

ANTROPOLOŠKA I RELIGIOZNA  
DIMENZIJA ŽRTVE

---

BIBLIOTEKA "CRKVE U SVIJETU"  
TEOLOGIJA 41

---

CIP - Katalogizacija u publikaciji  
SVEUČILIŠNA KNJIŽNICA U SPLITU

UDK 264-61(063)  
232.32(063)

MEĐUNARODNI znanstveni skup Antropološka i religiozna  
dimenzija žrtve (2012 ; Split)

Antropološka i religiozna dimenzija žrtve = Anthropological  
and religious dimension of sacrifice : zbornik radova  
XVIII. međunarodnoga znanstvenog skupa, Split, 25. i 26. listopada  
2012. = Proceedings of the 18th International Scientific Symposium  
at the Catholic Theological Faculty of Split,  
Split, October 25-26, 2012 / priredili = edited by Nikola Bižaca,  
Jadranka Garmaz. - Split : Crkva u svijetu, 2013. -  
(Biblioteka Crkve u svijetu. Teologija ; 41)

Bibliografija. - Summaries

ISBN 978-953-256-059-6

1. Anthropological and religious dimension  
of sacrifice 2. Bižaca, Nikola 3. Garmaz, Jadranka  
I. Žrtvovanje -- Kršćanstvo -- Zbornik II.  
Žrtvovanje -- Antropološko gledište

150402012

---

ISBN 978-953-256-059-6

Izdavač: *Crkva u svijetu*  
Zrinsko-Frankopanska 19, Split

Lektura: *Katja Tresić-Pavičić*

Prijevod predgovora i sažetaka: *Jadranka Krajinović*

Korektura: *Ana Peroš*

Naslovna stranica: *Duje Šilović*

Računalna obrada: *Katarina Glunčić-Škarpa*

Tisak: *Dalmacija papir, Split*

Naklada: 250 primjeraka

# Antropološka i religiozna dimenzija žrtve

Zbornik radova XVIII. međunarodnoga znanstvenog skupa  
Split, 25. i 26. listopada 2012.

Priredili:  
Nikola Bižaca  
Jadranka Garmaz

\* \* \*

Anthropological and Religious Dimension of Sacrifice  
Split, 25–26 October 2012

Proceedings of the 18<sup>th</sup> International Scientific  
Symposium at the Catholic Theological Faculty of Split  
Split, October 25–26, 2012

Edited by:  
Nikola Bižaca  
Jadranka Garmaz



CRKVA U SVIJETU  
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET  
Split, 2013.

*Povjerenstvo za organiziranje znanstveno-teoloških simpozija:*

prof. dr. sc. Nikola Bižaca, predsjednik; izv. prof. dr. sc. Jadranka Garmaz; izv. prof. dr. sc. Dušan Moro; izv. prof. dr. sc. Mladen Parlov; dr. sc. Domagoj Runje; Ana Peroš, dipl. teologinja.

*Slika na naslovnoj stranici:*

Slavomir Drinković, spomen-obilježje mjesta masovnih grobnica žrtava iz Domovinskog rata, 1998.

Zbornik radova objavljen je uz potporu Splitsko-makarske nadbiskupije i Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja.

---

## Predgovor

Jedna od važnijih tema o kojoj i danas još uvijek zauzeto raspravljaju religijska i teološka antropologija, jest kategorija *žrtve*. Počevši od *The Religion of the Semites* (1989.) škotskoga protestantskog teologa i povjesničara religija W. Robertsona Smitha do danas usporedna povijest religija i religijska fenomenologija predložile su vrlo veliki broj tumačenja značenja žrtve u religijama od arhaičnih vremena do danas. Kršćanska teologija, koja se iz razumljivih razloga oduvijek bavila interpretiranjem žrtvene dimenzije Kristove muke i smrti, svoja je tumačenja u zadnjih stotinjak godina formulirala u većoj ili manjoj mjeri i kroz dijalog s rezultatima povijesno-religijskih pristupa fenomenu žrtve. Osobito teološko zanimanje oduvijek su budile one povijesno-fenomenološke interpretacije nastanka i značenja žrtvenih obreda koje su se bavile krvnim žrtvama. Da je to tako i danas, dostatno svjedoči i kratak pogled na jedan važan segment aktualne rasprave o žrtvi. Pritom mislimo na one povijesno-religijske interpretacije krvne žrtve koje zaista poticajno i inspirativno djeluju na teološko produbljenje kršćanskog shvaćanja žrtve.

Spomenimo tako tumačenje koje je o krvnim žrtvama posljednjih desetljeća dao švicarski povjesničar W. Burkert. Proučavajući značenje i razvojne oblike žrtvenih obreda kroz povijest, počevši od prapovijesti, on dolazi do uvjerenja da je "žrtveno ubijanje temeljni doživljaj *svetog*"<sup>1</sup>. U toj poznatoj tvrdnji ovaj autor nesumnjivo sažimlje nekoliko antropoloških i povijesnih činjenica. Jer povijesna je činjenica da je razvoj čovjeka dobrim dijelom i plod odluke donesene negdje na počecima da se "ubije kako bi se živjelo". Postajući mesožder, čovjek je uspio učiniti odlučujući evolutivni korak dalje

---

<sup>1</sup> W. Burkert, *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, de Gruyter, Berlin – New York, 1997., str. 343.

od svojih predaka.<sup>2</sup> U svijetu lova ljudi su shvatili da “život pretpostavlja smrt, odnosno da se život iz smrti izdiže”<sup>3</sup>. Sukladno toj sveobuhvatnoj logici “života iz smrti”, civilizacija lova u čovjekov je odnos sa *svetim* brzo i u velikoj mjeri unijela praksu krvne žrtve, žrtvovanja životinja, a ponegdje i ljudi.

U pretpovijesnom razdoblju tim se žrtvama nastojala uspostaviti komunikacija sa svijetom nadljudskih bića, sila (bogova), prizvati njihova djelovanja ili na njih reagirati. Krvne žrtve najčešće su bile izraz straha pojedine osobe ili skupine pred nadolazećom katastrofom koja se pripisivala djelovanju viših sila, odnosno srdžbi bogova. Izabrana žrtva imala je otkloniti ostvarenje njihovih prijetnja raznovrsnim nesrećama, odnosno umiriti njihovo već nazočno razorno djelovanje. Tim se žrtvama po svemu sudeći težilo izmoliti u arhaičnim vremenima od “Gospodara životinja” dopuštenje za ubijanje životinja u lovu, nužno, uostalom, za održavanje života, iskazati zahvalnost višim silama za ulov te isprositi oslobađanje od krivnje vezane uz ubijanje životinja.<sup>4</sup> Arhaični obredi krvnog žrtvovanja zacijelo su posredovali fascinaciju krvlju kao nositeljicom života te su često izazivali ekstatična stanja među sudionicima i simboličke identifikacije s božanskim (*Selbstvergottung*).<sup>5</sup>

Iz rečenog proizlazi da Burkertova interpretacija krvne žrtve pretpostavlja iskustvo jedne više ili manje transcendentne sakralnosti te vidi u žrtvi komunikativni prostor i događanje doživljavanja svetog te preduvjet očuvanja života. Naprotiv, poznata teorija žrtve koju je u nekoliko susljednih navrata formulirao R. Girard, u svoje središte stavlja u prvom redu

---

<sup>2</sup> Usp. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, sv. I, Sansoni, Firenze, 1979., str. 15.

<sup>3</sup> W. Burkert, *Antike Mysterine. Funktionen und Gehalt*, C.H. Beck, München, 1991., str. 94.

<sup>4</sup> Usp. A. Quack, *Opfer*, u: F. König – H. Waldenfels, *Lexicon der Religionen*, Herder, Freiburg, 1988., str. 480; M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, str. 25.

<sup>5</sup> Usp. A. Hermann Pfandt, *Menschen, Tiere, Kürbisse. Die meisten Gesellschaften und Religionen kennen Opfer – blutige und unblutige*, u: *Die moderne Sorge um die Opfer*, Bulletin DIJG, br. 18 (Herbst 2009.), str. 33–37.

shvaćanje žrtvovanja kao preduvjeta funkcioniranja zajednice. Njegovo tumačenje kreće se na razini društvenoga i psihološkog u skladu s tradicijom francuske religijsko-sociološke škole koja je, polazeći od E. Durkheima, sklona tvrdnji da je podrijetlo religijskih predodžbi samo društvo koje je do te mjere superiorno čovjeku da u njemu izaziva osjećaje ovisnosti, zahvalnosti i strahopoštovanja. Tako dok u Burkertovoj interpretaciji žrtva smjera k uspostavi i održavanju religioznog odnosa, odnosno neutraliziranju srdžbe bogova, u Girardovu poimanju žrtvovanje je u službi neutraliziranja ljudske srdžbe.<sup>6</sup> Naime, mehanizam proizvodnje *žrtvenog jarca* u arhaičnim je društvima bio usmjeren, misli Girard, k prevladavanju *mimetičkog nasilja* i stvaranju, uz pomoć sakraliziranja žrtve, preduvjeta za skladan suživot bez nasilja.

Važan segment katoličke teologije zadnjih je desetljeća svoje aktualiziranje govora o žrtvi, Isusovoj, euharistijskoj, ali i vjerničkoj žrtvi, oblikovao u nezanemarivoj mjeri upravo kroz više ili manje kritički dijalog s gore navedenim interpretacijama krvne žrtve. Njima je, a posebno onoj R. Girarda, upućen prigovor da odveć prenaplašeno vezuju početak arhaičnog kulta uz krvne žrtve, kao da je pojam *svetog* neodjeljivo vezan uz transgresivne situacije nasilja. Naime, nije dokazano da žrtva već od samih najstarijih početaka čovječanstva nije mogla uzeti i drugi oblik, a ne samo krvni. Naprotiv, sasvim su lako zamislivi i nekrvni oblici arhaičnih žrtvovanja. Jer i u nekrvnim i nenasilnim žrtvama moguće je izraziti radikalno darivanje koje iskustvo *svetog* nužno zahtijeva. Istina, religijska povijest čovječanstva poznaje od prapočetka krvne žrtve, ali isto tako brojne kulture žrtvu doživljavaju i prakticiraju kao miran izraz jednoga unutaršnjeg iskustva koje ne uzima nužno oblike ubijanja živih bića.<sup>7</sup> Stoga se od teologa često čuje kako

---

<sup>6</sup> Usp. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Herder, Freiburg, 2011., str. 12–13.

<sup>7</sup> Usp. R. Boyer, *L'esperienza del Sacro*, u: J. Ries (prir.), *Le origini e il problema dell' homo religiosus*, Jaca Book, Milano, 1989., str. 69–70. K. H. Menke također izražava skepsu naspram isključivo jednom uzroku žrtvenih obreda u religioznoj povijesti čovječanstva kako to hoće Girard: A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, 91.

je Girard poradi svoje jednostranosti zapravo djelomično slijep kada se radi o širini i raznolikosti spektra žrtvenih fenomena kroz povijest.<sup>8</sup>

S tim u vezi, ono što nam se čini posebno aktualnim u toj novijoj teološkoj raspravi o temi žrtve, jest inzistiranje na, u Crkvi nerijetko zanemarenoj, činjenici da je tijekom ljudske religijske povijesti žrtva zaista sve više i više poprimala značenje nutarnjeg darivanja i predanja Bogu ili bogovima, postajući tako *duhovnom žrtvom*. U kršćanstvu, ali i izvan kršćanske Crkve riječ je o jednom zaista dugom povijesnom procesu koji počinje dobro poznatom proročkom, ali i psalmističkom<sup>9</sup> kritikom prinošenja materijalnih žrtava, krvnih i nekrvnih, lišenog nutarnje čistoće srca i predanja vjerničke volje Bogu. Radi se o jednoj autentičnoj *duhovnoj revoluciji* u religijskoj povijesti čovječanstva, kako A. Angenendt naziva proces pounutrašnjenja žrtve. O toj postupnoj metamorfozi shvaćanja žrtve svjedoči i grčka filozofska kritika žrtve odvojene od moralnosti prinositelja (Platon), koja svoj odraz nalazi i u uvjerenju stoika Seneka da Bog želi biti čašćen “ne žrtvom i potocima krvi, nego čistim srcem i časnom namjerom” te da samo “kreposnost odlučuje o kvaliteti žrtve”<sup>10</sup>. Taj dugostoljetni religijski proces prisutan je i u Novom zavjetu. Tu mislimo u prvom redu na Pavlov govor o *thusia logike* (duhovno bogoštovlje) u kojem je čovjek pozvan prinositi sebe kao žrtvu živu, svetu i Bogu ugodnu (Rim 12,1).

Suvremena teološka rasprava o žrtvi uporno i uvjerljivo posvješćuje kako je trend pounutrašnjenja, odnosno oduhovljenja pojma žrtve postupno ulazio u teologiju, ali i kršćansku duhovnost već za vrijeme prvih kršćanskih naraštaja. Sve više se pojam žrtve doživljavao kao životno “svjedočenje istine”, odnosno kao izraz požrtvovnoga, radikalnoga društvenog angažmana, kao duhovna obveza. Tom

---

<sup>8</sup> Usp. A. Angenendt govori o “suženom pojmu žrtve”: A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 93s.

<sup>9</sup> “Žrtve ti se ne mile... Žrtva Bogu duh je raskajan, srce raskajano, ponizno Bože, nećeš prezreti” (Ps 51,19).

<sup>10</sup> A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 27.29.



promijenjenom predodžbom oslobađao se veliki duhovni i društveni potencijal razdavanja sebe u služenju.<sup>11</sup> Time se na prostoru kršćanstva sve više afirmiralo shvaćanje kako žrtva Bogu ugodna nije u prvom redu materijalni prinos, pa tako i onaj krvni, već su to molitve i dobra djela, spoznaja Boga i ispunjenje njegove volje. Žrtvu kršćana stoga nije moguće svesti tek na jedno bogoštovno slavlje, već ju je razložito opisati kao cjelokupnu kršćansku egzistenciju potpuno prinesenu Bogu i bližnjima.<sup>12</sup> U središtu žrtvovanja kršćanski shvaćenog stoji, dakle, logika proegzistentnog, katkad i onog najradikalnijeg, darivanja/prinošenja sebe Bogu i bližnjemu, koje, polazeći od razine nutrine, srca, zahvaća cjelokupnost ljudskog bića i nalazi svoj izraz u konkretnim situacijama suživota. Takav način govora puno je primjereniji liku Isusova Boga bezuvjetne ljubavi od govora o žrtvi kao prinošenju zadovoljštine. To je uostalom već bio primijetio i Joseph Ratzinger u svojem pokoncilskom djelu *Uvod u kršćanstvo* kada tvrdi kako mnogi kršćani danas okreću leđa Bogu upravo zato što im se o njemu govori kao o Bogu "nemilosrdne pravde". Taj je Bog navodno zahtijevao ljudsku žrtvu, žrtvovanje samog svojeg Sina kako bi mu time bilo prineseno "beskrajno okajanje". Međutim, takav lik Boga čija mračna pravda terorizira ljude, čini nevjerodostojnom evanđeosku poruku o Bogu ljubavi.<sup>13</sup>

Većinska suvremena teologija žrtve, međutim, promišlja i Kristovu žrtvu u svjetlu navedenog *holistički* shvaćenog prinošenja/žrtvovanja. Pritom se zacijelo ne zaustavlja na Giradovu uvjerenju kako je Kristova smrt na križu razotkrila mehanizam *žrtvenog jarca*, a tradicionalne žrtve kao maski-rano nasilje. Novije teološko razmišljanje o žrtvi ne zadovoljava se ni ukazivanjem na biblijsku utemeljenost žrtvene (sakrifikalne) interpretacije Kristove smrti koju Girard inače osporava.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Usp. *Isto*, str. 121.

<sup>12</sup> Usp. *Isto*, str. 48.

<sup>13</sup> Usp. J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970., str. 256.

<sup>14</sup> Usp. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 96.

Dobro je znano da Girard opetovano inzistira na tome da je Isus umro ne podlažući se jednom “apsurdnom žrtvenom poretku”. Njegova smrt ne može biti opisana kao nasilni žrtveni čin prinesen Bogu za ljude, već Isus umire kako više nikada ne bi bilo žrtvenih čina, žrtvovanja drugih i primjene nasilja. Isusova nasilna, ali prihvaćena smrt dokida opravdanje mimetičkog nasilja i uspostavlja poredak ljubavi.<sup>15</sup> Za razliku od Girarda mnogi u suvremenoj teologiji opravdano pokušavaju, sukladno shvaćanju žrtve u prvom redu kao duhovne žrtve cjelovitog predanja, Kristovo djelo spasenja vezati uz Isusov cjelokupni život. Cítav Isusov *kenozom* obilježeni život darivanje je Ocu i ljudima, a time i spasotvorno svjedočenje Božje bezuvjetne ljubavi prema ljudima. Smrt na križu vrhunac je postupnog rasta Isusova dvostrukog svjedočkog predanja u ljubavi kao odgovor na Očevu poslanje. Ona predstavlja mučeničku radikalizaciju proegzistentnosti njegove egzistencije izazvanu kontingentnim povijesnim prilikama i dovedenu do vrhunca. Uskrsnuće potom stvara i otvara duhovski prostor na kojem je ljudima moguće suobličiti vlastiti život s Isusom i živjeti ga kao žrtvu dvostrukog duhovnog predanja po uzoru na Isusa.

Ovako protumačena Isusova smrt na križu ne gubi svoj središnji karakter. Ali za razliku od tradicionalnog načina shvaćanja žrtve u religijama, prema kojem čovjek više ili manje dramatičnim odricanjem od stvari ili čak od života želi umilostiviti rasrđeno božanstvo, odnosno od njega nešto postići, prema ovako protumačenom događaju Isusove kenotičke žrtvene povijesti i smrti na križu kao vrhunca prinošenja, Bog sam silazi ususret ljudima. Isus se tako očituje kao onaj koji pokazuje ljudima put k njihovoj definitivnoj životnoj cjelovitosti!<sup>16</sup>

Istina, u dugoj prošlosti čovječanstva pa i u onoj nedavnoj bilo je dosta zloporabe žrtvovanja i spremnosti na žrtvu. U totalitarnim režimima, u političkim i religijskim skupinama i

---

<sup>15</sup> Usp. *Isto*, str. 17.19.

<sup>16</sup> Usp. J. Imbach, *Die Lehre vom Opfertod Jesu ist missverständlich. Josef Imbach im Gespräch mit Ita Neuhaus* (preuzeto s interneta 24. 04. 2013: [www.de/dkultur/sendungen/religionen/1442143](http://www.de/dkultur/sendungen/religionen/1442143)).

pokretima fundamentalistički ustrojenim i nadahnutim često se u ljudima potencirala spremnost na žrtvu poradi uskih grupnih ciljeva i interesa. Postojala je takoreći neka vrsta "opsjednutosti žrtvom". Često je govor o žrtvi težio k poticanju spremnosti preuzimanja većeg ili manjeg rizika, podnošenja nasilja, ali i spremnosti na posezanje za nasiljem. Na toj crti razmišljanja nalazi se među ostalim i feministička teološka kritika tradicionalnoga govora o spasonosnoj Isusovoj patnji na križu podnesenoj u poslušnoj podložnosti volji Očevoj. Takva je žrtveno-patnička interpretacija Isusova djela, navodno, promicala kućno nasilje, a svojom idealizacijom patnje legitimirala je društveno nasilje.<sup>17</sup> Kada je riječ R. Girardu, on određeni stupanj opsjednutosti žrtvom pripisuje i kršćanstvu. Naime, po njegovu mišljenju, povijesno kršćanstvo nije bilo dosljedno Isusovoj logici djelovanja, koja teži desakralizaciji mimetičke žrtve, razgradnji žrtvenog mentaliteta koji je uvijek povezan s više ili manje prikrivenim nasiljem.<sup>18</sup> Sve je to dovelo do toga da se u današnjem zapadnom svijetu, a posebno u Europi, u društvenom diskursu afirmirao određeni zazor od promicanja spremnosti na žrtvu. Tako se danas može govoriti o određenom "zaboravu žrtve". Uza sve to, žrtve se ipak svakodnevno proizvode na različitim područjima života, često i bez velikog uzbuđivanja onih kojima ide dobro u životu. Izraz žrtva u toj je novoj situaciji semantički kliznuo od prijašnjeg označavanja aktivnog stava žrtvovanja motiviranog idealima k tome da je postao označnica za sve one koji su pogođeni/oštećeni zakidanjem njihovih prava, najraznovrsnijim zloporabama, poniženi i izranjeni nasiljem. Sve te aktualne žrtve zahtijevaju naknadu, odštetu, priznanje statusa žrtve koji im osigurava određenu psihološku pa i materijalnu prednost u dnevnim interesnim prijeporima i raspodjelama moći.<sup>19</sup> Očito je i to jedno područje života koje je teologija pozvana zauzeto

---

<sup>17</sup> Usp. D. Strahm, *Vom Kreuz mit dem Kreuz. Feministische-kritische Blicke auf die Kreuzestheologie. Vortrag in der Clarakirche Basel vom 3. April 2007* (preuzeto s interneta 01. 06. 2013.: [www.doris-strahm.ch](http://www.doris-strahm.ch)).

<sup>18</sup> Usp. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, str. 19.

<sup>19</sup> Usp. *Isto*, str. 130.

tematizirati. Ona će to činiti u svojem nastojanju da u svjetlu primjereno interpretirane Isusove žrtve ponudi jednu viziju života koja, daleko od svakog mazohizma ili Boga sadista gladnog ljudskih patnji i žrtava, pruža dovoljno legitimnog pa i nužnog prostora za žrtvu kroz koju često prolazi uskrсна preobrazba ljudskog života.

Stoga držimo da se i Girardu ali i feminističkoj teološkoj kritici može misaono uvjerljivo ukazati na pozitivnost spremnosti na žrtvu ako se žrtvovanje ne suzi tek na jedan zasebni čin krvavog mučeničkog ubojstva izazvanog nasiljem i podnesenog iz viših motiva. Pozitivnost žrtve će se očitovati ako ju se promišlja u prvom redu kao proces (povijest) sazrijevanja, kao rast u ljubavi prema Bogu i bližnjemu, u kojem čovjek, po uzoru na Isusa Krista, i potpomognut njegovim Duhom, postaje svjedočki transparentan za Božju ljubav razlivenu u našim srcima. Jasno je da taj rast uključuje trajno odricanje od vlastitih, neposredno zadovoljavajućih, kratkoročnim i individualnim interesima motiviranih *malih transcendencija* i trajno održavanje spremnosti na žrtvu. Uostalom, uza sve to što spremnost na žrtvu može biti podvrgnuta zloporabi, bez nje je i dalje teško zamisliv bilo kakav oblik humanizma kao osnovnog preduvjeta društvenog suživota.<sup>20</sup>

Koliko god neki misle da je kategorija žrtve u suvremenoj teologiji sklonjena na rub teoloških interesa, odnosno da se teološka shvatljivost cjeline ljudske stvaralačko-spasenjske avanture može u konačnici postići i bez te kategorije, nama se u svjetlu gore rečenog čini da to nije tako. Navodna kategorija žrtve ne bi bila potrebna jer se je Bog u svojoj objavi očitovao kao milosrdni Bog koji je nepovratno i bezuvjetno opredijeljen za čovjeka i kojemu možemo pokloniti naše bezgranično povjerenje uvijek, u životu i smrti.<sup>21</sup> O antropološko-religioznoj i specifično kršćansko-teološkoj važnosti kategorije žrtve svjedoči nesumnjivo i gore iznesen prikaz i razmišljanja o temi žrtve.

---

<sup>20</sup> Usp. *Isto*, str. 131.

<sup>21</sup> Usp. K. von Stosch, *Abrahams Opfer. Eine Annäherung aus dem Gespräch von Judentum, Christentum und Islam*, Herder Korrespondenz, 4 (2013.), str. 191.

Premda smo, sukladno mogućnostima prostora i metodologije zadanih predgovorom, predstavili tek fragmentarnu skicu samo jednog segmenta aktualnoga kršćanskog promišljanja kategorije žrtve, ipak se iz prikazanih razmišljanja dadne naslutiti njezina antropološka i religijsko-teološka važnost, ali i njezina kompleksnost, koja, kako jučer tako i danas, nužno potiče množinu interpretacija. Da je to tako, pokazao je i prošlogodišnji 18. međunarodni znanstveni skup koji se od 25. do 26. listopada 2012. održavao na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Splitu, i to s temom *Antropološka i religiozna dimenzija žrtve*.

Predavači na tom skupu dolaze iz nekoliko akademskih središta tako da njihovi pristupi žrtvi zacijelo nose u sebi pečat teoloških i općenito idejnih mentaliteta sredina u kojima djeluju, ali isto tako njihove interpretacijske raznolikosti u pristupu žrtvi ukazuju na važnost kategorije žrtve u samoshvaćanju Crkve i kršćanstva općenito.

Polazeći od konstatacije renesanse pojma žrtve u aktualnoj kulturno-političkoj raspravi, *Józef Niewiadomski* u svojem predavanju nastoji ponuditi jednu aktualizirajuću interpretaciju binoma žrtve i predanja. Pritom on primjenjuje interpretacijske dosege i kategorije innsbruške škole dramske teologije. Nastala kao plod kritičkoga i kreativnog susreta između teorije žrtve R. Girarda i R. Schwagera i drugih innsbruških teologa, ova škola omogućuje, prema izlaganju ovog autora, da se golgotским nadilaženjem sakralizirane nužnosti bilo kakvog nasilja i uopće žrtvene logike dođe do teološke predodžbe Božjeg lika i odnosa Boga i svijeta koja je primjerenija objavi. Jednako tako innsbruška dramska interpretacija Kristove žrtve omogućuje bolje razumijevanje euharistije kao dioništva u Kristovu predanju koje preobražava sva žrtvena ljudska iskustva i viktimizacije u zajednicu predanja Bogu ljubavi.

Tradicionalnu religijsku logiku žrtve kritički promatra i *Carmelo Dotolo*. On u svojem tekstu polazi od tvrdnje kako je žrtva tradicionalno bitno strukturirala religiozno iskustvo. S druge strane, njezina povezanost s nasiljem vrijeđa ljudsku slobodu i predočava lice jednog strahotnog Boga. No u Kristu

se dogodila dekonstrukcija tako shvaćene žrtve ukoliko su u Kristu omogućeni besplatnost, darivanje i sloboda jednostavno ispraznili naslijeđenu logiku žrtve.

Daljnje izlaganje *Marijana Steinera* pokazuje da autor polazi od tradicionalnih kategorija žrtve i primjenjuje ih kako na Kristovu žrtvenu smrt na križu tako i na Posljednju večeru, koju tumači kao “prethodno obredno izvršenje krvne žrtve na križu” koja se stapa s predodžbom o gozbi.

*Marijan Vugdelija* posvetio je svoju duhu studiju analizi Poslanice Hebrejima, koja tvori jedno od klasičnih biblijskih izvorišta ključnih za oblikovanje svekolikog kršćanskog shvaćanja Kristova događaja pod vidom žrtve. Studirajući pojam žrtve u Bibliji te značenje i strukturu Isusova svećeništva i njegove žrtve u Poslanici Hebrejima, on u svojim analizama pruža uvid u narav Isusova zastupničkoga svećeničkog posredništva spasenja.

*Ante Akrap* prikazuje funkcioniranje kategorije žrtve u kontekstu židovskog holokausta 20. stoljeća. Pogibija tolikih nedužnih Židova stvara nemale poteškoće na putu shvaćanja slike dobrog Boga angažiranog u povijesti. Autor uz pomoć raznih filozofskih interpretacija, kako sadašnje antimetafizičke slike svijeta tako i samog holokausta, nastoji donekle osvijetliti Božje djelovanje u svijetu holokausta i sličnih zala, koje u konačnici ipak ostaje “tajna i misterij”.

Psihološki pristup žrtvi nudi tekst *Gorana Karduma*. On razmišlja nad rezultatima empirijskih istraživanja. Uz pomoć spoznaja iz opće psihologije, ali i biološke, razvojne i socijalne psihologije, ovaj tekst nudi uvide u motivacijske strukture spremnosti na žrtvu koja, ako je nošena “motivom pristupanja”, može promicati sretnije i stabilnije odnose. Važan zaključak ovog rada je i konstatacija značajne metodološke nedostatnosti samih empirijskih istraživanja, nad kojima autor razmišlja zbog njihova zanemarivanja ili nedovoljnog istraživanja utjecaja religioznih motivacija u oblikovanju spremnosti na žrtvu.

