolje razumijevanje teksta i u tekstu bolje razumijevanje sebe. Predrazumijevanje nije prvenstveno nikakva predrasuda, nego perspektiva čitatelja koji istražuje određeni tekst, ono je prethodna, elementarna i nesavršena spoznaja koja se pojačava, opravdava, korigira ili dokida u dijalogu s tekstom. Razumljivo je da je u ovom procesu

⁶ Usp. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen, ²1965.

povijesno razumijevanje teksta kao “povijesno nastale objektivizacije ranijih iskustava”⁷ ima nezaobilaznu ulogu.

Za iskustveni govor nije važno samo ono što se kaže, sadržaj, nego je važna i sama činjenica i način kazivanja. Iskustveni govor nije prirodoznanstveni govor odnosa subjekt-objekt, nego je govor na razini odnosa subjekt-subjekt, a taj se govor shvaća polazeći od subjektivne zahvaćenosti i prihvaćanja. Iskustvo se shvaća jedino empatijom s drugom osobom, ali to ne znači telepatijom, u smislu kontakta dvaju duhova bez posredništva riječi, ne shvaća se ni ponavljanjem iskustva, misli ili emocija druge osobe. Empatija znači prethodno ili susljedno, ali svakako osobno doživljavanje sličnog iskustva, prepoznavanje tuđeg iskustva u svome iskustvu do te mjere da je moguće poslužiti se tuđim riječima za izražavanje vlastitog iskustva. U tom smislu, iskustveni govor uvijek je svjedočenje i nužno upućuje na hermeneutiku, na temeljne odluke koje određuju doživljavanje. Zato lijepo netko reče da je filologija za znanosti duha ono što je matematika za prirodoslovne znanosti.

Hermeneutika je znanost o principima tumačenja određenoga teksta,⁸ istražuje aktualno značenje nekog teksta za suvremenog čitatelja. Spada u najvažnije filozofsko-teološke probleme. Za suvremenu hermeneutiku⁹ razumijevanje je hermeneutski krug¹⁰ u kojem se pisac i čitatelj na temelju

7 V. Badurina, *Neki psihološki pristupi biblijskim tekstovima*, u: Kateheza 16 (1994), 1, str. 53-58, ovdje 53.

8 Usp. F. Flor Serrano - L. Alonso Schökel, *Dizionario terminologico della scienza biblica*, Borla, Roma, 1981., str. 32. Hermeneutika uključuje u sebi noetiku (ustanovljenje različitih značenja teksta), heuristiku (ustanovljenje pravog značenja) i proforistiku (izlaganje značenja). Tumačenje teksta koje slijedi ove principe naziva se *egzegeza*.

9 Za jasnu sintezu suvremene hermeneutske misli Schleiermachera, Diltheya, Heideggera i Gadamera, usp. R. E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969.

10 M. Heidegger ga ovako tumači: “Svako se tumačenje kreće u strukturi jednog 'pred' (...) Tumačenje, koje je promicatelj novog razumijevanja, već je moralo razumijeti ono što se tumači. (...) Nije važno izaći izvan kruga, nego biti u njemu na odgovarajući način. (...) Krug ne smije postati *vitiosus*, začarani krug, no isto ga tako ne smijemo smatrati nečim nepoželjnim, čega se ne možemo riješiti.” *Essere e tempo*, UTET, Torino, 1969., str. 249-250.

zajedničke pripadnosti univerzalnom duhu, razumu (Schleiermacher, Dilthey) ili na temelju poučljivosti i oslušivanja bitka (Heidegger) uzajamno osvjetljuju. Pridodavši još Fuchsa,¹¹ Ebelinga¹² i Wittgensteina,¹³ značajnija imena suvremene hermeneutike, hermeneutski krug poprima sljedeću shemu: iskustvo - izričaj - konceptualizacija - iskustvo. Naime, uvijek se polazi od iskustva da bi se u krugu ponovno došlo do iskustva koje počiva na onom izraženom i konceptualiziranom iskustvu, ali koje na kraju više s njim nije u potpunosti istovjetno.

Da bismo shvatili kristovsko iskustvo novozavjetnih spisa koje ima korijen i hranu u zajedničkoj tradiciji, a ova svoje izvorište u originalnom impulsu povijesne osobe Isusa iz Nazareta, potrebno je imati na umu i posve specifično religiozno iskustvo čovjeka. Osnovna mu je oznaka da osobnu, nacionalnu, svjetsku i kozmičku povijest gleda kao događanje pod Božjim patronatom, kao događanje koje ima Boga za sugovornika. S ovakvim iskustvom povijest čovječanstva kao trajni proces nepovratnih, jedincatih i neponovljivih činjenica, fakata, postaje Božjim očitovanjem. Povijesni fakti mogu biti registrirani kao enigme, kao nešto neprotumačivo, ali mogu biti uočeni i protumačeni, za što je potrebno posebno svjetlo: svjetlo vjere.¹⁴ To svjetlo od čiste faktografije stvara povijest, svetu povijest, nadilazeći povijesni događaj i uočavajući protagonista događanja: Boga.¹⁵

11 Usp. E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Canstatt 21958. Poznata je Fuchsova izjava koja ilustrira njegov hermeneutski princip: stavi mačku pred miša pa ćeš vidjeti mačju narav.

12 Usp. G. Ebeling, *Hermeneutik*, in: *RGG*, 3. izd., III., str. 242-262.

13 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Logos, Sarajevo 1987. Wittgensteinovu hermeneutiku karakterizira analiza jezika, a najbolje je ilustrira njegova izjava: "Ono što se ne može izreći, treba ostati u šutnji." (str. 189). To ne znači da ono što nije moguće izraziti nije realno i da ne postoji; ono što ne može biti pokazano, biti rečeno, ono se samoočituje, mistično je, tvrdi Wittgenstein.

14 Ako vjeru želimo uključiti u okvir Aristotelovog govora o znanosti, onda njoj pripada mjesto načela koje sve drugo utemeljuje, a samo po sebi nema utemeljenja nego ima svoju sigurnost koja se stječe iskustvom. To je sigurnost vjerničkog iskustva ili iskustva vjere.

15 Usp. L. Alonso-Schökel, *La Parola Ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Paideia, Brescia, 21987., str. 32-34. Religiozni fenomeni kao objektivno provjerljivi imaju oslonac u subjektivnom iskustvu temeljenom

Kao poseban oblik integralnog opažajućeg iskustva,¹⁶ vjera je uvijek pozitivan odgovor na Božji govor. Njezin temelj je pitanje o smislu¹⁷ na koje se ne može dati jedan isključivo unutarpovijesni odgovor. Svi unutarpovijesni odgovori samo su objašnjenje uzročno-posljedične veze i pridonose otkrivanju smisla, ali ga ne mogu potpuno otkriti. Odgovor je moguć samo na eshatološkoj razini, anticipacijom kraja povijesti koja se događa i može se dogoditi samo unutar vjere. Ta anticipacija ima neku svoju potvrdu i na razini povijesti, u iskustvu stvarnosti, u vjernosti samoga Boga koji na čovjeka ostavlja duboki dojam.¹⁸

Uvjeti vjere ili *preambola fidei* nalaze se i u samome subjektu, u njegovim strukturama, a ne samo u onome što se nudi kao objekt njegovu promišljanju. Stoga se i vjersko iskustvo izriče i komunicira govorom. A vjerski govor nužno je govor znakova i simbola,¹⁹ jer Bog uvijek ostaje otajstvo koje je u svojoj pojavnosti mjerljivo, ali u svojoj natpojavnosti, u svojoj punini je samo vjerljivo.²⁰

Svetopisamski govor bitno je religiozno-vjerski govor i kao takav nužno i teološki govor. On izriče vjeru u objavu, ali u isto vrijeme i kritički reflektira njezin sadržaj. Uključno ili izričito

na činjenicama. Religiozno ponašanje je činjenica, a iskustvo na kojem se temelji isto tako je činjenica, ali na drugoj razini činjeničnosti: to je iskustvena činjenica.

16 Usp. E. Schillebeeckx, *Erfahrung und Glaube*, u: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 25, izd. F. Böckle i dr., Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1980., str. 111.

17 Usp. B. Weissmahr, *Gottese Erfahrung*, u: Philosophisches Wörterbuch, (izd. W. Brugger), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1992., str. 157s.

18 Usp. W. Kasper, *Isus Krist*, CuS, Split, 1995., str. 165ss.

19 I simbol i znak prethode pojmovnom izričaju i upućuju na nešto izvan sebe, na stvarnost koju označuju ili simboliziraju. Ipak, znak ostaje izvan stvarnosti na koju upućuje i s njom je povezan samo na temelju dogovora. Simbol, naprotiv, ima na neki način udjela u stvarnosti na koju upućuje. On označuje stvarnost na koju upućuje, otkriva je i dionik je njezine moći. Simbolički vjerski govor upućuje na stvarnost koja nadilazi svaku uvjetovanu stvarnost, omogućuje iskustvo i udio na toj stvarnosti. Usp. P. Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York, 1959., str. 53-67; L. Alonso Schökel, *Trenta Salmi: Poesia e preghiera*, EDB, Bologna, 1982., str. 16.

20 Usp. B. Duda, *Kratki pogled u misterij Krista i povijest spasenja*, u: Isus Krist Bogočovjek i Spasitelj (ured. S. Kušar), KS, Zagreb, 1997., str. 17-18.

zavisi o vjeroispovijesti, jer za njega je čin vjere konstitutivan i za promatranje i za izričaj. I kad kritički analizira svoj sadržaj, ovaj je govor opet određen vjerom. To ne znači da teološki govor gubi dimenziju povijesnosti. Kao svaki ljudski govor, on niče iz konteksta ljudske naravi, uključuje se u socio-kulturni horizont koji mu nudi sustav za komunikaciju određenih datosti, ali, jer teži definitivnom susretu s osobnim Misterijem, nužno je fragmentaran i nedefinitivan, i jer spaja ljudsko i božansko, paradoksalan je i otvara vrata analogiji.

Novozavjetni govor o kristovskom iskustvu nosi sva obilježja religiozno-vjerskog i teološkog govora, još točnije, govora koji se profilirao u kontekstu židovsko-biblijskog starozavjetnog iskustva,²¹ o čemu trebamo voditi računa, jer jedino preko tog i takvog govora možemo doći do iskustva koje mu je u temelju. Govoreći o kristovskom iskustvu, mislimo na integralno ljudsko iskustvo, iskustvo spasenja određeno osobnim kontaktom s povijesnom osobom Isusa iz Nazareta i promjenama koje iz tog kontakta proizlaze, a ne na čisto empirijsko iskustvo fenome-nologije i znanosti.²²

U istraživanju kristovskog iskustva slijedimo književne rodove i “životni smještaj” novozavjetnih spisa. Polazimo od sinoptika koji, uronjeni u tradicije o Isusu, žele, kroz osobno tumačenje za misionarske, katehetske, etičke i duhovne potrebe svojih zajednica, ponuditi kristovsko iskustvo, pripovijedajući i svjedočeći riječi i djela zemaljskog Isusa. Na istim temeljima i s

21 Poznata je tvrdnja koju nalazimo u W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, Bd. 1, München, 1935., str. 7: “Das Alte Testament zeigt, was der Christus ist, das Neue Testament, wer er ist.” (“SZ pokazuje što je Krist, a NZ tko je on”).