Katehetski pristup temi žrtve nudi tekst *Jadranke Garmaz* i *Matthiasa Scharera*. U njemu se tematiziraju mjesto i način prisutnosti kategorija žrtve, žrtvovanja i solidariziranja sa žrtvovanimima bilo koje vrste u kontekstu euharistijske

prvopričesničke kateheze na području hrvatskoga i njemačkoga govornog područja.

U završnici ovog zbornika Anđelko Domazet nudi analizu shvaćanja Kristove žrtve u djelu Benedikta XVI. *Isus iz Nazareta*. Autor u svojem osobnom promišljanju kategorije žrtve primijenjene na Isusovu smrt polazi od Ratzingerova uvida u duhovno i egzistencijalno shvaćanje žrtve, ali i od uvjerenja suvremenih teologa kako ideja okajničke smrti ne potječe izvorno od Isusa te da je misao zadovoljštine nespojiva s novozavjetnom slikom Boga. On predlaže kritičku primjenu religijsko-povijesne kategorije žrtve u soteriologiji, koja prilikom opisivanja Isusove smrti može imati samo analoško značenje.

*Nikola Bižaca i Jadranka Garmaz*





---

# Žrtva i predanje u tumačenju innsbruške dramatske teologije

Józef Niewiadomski, Innsbruck

UDK: 232.34+234  
Izvorni znanstveni rad

## Sažetak

*U članku se propituje današnji kulturno-politički i teološki okvir u kojemu se ponovo u središtu pojavljuje pojam i problem žrtve. U petodijelnoj koncepciji najprije se tematizira dvojbenaost pojma žrtve u odnosu na problematični "mentalitet žrtve" u Crkvi i teologiji, koji ne uspijeva pokrenuti proces "preobrazbe žrtve", te se u tom kontekstu donosi polemika sa J. Moltmannom. Potom se žrtva promatra unutar antropološke vizure Renéa Girarda, koji je pred kršćansku teologiju stavio izazov posebno u tumačenju Isusova predanja kao nadilaženja arhaičnog modela "žrtvenog božanstva" i "farmaceutskog mehanizma" žrtve. U središnjem dijelu predstavljaju se žrtva i predanje u innsbruškoj dramatskoj teologiji, ponajprije u radovima R. Schwagera, u kojima se nanovo tumači Pjesma o Sluzi Božjemu i daje nova interpretacija odnosa svijet-Sin-Otac u Kristovoj smrti na križu. U tumačenju golgotškog događaja nastavlja se razlaganje autorove teze da je pobjeda nad nasiljem, pa dakle i nužnošću žrtve, nadilaženje logike pravljenja žrtve samim Božjim oprostjenjem i solidarnošću. Posljedice tog događaja očituju se u radikalno novom odnosu Boga i svijeta, ne kao u prispodobi o zlim vinogradarima, gdje krivci bivaju ubijeni, nego u slici Kristova uskrsnuća koje je paradigma pobjede ljubavi i odricanja od nasilja. Upućuje se na to da ovakvo poimanje Kristove žrtve otvara nove mogućnosti razumijevanja euharistijske žrtve i dioništva u Kristovoj žrtvi, što je ilustrirano filmom Deveti dan. Stoga se naznačuje kako innsbruška dramatska teologija teži teološkoj predodžbi Boga, koji upravo po Kristovu križu i oprostjenju ima pravo biti vjerovan kao Bog ljubavi.*

Ključne riječi: *žrtveni jarac, snaga preobrazbe predanja, sudbina žrtva-prijestupnik, zastupništvo, euharistija.*

## UVOD

U današnjoj kulturno-političkoj raspravi jedva da postoji neki drugi pojam koji uživa takvu jedinstvenu renesansu kao pojam žrtve. Dok je šezdesetih godina posljednjeg stoljeća bio vezan uz muzeje i arhive neprosvijećenoga ljudskog duha, sada se pojam žrtve, kao i tematiziranje iskustva viktimizacije – pravljenja žrtve, vraća u novinske naslove, u društveno-političku, filozofsku, ali i teološku refleksiju. Možemo li iz tog zaokreta nešto dublje naučiti o semantičkom potencijalu obaju pojmova: žrtve i predanja, o njihovoj povezanosti i razlikama? Krilatice kulturološkog trenda '68. godine bile su posve jasne: žrtva i odricanje nisu potrebni! Životna igra može se i drukčije organizirati. Umjesto da se vježbamo u odricanju i da se požrtvovnošću učinimo žrtvom, svatko se treba ostvariti! Paziti na svoja prava! Ponajprije treba ispuniti svoje želje: tj. prepustiti se potrošnji! U ljubavi također ili upravo u njoj. Koliko god bilo važno i revolucionarno stvaranje osjećaja za zastrašujuću dimenziju ne-nužnog pravljenja žrtve, ne može se previdjeti ona druga strana korjenitih kulturalnih promjena. Zajedno s odbacivanjem uloge žrtve najčešće je išlo i uskraćivanje predanja. Prosvijećeni ljudi nakon '68. godine nisu htjeli znati ni za žrtvu ni za predanje, ni za *victima* ni za *sacrificium*, samo za emancipirani subjekt. Sada, čini se, trend ide u drugom smjeru.

Ratovi za vrijeme raspada Jugoslavije, u međuvremenu u našoj svagdašnjici gotovo uobičajena prisutnost atentatora samoubojica i poremećenih ubojica, zastrašujući razmjeri zlostavljanja u odgoju djece i mladih, upravo u vremenu nakon 1968. te gospodarska previranja u neoliberalističkom kontekstu otpremili su autonomni subjekt u arhive duha, izbacili žrtvu u prvi plan, usmjerili pozornost na ambivalentnost tog pojma. Upravo biografije poremećenih ubojica i zlostavljača toliko zapleću semantičko klupko pojmova žrtva i prijestupnik da se jedva mogu jasno rekonstruirati. Prvo smo se naviknuli na činjenicu da su zlostavljači u najvećem broju i sami bili

žrtve zlostavljanja, tako da posljedično i predanje, ljubav i život možemo predočiti samo na način pravljenja žrtve. Već smo se odavno naviknuli da su revolucije gotovo uvijek jele svoju djecu i da su oslobođene žrtve jednom same postale prijestupnicima. Navikli smo se da se žrtve međusobno natječu, da se cjenkaju oko ekskluzivnosti svojega statusa žrtve i više-manje prikriveno žele ostvariti svoj poriv za vlašću. Pojam žrtve čak je postao suptilnim oružjem i lutrijskom srećkom koja pomaže da se postigne ako već ne financijski, onda barem moralni dobitak, i u toj gotovo prljavoj igri čini se da iza maske u konačnici nevine žrtve uzmiče jasno vidljivo lice prijestupnika. Na kraju, naviknuli smo se da svaki transformacijski proces gospodarskih struktura i svaka djelatnost u smjeru poboljšavanja unutar najmanjih poduzeća, tvrtki i velikih koncerna, koja se događa bilo uz sudjelovanje "razumski djelujućih" konzultantskih tvrtki, bilo bez njih, ne proizvode tek žrtve, nego očituju mnogobrojne žrtve. Gubitnici koji proizlaze iz mnogih suparničtava, postali su žrtve već trajne strukture globalnog natjecanja. Sada i oni u takvim djelatnostima bivaju i očigledno žrtvovani. Nisu žrtvovani onako kako se u arhaičnim kulturama običavalo žrtvovati, otvorenim ili ritualnim nasiljem, nego postaju žrtve strukturnih nužnosti, te se tako razumska ravnodušnost drugih miri s činjenicom da su žrtve. Ovi pak poput biblijskog Kajfe radije gledaju da drugi bivaju žrtvovani nego da oni sami dožive taj usud. Gotovo hladnokrvno primaju na znanje da te žrtve drže otvorenim obzor njihova života. Ako je to pak tako, predstavlja li onda pojmovno razlikovanje koje tražimo između žrtve i predanja, između *victima* i *sacrificium* – između *victim* and *sacrifice* – kako se u novolatinskom danas veli, još uvijek upotrebljiv instrumentarij za današnju teološku raspravu? Nije li upravo kršćanski način govora doveo do toga da se nijanse u značenju obaju pojmova međusobno pomiješaju, i to do neprepoznatljivosti?

#### DVOJBENI POJAM ŽRTVE

Unatoč mnogovrsnim razlikovanjima (i u konfesionalnom području) u povijesti je kršćanstva predodžba o Isusovoj smrti

kao žrtvi u vjerničkoj svijesti ostala uvijek samo neodređena. Možda upravo zbog toga što se od mnogo stabala nije više vidjela šuma. Tako svi kršćani doduše vjeruju da Isus sam sebe u svojoj smrti iz ljubavi i u ljubavi predaje Ocu i ljudima. Povezanost između tog unutarnjeg stava predanja i izvanjskog događaja razapinjanja ostala je nejasna. Mnogi su teološki modeli križ vidjeli i vide tako da pojmovno razlikovanje nije više moguće, jer u Bogu Ocu vide jedinog autora cijeloga golgotškog događaja. U novijoj je teologiji Jürgen Moltmann tu vjeru izoštreno formulirao, kad kaže da je Otac "ljubav koja se razapinje", Sin pak "razapeta ljubav". Odlučno se zauzeo da se pavlovski pojam "*paradidonai* – predati" (Rim 8,32: "Ako je Bog za nas, tko će biti protiv nas? On koji čak nije poštedio vlastitog Sina, već ga predao za sve nas, kako nam neće dati sve ostalo s njime?") integrira u teološku sistematiku s aktivnim značenjem. Prema tome, Otac bi Sina "predao", ali i "izdao", "odbacio", čak "ubio". Isus bi umro od svojega Boga i Oca, jer priznanje vjere "Bog je ljubav" znači i taj proces samorazlikovanja koji se odvija već od vječnosti sa svim bolnim posljedicama. Kratko rečeno: "Prije nego je svijeta bilo, bila je žrtva u Bogu."<sup>1</sup> Dakle, ljubav i žrtva su istovjetni; posljedica je uzdignuće patnje; tada je usmjerenje vlastite želje ka ulozi žrtve put kojim se jamačno može približiti božanskoj ljubavi. Pobuna protiv tog mentaliteta žrtve izazvala je u Crkvi pravu "revoluciju". Prosvjedom protiv tobože sadističkog Boga koji od ljudi zahtijeva žrtvu, a i svojega Sina na križu daje ubiti – kao takoreći dokaz svoje ljubavi – Boga, dakle, kod kojega se ljubav i patnja, žrtva i predanje stapaju u jedan te isti događaj, nebrojeni su kršćani okrenuli leđa Crkvama i Bogu; oni koji su ostali, okrenuli su se "dražesnom" i manje zahtjevnom Bogu. Redovničke kuće i sjemeništa, tradicionalne utvrde mentaliteta žrtve, počele su se prazniti. Cijeli naraštaji svećenika, teologinja i teologa koji su prožeti tom revolucijom trudili su se i danas se trude, u dušobrižničkom radu i u strukturama, pokazati snagu ljubavi – bez neugodnog okusa mentaliteta žrtve.

---

<sup>1</sup> O rekonstrukciji, kritici i izvorima usp. Józef Niewiadomski, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*, Innsbruck, 1982., 79–94.

Doduše, ta revolucija tek što je počela jesti svoju djecu, sve više je dobivala otužan popratni okus. A zašto? Religija – povezanost s Bogom, povezanost koja se dosad povezivala s ljubavlju, žrtvom i predanjem, s *caritas*, *victima* i *sacrificium* – na općedruštvenom je području sve više svrstana u područje “hobija”; i sami su vjernici odnos prema Bogu sve više premještali na istu razinu na kojoj je i vjera u značenje *wellness* kupki i vitaminskih preparata. U našoj svjetskoj civilizaciji *electronica et oeconomica quasi catholica* religija i ljubav postale su roba za svakodnevnu duhovnu potrošnju. Je li to razlog da one malo pridonose pronalaženju puta iz bezizlaznih situacija koje nastaju suvremenom viktimizacijom? Zašto je naša svagdašnja kultura dobro upoznata s problematikom prevencije, ali na prisutna iskustva žrtve odgovara okrivljavanjem i optužbama, dok jedva nešto zna o preobrazbi žrtve? Povezanost između stava žrtve, odricanja i predanja u ime Božje, čak kao znak ljubavi, postali su joj nerazumljivi. Spominjanje obaju pojmova, “predanja” i “žrtve”, u istom mahu danas za nju još uvijek znače provokaciju. Opisno promišljanje o vezi tih odnosa najčešće skreće pozornost samo na žrtve zlostavljanja u kontekstu seksualnih napada: filmovi o samostanskim internatima, sadističke redovnice i redovnici, udarni naslovi u novinama o “pedofilskim svećenicima”, sužavaju predodžbenu snagu suvremenika i predlažu jasan sud: iza svakog predanja koje je religijski motivirano, vreba perverzno seksualno nasilje; svaka igra predanja – upravo igra u kojoj je prisutan križ, samo je gluma i dvoličnost. Programsko i kulturno-politički podržavano odbijanje tako shvaćenog *sacrificioma* njima je stoga najbolja zaštita od perversije. Napustimo li opisno područje u korist normativnog pristupa, želimo li dakle našu kulturu propitati s obzirom na njezinu sposobnost za žrtvu i predanje, provokacija postaje još jača. Već i mrvica normativnosti, koja bi ciljano vodila ka sjedinjenju obaju pojmova, pobuđuje u prosječnoga građanina strah od fundamentalizma i reakcionarne političke kulture.

## POJAM ŽRTVE KOD RENÉA GIRARDA

U našem kontekstu provokacija će se dodatno povećati usidrenjem obaju pojmova u kontekstu mimetičke teorije Renéa Girarda.<sup>2</sup> Taj francusko-američki mislilac, koji je u međuvremenu postao član Francuske akademije (*Académie Française*), i često sebe označavao “apologetom kršćanstva”, jest izazovan. On izaziva ponajprije upravo svojom teorijom o preobražavajućoj snazi žrtve. Izazovna je i rasprava vođena u Innsbrucku o novim označnicama “žrtve” i “predanja”.<sup>3</sup> Uzmemo li ozbiljno ta polazišta, onda moramo reći: na ovaj ili onaj način sustiže nas logika žrtve. Možemo se koprcati kako hoćemo, možemo žrtvi i križu probijati put u feljtonima naših novina i u našim teološkim raspravama, no ulazimo sve dublje u logiku žrtve i ljubavi ili upravo ljubavi. A zašto? Zato što je navodno žrtva antropološka stalnost? Jer je ljudski život ujedno život žrtve i jer je oličenje zakona jesti i biti pojeden, od uzlaska do pada? Jer se u svima nama nalaze sadomazohističke potrebe? Jer u životu nema ništa besplatno? Odgovorimo li na ta pitanja jasnim “da”, onda ćemo već dospjeti k onim obalama koje su tisućama godina obilježavale granice ljudskih kultura, od kojih nas je – i to je iznenađujuća Girardova teza – biblijska tradicija oslobodila. Na koji način?

Kao ni jedan profani mislilac sadašnjice Girard polazi od suprotstavljenosti između mitsko-religijskog mišljenja poganskih religija i biblijske objave, i vidi u Isusovoj smrti prevratni događaj za sve kulture čovječanstva. Ono što se dogodilo na Golgoti, prvenstveno je bilo jasno pravljenje žrtve, čak umorstvo, premda “racionalno sračunato”. Po biblijskoj

---

<sup>2</sup> Kao kratak uvod u život i djelo R. Girarda vidi Józef Niewiadomski, Girard, René, u: *Die Französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Th. Bedorf i K. Röttgers (priredili), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009., 141–146. Kao sustavan uvod preporučuje se standardno djelo: Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftlicher Fragen*, Münster, 2008.

<sup>3</sup> Daljnji razvitak polazišta odvija se na široko zasnovanom programu: “Dramatische Theologie” an der Theologischen Fakultät in Innsbruck. Usp. <http://www.uibk.ac.at/rgkw/drama/>

predaji već je veliki svećenik Kajfa formulirao razumsku logiku križa: "Bolje je da jedan čovjek umre mjesto naroda" (Iv 18,14). Natjeran u ulogu žrtvenog jarca – kao nebrojeni ljudi prije i poslije njega – Isus je doduše prihvatio tu ulogu. Međutim, do kraja je ustrajao u svojoj nevinosti. Napetost koja je time nastala između jasnog uvjerenja svih lovaca na žrtvene jarce svijeta o krivnji svih njihovih žrtava i sustavne nužnosti pravljenja žrtve što je proizvode strukture, i te jedne konkretne žrtve Isusa iz Nazareta koji čvrsto ustraje u nevinosti i neutemeljenosti pravljenja žrtve – štoviše: njegova jasna usidrenost u biblijskoj tradiciji žrtava koje su proganjene u Božje ime, koje za razliku od svojih progonitelja u Bogu nisu vidjele prijestupnika nasilja, nego odvjetnika žrtava – to je konačno skinulo koprenu sa sakralne religioznosti čiji je izvor u krvoproliću i omogućilo je religiju koja svoje središte nema ni u raspirivanju požude ni u lovu na žrtvenog jarca, a time ni u praksi pravljenja žrtve, nego u etičkoj poruci slobode od nasilja i kulturi Govora na gori. Na taj se način događa otkrivanje mehanizama lova na žrtvenog jarca, na čijem su religioznom prikrivanju zapravo sagrađene ljudske kulture, i time se pokazuje jedincata revolucionarna snaga biblijske tradicije. A ona nipošto nije zastarjela. Stojeći nad kolijevkom moderne skrbi za žrtve, ona daje odlučujući prinos dekonstrukciji metafizike nasilja.<sup>4</sup> Ako su bogovi arhaičnih religija zapravo pobožanstvenjene, a time do neprepoznatljivosti prikrivene ljudske žrtve, prema tome dakle samo proizvodi ljudskih projekcija,<sup>5</sup> onda Krist "nije Bog zbog toga jer je razapet na križu, nego jer je od vječnosti od Boga rođeni Bog"<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Tako u svojoj recepciji Girardova polazišta vidi Gianni Vatimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart, 1997.

<sup>5</sup> "Narodi ne iznalaze svoje bogove, nego diviniziraju svoje žrtve", tako: René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München, 2002., str. 94: Kod mitoloških božanstva doslovce sve, osobito njihov status, počiva na nasilju. [Hrv. prijevod: René Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, AGM, Zagreb, 2004.]

<sup>6</sup> René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i. Breisgau, 2009., 274.

Radeći s istim kodovima kao mitska religioznost, biblijska objava otkriva prijevaru i laž mitova. Girard je impulse objave u odnosu na zatvoreni mitski svijet usporedio s preokretanjem krznenog ogrtača.<sup>7</sup> Impulsi objave “preokreću” glatku površinu krznenog ogrtača. Očitima postaju tragovi oguljene životinje – cijena za postojanost, ljepotu, sigurnost. Otkriti žrtvu kao žrtvu, iza stvorenog *prosozona* u projekcijama (!) pokazati skrivenog žrtvovanog čovjeka kao čovjeka, to je odlučujući impuls biblijske objave u oblikovanju kulture. Na taj način pravi Bog objave daje da umre predodžba žrtvenog božanstva.<sup>8</sup> Može zvučati iznenađujuće, ali je Girard do te spoznaje došao na temelju radikalnog fokusiranja svoje pozornosti na konstantnost žrtvenih obreda koji su se ustalili u povijesti religija. U činjenici te konstante vidio je pravi antropološki izazov, i zato je – nasuprot povijesno-religijskoj tradiciji – interpretirao mitove polazeći od obreda, fokusirao tako svoju pozornost na ono što čine ljudi koji žrtvuju, a ne na njihovo mišljenje; zato je tražio razlog tog postupanja izvan svih poznatih žrtveno-teoloških tumačenja i predstavio krvni čin u njegovoj (vrlo opipljivoj) materijalnosti kao pražnjenje kolektivne agresije. Time je uspio proširenoj praksi religijskih žrtvovanja širom svijeta ponuditi društveni smisao, i to s onu stranu oholih i besplodnih prosvjetiteljskih rasprava o gluposti starih kultura koje su žrtvovala jer još nisu bile informirane o nepostojanju bogova. Svojim tezama povezo je i religijsku raspravu sa središnjim društvenim diskursima te tako vratio problematiku religije iz neobveznog područja hobija u ključno područje socijalne antropologije.

---

<sup>7</sup> René Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, 151.

<sup>8</sup> Događaj preokretanja mitskih krznenih ogrtača nije uopće tako jednosmjernan. Odvija se na razini religijskog iskustva i na razini produkcije teksta. Stoga spisi hebrejske Biblije preuzimaju i transformiraju mitske teme, tekstove i tradicije. Zato se mogu utvrditi kako analogije tako i razlike između klasičnih mitskih tema i biblijskih pripovijesti; usp. razlike između braće Kaina i Abela, koji u biblijskim spisima nisu divinizirani, nego jasno navedeni kao prijestupnik i žrtva, te divinizirana braća Romul i Rem ili pak one razlike između Josipa u Egiptu i Edipa. O preobrazbi mitskih tekstova u kontekstu biblijske objave usp. René Girard, *Die verkannte Stimme des Realen: Eine Theorie archaischer und moderner Mythen*, München, 2005.



Kulturna praksa žrtvovanja učinila mu se poput antibiotika koji liječi društvo: minimum kontrolirano upotrijebljenog nasilja, minimum ritualno prolivene krvi u arhaičnom je svijetu štitio skupinu od izbijanja totalnog rušilačkog nasilja i od nekontroliranog tijeka pakla krvi. Božanstvo koje je zahtijevalo ritualno prolijevanje krvi, pojavljuje se kao jamac poretka, ali nipošto kao oličenje moralnog monstruma. Budući da je ono samo kao sakralizirani žrtveni jarac bilo rezultat "farmaceutskog mehanizma", njegov "gnjev" nije bio ništa drugo doli jedan sakralni indikator umnožavanja difuzne agresivnosti u društvu. Ritualno prolijevanje krvi omogućilo je kontrolirani izljev agresivnosti u društvu, što je na religijskoj razini shvaćanja bilo istovjetno udobrovoljavanju gnjevnog božanstva. Premda se cijeli sustav temeljio na prijevarama, skupini je osiguravao preživljavanje. Osjetno potiskivanje te vrste farmaceutike izgradnjom središnjeg monopola nad nasiljem, koje se javlja u povijesti religija, malo je pomalo činilo zastarjelim ritual žrtve u središnjoj društvenoj ulozi, ali ne i njegove antropološke pretpostavke. Prelazna agresivnost, tendencija da se zlo doživljeno preko čovjeka prevaljuje na treće osobe, a time i svagdašnji postupci pravljenja žrtve, i nadalje prožimaju život svih nas, i to jednom banalnom očitošću. I pojavljuju se sumnje da će površni rastanak od pojma žrtve i napuštanje uloga žrtve učiniti ponašanje prema žrtvi staromodnim: upravo u kulturi kao što je naša, kulturi koja se posve posvetila programu "vraže izidi", programu raspirivanja požuda. Te antropološke nazovi-konstante izazivaju pitanje ima li otkupljenja od tako doživljena zla. Arhaična religioznost nije mogla na jasan način poznavati neku vjeru u otkupljenje; u njezinu središtu nije otkupljenje od pretrpljenog zla, nego nesvjesno, po najboljem znanju i savjesti izvršeno, njegovo prebacivanje na treće osobe. Kako god zvučalo paradokсно, i naše novopogansko doba – koje ne računa s Bogom – nalazi se u nekoj dvojbi te vrste: opraštajući se od vjere u Boga otkupitelja u ime zrelog čovjeka, koji naizgled autonomno upravlja svojim usudom, nalazimo se kod svagdašnjeg lova na žrtvene jarce, usavršavamo svoje strategije zbacivanja i u biti nam je drago što još imamo stare teološke misaone sheme kojima se možemo

izrugivati. Ne ispunja li upravo ta vrsta polemike u našoj medijski strukturiranoj javnosti jednu nazovi-soteriološku funkciju, posve prema geslu: čemu trebamo Boga otkupitelja kad imamo svoje žrtvene jarce?

### ŽRTVA I PREDANJE U INNSBRUŠKOJ DRAMATSKOJ TEOLOGIJI

Innsbruški dogmatičar Raymund Schwager inspiriran Girardom, i istodobno zajedno s njim, nije pitao samo o posebnosti biblijsko-kršćanskih izričaja vjere "u povijesno-religijskom vrtu" nego i o tome koliko je inficirana biblijska predodžba o Bogu tom tendencijom prebacivanja pretrpljenog zla.<sup>9</sup> Banalna povijesno-religijska činjenica da su slike o Bogu, kao i naracije i obredne prakse okolnih kultura utjecale na biblijska svjedočanstva, pomogla mu je u prosudbi da biblijski govor nipošto nije imun od tendencije da se zlo prebaci na Boga. Zajedno s proročkim zahtjevom i poticanjem na obraćenje i život slobodan od svagdašnjeg pravljenja žrtve, u biblijskom se procesu objave odvija dekonstrukcija Boga koji za ublažavanje svoje srdžbe zahtijeva krvne žrtve. Za razliku od logike naše postmoderne, proroci nisu na mjesto obredne obmane maglovite agresivnosti stavljali konzumiranje niti san o vlastitu ostvarivanju, nego etičku ozbiljnost. Pravi Bog ne želi žrtve, ali on hoće pravednost i milosrđe u međusobnom ophođenju ljudi - i to čak posvuda. Umjesto obrednog čišćenja (*katharsis*) prednost treba imati etika i osobno iskustvo Boga. Etička ozbiljnost te proročke poruke nailazi naizgled na nepremostive granice. I to ne samo zato što mnogi ljudi nisu voljni ili sposobni za to obraćenje. Granica postaje opipljiva osobito po bolnom - historijski još neprevladanom - iskustvu, kada i sami proroci podnose sudbinu žrtvenih jaraca, postaju dakle žrtva svojih suvremenika i - barem u svojoj retorici - ipak ostaju zarobljenima nasiljem i nasilničkom predodžbom o Bogu. Njihove slike nade o otkupljenom životu i novoj zajednici ljudi uvijek iznova pobuđuju sumnju da su iluzije.

---

<sup>9</sup> Vidi osobito: Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München, 1978.

Ta bezizlazna situacija koja se artikulira u proročkoj sudbini, koja, čini se, proizlazi iz "katastrofe etike", pokreće tako iznova pitanje o otkupljenju. U međuvremenu Deuteroizajine pjesme o Sluzi Božjemu razbijaju komadić po komadić tu situaciju bezizlaznosti i pokazuju izlaz prema vjeri u otkupljenje. Likovi koji se tu pojavljuju za našu su problematiku značajni ne samo zbog toga što je osoba sluge u kršćanskoj tradiciji velikim dijelom tumačena kao "figura Christi". Ona je u starozavjetnom kontekstu ponajprije utoliko jedincata jer u situaciji progona zlo koje trpi ne svaljuje na druge. Sluga se Božji u kontekstu svoga postajanja žrtvom ponaša radikalno nenasilno, ne želi progoniteljima osvetu i ne moli Boga da im uzvrati za njegov udes! Ipak, scenarij njegova progona ostaje utoliko višeznačan što se u tekstu uvijek iznova predstavlja "samog Boga kao glavnog čimbenika progona".<sup>10</sup> Čitamo li pjesme kroz fokus takvih mjesta, onda biblijska predodžba o Bogu postaje vrlo slična sakralnim božanstvima koji se hrane prolivenom krvlju žrtava. Tada nestaje razlika u odnosu na mitove, i specifično biblijska predodžba o Bogu koji se objavljuje čini se do same srži inficirana tendencijom čovjeka da zlo prebaci na treće osobe. Već u tom kontekstu – a osobito u kontekstu novozavjetnih mjesta – mora se tematizirati temeljna ambivalentnost tradicionalne vjere u otkupljenje. "Teološka predodžba o ublažavanju božanske srdžbe djelom zadovoljštine" može otvoriti put za projekciju vlastite zle sklonosti u samog Boga.<sup>11</sup>

Kako bismo istaknuli razliku s obzirom na žrtvena božanstva, valja usmjeriti pozornost na činjenicu da sam Deuteroizajia – i to na kritički način – naviješta "u ime Boga neposredno revolucionarni prijelom" u povijesti spoznaje božanske objave. "Ne spominjite se onog što se zbilo, nit mislite na ono što je prošlo. Evo, činim nešto novo; već nastaje. Zar ne opažate?" (Iz 43, 18s).<sup>12</sup> To novo ima zacijelo veze s odnosom

---

<sup>10</sup> René Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*, Freiburg i. Breisgau, 2009., 208.