22 Empirijsko iskustvo fenomenologije i znanosti do u detalje opisuje povijesna događanja, ali to još uvijek ne jamči uočavanje istine ovih događanja. Istina određenog događanja može se izraziti i fantazijom, osobito ako je slutnja. Tako, samo jedna anegdota može istinu potpunije i jasnije izreći od svih fenomenoloških i znanstvenih opisa, jer upravo ona nailazi na rezonance u čovjekovu biću. Možemo poznavati puno podataka iz života jednoga čovjeka koji se mogu verificirati povijesno, psihološki, sociološki, koji se, možda s malo intuicije, mogu poredati u jedan shvatljiv okvir njegove osobnosti. Ali, jesmo li time razumijeli čovjeka, njegov život? S druge strane, možemo poznavati jako malo o određenom čovjeku, čak i neprecizno, ali ako se otvorimo poruci njegova života, a to je nemoguće ako mu se ne darujemo, ako nema uzajamnog prepuštanja, možemo ga jako dobro razumjeti.

istom nakanom to je iskustvo posvjedočeno pripovijedanjem povijesti prvotne Crkve, zatim, u pavlovskom korpusu, iznošenjem jednog osobnog iskustva, Pavlovog, izazvanog specifičnim okolnostima i situacijama; u deuteropavlovskim spisima otkrivamo model kristovskog iskustva u krizi; na kraju donosimo iskustvo ivanovskih spisa, koje, kao i kod sinoptika, polazi od djela i riječi povijesnog Isusa, ali na potpuno različitoj i teološki produbljenoj razini.

2. SINOPTICI: KRISTOVSKO ISKUSTVO IZ SUSRETA SA ZEMALJSKIM ISUSOM

Ono što karakterizira književnu vrstu evanđelje, posebice kod sinoptika, jest evociranje²³ života i povijesti zemaljskog Isusa. Na taj način sinoptici odgovaraju na rizičnost kristovskog iskustva koje je utemeljeno na vjeri u uskrsnuće i obojeno pashalnim otajstvom, ali koje je, premda temeljno za kršćanstvo, zaprijetilo udaljavanjem od konkretnog života, prikazujući Krista kao sve uzvišeniju osobu, čak blizu mitskoj figuri,²⁴ bez njezine povijesti, konkretnosti i aktualne prisutnosti.²⁵ Svrha im je narativno utemeljiti kerygmu o Isusu-

23 Upotrebljavam ovaj izraz, jer Evanđelja nisu spisi izrađeni prema arhivskoj građi ili prema sjećanjima sudionika, poput memoara; ali nisu ni samo teologiziranje bez oslanjanja na događaje, nego donose protumačeni događaj ključem Božjeg zahvata u povijest, posebice u uskrsnuću, te u svjetlu Staroga zavjeta i iskustva prve Crkve.

24 Podsjetimo da je mitski izričaj oprečan diskurzivnoj logici i da predstavlja jedini put kojim misao doseže određene probleme koji nadilaze senzibilno iskustvo. On ne rješava ove probleme nego pokušava unijeti razumljivost u stvarnost koja nadilazi senzibilno iskustvo. Kao takav on je čin intuicije i vjerovanja, izražava ponašanje pred misterijem stvarnosti koja ne može biti adekvatno obuhvaćena, shvaćena, koja dopušta više od jednog pristupa. Usp. J. L. McKenzie, *Aspects of Old Testaments Thought*, u: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 1288s.

25 Za ovakvo gledanje na sinoptike među mnoštvom literature mogu se konzultirati slijedeća djela: G. Bornkamm, *Fede e storia nei vangeli*, u: *Gesù di Nazaret*, Torino, 1968., str. 7-22; H. Zimmermann, *L'annuncio di Gesù Cristo e la storia della sua vita terrena*, u: *Gesù Cristo*, Torino, 1976., str. 53-125; W. G. Kümmel, *Il problema del Gesù storico. La problematica teologica*, u: *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1976., str. 23-26; X. Leon-Dufour, *I vangeli sinottici. I vangeli e la storia*, u: *Introduzione al Nuovo Testamento*, 2, *L'annuncio del vangelo* (ured. A. George-P. Grelot), Roma,

Kristu u samoj Isusovoj kerygmi, prikazati navještaj Crkve kao utemeljen i u kontinuitetu s Isusovim navještajem i osobom.²⁶ A navještaj u obliku naracije, izvješća,²⁷ kako u usmenoj tako i u pisanoj formi, prvenstveno je iskustveni govor, ističe intuitivno-iskustveni trenutak pred predodžbeno-pojmovnim trenutkom²⁸ i glavna mu je svrha komunicirati doživljeno iskustvo.

Premda ni sinoptici u svojim prikazima nisu imuni na vjeru u uskrsnuće, štoviše, potpuno su uronjeni u svjetlo pashalnog otajstva i njime ekspliciraju ono što je implicitno u Isusovu navještaju, ipak povijesno, kritičko istraživanje Evanđelja kao čvrste povijesno utemeljene i prihvatljive točke događaja Isus ustanovljuje njegov navještaj kraljevstva Božjega i smrt na križu. Na temelju ovih, a u svjetlu pashalne vjere, privilegiranog iskustva vjere u svom svome bogatstvu, ali i u problematičnosti vjere koja se živi unutar povijesti, Isus je doživljen i u vjeroispovijestima priznat Kristom, Sinom Božjim i Gospo-

1977., str. 202-226; G. Segalla, *Teologia dei sinottici*, u: Dizionario Teologico interdisciplinare, Torino, 1977., str. 370-387; M. Serentha, *La cristologia dei sinottici nel campo di tensione del 'Gesù terreno' e del 'Cristo glorificato'*, u: *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre*, Torino, 1982., str. 81-105; L. Goppelt, *L'opera di Gesù nel suo significato storico. Puntualizzazione storica e teologica*, u: *Teologia del Nuovo Testamento I*, Brescia, 1982., str. 62-70; R. Fabris, *Gesù per i cristiani*, u: *Gesù di Nazaret. Storia e interpretazione*, Assisi 1983., str. 380-390; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, HThKNT, Freiburg-Basel-Wien, 1990.; R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, KS, Zagreb, 1997.

26 Evandeosko inzistiranje na Isusovom zemaljskom životu za razliku od poslanica koje su nastale prije i koje vrlo malo govore o njegovu zemaljskom životu može biti protumačeno i činjenicom što je u prvim desetljećima nakon Isusove smrti i uskrsnuća u prvoj zajednici još uvijek bila živa uspomena i osobna predaja onih koji su vidjeli Isusa Krista. No, ubrzo, nakon polovice 1. stoljeća, sve je manje očevidaca i čini se da Crkva tada osjeća potrebu da opiše zemaljski život, djela i poruku Isusa Krista. Tako R. Latourelle, *L'accès Jésus par les évangiles*, Montreal, 1978.

27 A ova dva termina navještaj i izvještaj izražavaju usku povezanost povijesnog interesa i kerigmatske namjere u evanđeljima. Kerygma kao poruka o iskustvu križa i uskrsnuća Isusova temeljni je iskustveni horizont svih do nas doprihli iskustava o Isusu.

28 To i jest glavni razlog zašto kerygma Crkve nije mogla nastaviti samo s poslaničnom književnom vrstom, već se okreće Evanđelju kao književnoj vrsti. Njime izražava čvrstu ukorijenjenost iskustva u povijesti, upozorava na *extra nos* spasenja i na osobnu identičnost Isusa povijesti i Krista vjere.

dinom,²⁹ osobom potpuno ispunjenom eshatološkim Duhom Božjim, u jedinstvenom odnosu s Bogom i posebnim auktoritetom prema ljudima. I ovaj doživljaj i priznanje koji su izrasli, ne kažem dorasli, iz susreta s konkretnom povijesnom osobom, Isusom iz Nazareta, prethodno su življeni kao iščekivanje, kao mesijanska nada čije se ostvarenje prepoznalo u njegovoj osobi, koje ostvarenje onda određuje i nanovo tumači i iščekivanje.³⁰

Sva tri sinoptika (usp. Mk 1,1-13; Mt 3,1-16; Lk 3,1-22) na početak Isusova javnog djelovanja stavljaju svjedočanstvo³¹ o njegovu kontaktu s prorokom u dolini Jordana, Ivanom Krstiteljem, i Isusovo podvrgavanje Ivanovu krštenju. Premda vjerojatno provodi određeno vrijeme s Ivanom prihvaćajući njegov reformatorski pokret,³² Isus se ubrzo udaljuje od njega i stilom života i navještajem. Boravi u selima, kreće se među narodom, posjećuje javna mjesta, sinagogu i trgove, ne očekuje da grešnici dolaze k njemu i ispovijedaju svoje grijehе, već ide k njima i poziva ih k sebi, ne nalaže obredno pranje čišćenja niti prakticiranje dodatnih postova. Programatskim navještajem kraljevsta Božjega (usp. Mk 1,14-15; Mt 4,12-17; Lk 4,43), biblijskog simbola kojim se izražava iskustvo vjere u Božji suverenitet i spasenjsku moć u povijesti, nudi novu sliku i iskustvo Boga, Boga koji se zauzima za siromahe, progonjene, isključene iz tradicionalnih religioznih institucija i takvo Božje kraljevanje veže uz svoju osobu, kao ovdje i sada prisutno. To su temelji posebnog, kristovskog iskustva Isusove osobe, osobe

29 To su tri glavna Isusova naslova ili bolje rečeno tri osnovna interpretativna modela Isusove osobe i povijesti kod sinoptika. Model Mesije je judeo-kršćanski, Sina ili Sina Božjega čisto kršćanski, a Gospodin crkveni.

30 Takvo stanje stvari trajni je problem povijesno-religioznog (*religions-geschichtlich*) istraživanja Evandjelja. Naime, potrebno je diakronički istraživati porijeklo pojedinih kristoloških izričaja NZ-a, ali uvijek sa sviješću da su ove kategorije u svjetlu događaja Isusa nanovo protumačene i da ovaj događaj određuje njih, a ne one događaj. Svjedočenje događaja putem pripovijedanja i tumačenja njegova značenja kroz kristološke naslove isprepleteno je i neodvojivo.

31 Svjedočanstvo je izričaj vjere kao unutarnjeg spasenjskog iskustva. Budući da izriče smisljeno iskustvo, ono je autopistično. Usp. A. M. Artola - J. M. Sanchez Caro, *Bibbia e parola di Dio. Introduzione allo studio di Bibbia 2*, Paideia, Brescia 1994., str. 129-131.

32 Usp. J. Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, HThKNT Supplementband 3, Freiburg-Basel-Wien 1990., str. 79-86.

koja na obzoru pitanja čovječanstva o miru, slobodi, pravednosti i životu ostvaruje nešto novo, do tada neostvarivo, nezamislivo, neizvedivo, ono što samo Bog može dati, štoviše, što je konačno sam Bog.

Na liniji važnijih biblijskih osoba, patriarha i proroka, i njihova poziva, Isusovo krštenje doživljeno je kao prekretnica njegova djelovanja, kao iskustvo Duha Božjega, kao osposobljenost za mesijansko-proročko i posredničko spasenjsko poslanje. Kristovsko iskustvo određeno je iskustvom Duha, a ovo niče iz ponašanja koje nadilazi uobičajeno, iz neočekivanih i neprotumačivih ljudskih čina koji upućuju na djelovanje snage što je veća od one koju posjeduje određena individua.³³

Isusov auktoritet i moć (*eksousia*) u sučeljavanju sa silama zla, koje evanđelisti opisuju kao čudesa³⁴ kojima prethodi vjera i koja pozivaju na vjeru u smislu priznanja svoje nemoći i sudjelovanja u Božjoj svemoći,³⁵ doživljeni su kao Njegov pobjedonosni sukob sa Sotonom,³⁶ kao prodor eshatonakonačnice u povijest, kao oslobođenje i jasni znak dolaska Kraljevstva, kao mesijansko djelovanje koje će imati svoju završnicu u paruziji radikalnom transforancijom kozmosa.³⁷

33 Usp. J. L. McKenzie, *Aspects of Old Testaments Thought*, u: *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, New Jersey 1993., str. 1290.

34 Istina je da mnoge evanđeoske izvještaje o čudesima treba označiti legendarnima, ali to samo znači da valja tražiti njihov teološki, a ne povijesni sadržaj. Izvještaji o čudesima izričaji su vjere o spasenjskom značenju Isusove osobe i poruke. Ovime se ne dokida njihova povijesna utemeljenost, jer inače je neobjašnjiv dojam koji je ostavio Isus i iskustvo njegova zemaljskog života. Čudo je izvanredni i neočekivani događaj koji kod čovjeka izaziva čuđenje i snebivanje i kao takvo upućuje na Boga. Ono je nešto na području zbilje koju čovjek susreće i doživljava i gdje se osjeća posebno potaknutim. Iskustvo i vjera u čudesa samo je segment i izraz šireg iskustva, vjere i pouzdanja u Božju svemoć i providnost. Pravi sadržaj vjere je uvijek Bog, a ne ovaj ili onaj izvanredni fenomen. Usp. W. Kasper, *Isus Krist*, CuS, Split, 1995., str. 102ss.

35 Usp. G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, u: isti, *Wort und Glaube*, I, Tübingen, 1967., str. 248.

36 Vidi, L. Sabourin, *The Miracle of Jesus. Jesus and the Evil Powers*, u: *BTB* 4 (1974), str. 156-167.

37 Usp. A. Weiser, *Kako razumjeti novozavjetne izvještaje o čudesima?*, u: *BS* 46 (1976), 4, str. 419-428.

Iskustvo Isusove *eksousia*-e otvara iskustvu Kristove *ousia*-e: jedincate povezanosti i odnosa s Bogom-Ocem.

Isusova povezanost s Bogom-Ocem posebno dolazi do izražaja u njegovom molitvenom ponašanju.³⁸ Iz njega isijava Isusovo iskustvo³⁹ i iskustvo njegovih o Isusovom jedincatom sinovskom odnosu s Bogom koji je karakteriziran neposrednošću, povjerenjem, poslušnošću i slobodom, predanjem, darivanjem i povezanosti u ljubavi.⁴⁰ To iskustvo na planu Isusovih operativnih izbora i povijesnog djelovanja doživljeno kao dosljednost i vjernost, kao hrabra i odlučna zauzetost pred okorjelošću i neprijateljstvom ambijenta sve do nasilne smrti. Takvi izbori i djelovanje rađaju kod ljudi iskustvo Boga koji je uvijek konstruktivan, pozitivan, Boga koji je opredijeljen za spasenje svih, bez pristranosti.⁴¹

Isusova osoba i javno djelovanje, globalno gledano, bili su opasnost za ionako nestabilan ekvilibrij židovskog naroda koji živi pod rimskom okupacijom. Njegova osobna i jedincata zauzetost za kraljevstvo Božje, njegovi stavovi, stil života i navještaj doveli su ga do smrtne osude, s kojom je Isus morao

38 O ovoj dimenziji Isusova ministerija usp. J. Caba, *La oracion de peticion. Estudio exegetico sobre los evangelios sinopticos y los escritos joaneos*, Roma, 1974.; M. C. Curtis, *Praying the Jesus Way*, Marburg, 1978.; D. Crump, *Jesus the Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts*, WUNT 2/49, Tübingen, 1992.; I. De La Potterie, *La preghiera di Gesù*, Roma 21991.; A. Drago, *Gesù uomo di preghiera nel vangelo di Luca*, Padova, 1975.; S. E. Dowd, *Prayer Power and Problem of Suffering. Mark 11,22-25 in the Context of Marcan Theology*, SBLDS 105, Atlanta 1988.; L. Feldkämper, *Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas*, St. Augustin bei Bonn 1978.; L. Monloubou, *La prière selon St Luc*, Paris, 1977.; A. Finkel, *The Prayer of Jesus in Mattev*, u: *Standing before God* (Festschrift u čast J. Oesterreichera), New York, 1981., str. 131-170.

39 Usp. S. Pedersen, *Die Gotteserfahrung bei Jesus*, u: ST 41 (1987.) str. 127-156.

40 Novozavjetni govor o Isusovu sinovstvu Božjem uvijek je vjeroispovijesnog karaktera. Izraz sin u ovim kontekstima nema prizvuka iz kasnijih dogmatskih izričaja o Isusovu metafizičkom Božjem sinovstvu. Ipak, ti kasniji izričaji nisu ništa drugo doli "tumačenje i provođenje onoga što je sakriveno u Isusovom sinovskom posluhu i njegovom sinovskom predanju. Ono što je ontički proživljavao, prije Uskrsa, bilo je ontološki izraženo u vremenu nakon Uskrsa." W. Kasper, *Isus Krist*, CuS, Split 1995., str. 129.

41 Usp. G. Barbaglio, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi, 1991., str. 9-26.

računati kao s krajnjom konsekvencijom njegove vjernosti Bogu.⁴² Premda je protumačena na pozadini biblijske, psalamske⁴³ ili deuteriozajinske tradicije o Sluzi Božjem i Pravedniku patniku,⁴⁴ u klimi židovskog blagdana Pashe koji evocira nadu otkupljenja, ili upravo stoga jer se u njoj prepoznala ta tradicija i ta nada, Isusova je smrt doživljena kao davanje života za⁴⁵ mnoge-sve (usp. Mk 10,45 parr.)⁴⁶ iz vjernosti Bogu, dosljednosti svom poslanju i solidarnosti s ljudima. Premda je sačuvala i onaj negativni vid neprijateljstva židovskih poglavara i rimske okupacijske moći, u svjetlu iskustva uskrsnuća i potvrde od strane Boga, Isusova smrt je doživljena kao konstitutivni element njegova identiteta Mesije i Sina Božjega, njegove zauzetosti u ostvarenju Kraljevstva i

42 Usp. H. Schürmann, *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Brescia, 1983.; J. Losada, *Kako je Isus shvatio svoju smrt?*, u: Isus Krist Bogočovjek i Spasitelj (ured. S. Kušar), KS, Zagreb, 1997., str. 79-89; J. Gnilk, *Wie urteilte Jesus über seinen Tod?*, u: *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (izd. K. Kertelge), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1976., str. 13-50.

43 Posebnu važnost u ovom tumačenju ima Ps 22, ali i općenito Psalmi s temom *passio iusti*. U njima su prikupljena mnogostruka iskustva ljudske patnje, koja su uzdignuta do molitvenog govora, tako da se svaki patnik mogao u njima prepoznati. U svjetlu Isusove muke oni su očitavani na nov način. Primjenjujući ih na Isusa, njegova se muka doživjela i prepoznala kao u Pismu predoznačena i time s voljom Božjom složna, ali istodobno i kao muka povezana s poviješću ljudske muke, s kojom se Raspeti solidarizirao i koju je uključio u svoju vlastitu muku. Vidi, H. Gese, *Psalm 22 und das NT*, u: ZTK 65 (1968), str. 1-22; J. Reumann, *Psalm 22 at the Cross*, u: *Ineterpr 28* (1974), str. 39-58; D. Guichard, *Le reprise de Psaume 22 dans le récit de la mort de Jésus (Marc 15,21-42)*, u: *FoiVie 87,5* (CahB 27, 1988), str. 59-64.

44 Usp. P. Massi, *Teologia del Servo di Jahve e i suoi riflessi nel Nuovo Testamento*, u: *Il Messianismo. Atti della XVIII settimana biblica*, Brescia 1966., str. 105-134.

45 Zanimljivo je spomenuti da sinoptici u ovoj sintagmi rabe grčki prijedlog $\alpha\upsilon\tau\iota$ kojim je istaknuta ponajprije ideja zastupništva (= na mjesto nas) Kristove smrti. Pavlovski izričaj u tom je pogledu znatno bogatiji (usp. 1 Sol 5,10; Rim 5,6.8; 2 Kor 5,14s) zbog višeznačnosti grčkog prijedloga $\upsilon\pi\epsilon\rho$ koji on rabi. Ovaj prijedlog izriče i uzrok (= mi smo uzrok njegove smrti), i ideju zastupništva, i ideju namjene (= za nas, u korist zajednice vjernika, naroda, čovječanstva).

46 Usp. K. Kertelge, *Der dienende Menschensohn (Mk 10,45)*, u: R. PESCH - R. Schnackenburg - O. Kaiser (izd.), *Jesus und der Menschensohn. Für Anton Vögtle*, Herder, 1975., str. 225-239.

njegova spasiteljstva. Iskustvo spasa u/po Isusu⁴⁷ temeljna je matrica svih predaja i izričaja o Njemu.⁴⁸ U ovom iskustvu Isus Krist je doživljen kao Božji zahvat u povijest za vremeniti i vječni boljitak cijeloga čovjeka i svakoga čovjeka, svega čovječanstva.

Za kristovsko iskustvo u susretu s Isusom nemalnu važnost odigrao je i njegov nauk.⁴⁹ Na crti biblijskih nadanja on proglašava kao radosnu vijest Božju nazočnost u svijetu zauzetu oko uspostave svojega gospodstva ponudom oprostjenja svima i veže je uz svoju osobu i djelo. Svojim naukom on nastupa kao Učitelj koji nudi novu sliku o Bogu, Bogu blaženstava,⁵⁰ Bogu oprostjenja i brige za potrebne i bolesne. Nova slika i iskustvo Boga posebice su pojašnjeni u parabolama.⁵¹ Metodom dijalektičke komunikacije Isus nadilazi različite perspektive koje ga dijele od sugovornika i uvodi ih u svoje iskustvo, iskustvo otajstvenosti zbilje, njezine ukorijenjenosti u Božjoj odluci koja je ljudskim očima sakrivena, ali koja se postupno otkriva i osobno doživljava u Njemu, a na kraju vremena postaje događajem.

Za sinoptičko kristovsko iskustvo važna je i transparentnost svakodnevnog⁵² za Božje djelovanje i objavu. Isus upućuje na nju u kratkim usporedbama gdje uobičajeno

47 Premda od sinoptika tek Luka rabi i pojam "Spasitelj" za Isusa i pojam "spasenje" za njegovo djelo (vidi, Lk 1,69.71.77; 2,11; usp. Dj 4,12; 7,25 i dr.).

48 Usp. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg, 1975., str. 72.

49 Usp. T. W. Manson, *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca*, Brescia, 1981.

50 Usp. A. Rebić, *Blaženstva*, KS, Zagreb, 1986. Blaženstva nisu plod ljudske iskustvene mudrosti, nego novo vrednovanje svih vrednota: onima koji su siromašni, gladni, koji plaču, koji su ismijani i progonjeni, koji su poniženi, oklevetani i na rubu, koji su zbog sudbine, vlastite krivnje ili predrasuda društva izvan struktura ovoga svijeta, Isus dovikuje: "Blago vama!"

51 Usp. S. Teselle, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia, 1975.; V. Fusco, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Roma, 1983; R. Fabris, *Le parabole di Gesù*, u: *Gesù di Nazaret. Storia e interpretazione*, Assisi, 1983., str. 174-177.