<sup>11</sup> Usp. Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, 237.

<sup>12</sup> Usp. *Isto*, 136s.

Boga prema Sluzi, a i prema mnoštvu koje ga progona. Ono ne raste u kontekstu pravljenja žrtve, nego u iskustvu životvornog odnosa osobnog Boga prema samom Sluzi, za koji knjiga upotrebljava metaforu o "otvaranju uha". Sluga kojeg ljudi progone, biva tek preko tog odnosa sposoban za nenasilno ponašanje (usp. Iz 50,5s). To novo ima također neke veze s iskustvom rulje. Prezir prema čovjeku koji je pogođen zlom i od nahuškana mnoštva na smrt progona, kod svjetine se preokreće u čuđenje. To je čuđenje, međutim, drugačije kvalitete od one strategije diviniziranja kojom su prožete mitske kulture. Strategija prebacivanja (krivnje) koja se nalazi na početku svih projekcijskih procesa i s tim povezan doživljaj oslobađanja od zla, ustupa mjesto spoznaji vlastite krivnje za smrt Sluge i uvjerenju da je Sluga trpio zastupnički, umjesto mnogih. "Otvoriše im se uši i oči te su opazili da je bio proboden zbog njihovih vlastitih zločina."<sup>13</sup> Već proboden! Ali od koga i čime? Možda strijelom božanskog gnjeva? Ta se predodžba nipošto ne nameće nužno. Schwager našu pozornost upravlja na uvjerenje znatno rašireno u Starom zavjetu da zločini štete glavi prijestupnika, te tu vjeru povezuje sa sudbinom Sluge. Međutim, značajka je pjesme u bitnom pomaku naglaska, koji izražava nešto novo: ne krivac, nego nevini biva pogođen zločinima mnogih. Na koji način i zašto? Uzmemo li kao odgovor redak 53,6 prema (njemačkom) ekumenskom prijevodu, onda ćemo morati zaključiti, "Sam je Bog grijeha mnogih stavio na Slugu i njemu ih je dakle uračunao u pravnom smislu." Taj sud čini se da odgovara prvotnom uvjerenju rulje koja je svoje vlastito ponašanje tumačila kao ispunjenje božanske volje. Kako onda shvatiti njezinu spoznaju krivnje koja je uslijedila? Pozivajući se na činjenicu da hebrejski jezik ne pravi razliku između aktivnog prouzrokovanja i pasivnog pripuštanja, Schwager se snažno zalaže za drugačiji prijevod: "Ipak, Gospodin je pripustio da svi mi svoje grijeha na nj bacimo."<sup>14</sup> Prema tome, ne bi Bog bio glavni akter u scenariju nasilja, nego rulja. Kako se onda u takvom kontekstu može razumjeti

---

<sup>13</sup> Usp. *Isto*, 136s.

<sup>14</sup> *Isto*, 139.

bacanje grijeha? Opisi progona nedvojbeno govore o očitom materijalnosti čina nasilja. Zločini ne pogađaju žrtvu u pravnom ili u naprosto moralnom smislu. Sluga biva udaran, izrugaan, popljuvan, ubijen i pokopan sa zločincima. "Nasilnici prenose svoja nedjela realno na nj."<sup>15</sup> U tom je kontekstu zastupništvo koje se događa istovjetno s nasilnom smrću žrtvenog jarca i njegovim postajanjem žrtvom. Kao i svi žrtveni jarci u povijesti svijeta, ni ovaj ne trpi zapostavljanje, nasilje i smrt jer je to zaslužio, nego jer mora platiti umjesto svojih progonitelja. Kad je pak događaj zastupništva najprije rekonstruiran u tom socijalno-psihološkom razumljivom kontekstu, zašto onda *Pjesma* govori da je Sluga svoj život predao kao "zadovoljštinu"? Nije li tu ipak ustanovljeno pravljenje žrtve i predanje i nije li – iako neizravno – naznačeno da Sluga sa svoje strane svoju krv zapravo predaje ipak božanstvu žrtve? Schwager je svjestan da se takve ambivalencije ne mogu razriješiti samo pomoću teksta. Budući da tekst miješa "Novo" sa "Starim", budući da se radi o jednom dramatskom postupku objave, Schwager se vezuje na misao nužnosti "suprotne boli" kod prijestupnikâ, koja je u tradicionalnim društvima općenito prihvaćena. Zadovoljština za zadane boli koja se od njih zahtijeva, ovdje se pak čini nadomještenom (supstituiranom) nenasilno podnesenom smrću Sluge. Njegovo ponašanje čini se da je izvršilo sve ono što su stari očekivali od zadovoljštine. Prvo, zato što na temelju nenasilnog trpljenja nedjelâ od strane Sluge, ona nisu ponovno pala na teret prijestupnika. Drugo, zato što prijestupnici, spoznajući svoju krivnju, pronalaze na nov način zajedništvo sa žrtvama koje su progonili i međusobno. Štoviše, suočavanje sa sudbinom na taj način pretrpljenom dovodi ih do obraćenja: oni se čude i čini se da čak pronalaze put prema jednom novom shvaćanju Boga. Umjesto božanstva žrtve, koje ih animira da progone, i kod njih u prvi red stupa onaj Bog pred kojim je Sluga Božji "svako jutro otvarao uho", kog je motivirao za nenasilno ponašanje te jamči za njegovo pravo i nakon smrti. To je onaj Bog koji sama sebe preko proroka daje "na nov način kao osobu spoznati": "Zato će narod moj poznati

---

<sup>15</sup> Isto.

moje ime: i shvatit će, u onaj dan, da sam ja koji govorim: 'Evo me!'" (Iz 52,6).<sup>16</sup> Nije to dakle sakralni lik koji se kao rezultat nasilnih projekcija može dekonstruirati. One su se već srušile u kontekstu progona Sluge Božjega. Naprotiv, to je Bog koji "ne na mirakulozan način" ili čak silom iz svijeta odstranjuje mutnu agresivnost i tendenciju ljudi da zlo koje trpe svaljuju na druge i na takav ih način otkupljuje od zla. "On međutim osposobljava svoga Slugu (pojedince ili cijelu zajednicu) da nosi tuđa nedjela, a da im istom mjerom ne uzvrća."<sup>17</sup> Na taj način uvijek iznova razbija bezizlazne situacije koje proizlaze iz "katastrofe etike" i pokazuje gdje treba potražiti ključ otkupljenja koje on donosi.

### ŠTO SE DOGODILO NA GOLGOTI?

Pomoću tako izbrušenog fokusa može se konačno tumačiti događaj na Golgoti.<sup>18</sup> Promatrano izvana, Isusovo je razapinjanje na križ ponajprije slično kolektivnom fenomenu pravljenja žrtve; u samom događaju mogu se otkriti mnoge značajke "farmaceutskog mehanizma". Stoga su teološke tradicije često zavodile u poistovjećenje žrtvovanja i samožrtvovanja, činjenja sebe žrtvom i predanja, te tako Isusovo umiranje približile mitskoj logici. Kao što smo spomenuli, mnoge su soteriologije tu tendenciju koja se doimlje mitološkom, uzdigle u središte svoje misli, stavile su samog Boga blizu Kajfe, koji je formulirao mitološku logiku racionalizacije umiranja jednog pojedinca u korist svih i tako su obojicu udružili s ruljom u procesu u kojem se Isusa napravilo žrtvom. Ta teologija zaražena nasiljem suodgovorna je za onu duhovnost predanja koja je nasljedovanje Isusa shvatila kao proces u kojem se sebe čini žrtvom, i kršćane sve dublje bacila u začarani krug nasilja. Bog na kojeg se Isus poziva, nije istovjetan s poganskim i

---

<sup>16</sup> Usp. *Isto*, 140.

<sup>17</sup> *Isto*, 141.

<sup>18</sup> Usp. Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck, 1990.

novopoganskim bogovima koji svoj razlog postojanja izvode iz logike *farmakona* ili pak iz ljubavi koja je zaražena zadivljenošću nasiljem pa stoga zahtijevaju žrtvu kao pretpostavku za daljnji život preživjelih i kao stvarni eliksir života. Kao već u sudbini Sluge Božjega tako dakle i u križu nije Bog onaj koji na žrtvu prenosi nedjela. Ljudi su svojim djelima prouzročili Kristovu smrt. Zastupništvo koje se događa u Kristu, ima tek nešto zajedničkog s onim zastupništvom kojemu su podvrgnuti svi žrtveni jarci svijeta. Za razliku od bezbrojnih žrtvenih jaraca u povijesti svijeta, koji slučajno padaju, Isus je pak “nužni žrtveni jarac”; još više: on je onaj protiv kojeg se sjetila ne samo mala skupina. Naprotiv, “svi židovi i svi pogani” (usp. Dj 4,27) se prema tome udružiše, dakle svi ljudi svih kultura. Kao “nužni žrtveni jarac” “morao” je trpjeti. No ne zbog toga što je Otac unaprijed odredio tu smrt. Zašto? Sva evanđelja ukazuju na to da je njegov navještaj od samog početka sadržavao konfliktne stvari. Poruka o osloboditeljskoj vladavini Božjoj, čije teološko središte čini kerigma o bezuvjetnoj ljubavi Božjoj prema grješniku, nije samo teološka provokacija. Ona je zapravo odbijena. Nakon što Isus činjenicu odbijanja nije tabuizirao, nego ju je tumačio u kontekstu svoje “propovijedi o sudu” (*Gerichtspredigt*),<sup>19</sup> neprijateljstvo protiv njega zaoštrilo se u smrtni sukob. Jesu li ti izričaji samo kolaž biblijskih svjedočanstava ili oni imaju u sebi inherentnu logiku? Uzmemo li ozbiljno socijalno-antropološke Girardove spoznaje o tendenciji čovjeka da zlo koje je pretrpio prebaci na druge i da ih tako demonizira, prisjetimo li se da je na taj način pokrenut mehanizam žrtvenog jarca u kontekstu arhaične jasnoće vodio genezi žrtvenih božanstava, onda nam postaje jasno zašto je upravo poruka o bezuvjetnoj ljubavi Božjoj prema grješniku, a time i bezuvjetno ponuđeno opraštanje, moralo razviti takvu revolucionarnu snagu. Ona čovjeka zapletenog u

---

<sup>19</sup> Isusova Propovijed o sudu ne smije se shvatiti prema logici Boga s dva lica ili čak kao *ressentiment* uvrijeđenog propovjednika. Kad je Isus propovijedao sud, onda je to činio na starozavjetnoj liniji koja sud shvaća kao vlastitu osudu čovječanstva koje se zaplelo u samozavaravanje. Svojom propovijedi Isus naprosto otkriva izgubljenost, on takoreći čini samo posao razotkrivanja.

mehanizme pogađa ravno u srce, te zato provocira i radikalno odbijanje i obranu. Dok Girard u kontekstu Isusove poruke govori samo o razotkrivanju mehanizama nasilja, Schwager produbljuje taj pogled kad govori i o beskrajnoj mržnji i dubokoj srdžbi protiv Božje bezuvjetne ljubavi, mržnji koja je zapreka i onom dobrovoljno željenom i etički motiviranom nenasilnom ponašanju i čini nemogućim radikalno obraćenje te time i prihvaćanje Isusove poruke. Nakon što se Isus posve poistovjetio sa svojom porukom, štoviše, sam položio pravo da živi u dubokom jedinstvu s Ocem bezuvjetne ljubavi, dapače, da je sam Sin Božji, morala se logično na njemu iskaliti agresija i mržnja. Tako je na Golgoti postao žrtvom! Kako Pismo može o jednoj povijesnoj osobi, koja je na određenom, zemljopisno utvrđenom mjestu pogubljena, reći da je bila odbačena od svih ljudi svih vremena? Naravno, mogli bismo u pomoć pozvati argumentacije strukturne naravi, i u mehanizmu žrtvenog jarca vidjeti neku vrst substrukture koja transhistorijski i transkulturalno utječe na ljudski život, pa stoga insinuirá nešto kao strukturalno trajnu prisutnost. Kad bi pri tome ostalo, bio bi to križ na Golgoti, ali samo jedan od mnogih. Ekskluzivnost tog jednog križa dolazi od jasne odluke samog nositelja križa. Tako smo došli do samoga središta kršćanskog nauka o otkupljenju i do ondje prisutnog razlikovanja dvostruke perspektive u analizi događaja križa. Promatrano izvana – iz perspektive Isusovih protivnika – Isusovo razapinjanje na križ samo je jedno pravljenje žrtve među nebrojenim pravljenjima žrtve u povijesti svijeta. Iznutra promatrano – iz Isusove perspektive – križ je zgusnuti događaj jedincatog predanja.<sup>20</sup>

Razlikovanje dvostruke perspektive omogućuje ne samo spoznaju različitih čimbenika u tom procesu pravljenja žrtve nego i uvjerljivo objašnjenje razlike između žrtve i prijestupnika u samom procesu pravljenja žrtve. Ljudi su se sjatili protiv Isusa – čak u ime Božje – i čine ga žrtvom. A Isus? On dopušta ne samo da ga pogode, on se s njima poistovjećuje. Ali što to znači? Što znači poistovjećenje žrtve s ljudima koji vrše

---

<sup>20</sup> Usp. Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck, 1990., 232–273.



nasilje protiv te žrtve? Je li se Isus poistovjetio s onim činima svojih protivnika kojima su ga osudili i ubili? To bi značilo da je odobrio logiku tog pravljenja žrtve, da je sebi, dakle, dao nametnuti ne samo masku žrtve nego da je nju preuzeo kao oličenje svojeg identiteta, a time i svoju smrt doživio kao neizravno samoubojstvo. Tada bi kao žrtva postao prijestupnik. Takvi postupci upravo obilježavaju "arhaični" put žrtvovanja i samožrtvovanja. Koja bi razlikovanje mogla ovdje pomoći? Time što je Isus, koji je radikalno nenasilan i čist od grijeha, učinjen žrtvom nasilja, otkrio je ponajprije nerazmrsivu isprepletenu između žrtve nasilja – to bi bio on sam – i prijestupnika nasilja – to su njegovi protivnici; pridonio je dakle da se razmrsi semantičko klupko pojma žrtve. Ne vodi li ta logika ipak u danas tako popularno brisanje razlike između žrtve i prijestupnika? Prije negoli progovorimo o zamućivanju, moramo ponajprije utvrditi razliku između njih. Odnos između žrtve i prijestupnika, koji je na razini fenomenologije, čini se jasan, no u stvarnosti je mnogo složeniji, podvrgnut je mimetičkoj zakonitosti međusobnog ujednačivanja. Jean Amery u svojem je sjećanju iz Auschwitza *Jenseits von Schuld und Sühne (S onu stranu krivnje i zadovoljštine)*<sup>21</sup> pisao o ekstremnim mučenjima i o miješanju uloga između prijestupnika i žrtava. Svojim refleksijama približava se onoj socijalno-antropološkoj istini koju Girard otkriva u kontekstu arhaičkih društava, i koju on u kontekstu biblijske objave često razobličuje kao – premda za preživljavanje nužno – zavaravanje.

Amery ustvrđuje da su upravo hasidi i kršćani često pokazivali iznenađujuću otpornost u sustavnim procesima mučenja, jer su se svojim živim odnosom prema Bogu mogli uskratiti mučiteljima. U satima dugih jezovitih "igara" dolazilo je uvijek iznova do mimetičke simetrije između prijestupnika i žrtava, jer prijestupnik ne želi samo povrijediti, samo zadobiti moć nad tijelom. On želi nad žrtvom kao žrtvom u mimetičkoj igri dominirati, i posve raspolagati njezinim identitetom. "Ti nisi ništa drugo nego ono što od tebe učinim...!" Usmjeri li žrtva svoju želju upravo u modusu mržnje k volji krvnika,

---

<sup>21</sup> Jean Amery, *Jenseits von Schuld und Sühne – Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München, 1966.

time ona žrtvuje svoj identitet; tako se predaje krvniku, daje se dakle napraviti žrtvom, i svoj identitet daje u potpunosti na raspolaganje. Paradoksalno formulirano: žrtva se daje izbrisati u svojemu osobnom identitetu, postaje ono što krvnik hoće: upravo žrtvom. Ništa drugo! Tek na toj točki krvnik je postigao svoj cilj. Tradicionalna jezična upotreba pojačana preko Freuda govori o sadomazohističkim konstelacijama; Girard bi govorio o mimetičkom odrazu (*mimetische Spiegelbildlichkeit*) i o zamjeni uloga koja racionalno potkrjepljuje sudbinu žrtva-prijestupnik. Još jednom: izravna mržnja žrtve prema prijestupniku stvara samo površnu udaljenost. U mašti žrtve žrtva postaje nakratko prijestupnikom, prijestupnik žrtvom; mržnjom ispunjeno uklanjanje drugoga stvara samo prazninu, projekcijsku površinu s koje se mržnja vraća na samu žrtvu. Ona je na pravome putu da samu sebe stvori žrtvom, da postane ono što krvnik zapravo hoće: žrtvom, samo žrtvom, žrtvom stvorenom od drugih i od same sebe.

Pema kršćanskoj ispovijesti vjere Isus je slobodan od takvih mimetičkih zavodjenja, nije zbog toga Sin Božji jer umire na križu – ne predstavlja oličenje divinizirane žrtve. Zato što se njegov identitet ne izvodi iz njegova statusa žrtve, on se može predanjem za drugoga osloboditi iz pozicije žrtve koja mu je nametnuta, može dakle na vrhuncu ugrožavanja svojeg identiteta skinuti masku žrtve i u najčistijem obliku živjeti svoj istinski identitet – svoju osobnost. Tako umire u aktivnom stavu predanja živom nenasilnom Bogu, svojem Ocu, on koji nije sakralizirana žrtva, *victima*, koja život može zamisliti samo na način pravljenja žrtve. Na toj točki očituje se ponajprije središnje značenje pojma Boga očišćenog od nasilja. Jer: ni Otac nije na strani onih koji razapinju, ne predstavlja dakle oličenje sakralizirane žrtve, zgušćivanja projekcija nasilja. U događaju razapinjanja na križ žrtva i prijestupnik ne stoje, dakle, nasuprot jedno drugome; radi se o “konstelaciji trokuta” koja strukturira događanje. Promatrano izvana, najprije se opaža samo relacija prijestupnikâ prema Kristu koja je usmjerena na pravljenje žrtve; promatrano iznutra, zamjećuje se samo odnos Krista prema Ocu. On umire, štoviše, u aktivnom stavu predanja Ocu, stavu koji je, sa svoje strane,

samo odgovor na držanje Oca prema Sinu, kojeg Otac ljubi od praiskona. Snagom predanja Oca iz ljubavi Sinu i predanja Sina iz ljubavi Ocu, Isusova žrtva može stupiti u odnos prema prijestupnicima: u ljudima koji ga zlostavljaju, onima koji ga ubijaju, on ne vidi ništa drugo nego ono što je oduvijek u grijesima vidio: žrtvu zasljepljenosti, žrtvu grijeha, nasilja, pobuđujućih i nikada nezadovoljenih mimetičkih požuda te, na kraju, samo žrtvu vlastitog čina. Kao žrtva rulje Isus uočava rascjep koji ide kroz čovjeka. Moglo bi se gotovo reći: kao *victima* on je naspram prijestupnika, nalazi se međutim sa žrtvama u istome čamcu. S predanjem Ocu uskraćuje se međutim objema ulogama i sprječava u oba konteksta mimetičko suparništvo. Kao žrtva (*victima*) Isus u svojem umiranju ne upravlja ni u kojem trenutku svoju želju izravno k prijestupnicima; ona uvijek ostaje usmjerena prema Ocu. Otud i njegova molba: "Oče, oprosti im, jer ne znaju što čine (Lk 23,34)", a ne: "Ja vam opraštam." Ne znaju što čine, jer su kao prijestupnici naprosto žrtve mimetičke želje, koja ljude zavodi u kolektivne progone. On tako dakle djeluje i time spaja obje perspektive, daje cijelom događaju nov sadržaj. Njegovo uvjerenje i njegova jasno uočljiva aktivnost u umiranju preobražavaju staru, farmaceutskim mehanizmom prožetu igru nasilja u duboko personalan događaj. Krist djeluje, ali djeluje drukčije nego što to žele krvnici i nego što žrtve redovito čine: kada se pridruže optužbama i zapravo sami sebe stvaraju žrtvom, kada mrze, žele osvetu, kada se simbiotski s prijestupnicima povezuju iako se protiv njih bore. On se obraća Ocu i moli da se uspostavi posredan odnos s onima koji naizgled poznaju samo izravnu konfrontaciju u ubijanju i u biti ubijen. Tako umire u stavu predanja Ocu. I posreduje tim predanjem i u stavu predanja svojim protivnicima, grješnicima, nama. Njegova je smrt prema tome, promatrana izvana, događaj pravljenja žrtve, njegovo je umiranje pak, promatrano iznutra, čin ljubavi, predanja života Ocu, istodobno pak i čin radikalne ljubavi prema neprijatelju, prema nama ljudima. Tim činom ljubavi prema neprijatelju *tremendum* (= zastrašujuće) pravljenja žrtve ne može se poništiti, ali se jamačno može preobraziti. Preobrazba nije rezultat dijalektičkog preokreta od smrti u život, nije ovdje žrtva izvor života, nego sam živi Bog.

## A POSLJEDICE?

To sadržajno usmjerenje tradicionalne dogme od bitnog je značenja za teološku interpretaciju suvremenih iskustava pravljenja žrtve u kojima opažamo zapletenost semantičkog potencijala žrtve i prijestupnika. Tako primjerice mnogi suvremeni pokušaji da se shvati fenomen pomahnitalih vozača ili atentatora samoubojica završavaju nastojanjem da se odredi identitet iz procesa pravljenja žrtve.<sup>22</sup> I ona teza koja suicid kvalificira kao jedini apsolutni čin za koji je čovjek sposoban, i zaključivanje da se onaj tko ubija postavio gospodarom života i smrti, ostaju u okviru horizonta tumačenja projekcija nasilja. Takva tumačenja naprosto otkrivaju paradoks subjekta koji sebe autonomno definira, koji se, odričući se svom silom žrtve i predanja, ipak opet pronalazi u ulozi žrtve. U svjetlu mimetičke teorije tu tendenciju treba shvatiti kao oličenje onoga što znači *mysterium tremendum et fascinosum*, kao zgušćivanje one arhaične religioznosti koja se – upravo u svjetlu biblijske objave - mora okvalificirati kao poganski shvaćena transcendencija, te kao transcendencija, rođena iz sekularizacije nasilja, razjasniti na religijsko-kritički način. U svjetlu prethodnih refleksija razvidno je: samo nasilju predanje odmah izgleda kao poziv za umiranje. Zavedeni očaranošću nasiljem, oni prijestupnici čiji je život bio zatrovan mentalitetom pravljenja žrtve, ne mogu bez izobličenja spoznati život koji im se otvara u predanju. Zato: hoće arhaični put, hoće moderno-poganski mentalitet, hoće napokon i zbrku atentatora samoubojica i svih osvjetnika žrtava u ratovima više nego život, svi oni hoće život dovesti u pitanje, hoće smrt. Međutim, u trenutku kad nasilje izgubi svoj utjecaj na našu predodžbenu moć, kad se slomi spoznajno-teorijska svemoć žrtve, onda se očituje da predanje, *sacrificium*, jest i ostaje stav života i ljubavi – a nikada odnos uništenja. Zato,

---

<sup>22</sup> O problematici mučeništva u tom kontekstu usp. Józef Niewiadomski, *Märtyrer, Selbstopfer, Selbstmordattentäter*, u: *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung*, priredili Józef Niewiadomski, Roman Siebenrock u suradnji s Hüseyin I. Cicek i Mathias Moosbrugger, Innsbruck, 2011., 275–291.

dakle, nasilje mora biti prevladano kako bi postalo očito da je ljubav zapravo odnos bez nasilja.

Krist koji je učinjen žrtvom umire dakle u stavu predanja Ocu i posreduje tim predanjem i u predanju nama. Još više: On u to predanje uzima sve događaje pravljenja žrtve i svu prolivenu krv u povijesti svijeta. Na taj način krik žrtava ne ide u prazno. Otac, koji raspetoga uskrisi, i Duh (*Parakletos* – zapravo odvjetnik žrtava) pripomažu žrtvama da dođu do svojega prava. Ne osvetom! Nego tako da omoguće pomirenje između žrtava i prijestupnika (čak preko bezdana smrti). To se posebno očituje preko uskrsnuća. Ono vrlo jasno pokazuje što Otac može učiniti da bi prevladao nasilje u onoj situaciji u kojoj su ljudi zarobljeni zamkom žrtve. Prema prisposobi o zlim vinogradarima (Mk 12,1–2), otac reagira na umorstvo svojega Sina jasnim obračunom. Ubojice daje poubijati, a vinograd iznajmljuje drugima. Ne reagira tako Bog na ubojstvo utjelovljene Riječi: on je uskrisio Raspetoga, i ovaj se ukazuje onima koji su u odlučujućem trenutku zakazali, s porukom mira i opraštanja. Poruka djeluje osobito revolucionarno kad se stavi u apokaliptički kontekst tumačenja. Vjera u uskrsnuće temeljni je sastavni dio apokaliptičkog obrasca interpretacije. Naravno, uklapa se ta vjera u klimu apokaliptičkog resantimana ili čak u shemu osvete žrtve krvnicima, time i u logiku farmaceutskog mehanizma. Nada da zločinac ne će trijumfirati nad svojom žrtvom iznakažena je u mnogim apokaliptičkim spisima do neprepoznatljivosti. “Uskrsnuće na vječnu sramotu” postaje u ovome svijetu prijevara i laži najčešće projekcijska površina vlastite pravednosti i agresivnosti prema neprijateljima, koja je jača od smrti.<sup>23</sup> Isusovo uskrsnuće vezuje se doduše na apokaliptički motiv, ali ga radikalno transformira. Uskrsnuo je onaj koji je živio Boga ljubavi prema neprijatelju. Time se međutim prividna snaga mržnje protiv bezbožnika radikalno dovodi u pitanje. Još više: Vjerniku se stavlja pred oči jasan

---

<sup>23</sup> Usp. disertaciju Marija Bernardića, u kojoj se ove teološke poveznice analiziraju i u kontekstu iskustva posljednjeg rata za vrijeme propasti Jugoslavije (*Wandlung im Gericht. Transformation des Gerichtgedankens in der deutschsprachigen nachkonziliaren katholischen Eschatologie*, Manuskript, Innsbruck, 2009.).

kriterij verifikacije kod odluke ljubav ili mržnja, nasilje ili odricanje od nasilja. Budući da se uskrsnuće događa već usred ove povijesti, ljubav i odricanje od nasilja verificiraju se kao Božji predikati, mržnja i nasilje, naprotiv, definitivno se falsificiraju.

### ŽRTVA – PREDANJE – EUHARISTIJA

Kristova žrtva pokazuje radikalnu prednost života i ljubavi naspram smrti. To je još jednom naglašeno u prizoru Posljednje večere. Prema Isusovim riječima: “Ovo je moje tijelo koje se za vas predaje”, “ovo je moja krv koja se za vas prolijeva”, metaforom o kruhu i vinu, cijeli Isusov put još prije nasilne smrti, biva reinterpretiran kao put osobnog predanja. Kristov sakramentalno-teološki nalog: “Ovo činite meni na spomen” ne znači pak: “Prinosite žrtve, činiti druge i same sebe žrtvom u ime Božje”, nego zacijelo znači: “Povežite vaš stvarni odnos prema žrtvi i vaše iskustvo žrtve s mojim stavom predanja.” Jer je Krist u svojem predanju pretrpio sve proturječnosti naših odnosa i preobrazio ih, i obred ne može biti neko novo insceniranje krize, nije ni terapijski razgovor, obiteljsko okupljanje. Sakrament predstavlja naprosto posadašnjenje krize koju je Krist doživio i preobrazio. Naša se iskustva žrtve povezuju s povijesno-spasenjskom dramom i postaju preobražena.<sup>24</sup>

Najljepši i najuvjerljiviji primjer i prikaz te logike u svagdašnjici u kojoj se status žrtve ne može promijeniti, za mene je film Volkera Schöndorffa *Der Neunte Tag* (*Deveti dan*).<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Za daljnji nastavak polazišta u kontekstu pitanja o euharistiji usp. Józef Niewiadomski, *Konturen einer Theologie der Eucharistie*, u: Matthias Scharer und Józef Niewiadomski, *Faszinierendes Geheimnis*, Innsbruck – Mainz, 1999., 75–105; Józef Niewiadomski, *Stolpersteine auf dem Weg zwischen Ritus und Sakrament*, u: *KatBI*, 129 (2004.), 94–101.