52 O važnosti svakodnevnog za iskustvo općenito, posebice za religiozno iskustvo vidi, B. Casper, *Alltagserfahrung und Frömmigkeit*, u: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 25, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1980., str. 39-72.

ljudsko iskustvo postaje znakom aktualne nazočnosti kraljevstva Božjega i logike njegova očitovanja. To je jedna od bitnih dimenzija kristovskog doživljavanja: u Isusu Bog je na dohvat ruke u uobičajenom svakodnevnom iskustvu.

U kristovskom doživljavanju ljudski odnosi su nezaobilazan put u odnosima s Bogom, njih odražavaju i na njih se reflektiraju. Svojim ponašanjem kao i ponudom novih modela ljudskih odnosa i ponašanja Isus kao srž kristovskog iskustva nudi svoju dobrotu, krotkost i poniznost, siromaštvo duhom, dosljednost sebi i ljubavnu vjernost Ocu, svoje čovjekoljublje kao obvezatan put bogoljublja.

Ukratko, sinoptička evanđelja ponovno otkrivaju i valoriziraju povijesnog Isusa, njegove riječi i djela, kao temelj za kršćanski hod, rast i dozrijevanje. Predlažu središnjost Isusove figure u povijesno-duhovnoj dimenziji: Marko, u njegovoj mesijanskoj otajstvenosti i hodu vjere koji postaje nasljedovanjem Krista poniženog i razapetog; Matej, u dimenziji novog Mojsija i Emanuela koji, ostvarujući volju Oca nebeskoga, uvodi ljude u crkveno zajedništvo i dinamiku Kraljevstva; Luka, u dimenziji strpljivoga, dobrog i milosrdnog prijatelja svih, u trajnom molitvenom kontaktu s Ocem, uronjenog u Duha Božjega, Gospodina i Spasitelja u ljudskoj povijesti. Svoj trojici je zajedničko iskustvo Isusova mesijanstva, često dopunjenog i korigiranog njegovim sinovstvom Božjim, iskustvo donositelja spasenja i posve drukčijega,⁵³ koji među ljudima svjedoči za Boga i njegovu uzvišenost.

⁵³ Različiti su odgovori na pitanje tko je Isus iz Nazareta. Za jedne on je mesijanski donositelj spasenja, a za druge bogohulnik, lažni prorok i buntovnik. Herod ga smatra luđakom (usp. Lk 23,6-12), pa i njegovi najbliži rođaci (usp. Mk 3,21). Narod ga vidi kao Ivana Krstitelja uskrišena od mrtvih, kao Iliju, očekivanog eshatološkog proroka (usp. Mk 6,14-16; 8,28). Kasnija povijest dala mu je različita imena: čudoredni propovjednik, humanist, socijalni obnovitelj i revolucionar, zanesenjak, superstar, nekonformist, slobodnjak. Sve su ovo sheme koje pokazuju da Isus nadilazi svaku shemu. On je uvijek "više", gdje to "više" ima eshatološki prizvuk i označava ga kao onoga koji nadmašuje sve dotadašnje. U Isusu čovjek ima posla s Bogom, u njemu se konačno odlučuje tko je Bog. Jedino teološka perspektiva može udovoljiti Isusovoj osobi i djelu.

2. DJELA APOSTOLSKA: KRISTOVSKO ISKUSTVO KAO POVIJEST⁵⁴ PRACRKE

Razumljivo je da je iskustvo vjere u Krista različito doživljavano, življeno i izražavano, ovisno o sastavu pojedinih kršćanskih zajednica. Jeruzalemska judeo-kršćanska, Anti-ohijska miješana i Korintska poganska zajednica nisu mogle na isti način doživljavati Krista niti govoriti o njemu.⁵⁵

Prvotna jeruzalemska zajednica⁵⁶ ne odjeljuje se od judaizma, živi u kontinuitetu sa starim Izraelom, a ipak, u svjetlu pashalnog događaja, uranja u novo vjersko iskustvo: Isus iz Nazareta koji je odbačen od religioznih auktoriteta, ispovijedan je Mesijom i Gospodinom, Uskrslim, živim i prisutnim u zajednici u kojoj se ostvaruje spasenje.⁵⁷ Kristovsko iskustvo te zajednice određeno je ponajprije uskrslim Kristom i Gospodinom koji je doživljen, što je potpuno razumljivo za ovu u starozavjetnu tradiciju uronjenu zajednicu, kao ostvarenje svih Izraelovih nadanja, kao sada živ, prisutan i posebice posredstvom Duha djelatan u zajednici koja se oko njega okuplja u svijesti eshatološkog momenta povijesti spasenja i očekivanja njegova skorog očitovanja u slavi - paruzije.

54 Bez sumnje, Lukino djelo nije ponajprije povijesno, nego teološko. Za njegovu povijesnu vrijednost vidi izvrsnu sintezu kod R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma, 1977., str. 36-45. Lukina teologija ima ovdje prvenstveno dva cilja: pokazati da evangelizacija pogana odgovara odluci Božje volje i da postoji savršeni kontinuitet tradicije između Crkve početaka i Crkve njegova vremena.

55 Ovakvu razdiobu slijedi R. Schnackenburg, *La chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia, 1966., str. 20-25; Slično i E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino, 1971.

56 O tome postoji obilna literatura, a mi upućujemo na sljedeća djela: R. Schnackenburg, *La Chiesa del Nuovo Testamento*, Brescia 1961.; L. Randellini, *La Chiesa dei Giudeo-cristiani*, Brescia, 1968.; B. Maggioni, *La vita delle prime comunità cristiane*, Roma, 1983.

57 Ovakav sadržaj kristovskog iskustva najjasnije dolazi do izražaja u misionarskim govorima. Premda ovi nose oznaku Lukinih redakcionalnih zahvata, ipak odražavaju prvotni apostolski navještaj. Usp. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen, 1963.; M. Vidović, *Isus Krist - središnji sadržaj apostolske kerigme (1)*, u: *Kateheza* 18 (1996), 1, str. 21-28; (2) 18 (1996), 2, str. 112-122.

Antiohijska zajednica, sastavljena od judeo-kršćana i pogano-kršćana, stavlja naglasak na iskustvo Duha. Budući da u njoj kristovsko iskustvo treba biti prošireno i na pogane, na horizontu se javlja jedna nova njegova dimenzija. Veže ga se uz monoteističko iskustvo koje je Židovu ukorijenjenu u biblijsku tradiciju bila po sebi jasna pretpostavka, ali koju je poganinu trebalo eksplicirati. Iskustvo jednoga Boga veže se s kristovskim iskustvom govorom o jednom Gospodinu - *Kyriosu*⁵⁸ Isusu, povijesnoj osobi i događaju kojemu se priruču različite uloge,⁵⁹ ali gdje uloga nije važnija od osobe. Otvaranje poganima, osim isticanja monoteizma kao pozadine kristovskog iskustva, unosi još jednu novost u kristovsko iskustvo: univerzalnost spasenja koje Bog nudi u Kristu i jedino Kristovo posredništvo. Isusov Bog jednako je Bog svih i u Kristu jednako nudi spasenje svima.

Korintska zajednica, sastavljena pretežito od obraćenih pogana, zbog poganskog mentaliteta postavlja nove probleme pred kristovsko iskustvo. Pouzdanje u vlastitu mudrost i traženje vlastita spasenja u pitanje stavlja kristovsko iskustvo darovane spašenosti. Iskušenje reduciranja evanđelja na filozofiju prijeti opasnošću indiferentnosti prema datostima tradicije. U takvim okolnostima Pavao, misionar ove zajednice, inzistira na nekim novim naglascima kristovskog iskustva. Ističe vrijednost križa Kristova kao Božje moći i mudrosti, otajstvenog Božjeg plana po kojem se u svjetlu uskrsnuća Božja snaga očituje u slabosti i postaje kriterijem svih vrednovanja i

58 Naslov može imati ukorijenjenost u carskom kultu, ali i u tendenciji kasnog judaizma da sveti tetragram (JHWH) zamijeni imenom Gospodin (*Adonay*). U formulaciji *Maranatha* naslov može vući korijenje iz palestinske Crkve, ali vjerojatno izranja u helenističkim zajednicama. Usp. P. E. Langvin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prépaulinien*, Bruges-Paris 1967., str. 404; J. A. Fitzmyer, *κύριος, κυριακός*, u: EWNT 2, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 1992., str. 812s. Priznanjem ili vjeroispovješću Isusa *Kyriosom* izražava se iskustvo nebeske vlasti koja pripada Uskrsnom i Uzvišenom. Ta predodžba uključuje dvije ideje: Isus je definitivno u Božjoj dimenziji, ali je i dalje u odnosu sa svijetom kao onaj koji je od Boga, na potpuno novi način. Taj naslov više izražava Kristov odnos prema nama, za razliku od naslova Sin ili Sin Božji, kojima se više izražavaju odnosi Krista s Ocem.

59 Uloge su izražene uhodanim obrascima, naslovima koji se priruču Isusu: Krist, Gospodin (Dj 2,36), začetnik života (Dj 3,15), Spasitelj (Dj 5,31), Sin čovječji (7,56), sudac živih i mrtvih (Dj 10,42).

zauzetosti u životu.⁶⁰ Uskrsnuće nije rezultat ljudskih spekulacija o načinu i vremenu potpunog i definitivnog zajedništva s Bogom, nego je povijesno očitovanje Božje svemoći i vjernosti obećanjima u Kristu Isusu.⁶¹

Središte kristovskog iskustva prvotnih kršćanskih zajednica je vjera u Isusa, Mesiju i Gospodina, u kojem se Bog očitovao i u kojem se doseže Boga. Božje djelovanje u Isusu, uskrsnom Gospodinu ovdje i sada prisutnom, i u povijesnom Isusu iz Nazareta, jedinom posredniku spasenja, doživljava se ne samo kao povijesni nego i kao sadašnji, ontički temelj crkvenog zajedništva koje je pokretano i življeno Kristovim Duhom. Vjeroispovijesni izričaji o Isusu odražavaju hermeneutiku nagovještaja-ostvarenja, obećanja-ispunjenja, ali određeni su i iskustvom Isusova učinkovitog djelovanja u progresivnom razvoju Crkve.

3. PAVLOVSKI SPISI: OSOBNO KRISTOVSKO ISKUSTVO

Svi pavlovski spisi nisu ništa drugo doli verbaliziranje onoga što se s njim događa, njegova životnog, upravo kristovskog iskustva⁶² u različitim okolnostima i situacijama živog misionarskog djelovanja.⁶³ O njegovu iskustvu govorimo kao osobnom u smislu jače istaknutosti njegove subjektivnosti nego u ostalim novozavjetnim spisima.

Kao vjeran Židov farizejske sljedbe (usp. Fil 3,3-6), Pavao uviđa opasnost kršćanstva koje se pojavljuje na horizontu, jer kršćani, umjesto nastojanja oko vlastite pravednosti i

60 Usp. M. Vidović, *Pavlova teologija križa u 1 Kor*, u: U križu je spas. Zbornik radova u čast mons. Ante Jurića, CuS i Teologija u Splitu, Split 1997., str. 55-71; S. Virgulin, *La croce come potenza di Dio in 1 Cor. 1,18-24*, u: AA.VV. *La Sapienza della croce oggi*, vol.1, Torino, 1976., str. 144-150.

61 Usp. M. Vidović, *Pavlov govor o uskrsnuću u 1 Kor 15*. Tumačenje NZ-a kao tumačenje Isusa Krista, CuS 31 (1996), str. 380-403.

62 Usp. W. Beilne - M. Ernst, *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Kulturverlag, Thaur-Wien-München, 1993., str. 255-266.