<sup>25</sup> Usp. Józef Niewiadomski, “*Mysterium fascinosum*” *in* *mitten des “mysterium tremendum”*. “*Der neunte Tag*” *und die transformierende Kraft der Eucharistie*, u: *Paradise Now!?* Politik – Religion – Gewalt im Spiegel des Films, Dietmar Regensburger i Gerhard Larcher (uredili), Marburg, 2009., 149–171.

Film se temelji na autentičnom događaju iz života luksemburškog svećenika Jeana Bernarda. On je kao zatočenik koncentracijskog logora u Dachauu dobio dopuštenje da ode na (godišnji) odmor, no onamo se ponovno dragovoljno vratio jer nije želio surađivati s nacistima, a zaprijetili su mu da će u slučaju njegova bijega svi luksemburški svećenici u Dachauu biti strijeljani. Bernard, kojega u filmu glumi *abbé* Henri Kremer, odlučuje se vratiti natrag u onu naizgled bezizlaznu situaciju, iz koje privremeno samo smrt pruža izlaz. Vraća se dragovoljno na ono mjesto, na kojemu on i drugi svećenici igraju svoju vlastitu igru. Od stražara logora degradirani u žrtve i samo žrtve, udarani, šikanirani, doslovce razapeti na križ, svećenici slave euharistiju. Čine ono što je Krist učinio prije nego što su ga njegovi protivnici u igri nasilja stvorili žrtvom. U filmu *Deveti dan* to je slavlje jedina radnja koja nije nužna. Nije ni psihološki ni nasilno nametnuta, nego se vrši na temelju slobodne odluke – upravo slavi. Samo se u tom kontekstu svećenici doživljavaju kao oni koji djeluju, upravo kao činitelji – kao sudionici u jednoj drami: drami života, čiji je autor sam Bog, a ne stražari koncentracijskog logora niti mimetički strukturirani požudni likovi prijestupnika ili žrtava. Tako znakovito probijaju prisile. Po tom slavlju oni nisu ponižena sudbinska zajednica, kako ih pokvareni jezik krvnika označuje, nego zajednica koja smije doživjeti čudo predanja.

## ZAKLJUČAK

Taj nas primjer konfrontira s ekstremnom situacijom, vezuje na iskustvo žrtava, koje se ne može spriječiti niti se nasiljem može otkloniti. Premda tu postoje jasni prijestupnici, optužba prijestupnika, njihovo proganjanje i osuda malo pridonose promjeni situacije žrtve. Svi političko-kulturni vidovi ophođenja sa pravljjenjem žrtve, kao i sprječavanja da dođe do žrtava ili kažnjavanja prijestupnika u tom primjeru, ne daju rezultata. Taj primjer i na početku navedene povezanosti i isprepletenosti biografija žrtva-prijestupnik ukazuju na neki ostatak iskustva žrtve, koji ostaje, biva pretrpljen i mora biti

preobražen; inače postaje “fitilj” za nova žrtvovanja. Ljudi koji su postali žrtva, zahtijevaju nove žrtve. Svi ti primjeri ukazuju na onu strategiju vjere koja neminovno iskustvo žrtve nanovo definira i na nov način doživljava: kao događaj predanja. Naša postmoderna kultura ne zna više tako postupati. Zato se povećava “otpad moderne”, mnoštvo žrtava koje su prekrivene šutnjom otpuštaju se u banalnost svagdašnjice i stoga produciraju nove žrtve. Spektar tih žrtava seže od starih, napuštenih ljudi, koje se doduše hrani i njeguje, ali čije se trpljenje kulturalno smatra besmislenim, sve do onih mladih koji, kao beznadni promašaji prepušteni ulici, svoj život često sami odbacuju. Strategija preobražavanja, strategija koja izvire iz vjere, polazi od toga da nije posljednja tajna smrt, nego ljubav. Kršćani to ovako formuliraju: Bog je ljubav, zajednica osoba koje u međusobnom predanju omogućuju život, uzdržavaju, iscjeljuju i preobražavaju žrtvu i smrt. Kršćani dakle ne vjeruju da je prije nego je svijeta bilo bila žrtva u Bogu, nego vjeruju da je međusobno predanje i predanje drugima u ljubavi oličenje pojma božanske ljubavi. Ako dakle katkad u vjeri pomislimo da ljubav Božja hoće našu smrt, onda znamo – upravo iz Isusova razapinjanja na križ – da je ta perspektiva zastrta grijehom i nasiljem. Samo se grijehu čini da je predanje automatski poziv na umiranje. Zabluda je grijeha zahtijevati: “Ako me ljubiš, onda umri za me!” Jer grijeh i nasilje ne mogu neiskrivljeno spoznati život koji se otkriva u predanju, hoće više od života, hoće život dovesti u pitanje, oni hoće smrt. Mora dakle umrijeti grijeh, kako bi se očitovalo da je ljubav nenasilni odnos. A kako umire grijeh? Ne po nasilju, nego po opraštanju. Bog ne želi smrt grješnika, nego da se obrati, da živi i ljubi. A prvi korak čini sam Bog kad nam se približava u Isusu u stavu bezuvjetnog opraštanja grijeha.

*S njemačkog preveo: Nediljko Ante Ančić*



## Sacrifice and commitment in the interpretation of Innsbruck dramatic theology

### *Summary*

The article examines the current cultural, political and theological framework in the centre of which there is again the idea and issue of sacrifice. In the five-part conception the author first discusses the ambiguity of the idea of sacrifice in relation to problematic “mentality of sacrifice” in the Church and in theology, which cannot start the process of “transformation of sacrifice”, and consequently in that context polemics with J. Moltmann is presented. Then sacrifice is viewed within the anthropological perspective of René Girard who has put a challenge to Christian theology especially in the interpretation of Jesus’ commitment as transcendence of the archaic model of “sacrificial deity” and “pharmaceutical mechanism” of sacrifice. In the central part sacrifice and commitment in Innsbruck dramatic theology is presented, primarily in the works of R. Schwager, in which again the Song of God’s Servant is interpreted and a new interpretation of the relation World-Son-Father in Christ’s death on the cross is given. Interpreting the Golgotha event the author continues explaining his thesis that the victory over violence, and therefore the necessity of sacrifice, is the transcendence of the logic of making sacrifice just by God’s forgiveness and solidarity. The consequences of that event are manifested in a radically new relationship between God and the world, not as in the Parable of the Wicked Tenants where the culprits are killed, but in the image of the Resurrection of Christ which is the paradigm of the victory of love and renunciation of violence. The author suggests that such understanding of Christ’s sacrifice opens new possibilities for understanding the Eucharist sacrifice and participation in Christ’s sacrifice, which is illustrated in the film *The Ninth Day*. It is indicated that Innsbruck dramatic theology tends to theological perception of God, and we, just by Christ’s cross and forgiveness, have the right to believe in him as in God of love.



---

# Dar i sloboda

## Kristološka novost žrtve

Carmelo Dotolo, Rim

UDK: 232.3+232.36+241.11

Izvorni znanstveni rad

### Sažetak

Čini se da je žrtva i prinošenje žrtve bitan strukturalni element za sam život te je kao takva prikladna kod predstavljanja dimenzije religioznog iskustva. Istodobno, po svom suodnosu s određenom mjerom nasilja te sa slikom povezanom sa zaslugom i odricanjem, ona vrijeđa ljudsku slobodu te oblikuje strašno lice božanskoga. No, je li to zapravo tako? I gdje se smješta moguća novost evanđelja budući da mnogi tumači drže da je žrtva bitna oznaka samoga kršćanstva? Ako pažljivo iščitavamo biblijski tekst, primjećujemo da je Savez povijesni kontekst (Sitz im Leben) žrtve te da žrtve imaju vrijednost ako dovode do pravednosti i dobra. Radi se, dakle, o promjeni stila koji, prema Novom zavjetu, daje prednost milosrđu pred žrtvom.

Pretpostavka koju želimo iznijeti jest da se unutar jezika žrtve, kojim se pripovijedaju događaji vezani uz Isusa Krista, ipak krije različito značenje koje otkriva ispražnjenje logike žrtve po kategoriji dara i slobode.

Ključne riječi: *Savez, kenosis, dar, sloboda.*

### UVOD

Kod prikaza teme žrtve potrebno je uzeti u obzir njezinu fenomenološku i interpretativnu složenost. Riječ je o kategoriji koja nadilazi kulturne prostore te koja pripada religioznim tradicijama, često pridonoseći oblikovanju samoga vjerničkog iskustva.<sup>1</sup> Istodobno sa sobom nosi i određenu dvoznačnost

---

<sup>1</sup> Kao početnu osnovnu bibliografiju vidi: S. Ubbiali, *Il sacrificio: evento e rito*, EMP, Padova, 1998.; D. Fiorenso (ur.), *Colpa e sacrificio. Il sacrificio*

smisla koja iscertava određeni okvir unutar kojeg se skupa nalaze motivacije, oblici i različita tumačenja koja nisu uvijek u suglasju. Poznato je, primjerice, da pojam žrtve upućuje na sveto u njegovoj drugotnosti u odnosu na profano, ali također upućuje na nasilno i tjeskobno stanje koje potiče ljude da traže oblike popravka i ublaženja osjećaja krivnje.<sup>2</sup> Također, tim se pojmom izražava sposobnost i napor za dosezanje cilja za koji se drži da može poboljšati trenutno stanje (*status quo*). Logika, a katkad i retorika žrtvovanja sebe ocrtavaju modele ponašanja koji izražavaju pedagoška i odgojna uvjerenja, kao što dovode do oblika duhovnosti koji utječu na životni put. Iz tog proizlazi da model žrtve uopće nije zastarjelo (arhaično) stanje duha, nego antropološki arhetip koji se mijenja s povijesnom promjenom kulturalnih prilika. No, s jednim gotovo iznenađujućim učinkom: uslijedila je snažna *metaforička* uporaba pojma žrtve, kojom se u drugi plan stavlja vrijednost ispaštanja ili imenovanja žrtve, te se ukazuje na smisao egzistencije koja se stavlja na raspolaganje drugome, osjetljiva na trpljenje pravednih, pozorna na dobro. No, ima li metaforička upotreba pojma moć da oslobodi značenje žrtve od njezine moralističke, pravne i ekonomske uloge? Ne bi li se u prvom planu istaknula zamisao kako se u žrtvi daje neko odricanje, negacija, lišavanje? Istodobno, s gledišta religioznog iskustva, žrtva bi, nadasve u svojem obrednom obliku, potvrđivala čovjeka pred Bogom, gotovo ga prisiljavajući na nadoknadu. E. Jünger primjećuje: "Najšira i izričita teološka primjedba usmjerena je na pozitivan način protiv obećavajućeg obilježja žrtve te postavlja pitanje može li čovjek učinkovito prikazati žrtvu koja uistinu može zamijeniti izgubljeni odnos s Bogom i izgubljeno jedinstvo cjelovite i nepodijeljene egzistencije."<sup>3</sup>

---

*vicario nella storia delle religioni*, Il Segno dei Gabrielli Editori, Verona, 2002. Usp. također sažeti pregled u: B. Lang, *Sacrificio*, u: P. Eicher (ur.), *I concetti fondamentali della teologia IV*, Queriniana, Brescia, 2008., str. 28-40.

<sup>2</sup> Usp. J.-D. Causse, *La violenza arcaica e il paradosso del sacrificio agli dèi oscuri*, u: J.-D. Causse – E. Cuvillier – A. Wenin, *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, EDB, Bologna, 2012., str. 53-77.

<sup>3</sup> E. Jünger, *Il vangelo della giustificazione del peccatore, come centro della fede cristiana. Uno studio teologico in prospettiva ecumenica*, Queriniana, Brescia, 2000., str. 165.

Upravo zbog te svoje istančane mimetičke sposobnosti čini se da je žrtva bitna za život, kadra predstaviti dimenziju religijskoga i njezinih čina, makar je, zbog određene količine nasilja,<sup>4</sup> ta slika, koja je povezana sa zaslugama i odricanjima, udara na ljudsku slobodu te oblikuje strašno lice božanskoga. No, je li to baš tako? I gdje se smješta moguća novost evanđelja, budući da mnogi tumači drže da je samo kršćanstvo bitno žrtvene naravi? Želimo postaviti sljedeću hipotezu: u jeziku žrtve kojim se pripovijeda Isusov život, krije se različito značenje koje otkriva iscrpljenost žrtvene logike, upućujući je na gramatiku koju tek treba sklanjati: onu dara i slobode.

## 1. ANTROPOLOŠKA PRETPOSTAVKA

Obzorje značenja koje ukazuje na pojam žrtve, proporcionalno je njezinoj širini smisla koja uvodi u čitanje i razumijevanje stvarnosti. Nije od malog značenja tvrdnja da se cjelokupni simbolizam pojma žrtve odnosi ne samo na religiozno iskustvo nego i na kulturalni svijet kao prostor izgradnje osobnoga i društvenog identiteta. Ondje gdje se žrtva pojavljuje na pozornici egzistencije, djelatne su osobite oznake tumačenja koje osciliraju između etičkog i ekonomskog, između religioznog i političkog. Ona predstavlja ili ocrtava model svijeta i života, ukazuje na mogućnosti i granice ljudskog djelovanja, potiče potragu koja izražava nedostatnost stvarnosti u procesima ostvarenja "ja". Stoga se nalazimo pred kategorijom koja se ne iscrpljuje u svojim činima, nego otvara temeljno pitanje o vrijednosti života koji valja prihvatiti s lomovima i izvan njih, s promašajima i prekidima koji ukazuju na nužnost pitanja o samoj egzistenciji. Žrtva otvara različit svijet, preokreće uvriježene svakodnevne odnose, predlaže prijelaz na jedan drukčiji red, ukazuje na potrebu želje koja graniči s ranom: *tjeskoba* pred onim čime se ne može upravljati u životu, a što se očituje u nasilju, u zlu i smrti. Možda zato

---

<sup>4</sup> Ta je činjenica prisutna u društveno-kulturnim procesima, kako primjećuje S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari, 1993., str. 79-99.

kulture postupaju po žrtvenim shemama koje predstavljaju jednu vrst biološkog mehanizma nadoknade onog negativnog koje često prožima naše dane. Tada razarajući mehanizam koji se pokazuje u praksi i logici žrtve poziva "ja" na obrat nagnuća u odnosu na vlastitu središnjost i samodostatnost.<sup>5</sup> Odricanje se opravdava u vidu korisnog povratka, a *praksa žrtve ustrojava se kao oblik razmjene usmjerene na nadoknadu*. Bi li se, u takvoj postavci mogla izdvojiti hipoteza da žrtva zahtijeva sposobnost otvorenosti i gostoljubivosti prema novim mogućnostima koje iziskuju krizu i preinaku prebivališta subjekta?

## 2. U POTRAZI ZA PRIKLADNIM POVIJESNIM KONTEKSTOM (*SITZ IM LEBEN*)

Ipak, nemoguće je zaobići jednu činjenicu: žrtva, sa svojom bogatom *obrednom gramatikom*, tvori trajni i strukturalni element religioznog iskustva.<sup>6</sup> Ta činjenica zahtijeva pojašnjenje koje uključuje sam smisao takvog iskustva. Ako religija upućuje na usmjerenje egzistencije, nudeći interpretativni pogled koji čini dinamičnom čovjekovu potragu iznad površnosti značenjâ, proizlazi da je važno ukazati na *simbolično obilježje* žrtve. Upravo religiozna fenomenologija predstavlja okvir tumačenja u kojem se egzistencija promatra unutar logike polarnosti u nestalnosti ravnovjesja, u potrazi za kvalitetom koja pomaže izglati neprikladnost kontingentnog, nestalnost privremenog i nesigurnost konačnog. Ta je polarnost pozadina neiscrpivog

---

<sup>5</sup> Usp. U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano, 1999., str. 224-226.

<sup>6</sup> Za povijesni pregled u različitim religijama usp. članak *Sacrificio* u: Y. Bonnefoy (ur.), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, III, Rizzoli, Milano, 1989., str. 1583-1621; J. Henninger, *Sacrificio*, u: M. Eliade (ur.), *Enciclopedia delle Religioni II. Il Rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Marzorati - Jaca Book, Milano, 1994., str. 523-537. Zanimljivo je primijetiti što o antižrtvenom stavu judeo-kršćana piše G. Widengren, istraživač fenomenologije religije. On veli da su judeo-kršćani "uzdigli svoju averziju prema žrtvi i hramu na razinu načela te su izrazili oštru kritiku protiv okrutne liturgije s prinošenjem žrtava koja se slavila u jeruzalemskom hramu" (*Fenomenologia della religione*, EDB, Bologna 1984., str. 460).

i tegobnog odnosa između *svetog* i *profanog*, odnosno između svakodnevnog življenja u žudnji za srećom i mogućeg puta koji ukazuje i potvrđuje njezino moguće ostvarenje. U tom smislu, ono pozitivno kod religioznog iskustva ima sposobnost harmonizacije egzistencije, usmjerujući je prema onom *višem*, koje odsredotočuje samu egzistenciju, upućujući je na odnos koji joj određuje kvalitetu i uspjeh. Drugim riječima, pomaže čovjeku na putu sazrijevanja koje se događa u *odnosu kao uvjetu* izgradnje vlastitog identiteta i življenja općenito. Proizlazi da je ono *više* povezano sa slikom svetoga i/ili božanskoga koje čovjek razrađuje u svojem religioznom iskustvu. Na toj razini, razumljivo je kako je religija borba, često dramatična, između *imaginacije (zamišljanja)* i *objave*, između oblikovanja određene zamisli o Bogu i Boga koji dolazi zamisli s odmakom koji prelazi religiozni zamišljaj.

Preko obreda žrtve čovjek bez sumnje ulazi u odnos s božanskim; no, on tu ulazi onako kako može, naime, uvijek i samo u odnosu na mjeru vlastitog zamišljanja, u odnosu na mjeru slike koju ima o Bogu. Ta mjera (*ratio*), dakle, mora biti mjera čovjeka i, još točnije, mora pripadati samom čovjeku ukoliko je on mjera.<sup>7</sup>

Simptomatičnom se dakle očituje simbolika i logika žrtve koja, ipak, mora voditi računa o razlikama koje postoje među religijama i u svojim antropološkim vidovima. Žrtva se smješta između psihološke potrebe da se nadiđe tjeskoba i hrabrosti da se žrtvuje život za bolji svijet. Vjerojatno se na toj razini razastiru različite tipologije žrtve, kako je to posvjedočeno u povijesti religija: žrtva prvina, žrtva-dar, žrtva pričesnica.<sup>8</sup> Bez daljnjeg uspoređivanja, shodno je ukazati kako u biblijskoj tradiciji pojam *Saveza* nudi okvir u kojem valja razumjeti žrtvene obrede, čija se svrhovitost nalazi u pokušaju da se dovede u ravnotežu odnos čovjek – Bog te kako bi se izbjegla opasnost da život pojedinca i zajednice završi u etičkom kaosu.

---

<sup>7</sup> S. Petrosino, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, Jaca Book, Milano, 2000., str. 47.

<sup>8</sup> Usp. I. Chirassi Colombo, *Sacrificio divino*, u: D. Fiorenzoli (ur.), *Colpa e sacrificio*, str. 21–38.

Takav *Sitz im Leben* važan je kao interpretativni okvir, premda ostaje *ambivalentno značenje* žrtava i njihovih motivacija, nadasve ondje gdje "se jamstvo religioznog i društvenog života u Izraelu temeljilo na obredu i žrtvi kao nezamjenjivoj institucionalnoj normi".<sup>9</sup> Biblijsko je pripovijedanje prepuno primjera takve ambivalentnosti, ali ukazuje i na mogućnost mijenjanja semantike žrtve, ističući značenje religije kao dijaloško-relacijskog mjesta koje cilja na život kao iskustvo slobode koju valja dijeliti s drugima.

### 3. KRŠĆANSKA RAZGRADNJA ŽRTVE?

Na te se koordinate nadovezuje kršćanska perspektiva koja, iako u kontinuitetu s religijskim obrednim i pojmovnim logikama, uvodi mogućnost kritičke revizije zamisli žrtve, sve do hipoteze o nesposobnosti samog pojma da opravda svoje uobličavanje i svoju ulogu kad ga se primijeni na događaj Isusa Krista. Ova se zadnja primjedba može učiniti radikalnom te, nadasve, neprikladnom zbog činjenice da općem razumijevanju i svakodnevnom jeziku pripada nezamjenjivost logike žrtve, pojačane religioznom dinamikom ontološkog duga. Ne radi se, naime, o svijesti o ljudskom stanju čija je autonomija poremećena krhkošću i ranjivošću, nego o nesposobnosti da se potvrdi punina života, mogućnost dobra, radost oslobođenja. Po nekom čudnom učinku religija je glasnogovornica opsesivne neuroze, gdje postoji stalan priziv na trpljenje, krivnju, zasluge, ispaštanje; zaprječuje rast pojedinca i zajednice, jer su podvrgnuti stalnom mehanizmu popravka, naknada, uzvratanja božanskom i svetom u vidu psiho-društvene ravnoteže koja se mrvli statističkom sigurnošću. Činilo bi se kao da je to uloga posredništva žrtve: djelovati, kako bi se gradio odnos koji uspijeva zaustaviti čovjekovu neugodnost i

---

<sup>9</sup> I. Cardellini, *Il sacrificio dell'antico Israele: visione complessiva*, u: *Parola Spirito e Vita*, 54 (2006.), str. 21. Vidi također: G. Deiana, *Sacrificio e sacerdozio nell'Antico Testamento e negli scritti giudaici*, u: *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica*, sv. 61, Sacerdozio-sacrificio nella Bibbia, Borla, Roma, 2012., str. 25-149.



strah pred Bogom; otvoriti prolaze etici koja će biti pozorna na opsluživanje dogovorenih pravila. Može se, bez sumnje, prigovoriti kako je biblijsko-kršćanska hermeneutika žrtve složenija i razrađenija. U njoj se nalaze različita antropološka obrazloženja, kritike na kulturni sustav (proroci), etički naglasak na življenju koje bi bilo nadahnuto logikom pravde (usp. Rim 12,1–8). U biti, ostaje sumnja je li kršćanska perspektiva samo snažnije poboljšanje oblika žrtve ili se otvara njezinoj ozbiljnoj dekonstrukciji, potičući kreativniji i radikalniji lingvistički i teoretski obrat; barem na tragu zamjene koju tvori *milosrđe* (usp. Mt 9,13; 12,7), koje ostavlja po strani žrtvu kao neprikladni kriterij razumijevanja i kao etički obzor oslabljen rigidnošću tradicija.<sup>10</sup>

Sklonost drugoj alternativni motivirana je činjenicom da sam jezik i biblijsko-teološka refleksija u Isusovu načinu življenja te u njegovoj poruci prepoznaju ponovno oživljavanje značenja žrtve, predstavljajući je kao jedincatu zbog njezine *kvalitativne razlike*.<sup>11</sup> Ne bi li ta razlika mogla biti uvjet za interpretativni razvoj koji joj umanjuje smisao, zbog činjenice da događaj Krista premješta razumijevanje žrtve u smjeru koji, na kraju krajeva, ispraznjava ono imaginarno koje je u nju položeno? Posljedično, postaje jasno kako je riječ o važnim stvarima, jer je povezana s poimanjem Boga i čovjeka koje ide protiv shema što ih je utvrdila religija, premještajući postupno središte prema različitom iskustvu vjernika, gdje religija “nije interpretacija svijeta koja ostaje tuđa praksi, kao što ni praksa nije lišena odnosa s određenim tumačenjem svijeta i čovjeka”.<sup>12</sup> Odijeliti problem Boga od problema identiteta čovjeka, znači

<sup>10</sup> Na to ukazuje R. Mancini, *Dal sacrificio alla misericordia: la parola inaudita di Gesù*, u: Parola e Vita, 54 (2006.), str. 241: “Ako se istražuju dva mjesta Evanđelja po Mateju gdje Isus isključuje žrtvu, vidi se kako je to pitanje središnje, odlučujuće, temeljno za način na koji valja živjeti vjeru. Nije riječ o kritici nekog posebnog obreda, ni o liturgijskom posadašnjenju; riječ je o objavi naravi i usmjerenja Božje ljubavi.”

<sup>11</sup> Usp. J. Werbick, *Soteriologia*, Queriniana, Brescia, 1993., str. 309–322; F. Manzi – G. C. Pagazzi, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella Editrice, Assisi, 2001., str. 101–140.

<sup>12</sup> E. Schillebeeckx, *Il Cristo la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia, 1980., str. 913.

svesti religiju na opasno odvajanje od povijesnih procesa i čovjekovih potreba, ne zapažajući kako je stvarnost obilježena dinamičnim poticanjem prema oslobađanju i spasenju u snazi solidarnosti Boga ljubitelja života. Dakle, previše poštovanja prema žrtvenoj viziji religije, usmjerene na jamstvo sigurnosti i uvjerenosti, gasi hrabrost življenja, zanos projektiranja, u korist moći navike i prisile ponavljanja. Ishod je da se više ne uspijeva zamisliti situacija različita od vlastite egzistencijalne zarobljenosti ni preuzeti povijesna odgovornost u preobrazbi svijeta.

#### 4. IZMEĐU IZAKA I ISUSA. HERMENEUTSKO PREMJEŠTANJE

Poznato je da je Isusova *smrt* odlučujuće teološko mjesto, koje upućuje na žrtvu kao pokazatelja smisla.<sup>13</sup> Novozavjetni se redci, iako u mnogostrukosti nijansi, često koriste<sup>14</sup> jezičnim obrascem koji je vlastit religioznoj žrtvenoj tradiciji. Drukčije nije ni moglo biti budući da je žrtva tvorila referentni model i prostor teološke obrade značenja religioznog iskustva. Istodobno, pak, samo u sličnom kulturalnom kontekstu i unutar jasnih kategorija, bila je moguća pojava *različitosti* žrtve Isusove muke i smrti.<sup>15</sup> Zanimljiva činjenica koja potiče na

---

<sup>13</sup> Za sažet pregled usp. L. Boff, *Passione di Cristo, passione del mondo. Il fatto, le interpretazioni e il significato ieri e oggi*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978., str. 118–138; P. Gamberini, *Questo Gesù (At 2,32). Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, EDB, Bologna, 2005., str. 209–220.

<sup>14</sup> U NZ nalaze se različita čitanja koja izražavaju paradoksalno i skandalozno značenje smrti na križu preko hermeneutskog bogatstva koje sugerira druge mogućnosti razumijevanja i komunikacije događaja smrti (usp. R. Penna, *Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeo-cristianesimo più antico*, u: Isti, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001., 680–704).

<sup>15</sup> Kao egzemplarno mjesto služi Poslanica Hebrejima, o kojoj vidi: A. Vanhoya, *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Cittadella Editrice, Assisi, 2007., str. 171–192; C. Marcheselli-Casale, *Sacerdozio e sacrificio nel Nuovo Testamento*, u: *Dizionario di Spiritualità biblico-patristica*, sv. 61, *Sacerdozio-sacrificio nella Bibbia*, Borla, Roma, 2012., str. 266–308.

razmišljanje jest da se u egzegetskim i teološkim tumačenjima pojavljuje uvjerenje o jedincatosti i neponovljivosti Isusove žrtve. Razlozi koji podupiru diskontinuitet takve žrtve i nadilaženje starozavjetnog razumijevanja žrtve okajnice, nalaze se u drami uključenih osoba: ne više ljudi ili životinja, nego Sina Čovječjeg i samog Boga, koji omogućuju nečuvenu reinterpetaciju odnosa između prinostnika i sakrifikalne žrtve. Ipak, uočavajući poblize formalnu ispravnost takvog čitanja, ostaje sumnja da se bit stvari nije mnogo promijenila. S otežavajućom okolnošću *opasne justifikativne projekcije* na Boga koji, premda u ponudi oprosta prinosi samoga sebe poistovjećujući se kao žrtva u Isusu, ostaje ipak povezan s dvoznačnom i diskutabilnom praksom, koja je već zabilježena u Starom zavjetu. Štoviše, kao što pokazuje događaj Izakova (ne)žrtvovanja, činio bi se tumačem čudnog prepromišljanja s obzirom na ipak problematičan zahtjev upućen Abrahamu da žrtvuje Izaka. Drugim riječima, postavlja se pitanje kako je moguće da, pred obustavljenim žrtvovanjem Izaka,<sup>16</sup> neobustavljanje žrtvovanja Isusa može tvoriti važnu i odlučujuću teološku i antropološku novost.