63 Usp. L. Cerfaux, *L'itinéraire spirituel de S. Paul*, Paris, 1966; K. H. Schelke, *Paulus. Leben, Briefe, Theologie*, Darmstadt, 1981.; A. Vanhoye, *Personnalité de Paul et exégèse paulinienne*, u: isti (izd.), *L'Apotre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, BETHL 73, Leuven, 1986., str. 3-15.

apsolutiziranja Zakona gotovo do instrumentaliziranja, sve svoje povjerenje stavljaju u jednu osobu, Isusa Krista, za koju tvrde da je umro i uskrsnuo i njoj prepuštaju svu inicijativu i uređenje vlastita života. Ovaj susret s kršćanstvom, premda u osobi progonitelja, izaziva u Pavlu duboku nutarnju krizu, koja ga dovodi do otkrivanja Krista, do susreta s umrlim i uskrslim Kristom⁶⁴ koji ga “zahvaća” (Fil 3,10; Gal 1,16), izokrećući čvrste točke njegove osobnosti.

Nakon susreta-iskustva Uskrsloga, milosnog iskustva ili iskustva milosti (usp. 1 Kor 15,10), iskustva darovane božanske sile koja ima za cilj spasenje svih ljudi, Pavao je druga osoba.⁶⁵ Dok se prije osjećao više samoodgovornim i protagonistom vlastita življenja, sada uranja u povjerenje koje tumači Božjom “objavom svoga Sina u meni” (Gal 1,15-16).⁶⁶

Objava Božjega Sina osposobljava Pavla da prihvati Kristovu smrt ne kao emotivnu participaciju na dramatičnom povijesnom događaju, nego kao oslobođenje od grešnosti kao traženje sigurnosti u stvorenjima odlukom za Boga u Kristu Isusu koja se ostvaruje prihvaćenjem te smrti. Prihvaćanje smrti u vjeri ga otvara i prihvaćanju uskrsnuća Kristova, uranjanju u dinamiku koja će ga dovesti do participiranja u Kristovu uskrsnuću s istim stupnjom istine kojim, u sadašnjosti, participira na smrti. Postavljajući težište svoje osobnosti izvan sebe, povjeravajući se drugom, upravo Kristu, ljudski život,

⁶⁴ Taj susret s Uskrsnim određuje Pavla do te mjere da vrlo rijetko i gotovo usputno i aluzivno spominje događaje iz zemaljskog Isusova života: Isusovo ljudsko rođenje (Gal 4,4), davidovsko porijeklo (Rim 1,3), ustanovljenje Euharistije na Posljednjoj večeri (1 Kor 11,23s), sinovsku molitvu u Getsemaniju (Rim 8,15; Gal 4,6), scenu razapinjanja (Gal 5,1) i različita ukazanja Uskrsloga (1 Kor 15,1-2). Još rjeđe spominje neku Isusovu riječ: samo u 1 Kor 7,10 i 9,14. Usp. D. Wemham, *Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples*, u: isti (izd.), *Gospel Perspectives 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield, 1984., str. 7-37.

⁶⁵ O važnosti ovoga događaja za Pavla i njegovu teologiju vidi, I. Dugandžić, *Bog sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj Teologiji*, KS, Zagreb, 1996.

⁶⁶ Usp. D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, (WMANT 16), Neukirchen-Wluy, 1965.; F. Mussner, *Der Galaterbrief*, HThKNT IX, Freiburg-Basel-Wien, 1977, ad. loc. Objava o kojoj je ovdje riječ prava je kristofanija. Naime, Bog mu je objavio svoga Sina, odnosno objavio mu je Isusa Kristom (u pitanju je *genitivus objectivus*), univerzalnim spasiteljem.

kojega je jako dobro svjestan, živi u vjeri Sina Božjega (usp. Gal 2,20⁶⁷), naime usvaja Kristovu proegzistenciju i upravo proegzistentni Krist postaje i objektom njegove vjere, vjere u Sina Božjega.

Posve uobičajene okolnosti svakodnevnog življenja na svim razinama egzistencije (usp. 2 Kor 10-13) Pavao doživljava kao sakrament Božjeg spasiteljskog djelovanja, kao izvor participiranja na vitalitetu Uskrsloga, a takav doživljaj izražava čitavim nizom kovanica koje počinju sa *syn*.⁶⁸ One izražavaju kristovsko iskustvo u njegovu značenju za svakodnevni život, koji je označen kao život u “snazi Krista” (2 Kor 12,9) ili jednostavno “Krist-život” (Fil 1,21).

Glavni Pavlov izričaj kristovskog iskustva nalazimo u sintagmi “biti u Kristu”.⁶⁹ Prema njoj ovo iskustvo je određeno udjelom⁷⁰ u onome što je on bio na zemlji, ali i u onome što je sada, proslavljen kod svoga Oca; ulaskom u prostor gdje njegova riječ ima značenje, gdje je on priznat Gospodarom življenja i umiranja; osmozom na temelju koje sve ono što je vlastito Kristu prelazi na kršćanina i ono što je vlastito kršćaninu prelazi na Krista i odatle dobiva svoju vrijednost. Takva određenost Kristom konkretno se očituje kao umiranje grijehu, Zakonu i smrti kao moćima koje vladaju čovjekom,⁷¹ a koje su obescrijepljene stavljanjem pod gospodstvo Božje u

67 Vrednujući u potpunosti filološke datosti teksta, upravo je riječ o “vjeri Sina Božjega”, više nego o “vjeri u Sina Božjega”, premda su ove dvije stvarnosti neodvojive. Ipak, naglasak je stavljen na vjeru, povjerenje, izručenost Sina Božjega - Krista, koju Pavao usvaja.

68 Nabrajamo najvažnije među njima: supatiti (Rim 8,17), biti surazapet (Rim 6,6; Gal 2,9), suumrijeti (2 Kor 7,3), biti suukopan (Rim 6,5), suproslavljen (Rim 8,17), suvladati (1 Kor 4,8), subaštinici (Rim 8,17), suuskrišen, susjediti u slavi (Ef 2,6).

69 Formulacija se u ovom obliku ili u obliku “živjeti u Kristu Isusu” pojavljuje kod Pavla 164x.

70 Udio može biti shvaćen mjesno-prostorno i u tom smislu izražava mističnu povezanost s Kristom (tako A. Deissmann, *Die ntl. Formel “in Christo Jesu”*, Marburg, 1882., str. 107); ali može biti shvaćen i modalno, u smislu povijesne određenosti djelom spasenja u Isusovu križu i uskrsnuću (tako F. Neugebauer, *In Christus*, Göttingen, 1961., str. 148).

71 Ovdje je govor o čovjeku pod vidom onoga što Pavao naziva sarks, tijelo, “meso”. Kao takav covjek je u zoni zla i potreban je otkupljenja.

Kristu Isusu-*Kyriosu*, što je preduvjet za konačno življenje s Kristom kao svrhom.

U Kristovoj proegzistenciji za Boga, o kojoj govori kad Krista naziva Sinom, i za ljude, koju naglašava tematikom križa, kršćanin participira snagom Kristova Duha (usp. Rim 8,15-16) koji mu je darovan i koji postaje njegov princip djelovanja. Kao sin u Sinu kršćanin napušta djela tijela (usp. Gal 5,19-21), zatvorenost u sebe samoga i apsolutizaciju svoga ja, a impregniran Kristovim i Božjim Duhom ostvaruje djela Duha (usp. Gal 5,22), djela koja ga stavljaju u dinamizam koji mu otvara eshatološku budućnost. Ovaj dinamizam uključuje u sebe i konkretnu prostorno-vremensku čovjekovu relacionalnost, osobnost, njegovu tjelesnost i stvara crkvenost, Crkvu kao tijelo Kristovo,⁷² organizam mnogostrukosti u jedinstvu koji jest Krist prostora i vremena,⁷³ a pojedini članovi Tijela Kristovi su udovi obdareni karizmama na dobrobit svega tijela. Dinamizam Kristova Duha ima svoju i vertikalnu i horizontalnu, a sjecište im je upravo Crkva-tijelo Kristovo, spoj odnosa prema Proslavljenom i u povijesti trajno prisutnom Kristu u svojim.

I Stari zavjet svoje biblijsko iskustvo tumači u svjetlu kristovskog iskustva, uočavajući da ono dovodi do Krista i da se u Kristovu svjetlu jedino ispravno može shvatiti njegov duboki smisao.⁷⁴ I otkupljenje, kao prijelaz iz nepripadnosti u pripadnost Bogu, i posvećenje, kao ostvarivanje homogenizacije s Bogom, i opravdanje, kao mudrost koja dopušta valjane operative izbore, sve ove već u njegovu židovskom iskustvu prisutne kategorije Pavao stavlja u odnos s Kristom do te mjere da dobivaju njegovo ime. Naziva ih Evandjeljem Božjim (usp.

⁷² Usp. AA.VV., *Les corps et le corp du Christ dans le premiere Epitre aux Corinthiens*, Lectio Divina 114, Paris, 1983.

⁷³ Parenetski kontekst Rim 12 i 1 Kor 12 daje ovom izričaju ponajprije značenje opomene i poziva na jednodušnost. Ipak, Pavlov govor o tijelu seže dalje od metafore i pogađa realnost tijela Kristova. Zajednica vjernika je poistovječena s Kristom u 1 Kor 12,12, odnosno viđena je kao prostor u kojem Krist djeluje na tako realan način da u njoj postaje prisutnim, a ona onda predstavlja njegovo tijelo.

⁷⁴ Za ovaj vid Pavlova iskustva usp. E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, 1981.; E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985.

Rim 1,16s) u Kristu koje je sposobno svojom snagom ostvariti novo stvorenje (usp. 2 Kor 6,16s). Evanđelje je konkretan oblik Božjeg saopćavanja svijetu. Posreduje iskustvo Boga kao izazov koji čovjeka poziva na odluku, na vjeru u kojoj se događa spasenje (usp. Rim 1,17; 3,22).

Pavlovo kristovsko iskustvo ima i svoju završnicu, ne upada u iluziju pretjeranog zemaljskog optimizma, već raste i usmjereno je Kristovom drugom dolasku, kada će Krist biti sve u čovjeku i čovjek sve u Kristu, i tako, budući da Krist trajno i neopozivo pripada Bogu, Bog će biti “sve u svima” (1Kor 15,28). Sva sadašnjost je relativizirana i podređena budućem, vremenski neodređenom dolasku i slavnom očitovanju Krista. Sve vrijednosti sadašnjosti u ovom svjetlu pretposljednje su vrijednosti, a napetost između “već da” i “još ne” punine spasenja mora nužno proći neke nezaobilazne prepreke.

Prva prepreka na ovom putu je smrt. Pavao je izričito naziva neprijateljem, ali, budući da je za njega “živjeti Krist”, i “dobitkom” (Fil 1,21), jer u njoj i po njoj, ali i iza nje, postajemo maksimalno kristificirani i potpuno ostvareni ljudi. Ona kao najveći paradoks života ima objaviteljski karakter, jer očituje, iskustveno uvjerava da blago spasenja u Kristu potječe od Boga, a ne od nas (usp. 2Kor 4,7).⁷⁵

Druga prepreka je zlo prisutno u povijesti. Svladava ju se stupnjevitim nadilaženjem svega što je oprečno Bogu i čovjeku, polazeći upravo od Krista koji je započeo, proleptički ostvario i trajno u suradnji s čovjekom ostvaruje Kraljevstvo, preobrazbu kozmosa i Božje gospodstvo koje je istoznačnica za odsutnost zla.