Iz te perspektive, neobavljena Izakova žrtva pokazuje se kao neočekivan dramatski preokret, jer premješta pozornost na Božje djelovanje, koliko god ono bilo proturječno; u upotrebi jezika žrtve, vlastita religioznom iskustvu i ogledalu božanskog prema slici i mjeri čovjeka, Bog stvara pretpostavke za *prekinuti* zadani jezik i tradiciju.<sup>17</sup> Drugim riječima, započinje novu odnosnu povijest, koja cilja razgradnji logike religioznog koja kao da je zatamnjena žrtvenom praksom. Polazi se od kritičkog odmaka prema kanaanskim bogovima koji žive od žrtava bez odnosa te ne nikada ne bi poistovjetili sa žrtvom. Tu se nalazi rješenje: obustava Izakova žrtvovanja pojašnjava da to nije mjesto nikakve autentične vrijednosti, da nikakva logika razmjene ili poništenja dugova ne može zamijeniti slobodni odnos i razvijanje prijateljstva koje se utemeljuje na prethodnoj i besplatnoj Božjoj inicijativi. Žrtva uopće ne stvara

---

<sup>16</sup> Za kontekstualno tumačenje vidi: R. Killian, *Il sacrificio di Isacco. Storia della tradizione di Gen 22*, Paideia, Brescia, 1976.

<sup>17</sup> Vidi tumačenje S. Petrosino, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, str. 57–76.

uvjete za sreću i slobodu niti dovodi do one autentičnosti koju odnos s Bogom nosi sa sobom. To se događa u odgovoru na Savez kao usmjerenje smisla koje mijenja poznate značajke povezanosti s Bogom. *Proročka kritika* jest ona koja je točno odredila interpretativni proces promjene predodžbenog svijeta o žrtvi. Paradigmatski je tekst Iz 1,11–17 (usp. također Iz 58,2–7): korisnost žrtve čitljiva je u premještanju smjera prema pravednosti i dobru, budući se u *daru drugome* dohvaća značenje izvornog Božjeg plana, a time istine religije i *ethosa*.

Dakle, žrtva je zabranjena jer se nakana nalazi u odgoju za stil življenja prema Savezu koji izriče novu gramatiku egzistencije, osobito ako ističe tragično iskustvo onog odvajanja koje izobličuje i oslabljuje čovjekov hod. Potvrdu tome dao je sam Isusov identitet te svijest da odnos s Ocem ulazi u definiciju njegove osobnosti, a time i njegove poruke i prakse. Takav preokret omogućuje da se Isusova smrt<sup>18</sup> iščitava ne prema logici brisanja i ispaštanja duga, nego unutar plana ljubavi koja još jednom i iznova želi omogućiti odnos s Bogom kao uvjet ostvarenog života i mogućeg općeg dobra.

To je ono što proizlazi iz opisa događaja *kenose* (usp. Fil 2, 5-8), koji postaje normativni kriterij i nadahnjujuće obzorje stila koji zna derivati:<sup>19</sup> odnos i poslušnost Ocu kao prostor identiteta ukazuju na zadaću da se svakom čovjeku i ženi vrati najizvorniji smisao življenja. Za to je Isus spreman za sebedarje *sue* do smrti na križu, a ne *za* tu smrt. Žrtveni se obrazac pokazuje kao iznova oblikovan upravo od *locus theologicus* koji mu je, s tumačćeće točke gledišta, sačuvao uporabu. Razumijevanje Isusove smrti smješta se unutar njegovog života koji je, jer je išao protiv tradicije, preokrenuo, sablaznio i slomio antropološke, etičke i teološke stereotype.<sup>20</sup> Ne treba umanjiti

---

<sup>18</sup> Literatura je obilna. Usp. primjerice W. Kasper, *Isus Krist*, CUS, Split, 1995., str. 133–145; R. Fabris, *Gesù il "Nazareno". Indagine storica*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011., str. 649–780.

<sup>19</sup> Usp. C. Bazzi, *L'icona del dono e dei donatori in Filipesi 4*, u: C. Bazzi – R. Amici (ur.), *Donare. Egesesi, teologia e altro*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2012., str. 67–87.

<sup>20</sup> Na to vrlo uvjerljivo upozorava G. Barbaglio: "Isusova je smrt imala učinak radikalne preobrazbe čovjeka jer je s promjenom dinamike njegovog življenja

dvoznačnost povijesne Isusove smrti, njezin problematičan vid koji, čini se, izaziva sumnju o njegovoj stvarnoj blizini s Bogom. Uistinu, njegova lingvistička i etička sloboda u suglasju je s Božjim spasenjskim planom, i to je razlog što Isusova smrt nije kozmički mit, nego posljedica plana koji je u srazu s logikom religije, s tumačecim kriterijima etike, s predodžbama o Bogu koje se odražavaju na sliku o čovjeku.

Ali, ono što je još važnije jest da je u događaju smrti, koji je potvrđen Uskrsom, upleteno samo biće Boga, koji se definira kao biće za druge, u trajnoj otvorenosti drugome od sebe, u *darivanju* koje uobličuje identitet, nadasve u pogledu patnika, marginaliziranih, žrtava sustava koji diskriminiraju i osiromašuju. Upravo ta potpuna novost kršćanske ideje o Bogu teško se nosi s teološkim predodžbenim svijetom koji sugerira žrtveni obrazac budući da je pobjeda života nad smrću Božji dar, otvorenost novim mogućnostima, u korijenu obilježenima prekomjernošću dobra nad zlom. Ako Isus svojom smrću demontira žrtvenu logiku, to je zato što u perspektivi žrtve pokazuje i potvrđuje jedini mogući put: onaj *supatnje*, koja se bori za oslobođenu slobodu, preko dinamike dara koji lomi nasilje, prelazeći kroz tlačenja i nepravde kako bi se dogodilo oslobađanje od zla.

## 5. NOVA GRAMATIKA: OD DARA DO SLOBODE ZA

Razlog koji podržava jedno simboličko i drukčije čitanje žrtve, susreće se s daljnjim zahtjevom obnovljenog značenja samog pojma. Pozornost se stavlja na glagol *činiti*, u smislu da u žrtvi postoji *čin činjenja* neke *svete* stvari, u njezinu odvajanju – razlikovanju od profanoga. To djelovanje proizvodi obrat značenja, polazeći od činjenice da svesti na sveto uključuje ući u logiku drugog svijeta, po kojoj je nužan prijelaz, pokret obraćenja koji proglašava neučinkovitim, beznačajnim, otuđujućim ono od čega se dijeli. Slijedi da se, u prvom redu, žrtva pojavljuje kao kakvo *ništenje (dis-fare)*, razaranje nečega,

---

u dubini promijenjeno i njegovo biće. Uistinu, po milosti je darovan novi identitet" (*Il pensare dell'apostolo*, EDB, Bologna, 2004., str. 241).

kao neko dobro koje zacijelo može biti iznova posvećeno, ali koje je ispražnjeno u svojoj dimenziji dara, u smislu da mu se pripisuje vrijednost razmjene, unutar ekonomije ugovora.<sup>21</sup> Nasuprot tome, samo jedna osobita interpretacija koja uključuje prihvaćanje sa strane drugih, može ponovno vratiti onome što je bilo žrtvovano značaj dara. Učinak tog mogućeg iskrivljenja značenja nalazi se u općoj ideji da žrtva nosi sa sobom heroizam izbora, asketsku izgradnju sebe koja dopušta da iziđe na vidjelo pretpostavka jedne autonomije kadre žrtvovati sve sebi samoj, pa stajalo što stajalo.

Ako je istina da takva konotacija ne pomaže u izradi pravog značenja pojma žrtve, može se pretpostaviti da bi samo u prihvaćanju dara i u procesu darivanja mogla biti razriješena dvoznačnost žrtvovanja, gdje više prevladava sadržaj odricanja i razaranja nego oslobađajuća i pozitivna dinamika dijeljenja. Dvoznačnost koja se predstavlja u samim dinamikama svetoga te koja, premda je znak koji ukazuje na transcenciju i neuhvatljivost božanskog, također izražava nepremostivu udaljenost, suprotstavljanje svakodnevnom koje ubrizgava doze nesigurnosti i zbunjenosti, stvarajući tako religiju straha i *do ut des* (dam da daš).

No ako je kršćanstvo dalo oblik religiji koja ustanovljuje prijateljsku blizinu Boga s čovjekom, postavljavajući je u radikalnu blizinu čovjeka s čovjekom, dopušteno je pretpostaviti da poistovjećenje između Boga i blizine uklanja sveto u njegovoj anonimnoj i strahotnoj vrijednosti,<sup>22</sup> modificirajući svaki sveti

---

<sup>21</sup> J.-L. Marion piše: "U tri se slučaja radi, pod nejasnim pojmovima 'dara', 'razmjene' i 'žrtve', o istoj ekonomiji ugovora: ja se vežem za tebe odvezujući se od jednog dobra, *potom* se ti vežeš za mene prihvaćajući ga; *dakle* ti mi duguješ uzvratiti jednako dobro (*do ut des, da ut dem*). Na taj način žrtva ne razara više od onoga što dar napušta budući da oboje djeluju kako bi uspostavili ili ponovno uspostavili razmjenu; ili, kad žrtva razara i kad dar napušta, oboje djeluju upravo u tom trenutku kako bi održali ekonomiju uzajamnosti" (*La potenza e la gloria del sacrificio*, u: Comitato per il Progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Cantagalli, Siena, 2011., str. 247).

<sup>22</sup> Na ovoj bi razini valjalo pročitati misao R. Girarda o mitsko-sakralnoj zagonetki religioznog (i ne jedinoj) koju otkriva novost evanđelja. Vidi njegovo izlaganje koje je sam sažeo u: *Non solo interpretazioni, ci sono anche fatti*, u: R. Girard – G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su*

čin: ne više dijeljenje ni razaranje svakodnevnog, ne više žrtve okajnice ili pričesnice, jer je Isusov izbor bio izbor *suosjećanja i solidarnosti* koji je nanovo interpretirao egzistenciju i njezinu religioznu intencionalnost, polazeći od zauzimanja za žrtve, od onoga tko proživljava bol i trpljenje. Takav je Isusov izbor pokazao kako se je govor o Bogu (i čovjeku) zaglavio na pitanju otkupljenja onih koji su krivi, prebrzo relativizirajući problem trpljenja.

“Jesmo li možda tijekom vremena – pita se J. B. Metz – tumačili i prakticirali previše ekskluzivno kršćanstvo kao religiju osjetljivu na grijeh, a premalo religiju osjetljivu na bol? Nismo li možda prebrzo i odveć olako od kršćanskog navještaja muke odstranili krik ljudi sadržan u neistraživim patnjama našega svijeta? ... I nismo li tako postali gluhi pred proroštvom tog trpljenja, koje govori o istini da se sin čovječji susreće upravo u toj ‘profanoj’ povijesti trpljenja, te time potvrđuje ozbiljnost nasljedovanja?”<sup>23</sup>

Stoga, pretpostavka da se pojam *dar*<sup>24</sup> uzme kao tumačenje koje zamjenjuje (ili se pridodaje) onom žrtve, znači odgovajati se za *novi kodeks*, religiozni, etički i kulturalni, u kojemu prevladava besplatnost za drugog i uzajamnost kao relacijski angažman koji preobražava i obogaćuje.

Iz kristološkog značenja dara proizlazi projekt kršćanskog humanizma<sup>25</sup> koji potiče na *promjenu stvarnosti*, u kojoj

---

cristianesimo e relativismo, Massa, Transeuropa, 2006., str. 75–98. Vidjeti od istog autora: *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, 2004.; Usp. L. Lestingi, *Dal sacro al sacrificio. Note su religione e violenza*, Palomar, Bari, 2003., str. 64–111; G. Salmeri, *Salvati da che cosa? La sostituzione vicaria in Levinas e Girard*, u: M. Marin – M. Mantovani (ur.), *Ira e sacrificio. Negazione del divino e dell'umano?*, LAS, Roma, 2004., str. 457–476.

<sup>23</sup> J. B. Metz, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia, 2009., 154.

<sup>24</sup> Pojam dara u antropološkim se znanostima shvaća kao sveopća konstanta zajedničkog života, nezamjenjivi element za razumijevanje ljudskoga. Usp. Klaus-Peter Köpping, *Dono*, u: C. Wulf (ur.), *Cosmo, corpo, cultura*. Enciclopedia antropologica, Bruno Mondadori, Milano, 2002., str. 837–854. Za kratak pregled vidi: S. Labate, *La verità buona. Senso e figura del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi, 2004.

<sup>25</sup> Usp. C. Dotolo, *Una fede diversa. Alla riscoperta del Vangelo*, EMP, Padova,

prevladavaju druge logike. Dar, doista, proizvodi kopernikansku revoluciju, jer preokreće dijalektiku gospodar – sluga, omogućujući da na vidjelo izide sljedeća datost: svrha darivanja nije uzvratanje (restitucija), premda stvara uvjete razmjene i odgovora. Prije je riječ o tome da se aktivira odnos koji uključuje onoga tko dariva (darivatelja) i onoga tko prima dar (daroprimatelja); i u kojem darivatelj odlučuje da ovisi o slobodi onoga tko prihvaća dar, s opasnošću da ne doživi uzvrat. Onaj drugi može ne odgovoriti, može egoistički odlučiti da bude samodostatan, ali uvijek ostaje razapet u izboru između odnosa i iluzije vlastite samodostatnosti. U tom smislu, ako je s darivanjem povezana svrhovitost, tada je ona samo utemeljenje bratstva i zajedništva, jer je *povezanost važnija od razmijenjenog dara*, savez koji ukazuje na uzajamno prihvaćanje kako bi se moglo biti duboko humanima. To je prihvaćanje koje pomaže priznanju vlastite otuđenosti te koje upućuje na spremnost da se u pitanje dovedu granice vlastita identiteta. Darivanje tada postaje paradigma za promišljanje također onoga što je kulturalno teško, ako ne čak i neprovedivo: gostoprimitstvo naspram različitog, tuđeg, drugoga, bez kojega se ne može živjeti. Zauzimati se u ostvarenju prostora bratstva i društvene solidarnosti, znači aktivirati procese dokidanja sukoba, zatvorenosti koje mogu dovesti do razarajućih praksi koje su ideološki sektaške.

S te točke gledišta, kršćanska antropologija računa s činjenicom da je ljudska zrelost hod *slobode kao potrage za dobrom*, oslobođenje koje nalazi svoje tumačenje u uskrснуću kao negaciji logike smrti, i nade u egzistenciju obilježenu pravdom i ljubavlju. Sloboda koja se dariva započinje hod promjene u kojem ekonomija velikodušnosti i preobilja ratuje protiv beznađa onoga tko zna da se stvari ne će promijeniti. Nije zamisliv nikakav proces oslobođenja koji ne bi bio nadahnut etikom nade, koji ne bi bio u stanju oduprijeti se zamamnosti negativnog i zloga. Upravo na toj razini uskrснуće postaje utemeljujući prijelaz u povijest oslobođenja, ako uobličuje u *sloboda za*, koja je u stanju proizvesti susret s drugim. To vrijedi također u stvarno mogućoj situaciji da se dogodi odbacivanje



i suprotstavljanje. Istina, biti slobodnima znači raspolagati samima sobom, ali samo kako bismo postali spremnima za odgovornost u daru života, prema dobru drugoga.

Stoga, oslobođenje koje odsredotočuje "ja" uvijek teži ostvarenju odnosa, tj. ljubavi koja je jača od smrti, brižnosti i preuzimanja brige, ukoliko razgrađuje svaki oblik narcizma i rušilaštva. Rečeno drugačije: *sloboda* za vodi do autentičnog ostvarenja svakog muškarca i žene, svjesnih da borba za preobrazbu svakodnevnog znači stvaranje uvjeta kako bi se dobro, pravda, promicanje drugoga mogli trajno nastaniti u našoj povijesti. Ako je dar života po smrti znak koji je događaj Isusa Krista ostavio kao baštinu, tada darivati sebe znači moguće rješenje za procvat egzistencije svakog čovjeka i novu obnovu lica društva. Nema sumnje, to je iznenađujuća i obvezujuća *kršćanska razlika*.

*S talijanskog preveo: Mladen Parlov*

## Gift and freedom Christological newness of sacrifice

### *Summary*

Sacrifice and offering sacrifice seems to be an essential structural element for the life itself and as such appropriate for presenting religious experience. At the same time, by its correlation with certain measure of violence and the picture associated with merit and renunciation, it offends human freedom and shapes a terrible face of the divine. But is it really so? And where is the possible newness of the gospel placed, since many interpreters hold that sacrifice is an essential mark of Christianity itself? If we read carefully the biblical text, we see that the Covenant is the historical context (*Sitz im Leben*) of sacrifice and that sacrifices have value if it leads to justice and good. It is, therefore, the change of style which, according to the New Testament, prefers charity to sacrifice.

Assumption that we want to make is that within the language of sacrifice, used to narrate the events related to Jesus Christ, there still hides a different meaning which reveals the voidance of the logic of sacrifice by the category of gift and freedom.

---

# Kristova žrtva na križu i na našim oltarima

Marijan Steiner, Zagreb

UDK: 232.963+265.33

Izlaganje na znanstvenom skupu

## Sažetak

Članak obrađuje odnos i povezanost Kristove smrti (žrtve) na križu s Posljednjom večerom kao njezinom obrednom anticipacijom te s euharistijskim slavljem koje je sakramentalno ponazočenje kalvarijske žrtve. Polazi se od općenitog pojma žrtve, ističući da postoji neka povezanost između toga pojma u povijesti religija, židovske vjere i kršćanstva. Čitav Isusov život valja razumjeti kao put prema smrti na križu, koja je jedinstvena otkupiteljska žrtva za čouječanstvo. Riječi s Posljednje večere “ovo je moje tijelo koje se za vas predaje” i “ovo je moja krv koja se za vas prolijeva”, Isus koristi u žrtvenom smislu. Tako je njegova Posljednja večera s učenicima prethodno obredno izvršenje krvne žrtve na križu. Posljednja večera dugo je očekivan čas, u kojem će Isus dati nalog: “Ovo činite meni na spomen.” Nakon toga samo slijedi provedba onoga što taj čas znači: smrt. Na Posljednjoj se večeri zauvijek stapaju predodžbe o žrtvi i gozbi. Ta se povezanost tijekom povijesti razvijala, dok napokon predodžba žrtve nije ušla u predodžbu same gozbe. U biti je Isusove žrtve “za nas” to da je On naša hrana. Dati se Ocu i dati se nama – za njega je jedna te ista stvarnost.

Ključne riječi: žrtva, Isusova žrtva, otkupljenje, Posljednja večera, euharistijska žrtva, euharistijska gozba, žrtva Crkve.

## UVOD

U teologiji se puno pisalo o odnosu Kristove žrtve na križu i euharistijske žrtve. Euharistija kao gozba uvijek je bila neupitna i jasna. No o žrtvenom karakteru euharistije rasprave su se napose razvile od reformacije naovamo. Kad su Luther i njegovi sljedbenici zaniijekali misu kao žrtvu, Tridentski sabor

i kasnija katolička teologija stali su u njezinu obranu i donosili tumačenja. U ovom se članku želi o toj temi progovoriti u bitnim crtama: polazi se od pojma žrtve općenito, zatim o Isusovoj žrtvi na križu, žrtvenim oznakama Posljednje večere, o euharistijskoj gozbi kao žrtvi, o Crkvi koja se s Kristom prinosi Ocu, o kozmičkom značenju misne žrtve. Na početku možemo reći zajedno sa J. Ratzingerom da “konstitutivni princip žrtve nije uništenje, nego ljubav. I jedino ako ljubav provaljuje, otvara, raspinja, raskida, onda i to pripada žrtvi”.<sup>1</sup>

## 1. ISUSOVA SMRT NA KRIŽU KAO ŽRTVA

### 1.1. *Općenito o žrtvi*

U poznatoj studiji (monografiji) *Mnoge mise i jedna žrtva* Karl Rahner se u jednom odsjeku s podnaslovom “Žrtva na križu” slaže s onim teolozima koji kažu kako je metodički krivo ili u najmanju ruku “nedovoljno” “u razmatranju žrtve u kršćanstvu polaziti od pojma žrtve u Starom zavjetu ili u drugim religijama, a zatim ostvarenje takvog pojma zahtijevati u žrtvi na križu, odnosno slavljenju mise. Po njegovu mišljenju događaj smrti na križu i misa moraju se kao žrtva tumačiti iz sebe samih, pri čemu se modificira opći pojam (žrtva) kada se izriče o određenoj stvari (Kristova žrtva, misna žrtva).<sup>2</sup> Možemo se donekle složiti s Rahnerovim mišljenjem, no ipak treba istaknuti da postoji određena povezanost između pojma žrtve u povijesti religija, židovske vjere i kršćanstva. U svoj svojoj novosti kršćanstvo ima neku vezu s onim što mu prethodi. Zakonitost kontinuiteta i rasta s obzirom na religiozno postoji od početka čovječanstva pa sve do Krista, koji predstavlja središte povijesti. Stoga ćemo u ovom razlaganju poći od pojma žrtve općenito, a zatim preko one starozavjetne doći do jedinstvene Kristove žrtve na križu.

---

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, <sup>2</sup>1972., 264.

<sup>2</sup> Usp. Karl Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer* [Version 1966.], u: *Sämtliche Werke*, sv. 18, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2003., 95.

Žrtva je središnji religiozni čin. Ustvrđimo li da je čovjek po svojoj naravi religiozan i da kao takav mora djelovati, proizlazi da je žrtva čin koji zahtijeva sama ljudska narav.<sup>3</sup> Činjenica je da se strah pred uvrijeđenim božanstvom, potreba za zadovoljstvom i pomirbom pojavljuje u gotovo svim religijama. Osjećaj za pravdu, izjednačenje i naknadu duboko je i neiskorjenjivo usađen u čovjekovu svijest te je po svjedočanstvu psihologa i psihijataru to zadnji specifični ljudski osjećaj, koji se pojavljuje i kod luđaka. Ti specifični ljudski osjećaji na religioznom se području u odnosima s božanstvom posve naravno izražavaju u raznim načinima žrtvenih obreda. Sve bi to bilo dovoljno da pokušaje pomirenja s Bogom i zadovoljštine uzmemo ozbiljno i s poštovanjem te da im priznamo načelnu ispravnost i istinsku svrsishodnost. Čovječanstvo, naime, tako zadovoljava jednoj potrebi svoje razumne naravi i ispunjava zahtjev koji na ovaj ili onaj način ima izvor u tajni božanstva. Upitajmo se: Možemo li doista proglasiti beskorisnim, besmislenim i ispraznim lutanjem sve ono duboko i potresno što se u povijesti religija pojavljuje u katkada tako krvavim oblicima pomirbenih žrtava? To bi se moglo reći kad bismo žrtvu gledali samo predmetno, kao neko magijsko sredstvo kojim se Bog ublažuje i daje mu se zadovoljština, a da pritom čovjek koji prikazuje žrtvu i kojega žrtveni prinos zamjenjuje, ni najmanje subjektivno i duhovno ne sudjeluje. Čini se da smo kudikamo bliže istini ako s naše kršćanske strane reknemo: općenito je religiozni fenomen žrtve napipavanje i traženje kroz mrak onoga što će doći u Kristu. To je, doduše, blijeda sjena, ali i kao takva neka participacija na onoj stvarnosti koja će doći u Kristu.<sup>4</sup>

Sv. Augustin žrtvu je definirao na sljedeći način: *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum*

---

<sup>3</sup> Josph Röösl, *Das Opfer, eine Naturforderung*, u: Raymund Erni, Alois Gügler, Herbert Haag i dr., *Das Opfer der Kirche. Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe*, Rex-Verlag, Luzern, 1954., 128s.

<sup>4</sup> Usp. Ivan Kozelj, *Biti znači ljubiti. Članci i studije*, uredio Marijan Steiner, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2009., 341.

*signum est.*<sup>5</sup> Težište je na vanjskom, osjetnom znaku, ukoliko je on izražaj određenog unutrašnjeg religioznog stava. Jasnije rečeno: “unutarnja” žrtva mora imati svoj izraz u “vanjskoj” žrtvi.

Svi naši pojmovi i sva spoznaja o Bogu ostaju analogni. Bog je ljubav. Ali ta ljubav ostaje za nas misterij. Bog nije ljubav kakvu poznajemo iz svoga ljudskog iskustva. Ona je u sebi isto tako i pravednost i svetost. Stavljani smo pred alternativu: odazvati se neizrecivom i tajanstvenom Božjem pozivu te ostati vjerni Ljubavi kroz sve životne kušnje do smrti ili se oglušiti i proigrati ponuđeni dar vječne Ljubavi. “Kad se u čudorednom zbivanju, koje čini pravi smisao, dostojanstvo i vrijednost ljudskog života ne bi radilo o tako ozbiljnoj i potresnoj alternativni, kad ne bi bilo na kocki vječno blaženstvo u Božjem zagrljaju ili strahovita praznina i pustoš izgnanstva iz Očeve kuće u carstvo tmine i užasa, zar bi krvava golgotska tragedija imala svoga smisla i opravdanja?”<sup>6</sup> To nas vodi pred misterij trpljenja i boli općenito. Čini se da muka, raspeće i umiranje na križu ne bi tako snažno govorili našem srcu kad ne bi već “prethodno”, neovisno o bilo kakvoj objavi, u nama bila neka naravna dispozicija za uvjerenje kako muka, raspeće i umiranje nisu tek u nekoj slučajnoj, vanjskoj svezi s grijehom; radi se o stvarnoj, po sebi razumljivoj, unutrašnjoj svezi. Tako nam je zbog unutrašnje očevidnosti, koju nismo kadri pojmovno i silogistički iskazati, neposredno jasno i prihvatljivo da su Kristova agonija i Kalvarija u unutrašnjoj svezi s grijehom i da iz njega naravno izlaze.<sup>7</sup>

U klasičnim teološkim priručnicima govori se o raznim vrstama žrtve. Prema svrsi kojom se prikazuju, postoje poklonstvene, zahvalne, pomirbene i prozbene žrtve. No prinoseći neku žrtvu Bogu, pred njim stoji čitav čovjek, svjestan svoje grješnosti, sa svojim krivnjama i dugovanjima, potrebama i

---

<sup>5</sup> *De civitate Dei*, 10,5 (CCSL 47,227): “Žrtva je, dakle, vidljivi sakrament nevidljive žrtve, to jest sveti znak.” [Hrvatski prijevod: Aurelije Augustin, *O državi Božjoj*, sv. 1, (knjige I–X), KS, Zagreb <sup>2</sup>1995.]

<sup>6</sup> Ivan Kozelj, *Biti znači ljubiti. Članci i studije*, 344 (usp. i ostalo 342–347).