Posljednji korak u puninu spasenja jest uskrsnuće od mrtvih kao kvalitativni skok iz sadašnjeg života u kojem je već anticipirana novost Kristova života u život potpuno prožet vitalnošću Duha, u potpunu i definitivnu participaciju na jedincatom Kristovom uskrsnuću.

Kako vidimo, Pavlovo kristovsko iskustvo obilježeno je živim i u povijesti nikada do kraja ostvarenim odnosom, na svim razinama i sa svim implikacijama, između čovjeka i Krista koji

⁷⁵ Usp. M. Zovkić, *Pavlova teologija tjelesne smrti*, u: *Pristupi umiranju i smrti. Zbornik radova teološkog simpozija*, (ured. N. A. Ančić - N. Bižaca), CUS, Split, 1999., str. 66-88, ovdje 72-74.

je u povijesti prisutan i aktivan, participacijom na njegovoj smrti i uskrsnuću. Krist je za njega Božje stvoriteljsko “da” svijetu i razvoju snaga života, ali istodobno i Božje “ne” nijekanju izvora, biti i svrhe života. U govoru o svom kristovskom iskustvu Pavao zapravo tematizira iskustvo milosti u susretu s Isusom, i to kroz teološko-antropološko, kristološko, ekleziološko i eshatološko strukturalno načelo. Teološko-antropološki, Bog je Bog ljudi koji želi njihovo spasenje i solidarizira se s njihovom poviješću; kristološki, Božja solidarnost s ljudima dostupna je iskustvu u osobi i povijesti Isusa, koji je istodobno odlučujući i konačni tumač Boga i ljudi; ekleziološki, iskustvo Boga u Isusu nastavlja se u našoj povijesti i praksi nasljedovanja Isusa; eshatološki, povijest se zbiva u napetosti između “već da” i “još ne” snagom eshatološkog obećanja.

4. DEUTEROPAVLOVSKI SPISI:⁷⁶ KRISTOVSKO ISKUSTVO U KRIZI

Budući da s vremenom većinu kršćana čine obraćenici s poganstva koji iza sebe imaju religiozna uvjerenja, običaje i ponašanje upravo oprečne kršćanskim ponudama, usvajanje Pavlovog kristovskog iskustva nailazi na brojne i značajne poteškoće. Prestanak polemike s judaizmom i cvat novih egzistencijalnih problema daju evanđeoskoj poruci i iskustvu nove rezonance. Početno oduševljenje kršćanskom istinom u kontaktu sa svakodnevnom realnošću, baštinjenim mentalitetom i kompleksom vjerovanja dolazi na manje i pretvara se u razumljive oblike nostalgije. U krizu upada i sadržaj i uvjerljivost i prakticiranje zajedništva s Kristom. Kristovsko iskustvo treba nanovo artikulirati, dati mu nov izričaj.

U ovakvom kontekstu auktor poslanice Kološanima⁷⁷ preriče kristovsko iskustvo u kozmičke kategorije, inzistirajući

⁷⁶ Pojedine poslanice iz pavlovskog korpusa nemaju isti stupanj sigurnosti u pogledu izravnog kontakta s Pavlom. Među autentične poslanice za koje ovaj kontakt nije nikada doveden u sumnju ubrajaju se: 1 Sol, 1/2 Kor, Gal, Rim, Fm i Fil. Za ostale poslanice ovaj kontakt je sumnjiv (Kol) ili potpuno isključen (Ef, 1/2 Tim, Tit) i stoga se nazivaju deuteropavlovskima. Među njih se ubraja i Poslanica Hebr, jer je u ranoj Crkvi vrijedila kao pavlovska i kao takva je ušla u kanon.

na Kristovom primatu nad svim kozmičkim silama i u svakodnevnom životu kršćanina (usp. Kol 1,15-20⁷⁸). Iskustvo Kristove kozmičke nadmoći eksplicirano je kategorijama slike Boga nevidljivoga, kojom se tumači njegova uloga u stvaranju, i principa spašenosti, kojim se objašnjava njegova uloga u otkupljenju. Cjelokupna stvarnost je kristovska u smislu polazišta i usmjerenosti Kristu kao vlastitoj punini. Krist je kozmokrator koji dokida utjecaj kozmičkih i sudbinskih nužnosti na čovjeka.

Na pokušaj omalovažavanja ili stavljanja u pitanje Kristove dostatnosti kroz sugeriranje samo unutarsvjetskog razvoja događanja, što doživljava kao "filozofiju" (usp. 2,8.9.10), auktor ove poslanice odgovara mudrosno-apokaliptičkim pojmovima: misterij, sakrivenost, objava, mudrost, znanje, spoznaja, punina božanstva. Njima naviješta iskustvo da Krist nije samo komunikacija Božje otajstvenosti čovjeku nego i sadržaj ovoga Otajstva.

Naslanjajući se na kozmičku dimenziju kristovskog iskustva iz poslanice Kološanima, poslanica Efežanima ističe eklezijalnu dimenziju kristovskog iskustva.⁷⁹ Povijesna i kozmička pomirenost sveukupne stvarnosti s Bogom u Kristu (usp. Ef 1,10.20-23; 3,1-11)⁸⁰ doživljena je kao ostvarenje otajstvenog Božjeg spasiteljskog plana - misterija (usp. Ef 1,15-23), na kojem se participira u Crkvi kao trećem entitetu, novom čovječanstvu (usp. Ef 2,15) sastavljenom od Židova i Pogana, tako da se za Krista može reći da je on "naš mir" (Ef 2,14).⁸¹

77 Usp. M. Masini, *Filippesi-Colossesi-Efesini-Filemone, le lettere della prigionia*, Brescia, 1987; J. N. Aletti, *Colossiens 1,15-20*, Roma, 1981.

78 Važno je ovdje spomenuti da ovaj tekst spada u himne, u tekstove koji se rađaju u liturgiji, u zajednici koja slavi Boga. Dakle, iskustvo koje se u njemu kondenzira nije samo iskustvo pojedinca nego iskustvo zajednice koje prethodi i inkorporirano je u iskustvo pojedinca.

79 Usp. M. Zerwick, *Poslanica Efežanima*, KS, Zagreb, 1974., passim, posebice str. 7-10.

80 Usp. R. Penna, *La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico (Ef 2,11-22) e cosmico (Ef 1,20-23)*, u: RivBib 26 (1978), str. 165.

81 Usp. J. Gnilka, *Christus unser Friede*, u: Die Zeit Jesu (Spomen-spis H. Schlier), Freiburg 1970., str. 190-207; L. Ramparson, *Le Christ, notre paix (Ep 2,14-18)*, u: ScEs 31 (1979), str. 373-382; R. Penna, *La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico (Ef 2,11-22) e cosmico (Ef 1,20-23)*, u: RivBib 26 (1978), str. 171-172.

Kao zajednica organske povezanosti s Kristom, kao međuosobni odnos ljubavi, predanja i vjernosti, Crkva je doživljena kao prostor punine Boga i Krista, povijesna zona podvrgavanja jedinom Gospodinu, Kristu, koji joj daje povijesnu čvrstoću i trajnost.

Kristovsko iskustvo pastoralnih poslanica izranja iz krize auktoriteta u Crkvi i Kristova nauka koji sve više postaje niz ustaljenih slogana i formula kojima se na štetu *fides qua*, osobne dimenzije vjere, sve više ističe *fides quae*, sadržaj ili objekt vjerovanja.⁸² U takvom kontekstu kristovsko iskustvo stavlja naglasak na otajstvo utjelovljenja (usp. Tit 2,11-12), koje doseže vrhunac u Kristovoj smrti na križu (usp. Tit 2,14) i produžava se u konačno i definitivno očitovanje njegove slave (usp. Tit 2,13). Krista se doživljava kao personifikaciju Božjega spasiteljskog djela, kao jedinog posrednika između Boga i ljudi koji čisti od grijeha (usp. 1 Tim 2,5-6), kao povijesno očitovanje Božjeg čovje-koljublja (usp. Tit 3,3-8), kao put k Ocu, kao otajstvo pobožnosti (usp. 1Tim 3,16), kao trajno prisutnog u povijesti i u Crkvi kroz anamnezu i primjenu njegova spasenjskog djela u različitim momentima do kraja svijeta.⁸³

Spomenimo još i kristovsko iskustvo Poslanice Hebrejima, koje je u svemu specifično. Određeno je stanjem destinatarata, uglavnom judeo-kršćana koji su napustili sjaj židovskog hramskog kulta, obrede pune simbolizma i potpuno prionuli uz eklezijalni kult. Odbačeni od svojih sunarodnjaka i napušteni od misionara od kojih su prihvatili vjeru, a koji su već pomrli, judeo-kršćani počinju žaliti za prednostima Mojsija i hramske religije i u kušnji su povratka religiji otaca. U takvom kontekstu auktor ove poslanice artikulira kristovsko iskustvo. Prečitavajući starozavjetnu povijest spasenja, njezine povijesne figure i obrede uočava u njima sliku i prefiguraciju punine koja je u Kristu našla potpunu izražajnost.⁸⁴ Krist je, i to je najvažniji kristološki izričaj ove poslanice, savršeni i jedini veliki

82 Usp. J. Neyrey, *Lettere a Timoteo, Tito, Lettere di Giacomo, Pietro, Giuda*, Brescia, 1993., str. 9-77, posebice 9-12.

83 Usp. C. Spicq, *Saint Paul. Les Epîtres pastorales*, Etudes bibliques, Paris, 1969., passim.

84 Usp. J. C. McCullough, *The Old Testament Quotations in Hebrews*, u: NTS 26 (1979/80), str. 363-379.

svećenik,⁸⁵ jedini istinski posrednik između Boga i ljudi, snagom vlastite krvi kojom je očitovao svoju potpunu vjernost Bogu i maksimalno identificiranje s ljudima. Njegovim posredništvom, njegovim biti potpuno na strani Boga, kao Sin,⁸⁶ i potpuno na strani čovjeka, kao veliki svećenik, sav život, a ne samo ceremonije, postaje liturgijom, služenjem i proslavom Boga kroz neprestano transformiranje egzistencije snagom božanske ljubavi. Kristovsko iskustvo ove poslanice u potpunosti je određeno liturgijskim iskustvom i liturgijskim rječnikom.

5. IVANOVSKI SPISI: TEOLOŠKI PRODUBLJENO KRISTOVSKO ISKUSTVO

U izvorištu kristovskog iskustva ivanovskih spisa bez sumnje stoji povijesna osoba Isusa iz Nazareta, koji je u vjeri doživljen kao objavitelj Očeva otajstva koje nitko prije njega nije autentično objavio. Objava u Isusu Kristu kao Božji govor iz onostranosti⁸⁷ temeljna je matrica cjelokupnoga kristovskog iskustva ivanovskih spisa. U ovakvom iskustvu koje je više nego kod ostalih novozavjetnih spisa spoj povijesti i vjerničkog tumačenja, povijesti i kerigme, jedino ispravno gledanje Boga određeno je gledanjem njegova Jedinorođenoga Sina, koji je

85 Usp. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e Nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino, 1985. I sam pisac potvrđuje da je ideja o Kristovom velikom svećeništvu njegova glavna preokupacija: "Glavno je u ovom izlaganju: imamo takva velikog svećenika koji sjede s desne strane prijestolja Veličanstva na nebesima" (Heb 8,1).

86 On jest Sin, a veliki svećenik je postao. Zemaljskom fazom života koja je sažeta u točki poniženja i smrtne patnje (usp. 5,7-9) on je dokazao svoju sposobnost sutrpjenja i stvorio preduvjet da može postati veliki svećenik, a time i "uzrok vječnog spasenja" (5,9s). Premda je bio i jest Sin, ili još bolje, upravo jer je Sin, iz onoga što je prepatio, naučio je poslušnost i u tom procesu postao veliki svećenik.

87 O ovakvom govoru i njegovu prihvaćanju od strane ljudi, što određuje cjelokupnu Ivanovu misao, zgodno se izrazio R. Bultmann: "Gluh za istinski autoritet koji mu govori iz onostranosti, svijet je kažnjen time što se uvijek priklanja takvim vodama, koji uopće nisu pravi autoritet, već u kojima se oglašavaju tendencije njegova vlastitog bića." Citirano prema J. Gnllka, *Teologija Novoga zavjeta*, Herder-KS, Zagreb, 1999., str. 199.

sišao s nebesa, utjelovio se, dovodeći do punine Božju *šekinah* - ušatorenje, prisutnost među ljudima.⁸⁸

U cjelini gledano, kristovsko iskustvo ivanovskih spisa možemo opisati kao simboličko, ali u etimološkom značenju ovoga termina. Grčki glagol *syn* + *ballo*, staviti skupa, baciti skupa, znači svesti na značenjsku povezanost različite povijesne datosti. To se prije svega postiže teološkim govorom, stavljanjem skupa božanskoga i ljudskog, povezivanjem koje nadilazi čisto intelektualnu spoznaju. Simbol je plod iskustva i poziv na participiranje na njemu. Za razliku od pojma koji se udaljava i postaje nezavistan od proživljenoga, simbol prati pojedinca ili grupu na putu kršćanskog iskustva.⁸⁹ Upravo na temelju simbola Ivanu uspijeva što ne uspijeva u jednakoj mjeri nijednom auktoru Novoga zavjeta: povezati vjeru i povijest do te mjere da su neodvojivi. Između povijesne tradicije o Isusu i pashalne vjere nema konfuzije, nego postoji fuzija, tako da se povijesno iskustvo Isusa reflektira u iskustvu Crkve, a iskustvo Crkve reflektira se na iskustvo zemaljskog Isusa.

Ivanovsko iskustvo je iskustvo svjedoka, onoga koji je vidio, čuo, kontemplirao i vlastitim rukama dodirivao Riječ života (usp. 1Iv 1,1). To je iskustvo utjelovljenja, iskustvo vjere kao pravilnog korištenja osjetila,⁹⁰ kao odluke⁹¹ bez koje čudesa ne mogu postati znakovi (*semeia*),⁹² riječi ne mogu postati objava, a povijesno poznavanje priznavanje (usp. Iv 12,39s). Vjera kao ključ sveukupnog iskustva više je prihvaćeno nego traženo iskustvo, do te mjere da je Ivan izriče glagolom "prihvatiti"

88 Usp. G. Segalla, *Il Dio inaccessibile di Giovanni*, u: Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e conesse, Torino, 1980., str. 84-123.

89 Vidi, J. Mateos - J. Barreto, *Dizionario teologico del vangelo di Giovanni*, Cittadella, Assisi, 1982. Još opširnije u J. Mateos - F. Camacho, *Vangelo: figure e simboli*, Cittadella, Assisi, 1991.

90 Usp. I. De La Potterie, *L'ascolto e l'interiorizzazione della Prola secondo s. Giovanni*, u: Parola, spirito e vita 1 (1980), str. 120-140.

91 Odluka vjere ne može se dokazati, nego samo opravdati na intelektualno pošten način. Tko ovdje želi dokazivati više, dokazuje zapravo manje, jer svaki dokaz ne omogućuje vjeru kao vjeru, nego je zapravo dokida.

92 Opširnije o tome vidi, I. Dugandžić, *Mjesto i uloga znaka (čuda) u Ivanovu Evandelju*, u: Kateheza 16 (1994), 1, str. 20-28.

(1,12). Njome se uranja u osobno Isusovo iskustvo, iskustvo ljubavi Božje koja šalje Sina.⁹³

Kristovsko iskustvo bitno je određeno “gledanjem Isusa”.⁹⁴ To gledanje nije čisto fizičko, premda prolazi kroz tjelesne oči, nego je intuiranje otajstva njegove osobe: “njegove slave, slave kao Jedinorođenca od Oca, puna milosti i istine” (Iv 1,14). U terminu “gledanje” izražena je sva složenost tog iskustva, natkriljenost sjećanja na Isusov ljudski život njegovom nadmoći i božanskom snagom.⁹⁵ Možemo slobodno reći da je ovakvo iskustvo plod iščitavanja SZ-a, osobne refleksije o odnosu religioznog sadržaja vlastite vjere i povijesnih činjenica, molitve, karizmatičkih doživljaja, što nije plod trenutka, nego dozrijevanja koje se kondenzirano izriče u obliku poruke.

I Ivan izražava kristovsko iskustvo naslovima koji su sastavni dio mesijanskih očekivanja. Ipak, iz njegove perspektive gledano, nisu očekivanja ona koja određuju naslove, već ostvarenje u Isusu određuje očekivanja,⁹⁶ Zbog specifičnosti iskustva, Ivan ima i tipično svoje naslove. Takav je naslov *Logos* koji susrećemo samo kod Ivana i kojim on u jednoj riječi pruža sažetak svojega kristovskog iskustva.⁹⁷ Premda na pozadini

93 Usp. H. Schlier, *Fede, conoscenza e amore nel Vangelo secondo Giovanni*, u: *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia, 1969., str. 361-379.

94 Za ovu dimenziju Ivanova Evanđelja vidi, O. Cullmann, *Eiden kai episteusen: La Vie de Jesus, objet de la “vue” et de la “foi”, d’apres le 4^e Evangile*, u: *Des sources de l’Evangile a la formation de la theologie chretienne*, Neuchatel, 1969., str. 77-86.

95 Usp. R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, KS, Zagreb 1997, str. 239; A. Ppović, *Ivan i sinoptici: Ivan kao ‘duhovno’ Evanđelje*, u: *Kateheza 16 (1994) 1*, str. 4-10, posebice 7-8.

96 Tako primjerice u pogledu naslova “Sin čovječji” F. J. Moloney (*The Johannine Son of Man*, Rom, 1978., str. 254) kaže: “Na tragu smo jednoj zajednici koja se služila izrazom Sin čovječji za Isusa da bi: 1. popravila Isusovo poistovjećivanje sa židovskim Mesijom; da bi 2. naglasila jedincatu objavu Božju u čovjeku Isusu i posebice u ljudskom događaju križa; da bi 3. predstavila Isusa *govorom* koji je bio poznat u sinkretizmu 1. stoljeća, ali s takvim *sadržajem* u kojem nije ništa žrtvano od prijašnje kršćanske tradicije.”

97 Usp. M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos*, NTA NF 20, Münster i. W., 1988., posebice str. 438-493.

filozofske grčke misli⁹⁸ i starozavjetne teologije riječi i mudrosti, Ivanov pojam Logosa je drukčiji. Ivan poistovjećuje, tumači Isusa terminom Logos, koji je bio kod Boga i koji je bio Bog (1,1). Ovakvim izričajem nudi ponajprije iskustvo preegzistentnog Krista, iskustvo da Isusova osoba i djelo nemaju porijeklo unutar povijesnog događanja, nego da je u njima djelovao sam Bog na način koji nije objašnjiv na unutarstvetskoj razini i da Isus živi ljudsku egzistenciju kao onaj koji je došao,⁹⁹ koji je poslan.¹⁰⁰ Ovakvo iskustvo uklapa se u shemu iskustva odozgo. Vrlo je važno da za njega Logos nije uzeo tijelo, nego je postao tijelo. U ovakvom izričaju radi se, ako smijemo tako reći, o “stvarnoj promjeni”. Logos se više ne susreće samo u tijelu, nego ga se susreće kao tijelo.¹⁰¹ Ivanovo Logos-iskustvo odražava para-doksalnost stvarnosti i uronjenost u dualističku shemu suprotnosti koje su više egzistencijalno-etičkog negoli ontičkog tipa. Naime, ivanovski “dualizam” ograničen iskustvom i pojmom Boga polazi od stanja ljudske egzistencije, gdje se spasenje doživljava na temelju iskustva zla, a otkupljenje na temelju iskustva izgubljenosti.

Koliko god iskustvo Logosa bilo važno i određujuće za Ivanovu misao, ipak nije glavna odrednica Ivanova doživljavanja Isusa. I njegovo kristovsko iskustvo ponajviše je vezano i doživljeno kroz odnos Otac-Sin.¹⁰² Otac je u Sinu vidljiv i spoznatljiv. Sin dolazi odozgo i vraća se k Ocu. On je poslanik Očev i tko vidi njega, vidi i Oca. U proslavi Sina, proslavlja se

98 U ovoj misli Logos je posljednji razlog i temelj svijeta, ono što daje smisao i vrijednost svemu. Vidi, G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. V, Vita e pensiero, Milano, 1992., str. 158s.

99 Usp. J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, Fiorentina, Firenze, ³1984., str. 120s.

100 Formulacije poslanja variraju, ali im je uvijek subjekt Bog, Otac, tako da formula “koji me poslao” postaje gotovo naslovom za Boga. Poslanik je Bog, a Isus je Poslani, što izražava iskustvo njegove posvemašnje usredotočenosti na volju Božju.

101 Usp. U. B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus*, SBB 140, Stuttgart, 1990., str. 40-61, 84-101.

102 Usp. E. Pinto, *Jesus the Son and Giver of Life in the Fourth Gospel*, Rom, 1981.; T. Ivančić, *Isusov oproštajni govor*, u: Kateheza 16 (1994) 1, str. 43-52; F. J. Moloney, *The Johannine Son of God*, u: Salesianum 38 (1976), str. 71-86.

Otac. On i Otac su jedno, ali nepomiješano (usp. 10,30)¹⁰³ i ne samo funkcionalno, nego ontički.

Iskustvo Logosa i Isusova sinovstva povezano je i ujedinjeno iskustvom Isusa kao objavitelja Oca i donositelja spasenja. Objaviteljska uloga izražena je tipično ivanovskom formulom “ja jesam”,¹⁰⁴ koja je, osim u apsolutnom obliku¹⁰⁵, često spojena i s nekom slikovnom kvalifikacijom,¹⁰⁶ koja nije usporedba niti metafora, nego priopćavanje spasenjske stvarnosti. Gledajući i susrećući Isusa, vidi se i susreće Oca (usp. 14,9) koji je spasiteljski zauzet za čovjeka. Kao Božji poslanik¹⁰⁷ i objavitelj Boga koji je jedini istinit (usp. 3,33) i istina (usp. 17,17), i Isus je istina koja oslobađa i spašava.¹⁰⁸

Kristovsko iskustvo je i plod u Isusu doživljenog personaliziranog ostvarenja Očeve ljubavi koja daje život za svoje. Isus je doživljen kao pashalni jaganjac “kojemu nije polomljena ni jedna kost” (19,36), kao “jaganjac Božji koji oduzima grijehе svijeta” (1,29; usp. 1,36), kao onaj u kojemu se ostvaruju Božja pashalna obećanja, štoviše kao sama pasha.¹⁰⁹

Ivanov Krist neshvatljiv je bez njegove proslave. Na pozadini hebrejskog termina *kabod* i starozavjetne misli o slavi kao

103 Pokazuje to Ivanovo inzistiranje na *hen*, srednjem rodu broja jedan. O temi jedinstva u Ivanovu Evandelju može se vidjeti D. Marzotto, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni*, Supplementi alla Rivista Biblica, 9, Brescia, 1977.