<sup>7</sup> Usp. *Isto*, 347.

težnjama. Stoga se vrste žrtava ne mogu jasno odijeliti jedna od druge, one se međusobno uključuju i prožimaju. Svaku žrtvu u nekoj mjeri gledamo i kao pomirbeni prinos i kao pokornički čin, skopčan s odricanjem, pa stoga i s nekom boli. U svakome žrtvenom prinosu kao da se krije obraćenje, želja da se udobrostivi uvrijeđeno božanstvo, da dadnemo zadovoljštinu za svoje propuste. Stoga posve naravno i tražimo u žrtvenom obredu crtu koja izražava taj pokornički duh i pomirbenu nakanu. U kalvarijskoj žrtvi taj osjetni izraz nalazimo u Kristovu trpljenju i umiranju na križu, što jednako bitno i konstitutivno ulazi u žrtvu (kao što u sakrament krštenja bitno i konstitutivno ulazi polijevanje ili uranjanje u vodu).<sup>8</sup>

### *1.2. Kristova žrtva na križu*

Poznato je da “u Novom zavjetu prvotno sve počinje s uskrsnućem i od njega neodvojivom golgotskom tragedijom. Mnogo je jače naglašena tema križa s traženjem odricanja i žrtve negoli vedri optimizam koji izvire iz ideje utjelovljenja. Štoviše, i samo je utjelovljenje gledano kao prvi odlučan korak u misterij križa”.<sup>9</sup> Čitav Isusov život valja razumjeti kao put prema smrti na križu. Svi prethodni događaji u njegovu životu pripadaju na neki način muc i smrti. Ljubav daje vrijednost i značenje svemu što Isus čini za nas: u utjelovljenju, rođenju, skrovitom i javnom životu, konačno, u smrti na križu. Svuda i uvijek on se savršeno daje za nas. Ima li, prema tome, sve u njegovu životu istu otkupiteljsku vrijednost? Iako u svakom svojem činu Isus kao čovjek savršeno, istim žarkim plamenom obuhvaća Oca i nas, njegova ljubav nije uvijek ista. I to ne samo zato što to nije ljubav čistoga duha, nego utjelovljena duha. Očeva Riječ živi i djeluje u određenoj ljudskoj naravi, ostavljajući netaknute biološke i psihološke zakone njezina razvoja. Rekli bismo da nas Očeva Riječ u djetinje doba ljubi kao što dijete može ljubiti, u mladenačko doba ljubi nas kao mladić. Kvaliteta i intenzitet te ljubavi drukčiji su u Isusovoj

---

<sup>8</sup> Usp. *Isto*, 338.

<sup>9</sup> *Isto*, 323.

zreloj dobi, u raznim zgodama njegova javnog života. Svi ti čini imaju u biti isti izvor, pojavljuju se u istoj organskoj cjelini, u istom jedinstvenom životnom kontekstu. Već od početka svi su oni kao prema vrhuncu upravljani prema križu.<sup>10</sup> Većina će se teologa složiti s mišljenjem da se otkupljenje moglo ostvariti i bez trpljenja; da ono za naše opravdanje nije bilo bezuvjetno potrebno; da je svemoguća i milosrdna ljubav Božja to djelo mogla izvesti na bezbolan način. Svi će dopustiti da trpljenje, prolijevanje krvi, umiranje na križu samo u sebi i samo za sebe nema otkupiteljske snage i vrijednosti. Ne možemo u čovjekovu životu trpljenje, prolijevanje krvi, promatrati odijeljeno od osobe koja trpi. Tako nas i Isusove patnje otkupljuju i spašavaju ne ukoliko su patnje i prolijevanje krvi, nego ukoliko su Kristove patnje i Kristova krv; ukoliko se u njima izražava i u njima djeluje Kristova osobnost. U Isusovu trpljenju i smrti na križu na prvome mjestu stoji potpuno predanje i jedinstvena ljubav Sina prema Ocu i nama, u poslušnosti do smrti na križu. Veće ljubavi od ove ne može biti.

Pitamo se: Nije li možda konkretan način otkupljenja po patnji, prolijevanju krvi i umiranju na križu izabran upravo zato da bi Kristova ljubav zasvijetlila najvećim sjajem, rascvala se i opojnom ljepotom, pozvanima k svjetlu vjere postala potresnim i nedodirljivim svjedočanstvom? Tako snažno i uvjerljivo čovjeku može govoriti samo raspeta ljubav na križu, jer mi smo bića koja samo putem osjetnog i u osjetnome dohvaćamo nevidljivu stvarnost i duhovne vrjednote. Gledajući Raspeta, jedva možemo zamisliti potresniju i uvjerljiviju Riječ objave, Riječ vječne Ljubavi.<sup>11</sup> Treba istaknuti da križ "nije pomirbeni čin koji bi čovječanstvo nudalo gnjevnome Bogu, nego izraz lude Božje ljubavi, koja se rasipa i ponizuje da bi spasila čovjeka".<sup>12</sup> Bog je iz ljudskih ruku "uzeo stvari namijenjene žrtvovanju. Na njihovo je mjesto stavio žrtvovanu osobnost, svoj vlastiti ja". A to što tekst Poslanice Hebrejima "ipak kaže da je Isus svojom *krvi* izvršio izmirenje (9,12), ne smijemo

---

<sup>10</sup> Usp. *Isto*, 353.

<sup>11</sup> Usp. *Isto*, 309–310.

<sup>12</sup> Joseph Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo*, 258.



shvatiti kao da je krv nekakav predmetni dar, neko pomirbeno sredstvo koje je moguće kvantitativno mjeriti. Naprotiv, 'krv' je konkretizacija jedne ljubavi za koju je kazano da doseže do vrhunca (Iv 13,1)".<sup>13</sup>

Isus je donio ponudu Božjega kraljevstva, a ona je bila otvorena za različita ostvarenja, ovisno o ljudskom prihvaćanju ili neprihvaćanju. Spasenje se, naime, ostvaruje između Božje ponude i ljudskog sudjelovanja. Nakon neprihvaćanja Božje ponude od strane ljudi, Bog svoje planove ne napušta, nego ih ostvaruje na drugi način, putem Isusova križa. Svega je toga Isus bio svjestan, jer nas je samo slobodnim prihvaćanjem križa i smrti mogao spasiti.<sup>14</sup>

### 1.3. Smrt kao žrtva

Sveti su Oci iz razdoblja patristike naglašavali ovisnost utjelovljenja Sina Božjega i njegove smrti na križu: inkarnacija se zbila radi otkupljenja na križu. Sv. Grgur Nisenski napisao je kako se Isusova "smrt nije dogodila zbog toga što je rođen, nego je naprotiv uzrok smrti bilo prihvaćanje stanja rođenja".<sup>15</sup> Utjelovljenje odmah uključuje i križ. U prvoj kenozii (tj. prihvaćanju lika sluge) planirana je već i druga. Krist će, naime, umrijeti na križu iz poslušnosti Ocu, a njegova će smrt biti dublje poniženje od smrti drugih ljudi. Postati pak čovjekom za Logos je u stvarnom (iako skrivenom) smislu još veće poniženje od same smrti na križu. Sv. Ivan Zlatousti je rekao: "Ništa nije tako veliko kao što je Božja krv prolivena za nas; a i od posinaštva i drugih dobara veće je to što ni svoga Sina nije poštedio."<sup>16</sup>

Iz evanđelja saznajemo da je Isus "išao odvažno u smrt, ali je nije tražio, niti je bio samoubojica. Odan Očevoj volji, dopustio je da ga uhvate, sude, muče i ubiju... Isusova je

---

<sup>13</sup> Isto, 262.

<sup>14</sup> Usp. Alfred Schneider, *Kristologija*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 2008., 76.

<sup>15</sup> *Oratio catechetica magna*, 32 (PG 45, 80A).

<sup>16</sup> *In Epistolam ad Ephesios I* (PG 62,14).

ličnost izvela neopisivo djelo solidarnosti s nama i s Ocem, spasenje naše pred Ocem, krvavom žrtvom za sva pokoljenja. To je bilo svjedočanstvo krvi, kako reče Pascal, jedino svjedočanstvo kome se vjeruje<sup>17</sup>. Pisac Poslanice Hebrejima govori o starozavjetnoj žrtvi pomirenja kod koje se prolijevala krv životinja. Na križu je pak Isus “vršio jednom zauvijek svoju funkciju velikog prikazivatelja, žrtvovatelja, svećenika. Uništio je silu grijeha i smrti... Na zemlji prinosi Ocu svoje tijelo (ljudsku narav), a na nebu je Otac blagonaklono primio tu žrtvu... Kao što je jednom došao utjelovljen, kao što je jednom trpio, kao što je zauvijek proslavljen – i njegov je prinos Bogu ovjekovječen. Više ga Krist ne mora i ne može opetovati”<sup>18</sup>.

Sv. Pavao piše Rimljanima: “Vjerujem u onoga koji je uskrisio od mrtvih Gospodina Isusa, koji bi predan za naše grijeha i koji uskrsnu za naše opravdanje” (Rim 4,24). Pitamo se: U kojem smislu može Krist biti naš zamjenik, zastupnik? Na koji način nas njegova muka i smrt opravdavaju? Kakva je unutrašnja sveza, kakav stvarni odnos između vazmenog otajstva te našeg opravdanja i otkupljenja? Tijekom povijesti brojne su bile teorije otkupljenja (u zapadnome kršćanstvu prevladavala je teorija zadovoljštine svetog Anselma).<sup>19</sup>

Križ je upravo središte povijesti spasenja time što se u njemu ispunjavaju sva Božja obećanja: nadilazeći kategorije “izabranih” i “neizabranih”, Krist sve izmiruje u rassetom tijelu.<sup>20</sup> On ne dolazi pred Oca sa svojom krvlju, nego osobno, tj. kao osoba koja je pretrpjela mučeničku smrt prinijevši tako

---

<sup>17</sup> Mijo Škvorc, *Isus – Spasitelj. Životni put i tajna osobe*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, 1998., 536.539.

<sup>18</sup> *Isto*, 403–404.

<sup>19</sup> Usp. Ivan Kozelj, *Biti znači ljubiti. Članci i studije*, 339.

<sup>20</sup> Usput neka bude spomenuto kako je iz razmatranja muke sveti Ignacije Lojolski u *Duhovnim vježbama* osobno otvorio novu dijalošku teologiju, naime, svojom mistikom Isusova “poziva s križa” i “razgovora s Raspetim” (*Duhovne vježbe*, FTIDI, Zagreb, 2010., 97, 165, 53, 61). Tek u razgovoru vježbanika (grješnika) s Kristom na križu, može se shvatiti što je grijeh – tj. kada uvidi strahotu križa i golemo milosrđe Božje. Ili, jasnije: samo stojeći pred apsolutnom objavom Božje milosti u smrti utjelovljenog Logosa, barem se donekle razumijeva strahota grijeha.

sama sebe kao žrtvu. Važno je uočiti razliku između žrtava Staroga zavjeta i ove novozavjetne. U Novom zavjetu čovjek ne prilazi Bogu po stvarima (odnosno po bezličnim životinjama), nego osobno. Prije je čovjek prenosio svoje religiozne osjećaje na stvari (životinje) izvan sebe, koje su bile simbol njegova religioznog doživljavanja. U Novom zavjetu čovjek nije samo subjekt kulta nego je i njegov simbol. Ono što želi Bogu izraziti svojim kulturnim činima, napose žrtvom, to mora stvarno svojim vlastitim životom osobno proživjeti: izići iz sebe, iz svoje zatvorenosti i zaći u otvorenost Božjeg života. To se zbiva cijeloga života življena po Božjoj volji, a na svoj vrhunac penje se u smrti. U Poslanici Hebrejima (i na nekim mjestima kod Pavla) snažno je izražen žrtveni karakter Isusove smrti na križu. Ili, još jasnije: Isus je opisan kao Veliki svećenik, a njegovo djelo kao Bogu ugodna žrtva, prinesena za spasenje ljudi. Krist je jedini pravi svećenik, koji je prikazao sebe samoga jednom zasnagda kao prinos Ocu, ustanovivši pomirenje s Ocem, Savez s njim i otkupljenje za braću. O Kristovoj svećeničkoj žrtvi na križu svi teolozi ne govore jednako. J. Galot npr. misli da Krist osim jedinstvene žrtve prinesene na križu, prinosi i nebesku žrtvu, a ona označuje "aktivan Isusov zagovor", koji je utemeljen na "pravu" što ga je stekao na Golgoti.<sup>21</sup> Žrtva je na križu urodila plodom: posredništvom i otkupljenjem. A kako Krist više ne umire, On ne prinosi novu krvnu žrtvu, nego u slavi kod Oca moli za nas i sve dobiva zbog svoga trpljenja i žrtvene smrti.

U Poslanici Hebrejima opisuje se na plastičan način novozavjetni kult u duhu: "svojom vlastitom krvlju [Krist] uniđe u svetište nad svetištem". Istina, u Novom zavjetu postoje još stvari kao kulturni simboli. To su sakramenti, koji nas uvode u Kristovo vazmeno otajstvo. U tome se i sastoji bit posve osobnog kulta, u kojem čovjek Bogu ne dariva stvari nego sebe u Kristu.<sup>22</sup> Nije samo Isusova smrt na križu donijela spasenje svijetu, nego smrt u povezanosti s njegovom proslavom (uskrsnućem). Sv. Pavao kaže da mi "vjerujemo u

---

<sup>21</sup> Usp. Jean Galot, *La persona di Cristo*, Cittadella, Assisi, 21972., 94.

<sup>22</sup> Usp. Rudolf Brajičić, *Bilješke o Euharistiji*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb, 1971., 2.

Onoga koji od mrtvih uskrisi Isusa, Gospodina našega, koji je predan za opacine naše i uskrišen radi našega opravdanja” (Rim 4,24–25). Ta povezanost Isusove smrti i uskrsnuća čini bitan sadržaj izričaja Ivanova evanđelja: “moj [Isusov] čas.” Taj čas trajat će vječno kao i Isusova slava s desne Očeve.<sup>23</sup>

## 2. POSLJEDNJA VEČERA KAO ANTICIPACIJA ISUSOVE ŽRTVE NA KRIŽU

### 2.1. Pashalna večera

Posljednja večera pashalna je gozba (ili se zbila u ozračju pashalne svečanosti)<sup>24</sup> na kojoj se blagovalo žrtveno janje. Riječi: “Ovo je tijelo moje koje se za vas predaje” i “Ova čaša novi je Savez u mojoj krvi koja se za vas proljeva”, Isus koristi u žrtvenom smislu. To dolazi napose do izražaja u pretvorbi vina, gdje su temeljne riječi “krv” i “Savez”. Isusovi su učenici bili poučeni kroz židovsku liturgiju što znači “krv Saveza”. Mojsije je jednom (Izl 24,4–11) na podnožju brda Horeba podigao žrtvenik i 12 stupova: žrtvenik je predstavljao Gospodina, a kameni stupovi 12 Izraelovih plemena. Krvlju žrtve poškropio je žrtvenik (=Gospodina), zatim narod. Time je sklopljen Savez između Gospodina i izabranog naroda. To dvostruko škropljenje znak je sjedinjenja dvaju partnera u zajedništvo života. Po toj krvi postaju krvni srodnici. Nakon govora upravljena narodu Mojsije se popeo sa 70 Izraelovih starješina na brdo ka Gospodinu gdje su s njim blagovali. Po sklopljenom, dakle, Savezu Gospodin ih poziva za svoj stol. U času blagovanja žrtva se diže na svoj vrhunac, a s njom i Savez (*berith*). Prinositelj žrtve po žrtvi prinosi sama sebe Bogu, a po blagovanju dijela žrtve ulazi u zajedništvo s Bogom. Tako

---

<sup>23</sup> Vidi već navedenu Rahnerovu studiju, odsjek s podnaslovom *Kreuzesopfer (Žrtva na križu)*: Karl Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, 95–101.

<sup>24</sup> Ovdje ne ulazimo u pitanje je li Isus ustanovio euharistiju unutar pashalne večere (prema sinopticima) ili on te godine nije blagovao vazmenog janjeta (po Ivanovu Evanđelju Isus je stupio na mjesto starozavjetnog janjeta i bio je ubijen u predvečerje židovske Pashe; tako bi se ustanovljenje euharistije dogodilo unutar obične pretpashalne večere, ali ipak u pashalnom ozračju).

je zajedništvo života utemeljeno žrtvom paljenicom (u krvi) i žrtvom pričesnicom (u gozbi). Čuvši Isusove riječi pretvorbe vina, učenici su se sigurno sjetili i riječi proroka Jeremije: "Dolaze dani, govori Gospodin, kada ću s domom Izraelovim sklopiti novi Savez" (31,31). Pritom će nastati i novi narod. Prigodom Gospodinova sklapanja Saveza s čovjekom zbiva se događaj dubokog značenja, upravo svjetskih i kozmičkih razmjera. Sinajski se Savez temeljio na partnerstvu: Izrael se obvezuje vršiti Zakon, a Gospodin će pribaviti Izraelu spasenje. No Izabrani narod nije bio u stanju obdržavati Zakon, pa do pravoga i potpunog ostvarenja tog Saveza nije moglo doći. Drukčije se zbiva u novom Savezu. On se temelji na "biti-za-druge" Isusa Krista, što je temelj njegove egzistencije. Ne radi se o partnerstvu čovjeka s Bogom, nego o Kristovu zastupništvu. Pripadnika novog Božjeg naroda prvotno ne obvezuje obdržavanje Zakona, nego zalaženje u ovo Kristovo "biti-za-druge".<sup>25</sup>

Isusovo predanje Ocu za naše otkupljenje zbiva se već uoči same muke. Posljednja večera dugo je očekivana krajnja točka. To je "čas" koji je "došao", ali tako da Isus i tada još može sobom raspolagati na odlučujući način. Poslije tog časa nema više ništa doli to da se provede ono što on znači: umiranje. Nutarnje raspoloženje (označeno pranjem nogu) postaje napokon čin razdavanja samoga sebe, a to je predujam i uvod u muku. Na Posljednjoj večeri zauvijek se stapaju predodžbe o žrtvi i gozbi, koje su od pamtivijeka bile povezane. Ta se povezanost tijekom povijesti razvijala, dok napokon predodžba žrtve nije ušla u predodžbu same gozbe. Možemo reći: dok riječ nad kruhom više ističe gozbu, dotle riječ nad vinom – ističući prolijevanje i poseban eshatološki vidik – više ističe svojstva žrtve. Krv kao sjedište života pripada samo Bogu. Kada na mjesto životinje, koja se vodila na klanje, u Iz 53 dolazi čovjek zastupnik koji krvari za naše grijehе, tada već pripravlja misao kako će "predragocjena krv" (1 Pt 1,19), Bogu pridržana, ali po Bogu mnogima (= svima) ponuđena, jednom moći za ljude postati najdragocjeniji Božji dar ljudima, pa makar oni bili krvnici

---

<sup>25</sup> Usp. Rudolf Brajčić, *Bilješke o Euharistiji*, 9–10.

njegova Sina. Krist je po svojoj krvi uzmogao na jedinstven način prodrijeti i kroz nebesa (Heb 9,12) i u unutrašnjost sudionika večere: u stanju potpunog žrtvenog "prolijevanja". Jer "krv Krista... čisti našu savjest od mrtvih djela, na službu Bogu živome!" (Heb 9,14).<sup>26</sup>

Isusov put i cilj tako su objedinjeni da se kod sv. Ivana trpljenje (18,4–8) tumači kao Isusova samoposveta za ljude koje mu Bog poklanja (17,19) i kao dokaz najveće ljubavi prema prijateljima (15,10). Od proslova Ivanova Evanđelja proteže se "jedna linija do pranja nogu – geste, koja opećaćuje ono posebno ivanovsko jedinstvo neumoljivosti i nježnosti, besprigovorna samoponiženja i čišćenja koje uzvisuje. Odatle do velike molitve rastanka koja za 'čas' križa sve predaje Ocu, pa onda do prizora kod Tiberijadskog jezera gdje se službena Crkva stavlja pod zakon veće ljubavi, a otuda pod zakon nasljedovanja križa".<sup>27</sup>

## 2.2. Riječi ustanovljenja euharistije

Kod Marka (i Mateja)<sup>28</sup> glavne su riječi *sōma* (tijelo) i *haima* (krv). Pod njima se skriva već spomenuti tekst iz Knjige Izlaska (24,8), gdje se opisuje sklapanje Saveza na Sinaju žrtvom. Isus kao drugi Mojsije ustanovljuje novi Savez u svojoj vlastitoj krvi.

U Pavlovoj (i Lukinoj) formulaciji<sup>29</sup> Posljednje večere glavni su izrazi *sōma* (tijelo) i *kainē diathēkē* (novi Savez). *Sōma* uključuje u sebi i teologiju o Sluzi Božjemu (Iz 53; 46,6 i 49,8) koja govori o tome da će Bog sklopiti novi Savez po zastupničkoj mucu i smrti jednog čovjeka. Pod izričajem *kainē diathēkē*

---

<sup>26</sup> Klaus Gamber u knjizi *Das Opfer der Kirche nach dem Neuen Testament und den frühesten Zeugnissen* (Pustet, Regensburg, 1982.) dokumentirano razlaže shvaćanje svete mise kao žrtve u novozavjetnim spisima i ranokršćanskim (patrističkim) tekstovima do uključno 3. stoljeća.

<sup>27</sup> H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, KS, Zagreb, 1993., 10.

<sup>28</sup> Vidi Joseph Ratzinger, *L'Eucaristia è un sacrificio?*, u: *Opera omnia*, sv. XI, Teologia della liturgia. La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011., 299–300.

<sup>29</sup> Usp. *Isto*, 300–302.

kod kaleža (krvi) nalaze se riječi proroka Jeremije (31,31). Posljednja večera događaj je kojim se stvara nov Savez.

Pavlovsko-lukinski rječnik ne izražava, dakle, neposredno žrtveni karakter euharistije, za razliku od markovsko-matejevskog. Ipak, možemo reći da je i pod markovsko-matejevskim izričajem skrivena teologija Sluge Božjega (Iz 53), tako da je Izaija zajednička temeljna potka za oba opisa Posljednje večere. Izaija prorokuje o vremenu sužanjsva Izabranog naroda (kada nije bilo žrtava): Gospodin će stvoriti novi kult, ne u obredima, nego u mučeničkom predanju osobe. Krist će se u posvemašnjoj ljubavi kroz smrt predati Ocu za ljude. Neki bibličari (npr. H. Schürmann) podcrtavaju da riječi na Posljednjoj večeri o predanju tijela i prolijevanju krvi stoje u prezentu, a ne u futuru: tijelo koje se predaje i krv koja se prolijeva. Tako je Kristova žrtva prisutna neovisno o času izvršenja, a to znači da je uvijek prisutna. To je moguće zato što se žrtva osobe ne sastoji u prvom redu u izvanjskosti, nego u slobodnom predanju. Naravno, vanjski je čin odlučan trenutak u žrtvovanju, no on je samo vidljivi izraz nutarnjeg predanja. Ovdje se Stari i Novi zavjet najviše prožimaju.<sup>30</sup>

Isus je na Posljednjoj večeri obredno unaprijed ponazočio svoju žrtvu na križu. On je "ustanovio euharistijsku žrtvu svojega tijela i svoje krvi da se kroz stoljeća, sve do njegova drugog dolaska, uvijek večuje žrtva križa" (SC, 37). U skromnim prilikama kruha i vina Isus, dakle, svojom stvaralačkom svemoći anticipira vlastitu žrtvu na križu. To uprisutnjenje poklanja kao dar učenicima i na taj ih način uzdiže u zajedništvo svoje žrtve. Isus stavlja svoju krvavu žrtvu na križu u nekrvnom obliku usred današnjice, čini je pravim i jedinim izvorom spasenja. Ne valja misliti da tek po krvnoj žrtvi križa dolazimo do ispravnog shvaćanja njegove nekrvne žrtve u dvorani Posljednje večere. Upravo obratno: iz dvorane

<sup>30</sup> Usp. Rudolf Brajičić, *Bilješke o Euharistiji*, 56–57. Vidi također: Xavier Léon-Dufour, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo testamento*, Elle Di Ci, Torino-Leumann, 1983., 99–103. Autor navodi da se bibličari razilaze u mišljenju koji od opisa ustanovljenja euharistije pripada starijoj tradiciji: J. Jeremias govori u prilog markovskom (jeruzalemskom), a H. Schürmann u prilog pavlovskom (antiohijskom) tekstu.

Posljednje večere padaju zadnje zrake koje pravilno osvjetljaju križ. Tako Isus izriče konačnu riječ o značenju svoje smrti na križu za naše spasenje, a njezin najdublji smisao i ne može biti nikakav drukčiji, nego – uzvišena objava Božje ljubavi.<sup>31</sup>

Oslanjajući se na Markov opis Posljednje večere (slično i kod Mateja), mogli bismo sažeto prikazati njezin smisao, uočavajući napose žrtvenu terminologiju, na ovaj način:

Najprije se govori o pripravi pashalne večere (Mk 14,12–16), a zatim slijedi opis ustanovljenja euharistije (Mk 14,22–26):

1) Isus daje apostolima kruh i vino, koji postaju njegovo tijelo i krv.

2) Kristova krv je “krv Saveza”, pri čemu se aludira na sklapanje Saveza preko Mojsija po krvi žrtvenih životinja (Izl 24,8); Krist je “Posrednik novoga Saveza” (Hebr 9,15), naviještenog za mesijansko doba već od Jeremije (31,31–34) i sada ostvarenog u Kristovoj krvi.

3) Označavanje Kristove krvi kao “prolivena krv” upućuje dalje na kulturnu terminologiju i žrtveni običaj Staroga zavjeta: žrtveno janje bilo je od prinositelja “predano” (usp. Lk 22,19; 1 Kor 11,24), krv žrtvenog janjeta od levita na podnožju oltara “prolivena” (usp. Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20); Krist je naše “vazmeno janje” (usp. 1 Kor 5,7).

4) Konačno je Isusovo predanje u poslušnosti Ocu ne samo njegova osobna žrtva, nego istodobno i

5) pomirna žrtva “za mnoge (sve)”, kako se već izražava Iz 53,12c u Pjesmi o Sluzi Božjemu.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Usp. Ivan Kozelj, *Biti znači ljubiti. Članci i studije*, 318–320.

<sup>32</sup> Usp. Johannes H. Emminghaus, *Eucharistiefeier als Opfermahl des Neuen Bundes*, u: Hans-Bernhard Meyer (ur.), *Er brach das Brot. Predigten zu Messfeier*, Tyrolia, Innsbruck, 1979., 171.



### 3. EUHARISTIJSKA GOZBA KAO ŽRTVA<sup>33</sup>

#### 3.1. Euharistija kao gozba

Euharistija je prvotno dana u obliku blagovanja (Posljednja večera), no žrtveni je karakter naglašen u euharistijskoj molitvi ili misnom kanonu.<sup>34</sup> Kanon je kao nastavak pashalne hagade središte euharistijskoga slavlja i liturgija ga naziva *rationabile obsequium*, žrtva na način riječi. Valja reći “da je ljudska riječ mogla postati istinsko štovanje i žrtva samo time što je bila potvrđena životom i patnjom onoga koji je sam bio Riječ. Preobrazba smrti u ljubavi, koja se ostvaruje njegovom svemoćnom riječju, stapa ljudsku riječ s riječju vječne ljubavi, koja je Sin, koja se neprekidno predaje Ocu u ljubavi”.<sup>35</sup> U biti je Isusove žrtve “za nas” to da je on naša hrana.<sup>36</sup> Dati se Ocu (žrtva) i dati se nama (gozba) – jedna je te ista stvarnost. “Dati se Ocu” za Isusa je konkretno značilo ispuniti Očevu volju da Sina preda za spasenje ljudi. Dati se ljudima za spasenje, znači dati se Ocu. Dajući se ljudima po sjedinjenju sa sobom kroz svoje vazmeno otajstvo, za Krista znači dati se Bogu. Žrtvujući se, Krist se nama daje za hranu i, dajući nam se za hranu, žrtvuje se. U istoj se vidljivoj stvarnosti sastoji i žrtvovanje i pretvaranje Krista u našu hranu. Naša je, naime, hrana žrtvovani uskrslu Krist kao nosilac i djelitelj Duha Svetoga po svome tijelu i kroz svoje proslavljeno tijelo, koje je prošlo kroz smrt. Krist se u sakramentu euharistije ne može žrtvovati a da nam se ne dadne za hranu niti nam se može dati za hranu

---

<sup>33</sup> Joseph Ratzinger, *L'Eucaristia è un sacrificio?*, 294–307.

<sup>34</sup> Usp. Louis Bouyer, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*, Elle Di Ci, Torino-Leumann, 1983. Na str. 203 autor navodi tekst aleksandrijske *Anafore svetog Marka*: “...prinosimo ti ovaj duhovni i nekrvni kult [logikên...latreian]: koji ti prinose, Gospodine, svi narodi od izlaska sunca do zalaska, od sjevera do juga jer veliko je tvoje ime među svim narodima i na svakome mjestu prinosi se tvojem svetom imenu tamjan i žrtva čista [thysia kathara] i prinos.”