104 Usp. H. Lamparter, *Die Hoheit Jesu. Eine Auslegung der Ich-bin-Worte im Johannes-Evangelium*, Stuttgart, 1985.; B. Hinrichs, “Ich bin”. *Die Konsistenz des Johannes-Evangeliums in der Konzentration auf das Wort Jesu*, SBB 133, Stuttgart, 1988.; W. R. G. Loader, *The Central Structure of Johannine Christology*, u: NTS 30 (1984), str. 188-216; P. Vidović, *Samostojni “Ja jesam” u 4. Evandelju*, u: Kateheza 16 (1994), 1, str. 29-42.

105 U tom je obliku Isusova objava najjasnije stavljena na razinu Božje samoobjave u SZ-u.

106 On je živa voda (4,14; usp. 7,38), kruh života (6,35.41.48), svjetlo svijeta (8,12), vrata ovcama (10,7), dobar pastir (10,11,14), uskrsnuće i život (11,25), put, istina i život (14,6), prava loza (15,1.5).

107 Usp. J. P. Miranda, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium*, SBB 87, Stuttgart, 1977., posebice str. 52-68.

108 Usp. I. De La Potterie, *Gesù verità*, Torino, 1973., passim.

109 Usp. R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evandelja*, KS, Zagreb, 1997., str. 272-276.

povijesnom očitovanju Božjeg veličanstva, njegove spasenjske suverenosti u povijesti, Ivan u Isusu, posebice u njegovu križu kao uzdignuću i proslavi, doživljava tu Božju spasenjsku suverenost, vrhunac njezine konkretne povijesne realizacije. Slava (*doksa*) pripada Isusu ponajprije kao Logosu, ali i kao utjelovljenome, jer Isus proslavlja Oca ne i u patnjama, nego upravo u patnjama, gdje se najjasnije očituje Božja pobjeda.

Iskustvo Kristove proslavljenosti vezano je uz njegovu nazočnost u povijesti, kako u sakramentima, koji su znakovi Božje spasenjske prisutnosti u Isusu, tako i u Duhu Parakletu,¹¹⁰ koji omogućuje prodiranje u dublje značenje Isusovih riječi, koji je “drugi branitelj” (14,16), onaj koji uzima Isusovo mjesto nakon povratka Ocu, i koji čini ono što je Isus činio među učenicima do smrti, razumljivo, na drukčiji način.

I život i smrt kao svakodnevno ljudsko iskustvo, integrirani u kristovsko iskustvo, postaju izrazom viših stvarnosti: pravog života kod Boga i jedine prave smrti u grijehu.¹¹¹ Pravi život je participacija na proslavljenom Kristovu životu, životu koji je pobijedio smrt,¹¹² a pridjev “vječni” kojim se često kvalificira taj život ne tiče se ponajprije i isključivo vremena, nego više kvalitete uobičajenoga, naravnog života koji u sebi uključuje i nadvladavanje fizičke smrti. To je zajedništvo s Isusom, izvorom života i, njegovim posredstvom, sa živim Ocem.

Povezanost s Isusom i njegovim posredstvom s Bogom u vjeri i ljubavi doživljena je kao životna limfa, kao prožetost samim Isusovim životom koji rodi plodovima (usp. Iv 15,1-8). Ta prožetost uvodi u trinitarno zajedništvo Oca, Sina i Duha Svetoga (14,15-24), jer ljubav prema Isusu plodi Očevom i Sinovom ljubavlju, dolaskom i boravkom božanskih osoba Oca, Sina i Duha u ljubljenoj osobi. Kristovsko iskustvo otvara oči i uvodi u trinitarno iskustvo, tako da se s pravom kaže da ivanovsko iskustvo određuje *differentia specifica* kršćanske

110 Usp. U. B. Müller, *Die Parakletvorstellung im Johannes-Evangelium*, u: ZThK 71 (1974), str. 31-77; K. Grayston, *The Meaning of Parakletos*, u: JSNT 13 (1981), str. 67-82; F. Manns, *Le Paraclet dans l'Évangile de Jean*, u: SBFLA 33 (1983), str. 99-152.

111 Usp. G. STtemberger, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris, 1970., str. 51.

112 Usp. F. Mussner, *Zoe. Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium*, München, 1952., str. 140-144.

vjere.¹¹³ Tom trojstvenom vjerom čovjeku se otkriva novo iskustvo da je stvarnost kao cjelina u svojoj biti strukturirana na osobni, odnosno međuosobni način.¹¹⁴

Ispravno kristovsko iskustvo Ivan najsažetije izražava u riječima sumnjivca Tome: "Gospodin moj i Bog moj" (20,28). Isus je doživljen, priznat i ispovjeden Bogom. U kontinuitetu sa židovskom religioznom tradicijom Ivan gleda istoga Boga koji se već dugo objavljivao, ali koji se sada na potpuno nov način ponazočuje u svijetu u Isusovoj osobi, kao utjelovljeni Bog.

Ukratko, ivanovsko kristovsko iskustvo, povijesno i vjerničko, u Isusu vidi očekivanog Mesiju, u njegovim znakovima prepoznaje Spasitelja, u djelima i riječima Sina poslanog od Oca, a u Uskrslome Gospodina koji je bio razapet i koji je pobijedio svijet (usp. 16,33). Iskustvo pobjede svijeta rađa sigurnost koja, kao dar Duha, daje snagu za nadu.

ZAKLJUČAK

U izvorištu najrazličitijih oblika kristovskog iskustva novozavjetnih spisa stoji susret i osobna komunikacija konkretnoga povijesnog čovjeka s konkretnom povijesnom osobom Isusa iz Nazareta. Kao odraz osobnoga, povijesnoga i konkretnoga susreta to je iskustvo određeno svim onim što čovjek kao osoba jest,¹¹⁵ uronjen u povijesna zbivanja

113 Usp. W. Beilner - M. Ernst, *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Kulturverlag, Thaur-Wien. München, 1993., str. 630.

114 Usp. F. J. Schierse, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, u: *Mysterium Salutis II. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* (prir. J. Feiner i M. Löhrer), Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965., str. 85-131, ovdje 128.

115 Čini mi se da je ovdje potrebno pojasniti pojam osobnosti, jer su već u njemu sažeta dva temeljna iskustva čovjeka: s jedne strane, čovjek sam sebe doživljava kao nezamjenjivo i nepromjenjivo ja, kao ovaj tu, kao potpuno jedinstveno biće koje je za samoga sebe odgovorno i samome sebi pripada; s druge strane, on sebe zatječe u okolnom svijetu i susvijetu; on nije u se zatvoreno biće, nego je već od zbiljnosti određeno i prema ukupnoj zbiljnosti otvoreno biće; on je duhovne naravi, u čiju bit spada da je ona *quodammodo omnia*. Osoba je konstituirana napetošću između općenitog i posebnog, određenog i neodređenog, fakticiteta i transcendencije, besko-načnoga i konačnoga. Ona jest ta napetost koja se uzbiljuje u relacijama u horizontali koje su ukrštene i nošene sveobuhvatnom relacijom čovjeka prema Bogu. Bog, dakle, spada u

konkretnog vremena i prostora svoje egzistencije. Očituje se kao povijesno svjedočanstvo povijesnih događaja u kojima se Bog objavljuje kao vjerni i prisutan u događaju prikriveno, ali i očito, doživljen u šutnji, ali i u kontemplaciji vjere. Komunicira se kao izjava, pouka i razmišljanje, ali prije svega kao navještajni, kerigmatski izvještaj o jednom konkretnom i promišljanom nizu iskustava kojima čovjek proživljava svoj odnos s Bogom.

Susret Isusa sa svojim učenicima rađa iskustvo spasenja koje je potom protumačeno i utvrđeno u pisanom obliku. I tumačenje je dio iskustva, jer svako iskustvo sadrži elemente tumačenja, ono je shvaćanje koje se ostvaruje tumačeći. NZ je u konačnici završni račun protumačenog iskustva spasenja. Iskustvo se skriva u poruci, a poruka se prenosi rađajući u slušateljstvu iskustvo života. Poruka upućuje na iskustvo kao na svoj izvor, ali i aktivira iskustvo kao svoj rezultat. Sadrži nauk, ali joj prvotni element nije nauk nego iskustvo.

Kamen temeljac sveukupnoga kristovskog iskustva jest intuicija i vjera da se u Isusu iz Nazareta, koji je Krist, očitovala istina o Bogu, istina o čovjeku i smisao povijesti. Isus iz Nazareta je povijesni i ljudski, recimo tako, "prijepis" Boga, "povijesni prostor" za upoznavanje i susretanje Boga. Božja nevidljivost, udaljenost i otajstvenost u njegovoj je osobi poprimila povijesni izričaj. On je parabola Boga i čovjeka,¹¹⁶ onaj koji može govoriti čovjeku o Bogu, ali i Bogu o čovjeku. On je ne samo na strani Božje otajstvenosti pred čovjekom, nego i na strani čovjeka pred Otajstvom. Kao takav on je u središtu povijesti, tamo gdje se naizgled Bog i čovjek suprotstavljaju, transformirajući ovo suprotstavljanje u objavu. Govori o Bogu tako da je apsolutno nemoguće misliti o njemu, a da se istodobno ne misli o Bogu. Svime što govori i čini očituje tko je Bog, kako se Bog postavlja pred čovjekom i kako čovjek može uspostaviti ispravan odnos s Bogom. Bog Isusa Krista je velikodušna ljubav koja, kako pokazuje istina križa, ne zaobilazi proturječja ljudskog života i povijesti, nego se u njih spasiteljski uključuje i preko njih očituje svoje božanstvo koje spašava druge upravo ljubavnim zaboravom sebe. Vrhunac kristovskog

definiciju ljudske osobe i ona se može definirati samo od Boga i prema Bogu.

116 Usp. E. Schillebeeckx, *Der "Gott Jesu" und der "Jesus Gottes"*, u: Concilium 10 (1974) str. 217.

iskustva jest transparentnost Božje ljubavi, Božjeg sebedarja u Isusu iz Nazareta, ljubavi koja i jest Božja bit¹¹⁷ i Božji život, kako na razini povijesti tako i na razini natpovijesti. Iskustvo Božje ljubavi jedino uspijeva izdržati i pomiriti paradoks svete tajne koju čovjek ne može do kraja obuhvatiti, ali od koje je nošen u svoj svojoj egzistenciji.¹¹⁸ Naime, u samoj naravi ljubavi jest jedinstvo u različitosti, potvrda drugoga u njegovoj drugotnosti.

Recimo i to na kraju: i u suvremenom pluralističkom svijetu kao ni na počecima kršćansko iskustvo nije nikakvo *high experience*, već se oblikuje kao iskustvo s iskustvima. Ono jest i ostaje iskustvo koje se posreduje životnom praksom, nasljeđovanjem Isusa, praktičnim identificiranjem s njegovim životom, i to kao alternativno iskustvo u svjetlu živog sjećanja na događaj Isusa iz Nazareta koji je Krist.

¹¹⁷ Zanimljivo je ovdje spomenuti dva paralelna evanđeoska teksta, jedan iz Mt, a drugi iz Lk. Božju savršenost Oca koji je na nebesima o kojoj govori Mt (usp. 5,48), Lk shvaća kao Božje milosrđe (usp. 6,36). Dakle, Božja savršenost, njegovo boštvo u povijesti konkretno se očituje kao sebedarna ljubav.

¹¹⁸ Usp. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, 1976., str. 73.