<sup>35</sup> Joseph Ratzinger, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, Verbum, Split, 2004., 48.

<sup>36</sup> Vidi: René Laurentin, *Che cos'è l'Eucaristia*, Queriniana, Brescia, 1982., 11–18.

a da se ne žrtvuje. Tako "misa ili večera Gospodnja ujedno i nerazdvojivo jest: žrtva po kojoj žrtva križa biva trajnom; spomen-čin smrti i uskrsnuća Gospodinova koji je rekao: 'Ovo činite na moju uspomenu' (Lk 22,19); sveta gozba na kojoj zajedničkim blagovanjem tijela i krvi Gospodnje Božji narod biva dionikom dobara pashalne žrtve, obnavlja savez što ga je Bog jedanput zauvijek sklopio s ljudima u Kristovoj krvi, te u vjeri i nadi predskazuje i pretječe eshatološku gozbu u Kraljevstvu Očevu..."<sup>37</sup>

Tridentski je sabor, doduše, osudio nauk po kojem se "u misi Bogu ne prinosi istinita i prava žrtva, ili ono što se prinosi nije ništa drugo nego ono što nam je Krist dao za blagovanje" (DS, 1751), ali se pritom mislilo na "dati se za blagovanje" koje u sebi isključuje Kristovu smrt i uskrsnuće. No prema našem izlaganju dati se za hranu, znači umrijeti na križu, uskrsnuti, uzaći na nebo i sjesti s desna Ocu. Po tome Krist postaje našom hranom, a to je pred Ocem – čiju volju Krist svojom smrću izvršava – žrtva. Do odvajanja euharistije kao žrtve od euharistije kao gozbe dolazi ne zato što se u dogmatskim priručnicima najprije raspravljalo o žrtvi, a tek onda o gozbi, ni zbog toga što se u misi pronalaze simboli za žrtvu odijeljeno od simbola za hranu, nego zato što se na misu primjenjuje opći pojam žrtve, a ne konkretna stvarnost Kristove žrtve. Pazeći na to, vidimo da je žrtva davanje Krista kroz smrt i uskrsnuće nama za hranu po Očevoj volji.

U misi žrtvovati, tj. zajedno s Kristom htjeti njegovu smrt i uskrsnuće po Očevoj volji kao našu spasonosnu hranu, već znači početak blagovanja koje će se dovršiti u samoj pričesti. Tako je naše "žrtvovati" sasvim okrenuto prema "blagovati", te dosljedno ni blagovanje nije shvatljivo bez prethodnog žrtvovanja.

---

<sup>37</sup> Sveta kongregacija obreda, *Uputa o štovanju euharistijskog misterija*, HKD Sv. Ćirila i Metoda, Zagreb, 1967., br. 3a. Vidi također: Karl Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (podnaslov: *Messopfer und Kreuzesopfer – Misa žrtva i žrtva na križu*), 109–117.

### 3.2. Euharistija kao žrtva

Krist je na Posljednjoj večeri “ostavio vidljivu žrtvu” (DS, 1740), kojom se predoznačuje, predstavlja (*repraesentaretur*) ona krvna, prinesena na križu. Misa nije, dakle, samostojna žrtva, nego predstavlja žrtvu na križu i s njom je istovjetna. U njoj je isti svećenik (sada po rukama službenika) i ista žrtva kao na Kalvariji, no prinesena različitim načinom (DS, 1743): misa je nekrvna žrtva, a ondje je bila krvna. Misa ujedno primjenjuje zadovoljštinu danu na križu.<sup>38</sup>

U pavlovskom opisu Posljednje večere nalaze se riječi “kad god jedete ovaj kruh i pijete čašu, smrt Gospodnju navješćujete” (1 Kor 11,26). Tu se ne radi se o naviještanju propovijedanjem, nego činom. Čin (Posljednja večera, euharistija) naviješta smrt Kristovu, jer se ona u njemu nalazi. Riječ je, dakle, o činu koji Kristovu smrt uprisutnjuje i stavlja u “ovdje i sada” Božjega naroda. Uz “navješćivati” dolazi i izraz “ovo činite meni na spomen” (Lk 22,19). Taj termin spada u temeljne pojmove starozavjetne žrtvene kategorije. “Spomen” nije puko sjećanje prošlog događaja, nego njegovo uprisutnjenje, ponazočenje: Izrael se sjeća Božje blizine koja se očitovala u prošlom događaju i Božjih obećanja na temelju kojih živi u nadi za budućnost. Tako je kult u Izraelu sav u dimenziji povijesnosti. U sadašnjem je trenutku sabrana sva prošlost i sva budućnost. To znači da je euharistija kao spomen-čin Isusove smrti (uskrsnuća i uzašašća) uprisutnjenje te smrti: kao takva ona je žrtva.

Isusova je smrt na križu jednokratna, neponovljiva i prolazna događaj. No to je događaj osobnog predanja života Ocu u poslušnosti i ljubavi, radikaliziranog konačno do smrti na križu, a fiksiranog za svu vječnost uskrsnućem. U euharistiji nije prisutan povijesni događaj, ali je prisutan Krist koji je sebe dovršio mučeništvom – svojom odlukom predao se u smrti Ocu za nas. Smrt nije događaj jednak drugima. Nakon drugih događaja slijede novi i po njima se čovjek mijenja. Čovjek se poslije smrti ne mijenja, nego ostaje u stanju u kojemu ga je smrt zatekla. Uskrsnuće koje slijedi nakon smrti posve je druge

---

<sup>38</sup> Usp. Rudolf Brajičić, *Bilješke o Euharistiji*, 55–57. Vidi također: Joseph Ratzinger, *L'Eucaristia è un sacrificio?*, 297.

naravi: ostavlja čovjeka u stanju milosti ili grijeha u kojemu je bio u času umiranja. Ono to stanje samo ratificira. Tako je Kristovo uskrsnuće ratifikacija njegova proslavljenog stanja na križu: u njemu on ostaje zauvijek. A Krista u stanju žrtve na križu imamo na našim oltarima.<sup>39</sup>

Raspeće na križu samo je vanjski izgled nutarnjega Kristova predanja Ocu za ljude. Zato ono kao vanjski pojavni izgled spada na Kristovo predanje i prinos Ocu za nas, tj. na stanje u kojemu se On nalazi u času smrti. Uskrsnuće ne mijenja stanje kakvo je bilo u času smrti, ni vanjski izraz koji s nutarnjim stavom čini jednu cjelinu. Krist ostaje za svu vječnost proslavljen, viseći na križu. Kada je, dakle, prisutan pod prilikama kruha i vina u euharistiji, prisutan je kao žrtva na križu.

Prihvaćajući prikazanje Krista u misi, zalazimo u otajstvo njegove smrti, uskrsnuća i uzašašća. To je duhovna pričest, kojom se na psihičkoj razini sjedinjujemo s Kristovom žrtvom. Bez nje u euharistijskom slavlju ne prinosimo Krista kao žrtvu i ne uzimamo u njoj udjela, nego joj samo asistiramo. Međutim, vjernička se duhovna pričest dovršava tek stvarnom pričesću. Kod nje se ne sjedinjujemo s Kristom u stanju žrtve. Tako naše sjedinjenje s Kristom kao žrtvom doseže svoj vrhunac: stvarnom se, naime, pričesću sjedinjujemo s njegovom žrtvom na tjelesnoj razini, tj. u području tjelesnosti proslavljenoga Krista. Treba imati na umu da se čovjek kao duhovno-tjelesno biće ne može savršeno ostvariti bez tjelesnosti.

Kristova je žrtva njegovo predanje u smrti za nas. Krist se prikazuje Ocu kao otkupiteljsko žrtveno janje, i to u konkretnom redu otkupljenja, u kojem otkupljenici žive hraneći se žrtvenim janjetom. Možemo zaključiti: Krist tek onda prinosi Ocu potpunu i savršenu žrtvu kada se kod žrtvovanja ostvari blagovanje njegova tijela i krvi, kada se On stvarno daje za hranu, a ne samo kada sprema svoje tijelo i krv za jelo i piće (a da nitko ne blaguje). Radi se, dakle, o potpunoj i savršenoj žrtvi; bez pričesti joj ta potpunost i savršenost nedostaje, iako je prava žrtva. Misa je gozba ljubavi, najtješnje sjedinjenje po ljubavi kroz žrtvu.

---

<sup>39</sup> Usp. Rudolf Brajičić, *Bilješke o Euharistiji*, 63–67.

### 3.3. Ekleziološka dimenzija euharistije

Uprisutnjenje žrtve na križu u euharistijskom slavlju ima u sebi i ekleziološku komponentu,<sup>40</sup> koju možemo izvesti iz biblijskog pojma korporativne osobnosti. Sveto pismo zna za osobnost koja u sebi nosi ostale osobe: one se iz nje rađaju, i ona u svojim činima odlučuje o njihovoj sudbini. Adam – prvi otac – čovjek je, ali i čovječanstvo. Jakov je praotac, ali ujedno i cijeli Izrael. Cijeli Izrael eksplikacija je onoga što se zbilo u Jakovu (Izraelu). Tako je Krist korporativna osobnost koji je u sebi sve nas nosio i odlučio o našoj sudbini. I mi smo bili na Golgoti, jer je ondje tijelo Kristovo koje je govorilo – Crkva. Ona je bila tamo prisutna i što se sada događa u euharistiji, nije nešto odijeljeno od Kristova križa, nego odvijanje u vremenu onoga što se zbilo na križu. Crkva je mjesto našeg zalaženja u događaj križa. Krist “nas istinski prihvaća i prima, tako da s njime i po njemu sami možemo postati aktivni, djelovati s njime i žrtvovati se s njime, možemo postati sudionici tajne”.<sup>41</sup> Krist, dakle, ni na oltaru nije sam. Kao glava čovječanstva nije bio sam ni na Golgoti, jer smo svi bili u njemu. I svi smo u smislu korporativne osobnosti u njemu prinijeli žrtvu skupa s njime. Utjelovljenje se nije zbilo samo za jedan individuum, iako se dogodilo u jednoj individualnoj naravi za sve ljude. U tom smislu možemo reći da smo na križu bili i svi mi. To znači da događaj na križu nije završio kalvarijskim časom. On se odvija do posljednjeg čovjeka. To za našu stvar znači: moguće je križ učiniti prisutnim, jer Kristovo je tijelo Krist, jer u njemu Kristova egzistencija dalje traje. Zalazeći u zbivanje na Golgoti euharistijskim spomen-činom, nosimo kroz vrijeme Kristovu žrtvu koja je jedna jedina. Žrtva na križu i dalje traje kao *thysia logikē* (duhovna žrtva), ona našom riječju hvale preuzima Kristovu riječ hvale. Kao što Krist bez nas nije čitav, tako bez našega prikazanja žrtva križa nije cjelovita. Sveta misa pristup je gologotske žrtve k nama i tako žrtva na križu postaje žrtva Crkve u Gospodinovu tijelu.

---

<sup>40</sup> Vidi: Karl Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (podnaslov: *Messopfer als Opfer der Kirche – Misna žrtva kao žrtva Crkve*), 119–121.

<sup>41</sup> Joseph Ratzinger, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, 47–48.

Ono što se na križu zbililo i tako ostalo za svu vječnost – Krist u stanju žrtve, u stavu prikazivanja Ocu u poslušnosti i ljubavi kroz smrt – po euharistijskom je slavlju prisutno na oltaru. Budući da je to prikazanje bilo i naše kroz Krista, koji je u sebi sve nas nosio, mi (Crkva) svojim prikazanjem dovršujemo žrtvu na križu čineći je svojom. Tako nam shvaćanje mise kao prisutnosti križa na oltaru omogućuje bolje shvatiti da je žrtva na križu ne samo žrtva za nas nego i naša žrtva, žrtva Crkve.

Primiti Žrtvovanog u pričesti znači: u cijelom svojem duhovno-tjelesnom biću dati mu mjesto i pravo raspolaganja te ga tako nasljedovati. Žrtvovani (po mojoj spremnosti) raspolaze mnome samo u smislu vlastite poslušnosti. Tako gozba postaje stvarnim dioništvom Crkve u Kristovu tijelu i krvi u stanju žrtvovanja (1 Kor 10,16sl). Žrtva se Crkve razlikuje, ali je i istovjetna s Kristovom budući da se sastoji u sporazumnosti za Crkvu. Stanje poniženog Krista sudionicima gozbe naizgled daje aktivno-prihvatnu ulogu. Međutim, izreke “kad sam slab, onda sam jak” i “Božja slabost jača je od ljudi” vrijede napose u euharistiji, gdje Krist sebi pripaja sudionike svog otajstvenog tijela.<sup>42</sup> Treba reći da je stvarna pričest dovršetak žrtve s naše (vjerničke) strane u smislu savršenog sjedinjenja s proslavljenim Kristom kao žrtvom. Tako naš prinos žrtve doseže vrhunac u pričesti. “Temelj i središte je, dakle, žrtva; element najdublje povezan s njom, njezino dovršenje je pričest!”<sup>43</sup>

Već je spomenuto ulaženje po duhovnoj i stvarnoj pričesti u Kristovo vazmeno otajstvo. U tom ulaženju i potpunom slaganju s Kristovim žrtvovanjem sastoji se prikazivanje (prinošenje) žrtve s naše strane, a to znači da prinosi Kristovu žrtvu prinosimo i sami sebe kao žrtvu. Božji narod nije kod euharistijske žrtve samo svećenik skupa s Kristom svećenikom (prisutnim u ministerijalnom svećeniku), nego je i žrtva skupa sa žrtvom koja je sam Krist. Kao što se pak Kristovo prinošenje na vanjski način izrazilo smrću na križu, tako se i prinošenje Božjega naroda mora utjeloviti i izvana

---

<sup>42</sup> Usp. H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, 76–77.

<sup>43</sup> Arialdo Beni, *L'Eucarestia*, Marietti, Torino, 1974., 146.

pokazati: to biva uzimanjem svakodnevnog križa kroz vlastite dužnosti, koje mogu dovesti i do mučeništva. Pod ovim vidom sav je kršćanski život misa i u tom se smislu ne može sekularizirati.<sup>44</sup> “U svetkovanju euharistije neka se razvija takav osjećaj zajedništva da se svatko osjeti sjedinjen s braćom u zajedništvu, mjesne i opće Crkve, dapače, na neki način sa svim ljudima. Jer, u žrtvi mise Krist prikazuje sam sebe za spas cijelog svijeta; a skup vjernika jest tip i znak sjedinjenja svega ljudskog roda u Kristu kao Glavi.”<sup>45</sup>

Na kraju, neka bude spomenuta kozmička dimenzija liturgije, odnosno euharistijskoga slavlja. U 5. poglavlju Knjige Otkrivenja nalazi se opis kozmičke liturgije, u čijem je središtu Janje. Za nj se kaže da stoji “kao zaklano”. Za antiku “stajati” označuje pobjedu i moć, ovdje je znak uskrsnuća kojim je Janje pobijedilo smrt. U isti je mah to Janje kao zaklano, jer je iskupilo smrt. Janje i u nebeskoj slavi stoji kao zaklano. Ono ostaje navijeke raspeto: raspeti Krist. Križ je unesen u vječnost i tako uprisutnjen svim vremenima. U tom je smislu euharistijsko slavlje Crkve ulaženje u Kristov kozmički žrtveni čin.<sup>46</sup> A “istinska je žrtva čovječanstvo koje je preraslo u ljubav, čovječanstvo koje pobožanstvenjuje stvorenje i izručuje cijeli svemir Bogu: Bog postaje sve u svemu (1 Kor 15,28) – to je cilj svijeta, to je bit ‘žrtve’ i kulta.”<sup>47</sup>

## ZAKLJUČAK

Ustvrdili smo da je žrtva čin koji zahtijeva sama ljudska narav, a spada u religiozno područje. Prateći važnost žrtvovanja u Starom zavjetu, došli smo do jedinstvene i neponovljive žrtve koju je prinio Krist na Kalvariji. Pokušali smo naznačiti po čemu

---

<sup>44</sup> Usp. Rudolf Brajčić, *Bilješke o Euharistiji*, 64–65.68.

<sup>45</sup> Sveta kongregacija obreda, *Uputa o štovanju euharistijskog misterija*, br. 18.

<sup>46</sup> Usp. Rudolf Brajčić, *Bilješke o Euharistiji*, 58.

<sup>47</sup> Joseph Ratzinger, *Duh liturgije. Temeljna promišljanja*, Ziral, Mostar – Zagreb, 2001., 27.

je smrt na križu otkupiteljski čin za cijelo čovječanstvo. Ono što se zbilo na Veliki petak, Gospodin je obredno anticipirao na Posljednjoj večeri pred svojim učenicima. Njegov nalog "ovo činite meni na spomen" temelj je budućeg euharistijskog slavlja, koje je uprisutnjenje žrtve na križu te ujedno proslava Kristova uskrsnuća i iščekivanje njegova ponovnog dolaska. Sveta misa aplicira plodove zadovoljštine koju je Krist po svojoj smrti dao Ocu za nas. Katolička teologija ne samo da brani nego i tumači po čemu je misa žrtva i u kakvoj je svezi s onom kalvarijskom. Euharistijsko je slavlje "izvor i vrhunac kršćanskoga života", po kojem vjernici, blagujući žrtvovano Kristovo tijelo, imaju udjela u njegovu životu i sjedinjuju se s Njim. Uvijek se mora pripaziti da se u vjerničkoj svijesti ne izgubi žrtveni karakter mise, ukoliko se prenaglašava samo njezino gozbeno obilježje.

## Christ's sacrifice on the cross and on our altars

### *Summary*

The article deals with the relationship and connection between the death of Christ on the cross (sacrifice) and the Last Supper as its ritual anticipation and the Eucharist celebration which is a sacramental presentation of the Sacrifice of Calvary. The article starts with the general concept of sacrifice, pointing out that there is some connection between that concept in the history of religions, i.e. in the history of Judaism and Christianity. The whole life of Jesus is to be understood as a path towards death on the cross, which is a united redemptive sacrifice for mankind. Jesus uses the words from the Last Supper "this is my body which will be given for you" and "this is my blood which will be poured out for you" in the sense of sacrifice. Thus his Last Supper with his disciples was a preceding ritual execution of blood sacrifice on the cross. The Last Supper was the long-awaited moment in which Jesus will give the order: "Do this as a memorial of me!" After that, just



the implementation of what that moment means follows: death. Ideas about sacrifice and feast are forever fused at the Last Supper. That connection was developing throughout history, until finally the idea of sacrifice has walked into the idea of feasting itself. In the essence of Jesus' sacrifice "for us" is that He is our food. To be given to Father and to be given to us – is one and the same reality for him.



---

# Narav Isusova svećeništva i njegove žrtve prema Poslanici Hebrejima

Marijan Vugdelija, Split

UDK: (232.22+232.8+232.32):227.87  
Izvorni znanstveni rad

## Sažetak

Rad se sastoji u bitnom od dva dijela. U prvom dijelu autor daje osnovne informacije o žrtvama i njihovu značenju u Bibliji. U drugom dijelu, polazeći od danosti Poslanice Hebrejima, iznosi na vidjelo narav Kristova svećeništva i njegove žrtve.

Sržna ideja Poslanice Hebrejima jest da kršćani nisu bez svoga Velikog svećenika i žrtava. Taj Veliki svećenik je Isus Krist. Čitava poslanica nastoji pokazati kako je on postao svećenik, koju i kakvu žrtvu je on prinio, i iznijeti na vidjelo najvažnije posljedice koje proizlaze za kršćane od Krista u toj ulozi.

Po Starom zavjetu veliki je svećenik bio posvećen pomoću ritualne žrtve zvane teleiosis, koja ga je potom osposobljavala da prinosi ritualne žrtve za narod (Heb 5,1). U Kristovu slučaju ne postoji ritualna žrtva posvećenja, nego egzistencijalna preobrazba pomoću bolnog događaja preuzetog u molitvi. To je Kristova teleiosis (usp. Heb 5,7–9), njegova svećenička posveta, duboka preobrazba Kristova čovještva. Na taj način on je "bio usavršen" (5,9; 7,28), zaređen za svećenika. Postigao je u svojoj ljudskoj naravi savršenost. Ta savršenost je sada vječna. Ona ga je osposobila da postane "Veliki svećenik zauvijek" (6,20; 7,16–17), savršeni Posrednik između Boga i ljudi.

Egzistencijalna Kristova preobrazba čini ga savršenim Posrednikom, "uzrokom vječnoga spasenja za sve one koji ga slušaju"; to čini nepotrebnom svaku drugu žrtvu. Krist nije bio postavljen za svećenika da prikazuje potom darove i žrtve (5,1). On je postao savršen svećenik posredstvom prikaza koji bijaše egzistencijalna preobrazba njega samoga. Njegov jedinstveni prikaz tvori u isto vrijeme žrtvu svećeničke posvete, žrtvu okajanja, žrtvu Saveza, žrtvu zahvale, dakle, preuzima mjesto

svih žrtava, upravo jer ostvaruje istinsko posvećenje čovjeka, ne ritualno, nego stvarno, ne izvanjsko, nego duhovno i potpuno.

Naš autor ne dokazuje samo da je smrt Kristova jedna žrtva nego da je jedina istinska žrtva, jer je jedina žrtva koja je stigla do Boga. Sve druge bijahu samo pokušaji žrtve, neuspjeli pokušaji. U Kristovoj smrti ostvaruju se svi uvjeti autentične žrtve.

Zbog istog razloga Krist je uistinu svećenik, pače, jedini pravi svećenik koji je ikada postojao, jedini uspješni Posrednik. Njegovo svećeništvo nije figurativno, nego stvarno, i odgovara savršeno svim potrebama ljudi, koji imaju potrebu velikog svećenika koji je dostojan vjere i milosrdan, bratski združen s njima i pripušten u prisutnost Božju. Središnja tema Poslanice Hebrejima je kristološko ispunjenje starozavjetnog svećeništva i žrtava koje su oni prinostili.

Iznoseći jasno svećeničku narav Kristova ministrija, Poslanica Hebrejima potpomogla je čitav proces drugih produbljenja koja su se ostvarila malo-pomalo. Tu spada i žrtveno i svećeničko shvaćanje kršćanskog života. Ali tu se treba održati uvijek na crti kršćanskog ispunjenja, čuvajući kršćansko specifično shvaćanje žrtve i svećeništva.

U Kristu su sve razdiobe dokinute. Krist nema potrebu da traži žrtvu izvan sebe samoga; on je prikazao sebe samoga (Heb 7,27; 9,14.25). Umjesto žrtvovanja životinja, prikazao je svoju osobnu poslušnost sve do smrti (Heb 10,4–10). Nije tražio simboličke ceremonije, nego je uzeo vlastiti život. U Kristu je dakle dokinuta razlika između svećenika i žrtve i, također, između kulta i života. Ta egzistencijalna žrtva, budući da je ispunjenje volje Božje, preobražava Kristovu čovječnost i združuje je savršeno Bogu. Istodobno, dokida se razdioba između svećenika i naroda, jer je Kristova žrtva čin solidarnosti s ljudima, do te točke da uzima na se njihovu smrt grješnika, da ih spasi.

Zahvaljujući Kristovoj žrtvi, dignute su barijere između naroda i Boga. Sada su svi pozvani da se približe Bogu, bez straha. Svi vjernici sada imaju to pravo koje je u starini bilo rezervirano za velikog svećenika. Pače, imaju još veću povlasticu, jer sam veliki svećenik nije mogao ulaziti u svetište slobodno, nego samo jednom na godinu, za vrijeme svečane funkcije

okajanja na Jom Kippur (Lev 16,2; Heb 9,7). Sada, naprotiv, svi kršćani uvijek uživaju tu povlasticu. "Opravdani dakle vjerom, u miru smo s Bogom po Gospodinu našem Isusu Kristu. Po njemu imamo u vjeri i pristup u ovu milost u kojoj stojimo ..." (Rim 5,1–2). Rečeno rječnikom Poslanice Hebrejima: "Imamo dakle, braćo, slobodan ulaz u Svetinju po krvi Kristovoj" (Heb 10,19; usp. Ef 2,18).

Upravo jer je Isus zastupnički za nas živio, i naš bi život u odnosu na druge trebao biti prožet i nošen tim istim duhom. Isus nije bio pojedinac koji je želio stići do vlastitog savršenstva, nego je on živio samo kao taj koji je na sebe preuzeo i nosi Ja svih ljudi. Njegov cjelokupni život, djelovanje i patnja bijahu zastupništvo. Kako bi ljudi trebali živjeti, djelovati i patiti, pokazalo se na njemu. Odatle jasno proizlazi da zastupništvo nije nikakav isključivo kulturni pojam, nego označuje temeljni antropološki aksiom. Stoga se zastupništvo ne smije ograničiti samo na umiranje i smrt Isusovu, nego se mora protegnuti na čitav njegov život i djelovanje. To vrijedi i za sve one koji prihvaćaju ići njegovim putem.

Gljučne riječi: svećeništvo, svećenik, veliki svećenik, zaređenje za svećenika, žrtve, smisao žrtava, osuđivanje žrtava, Isusova egzistencijalna žrtva, Poslanica Hebrejima.

Jedna od glavnih i neizostavnih zadaća svećenika Staroga zavjeta bila je prinošenje žrtava. Izlažući svećeničku kristologiju u svom spisu, pisac Poslanice Hebrejima polazi od tih žrtava i cilja koji se njihovim prinošenjem željelo postići. Stoga, da bismo mogli pratiti piščevu misao i proniknuti u poruku koju nam je želio priopćiti, neophodno je imati osnovne informacije o tim žrtvama i njihovu pravom značenju. Upravo to činimo u prvom dijelu ovoga rada.

## 1. ŽRTVE I NJIHOVO ZNAČENJE U BIBLIJI

Nema nikakve sumnje da je žrtva bila središnji čin Izraelova kulta. Obredi žrtve čine od nje posvećujući čin (*sacrificium* =

*sacrum + facere*),<sup>1</sup> koji ujedinjuje s Bogom i provida njegove blagoslove. Prinesena pomoću svetih ceremonija, žrtva<sup>2</sup> se penje simbolično prema Bogu. U Lev 1–7 opisane su različite žrtve, kako su bile prinošene u poslijesužanjskom Hramu. Ondje nalazimo ove vrste žrtava: žrtve paljenice, žrtve pričesnice, žrtve okajnice, *minha*, izloženi kruhovi i miomirisne žrtve. O svakoj od tih žrtava i o njihovu značenju želimo kazati nekoliko riječi.

### 1.1. Žrtve u Bibliji

*Žrtve paljenice.* Paljenica je najsvećanija izraelska žrtva i u njoj se prikazana životinja sasvim spaljivala. To označuje sam naziv *holokaust*, koji dolazi od Septuagintina prijevoda *holokaustos*<sup>3</sup> hebrejske riječi *ola* (אָלָה: uzlaženje, penjanje). Osim toga, na hebrejskom je ta žrtva nazivana i *kalil* (כָּלִיל), što znači *potpun* (1 Sam 7,9; Pnz 33,10; Ps 51,21).<sup>4</sup> Tim potpunim

---

<sup>1</sup> Termin *sacrificium* upućuje etimološki na radnju u kojoj se žrtvovani predmet posvećuje (lat. *sacrum facere*); u antičkoj rimskoj koncepciji biti "svet" znači da nešto "pripada bogovima", nakon što se to izuzelo iz profane uporabe. Potanje o tome, vidi: Ph. Borgeaud, *Opfer: I. Religionswissenschaftlich*, u: Hans Dieter Betz – Mohr Siebeck (uredili), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, sv. 6, Tübingen, 2003., stup. 570. Na istoj se crti nalazi i *Encyclopaedia Britanica* kad ovako opisuje žrtvu: to je "kultni čin u kojem se predmeti stavljaju na stranu ili posvećuju i prinosе jednom bogu ili nekoj drugoj nadnaravnoj moći" (sv. 16, 1977., str. 128b).

<sup>2</sup> U nekim jezicima, na primjer u njemačkom, riječ *žrtva* (*Opfer*: od lat. *offere* = prikazivati, prinositi) označuje kako žrtveni prinos kao i obrednu radnju (npr. uništavanje), pomoću koje se žrtveni prinos posvećuje nadnaravnom biću. U drugim jezicima te se dvije stvari pojmovno diferenciraju: npr. u engleskom imamo: *sacrifice – victim*, u talijanskom: *sacrificio – vittima* (usp. J. Henninger, *Sacrifice*, u: *The Encyclopedia of Religion – Mircea Eliade*, sv. 12, New York, 1987., str. 544).

<sup>3</sup> Grčka riječ *καίω* znači *spaliti*, a *ἄλοϋς* *sav, cio, čitav*: čitava se žrtva spaljivala.

<sup>4</sup> Više o tome, vidi: A. Marx, *Opfer: II. Religionsgeschichtlich. 1. Alter Orient und Altes Testament*, u: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, sv. 6, Tübingen, 2003., stup. 573.

spaljivanjem prinosa žrtva je postajala neuporabljivom i na taj način dar je postajao nepovratnim.<sup>5</sup>

Hebrejski glagol *ala* (אָלָה) znači *uzaći*. Stoga je izvorno značenje paljenice ili holokausta žrtva od koje je *kād uzlazio* Bogu. Ta žrtva je izražavala kajanje za prošle grijehe, potpuno predanje Bogu i želju da se uzdiže do Boga i bude sjedinjen s njime poput *kāda* koji se uzdiže s oltara prema nebu. S druge strane, kao plod toga osobnog prinosa Bogu očekivalo se da blagotvorni učinci siđu na prinositelja.<sup>6</sup>

*Žrtve pričesnice*. Hebrejski naziv za ovu vrstu žrtve je *zebah šelamim* (זֶבַח שְׁלָמִים). Pričesnica je bila zahvalni prinos. Pod utjecajem Septuaginte ova vrsta žrtve često je nazivana “mirotvorna žrtva”<sup>7</sup>, ali je bolji naziv “žrtva pričesnica” jer opisuje bit te žrtve. Bila su tri tipa pričesnica: *toda* (תּוֹדָה) ili žrtva hvale (Lev 7,12–15; 22,29–30); *nedaba* (נִדְבָה) ili dobrovoljna žrtva, koja se čini iz čiste pobožnosti, a ne kao ispunjenje neke zapovijedi ili zavjeta (Lev 7,16–17; 22,18–23); i *neder* (נִדֵּר) ili zavjetni prinos učinjen kao ispunjenje zavjeta (Lev 7,16–17; 22,18–23)<sup>8</sup>.

Obred žrtve pričesnice opisan je u Lev 3. Svojestveno mu je da žrtva biva dijeljena na različite dijelove: jedan dio Bogu, jedan svećeniku i jedan prinositelju. Gospodinov se dio spaljivao na oltaru. Svećenik je primao dva dijela (7,28–34; 10,14–15). Preostali dio pripadao je prinositelju koji je taj dio dijelio sa svojom obitelji i gostima. Prinosi se radi održavanja ili ponovnog uspostavljanja prijateljskih odnosa s Bogom i s drugima.

*Žrtve okajnice*. Postojale su dvije vrste takve žrtve: *okajnica za grijehe* (חַטָּאת: *hattat*) i *naknadnica* (אָשָׁם: *ašam*). U *okajnici za*

<sup>5</sup> Tako R. De Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, New York, 1961., str. 416.

<sup>6</sup> Usp. J. S. Homlish, *Sacrifice, III (In Israel)*, u: *New Catholic Encyclopedia*, sv. 12, str. 513; R. De Vaux, *Ancient Israel, Its Life and Institutions*, str. 416.

<sup>7</sup> Nema nikakve sumnje da je naziv *šelamim* u vezi s riječju *šalom* (= mir).

<sup>8</sup> Usp. Alfred Marx, *Opfer: II. Religionsgeschichtlich. 1. Alter Orient und Altes Testament*, stup. 574.

*grijev* dostojanstvo onoga koji prinosi određivalo je kakvu žrtvu treba prinijeti. Veliki svećenik morao je prinijeti junca; junac se morao prinijeti također kad se radilo o kolektivnom grijehu cijeloga naroda. Za grijeh kneza (*nasī*) moglo se zadovoljiti jedino žrtvovanjem jarca, dok je privatna osoba mogla prikazati kozu ili ovcu. Ako je tko bio vrlo siromašan, bila su dovoljna dva goluba ili grlice (Lev 4, 1–5, 13; 6, 17–23). Specifično obilježje ovih žrtava bila je uporaba krvi i raspodjela mesa žrtve (Lev 17, 11; Heb 19, 22). U *okajnici za grijeh* kriva osoba nije primala dio od mesa, jer je svećenik uzimao sve. Nadalje, kad se ova žrtva prinosila za velikog svećenika ili zajednicu, nitko nije dobivao udio na mesu žrtve. Meso je bilo odneseno i bačeno na smetlište. Dosta je raširena teorija kako se smatralo da grijeh krivca biva prenesen na žrtvu i razoren zajedno s njome.

*Žrtva naknadnica* (*ašam*: אֲשָׁמָה). Termin *ašam* (אֲשָׁמָה) ima nekoliko srodnih značenja, kao i *hattat*: uvrjeda, sredstvo za popravljjanje uvrjede, žrtva naknadnica. Žrtva naknadnica prinosila se jedino za privatne pojedince i jedini prinos koji se spominje jest ovan. U nekim slučajevima osim prinošenja ovakve žrtve potrebno je bilo platiti pristojbu (Lev 5, 14–16, 21. 21–26; Br 5, 5–8).

Nije potpuno jasna razlika između *hattat* i *ašam*. Možda se *hattat* primjenjivao na grijehe općenito, a *ašam* ograničenije na grijehe protiv pravde, grijehe koji su tražili određenu restituciju ili ponovno uspostavljanje oštećenih prava. Obje ove žrtve imaju samo pripravnu funkciju: da uspostave uvjete Gospodinova blagoslova.<sup>9</sup>

*Minha* (מִנְחָה = *dar*). Osim životinja Izraelci su prinosili i različite žitarice. Taj tip prinosa bio je poznat po generičkom nazivu *minha* (מִנְחָה). Lev 2 nabraja nekoliko vrsta takve žrtve. Jedna se sastojala od dobrog pšeničnog brašna pomiješanog s uljem. Obred ove žrtve tražio je paljenje tamjana kao sastavni dio žrtve. Otprilike pregršt brašna od pripravljene žrtve te sav tamjan spaljivali su se na žrtveniku, a preostali dio brašna dobivali su svećenici (2, 1–2; 6, 7–11; 7, 10). Druga jedna takva žrtva sastojala se od iste smjese brašna i ulja, ali se smjesa

---

<sup>9</sup> Usp. *Isto*, 575.



morala prije ispeći. Dio takvog kruha bio je spaljen, a ostatak je pripadao svećenicima (2,4–10; 7,9). Napokon, postojalo je prinošenje prvih plodova u obliku pečenog zrnja ili kruha zajedno s uljem i tamjanom. Dio zrnja i ulja te sav tamjan bili su spaljivani (Lev 2,14–16).

Dio *minhe* koji se spaljivao nazvan je *azkara* (אֲזְכָרָה). Mogao je značiti “spomen” (od glagola *zakar*, spominjati, sjećati se), u smislu da je prinos podsjećao Boga na prinositelja. Izraz je mogao značiti i “zalog” u smislu da je dio prikazan Bogu zapravo zalog darovateljeve spremnosti da prinese sve što ima.

Izraelac je rado donosio pred Boga prve plodove kao znak zahvalnosti Bogu na njegovu daru (Lev 23,10–11; Pnz 26,1–11). Trebalo je prinijeti i prvijence ljudskih sinova<sup>10</sup> i domaćih životinja (Izl 13,1–2). Na taj se način priznavalo Božje gospodstvo nad njegovim stvorovima<sup>11</sup> i dobivalo pravo da s ostatkom tih dobara služi.

*Izloženi kruhovi* (לֶחֶם מִעֲרֹכֶת). Izloženi kruh je povezan s prinosima od žitarica. Na hebrejskom se zove *lehem hapanim*, “kruh lica” (Božjega) ili “kruh Prisutnosti” te *lehem hamaarehet* (izloženi kruh: לֶחֶם מִעֲרֹכֶת). Sastojao se od dvanaest kruščića koji su bili ispečeni od dobrog pšeničnog brašna te raspoređeni u dva reda na stolu pred Svetinjom nad Svetinjama. Sveži kruščići stavljali su se na stol svake subote (Lev 24,5–9). Svećenici su stare kruščiće trošili u vrijeme izmjene, a tamjan koji se stavljao duž svakog reda bio je spaljivan na žrtveniku za miomirisne žrtve. Dvanaest kruščića bili su stalni podsjetnik ili zalog Saveza između Gospodina i dvanaest plemena. Tamjan na stolu izloženih kruščića pridavao je samim kruščićima obilježje žrtve, iako se na oltaru spaljivao samo tamjan.

*Miomirisne žrtve*. Tamjan je igrao veliku ulogu u žrtvenom obredu Izraelaca. Naziv *qetoret* ima generičko značenje: “Ono

<sup>10</sup> Budući da prinošenje ljudskih žrtava u Izraelu nikada nije prakticirano (ako se to koji put dogodilo, to se smatralo zastranjivanjem pod utjecajem okolnih naroda), prvijenci su se iskupljivali zamjenskim žrtvovanjem određenih životinja.

<sup>11</sup> Usp. J. S. Homlish, *Sacrifice, III (In Israel)*, str. 513.

što uzlazi gore u dimu”<sup>12</sup>, te se u tom širokom značenju može primijeniti na sve što se pali na oltaru. U kontekstu liturgije odnosi se na miomirisne žrtve koje se punim izrazom nazivaju *qetoret sammim*. Tamjan (*lebona*) bio je tek jedna od nekoliko mirodija od kojih se sastojala mirisava mješavina (Izl 30,34–38). Ta se žrtva prikazivala svakog jutra i večeri (Izl 30,7–8)<sup>13</sup>. Preobrazbom u kâd koji se dizao prema nebu željelo se stupiti u kontakt s Bogom. Slika je naprosto postala simbol molitve: “Nek mi se uzdigne molitva kao kâd pred lice tvoje” (Ps 141,2)<sup>14</sup>.

### 1.2. Značenje žrtve u Bibliji

Što su značile paljenice, pričesnice, okajnice, naknadnice? Koje je bilo osnovno značenje kultne žrtve u Izraelu? Na ta pitanja, tijekom povijesti tumačenja dani su različiti odgovori.

Jedna skupina tumača gleda na izraelske žrtve kao na dar kojim se htjelo ublažiti okrutno i zahtjevno božanstvo. U biblijskim tekstovima nema oslonca za takvo mišljenje. Nešto suptilniji oblik toga tumačenja kaže da je kulturna žrtva kod Izraelaca bila bilateralni ugovor između čovjeka i Boga. Čovjek daje Bogu dar, a Bog zauzvrat jamči čovjeku neku blagodat. Istina, Izraelac se prikazivanjem žrtve nadao dobiti Božji blagoslov. Međutim, tumačenje koje tvrdi da je Bogu bio potreban čovjekov dar jednako kao i čovjeku božanska naklonost, potpuno je neprihvatljivo. Izraelcima je takva misao bila potpuno tuđa, jer je prema njihovu načinu razmišljanja Bog vrhovni gospodar svemira koji ima suvereno pravo na sve u njemu (usp. Ps 50,12–13).

Jedna druga skupina tumača vidi narav izraelske kultne žrtve gotovo kao magični čin po kojem čovjek ulazi u jedinstvo s Bogom. Po prvom obliku tog tumačenja čovjek postiže to

---

<sup>12</sup> Termin dolazi od hebrejske riječi קָטַר, što znači *paliti miomiris*.

<sup>13</sup> Potanje o svim tim žrtvama, vidi: H. Seebass, *Opfer: II. Altes Testament*, u: *Theologische Realenzyklopädie* (Walter de Gruyter), sv. 25., Berlin, 1995., str. 458–267.

<sup>14</sup> Potanje o žrtvama u Levitskom zakoniku, vidi: A. Popović, *Torah – Pentateuh – Petoknjžje*, KS, Zagreb, 2012.

jedinstvo blagujući prinos Bogu prikazan.<sup>15</sup> Prema drugom obliku ovoga tumačenja Izraelac je smatrao da ulazi u jedinstvo s Bogom prinoseći žrtvu koja je zamjenjivala i predstavljala njega. Čini se da ni jedno ni drugo tumačenje nema potpore u biblijskim tekstovima.

Koji je, onda, pravi smisao izraelske žrtve? Da bismo na to odgovorili, moramo poći od izraelskog pojma Boga. Bog je za religioznog Izraelca transcendentni, svemoguć, potpuno samodostatni, osobni Bog. Budući da je on osoban, traži odgovor od svog naroda koji je imao biti osoban i razuman. U tom duhu žrtva je vanjski izraz čovjekova osobnog odgovora osobnom Bogu. Ona nije mehanička ni magijska gesta koja bi postizala uspjeh bez obzira na unutrašnje raspoloženje prinositelja. Ako žrtvu nije pratilo iskreno unutrašnje raspoloženje, ona je bila prazni formalizam te izrugivanje pravih odnosa između Boga i čovjeka. Tumačenja koja smo malo prije odbacili ne uviđaju upravo tu temeljnu istinu, i to im je glavna slabost.

Nema sumnje da je Izrael preuzeo i zadržao neke stare oblike žrtava od susjednih religija, ali ih je upotrijebio da izrazi nove pojmove. Usvajanje poganskog rituala ne znači nužno usvajanje poganske religiozne misli. Ritual je relativno neutralan; specifično značenje daje mu religija koja ga upotrebljava, a religija Izraela bila je sasvim drukčija od kanaanske religije. U biblijskom smislu žrtva nije bila jedino prinošenje *dara* Bogu u znak priznavanja njegovog gospodstva niti jedino *sredstvo za postizanje jedinstva* s njime niti jedino *čin zadovoljštine*. Ona je označavala sva tri ova pojma istodobno.

*Žrtva je bila dar*, ali dar na koji Bog ima pravo, jer je sve što čovjek može Bogu prikazati najprije došlo iz dobrostive ruke Božje. "Gospodnja je zemlja i sve na njoj; svijet i svi koji na njemu žive" (Ps 24,1; usp. Ps 50,9–13; 1 Ljet 29,14).

---

<sup>15</sup> Neki misle da se praksa te žrtve razvila od jednog oblika *totemizma*. Prema tom tumačenju, smatralo se da se jedinstvo s božanstvom postiže jedući dio totemističke životinje. Život božanstva cirkulirao je u posebnoj životinji (*totem*) koja je njemu bila posvećena. U žrtvenoj gozbi u kojoj se jela ta životinja, sudionici gozbe su se nadali da su sjedinjeni sa svojim božanstvom i da su na neki način dionicima njegova života (usp. J. S. Homlish, *Sacrifice, III (In Israel)*, str. 514).

Uzvrćajući Bogu dio njegova vlasništva, čovjek je simbolično priznavao Božje pravo na sve; time je čovjek stjecao pravo da upotrebljava ostali dio dobara u svoju korist priznajući Božje vlasništvo. Ta misao leži kao podloga prinošenju prvih plodova i prvorođenaca. Sigurno, nije tu upleten pojam *quid pro quo* jer Bogu ne trebaju ljudski darovi i jer između Božje naklonosti i prikazanog dara nema omjera.

Ovdje treba naglasiti da se bit žrtve nije sastojala u uništenju prinosa. Razlog za uništenje prinosa, radilo se o životinji ili povrću, bio je da se dar učini neopozivo prikazanim te da se u cijelosti otkloni iz redovne uporabe. Time je također prinos učinjen nevidljivim i stoga je simbolično bio poslan u nevidljivo ozračje božanstva. Hebrejske riječi za prinošenje su hifili glagola *qarab* (קָרַב)<sup>16</sup> i *ala* (אָלָה), koji znače *približiti* i *učiniti da uzade*. Naziv za paljenicu *ola* u biti znači “ono što uzlazi”. Ritual je tako sačuvao simbol “davanja” i “slanja dara gore” k Bogu. Žrtvenik je bio simbol Božje prisutnosti, a najsakralniji dio prinosa, krv žrtve, dovodio se u izravni dodir s tim simbolom. Spaljivi dijelovi žrtve spaljivali su se te su se na neki način spiritualizirali kad su u obliku kâda uzlazili prema nebu.

Žrtva je, zatim, služila kao dar koji je izražavao izraelski osjećaj zahvalnosti i ovisnosti o Bogu, ali je također označavala želju za *sjedinjenjem s Bogom*. Kad je Bogu bio prikazan njegov dio prikaza, prinositelji su ostali dio pojeli u žrtvenoj gozbi. Činjenica da je jedna žrtva bila prikazivana Bogu i blagovana od strane prinositelja, dovodila je u duhovno zajedništvo Boga i prinositelja uspostavljajući i utvrđujući među njima savezničku povezanost.

Osim toga, svaka je žrtva uključivala barem neki pojam *zadovoljštine*. Prinošenje žrtve nužno je pokazivalo samoodricanje, a ponovno uspostavljanje ili produblјivanje odnosa s Bogom ukazivalo je da su ti odnosi bili poremećeni. Pisac 1 Sam 3,14 zabilježio je da “neće oprati krivicu Elijeva doma nikakve žrtve ni prinosi dovijeka”. Uporaba krvi svim

---

<sup>16</sup> Odatle je proizišla imenica *qorban* (קָרְבָּן = prinos).

je žrtvama kod kojih se prikazivala životinja, davala obilježje zadovoljštine (Lev 17, 11).<sup>17</sup>

Kako se vidi, neposredni cilj žrtve je učiniti dragim Bogu onoga koji je prinosi, na način da može postići božanski blagoslov za sebe i za one za koje prinosi žrtvu. Pošto je naredio Izraelcima da naprave žrtvenik i prinose mu na njemu žrtve paljenice i žrtve pričešnice, Gospodin obećava: "Na svakome mjestu koje odredim da se moje ime spominje, ja ću doći k tebi da te blagoslovim" (Izl 20,24). Tu izranja na vidjelo osnovno značenje izraelske žrtve. Dakle, kod svake žrtve Gospodin silazi k onomu koji je prinosi da ga blagoslovi – i time svaka žrtva biva mjestom susreta s Bogom.<sup>18</sup>

Žrtva se sastoji u tome da učini da žrtva priđe iz profanog svijeta u božanski svijet, da je učini svetom (*sacrum facere, sacrificare*). Žrtvovana i konzumirana od vatre, žrtva se pretvara u kâd i penje simbolično prema nebu. Pojam žrtve nije negativan pojam: ne želi reći lišavanje, kako mi to obično danas shvaćamo, želi reći preobrazbu koja tu stvar čini svetom. Žrtva se sastoji u uzdignuću žrtve do Boga posredstvom preobrazbe. Pa ipak vid odvajanja je onaj koji je izravno ostvaren: žrtva je uzeta zemaljskom postojanju, od nebeske vatre sažgana, preobražena u nebesku supstancu da bi stigla do Boga. Levitski zakon govori opetovano o ugodnom mirisu žrtava koje su prikazane Bogu (Lev 1,9.17; 2,9; 3,5). U žrtvovanju žrtva se odvaja od ruku svećenika da bi uzišla prema Bogu. Dakle,

<sup>17</sup> U Lev 17,10–14 Izraelcima se zabranjuje blagovanje krvi i to se ovako obrazlaže: "Jer je život živoga bića u krvi. Tu krv ja sam vama dao da na žrtveniku njome obavljate obred pomirenja za svoje živote. Jer krv je ono što ispašta za život" (17,11). Zabranjuje se blagovanje krvi od bilo kojeg živog bića, jer u krvi je život (*nefes*) (Pnz 12,23; Jub 6,7; Philo, *Spec* 4, 123; Josephus, *Ant.* 1,102), a život pripada samo Bogu, ispašta krv samo kao vlasništvo Božje i u izvršavanju njegove naredbe. Ovaj tekst tvori središte teologije okajanja. Polazeći od tog shvaćanja uloge krvi, novozavjetni pisci tumače Isusovu smrt kao spasonosno prolijevanje krvi: vjernici su pošćropljeni Isusovom krvlju (1 Pt 1,2); ona čisti i otkupljuje od grijeha (1 Iv 1,7; Otk 1,5); ona postiže spas naroda (Otk 5,9). Potanje o tome, vidi: K. Backhaus, *Der Hebräerbrief*, str. 319.

<sup>18</sup> Vidi: A. Marx, *Opfer: II. Religionsgeschichtlich. 1. Alter Orient und Altes Testament*, stup. 574; J. S. Homlish, *Sacrifice, III (In Israel)*, str. 510.

bitan element za žrtvu je da je primatelj dara nadnaravno biće, s kojim prinositelj želi ući u zajedništvo ili ostati u zajedništvu.

Nakon ovog uzlazećeg pokreta odvajanja očekuje se silazeći pokret blagoslova. Ako je žrtva uspjela, ona je prihvaćena od Boga; svećenik koji je prinio žrtvu, biva također pripušten k Bogu i narod koji on predstavlja nalazi se posredstvom njega u dobrim odnosima s Bogom.

Kako bi se osigurao dobar odnos s Bogom, glavno sredstvo je žrtva: uzlazeći element koji otvara svećeniku ulaz u svetište. Ako je odnos bio poremećen, žrtva ga popravlja. U drugim slučajevima, žrtva osnažuje taj odnos. Pripušten u prisutnost Božju, svećenik tako može zagovarati za narod i postići oprostjenje grijeha. Među svim žrtvama najvažnije bijahu one velikog Dana okajanja (Jom Kippur),<sup>19</sup> od kojih u prvom redu polazi pisac Poslanice Hebrejima kad izlaže svoju svećeničku kristologiju.

Cilj prinošenja žrtve je uspostaviti vezu između svetog i profanog svijeta, posredstvom prinisene žrtve. Žrtva je moralno pozitivna, ukoliko dolazi iz ljubavi. Nikada materijalno odricanje ne može biti zamjena za ljubav. Žrtva treba pokazati da se Bogu sve predaje, jer je on prinositelju iznad svega. Tome cilja i obavljanje posta. Kod svih tih čina nikada se ne smije zaboraviti da se ne smije pokušati kupiti Božju milost pomoću tih djela: milost se ne može zaslužiti, nju se može samo dobiti na dar.

Ukratko, žrtva uvijek uključuje jedno odricanje koje se vrši iz ljubavi prema Bogu. Psihološki gledano, žrtva se može prinositi kao priznanje određenog božanstva, kao znak zahvalnosti, kao sredstvoospješenja jedne prošnje ili kao kompenzacija osjećaja krivnje. To su četiri glavne nakane svih vrsta žrtava u Bibliji.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Budući da je svećenički kult bio vezan uz jedno jedino svetište, razrušenje toga svetišta 70. poslije Krista imalo je kao posljedicu dokidanje svećeničkog kulta: otada židovstvo nema nikakvog hrama, nikakvog oltara, nikakve žrtve. Žrtvena liturgija Dana pomirenja (Jom Kippur) ne ostvaruje se više, čini se samo prisjećanje na nju.

<sup>20</sup> Usp. J. Henninger, *Sacrifice*, str. 549.

### 1.3. Osuđivanje žrtve u Bibliji

Budući da je u izraelskoj religiji žrtva bila od središnje važnosti, iznenađuje što se na nekim mjestima Staroga zavjeta i Novoga zavjeta žrtva oštro osuđuje. Podrobnije proučavanje tih odlomaka pokazuje da su Izraelci visoko cijenili žrtvu te da ona nije bila čisto izvanjski obred s magijskim učincima, nego izvanjsko očitovanje plemenitih religioznih osjećaja bez kojih je žrtva himba i ismijavanje. Predsužanjnski proroci posebnom oštrinom napadaju formalističke žrtve (Iz 1,11–17; Jer 6,20; 7,21–22; Hoš 6,6; Am 5,21–27; Mih 6,6–8). Njihova je kritika usmjerena na jedan izvanjski kult koji nije popraćen unutarnjim raspoloženjima i etičkim ponašanjem. I mudrosna literatura, također, opetovano naglašava superiornu vrijednost religioznog raspoloženja i moralnog ponašanja u odnosu na žrtve. To ipak ne znači da proroci i sastavljači mudrosne literature osuđuju žrtvu kao takvu.<sup>21</sup> Ustvari, oni govore s respektom o Hramu i njegovoj liturgiji (Jr 7,5–11; 26,2; 33,11; Iz 30,29). Jeremijina škola predviđa mjesto za žrtvu u pročišćenom bogoštovlju budućnosti (Jr 17,26; 33,18)<sup>22</sup>, a Hošea je prestanak žrtve smatrao kaznom za narod (3,4; 9,4–5). Čak ni Hoš 6,6 (“Jer ljubav mi je mila, ne žrtve; poznavanje Boga, ne paljenice”) ne osuđuje žrtvu kao takvu. Prorok tom izjavom želi samo naglasiti što ima prednost u Božjim očima. Prvi dio paralelizma treba shvatiti u komparativnom smislu. To potvrđuje i Samuelova formulacija: “Jesu li Gospodinu milije paljenice i klanice nego poslušnost njegovu glasu? Znaj, poslušnost je vrjednija od najbolje žrtve, pokornost je bolja od ovnujske pretiline” (1 Sam 15,22).

Kako se vidi, proroci su osuđivali formalističko, čisto izvanjsko bogoštovlje bez unutrašnjih raspoloženja. Drukčije rečeno, bit proročkog napada bijaše osuda formalističkog,

---

<sup>21</sup> Usp. J. S. Homlish, *Sacrifice, III (In Israel)*, str. 514; F. Sedlmeier, *Opfer: II. Biblisch-theologisch*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg, 1998., stup. 1065. Žrtve ne mogu niti smiju biti alternativa za etičko djelovanje niti sigurna zaštita protiv Božjeg suda.

<sup>22</sup> Potanje o tome, vidi: P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, 2000., str. 497.

mehaničkog obavljanja žrtvenih obreda. U svojem zahtjevu za duhovniju religiju oni su naglašavali poslušnost riječi Gospodnjoj (Jr 7,21–23), moralnu dobrotu i pravednost (Iz 1,16–20.26–27). Ta tendencija spiritualiziranja žrtve po kojoj predanje, molitva, poniznost, dobrotvorstvo vrijede kao Bogu ugodne žrtve,<sup>23</sup> počinje već u Starom zavjetu i nastavlja se u Kumranu (1 QS 9,4s),<sup>24</sup> u židovstvu,<sup>25</sup> u kršćanstvu i u islamu<sup>26</sup>. Poanta ove proročke kritike je, dakle, da žrtve ne mogu biti ono najvažnije u odnosu na Izraelova Boga.<sup>27</sup>

Isus preuzima Hoš 6,6 u Mt 9,13 i 12,7. Na taj način on jasno stavlja na znanje da između dva načina služenja Bogu, jedan s obredima i drugi u ljudskim odnosima, Bog sam bira drugi (usp. Mk 12,33s). Pred ritualnim žrtvama Bog daje prednost milosrđu. Govoreći tako, Isus se svrstava na liniju proroka.<sup>28</sup> Kršćanstvo je od početka naglašavalo ne samo nastavak kultne žrtve u slavljenju euharistije nego i potrebu samopredanja koje nalazi izvanjski izražaj i na druge načine; tako se, već na razini Novoga zavjeta, molitve, himni hvale, dobra djela i posebno ljubav prema bližnjemu opisuju kao “žrtve”. Konačno, ideja odricanja, koja je povezana s prinošenjem dara, bijaše posebno naglašena u kršćanstvu, tako da je svaka vrsta asketizma i samoodricanja bila nazivana žrtvom.

To dolazi do izražaja i u židovstvu. Jednom zgodom nakon razorenja Hrama, R. Johanan ben Zakai išao je s R. Jošuoem prema Jeruzalemu. Kada je vidio gdje Hram leži razrušen, R. Jošua reče: “Jao nama jer ovo mjesto koje leži u ruševinama,

---

<sup>23</sup> Mudrac veli: “Žrtva opakog mrska je Gospodinu, a mila mu je molitva pravednika” (Izr 15,8; usp. Izr 16,6; Sir 35,1–5).

<sup>24</sup> Potanje o tome vidi u: H. Seebass, *Opfer: II. Altes Testament*, str. 258–267, ovdje 265.

<sup>25</sup> Usp. ARN B 4 (= *Avot de-Rabbi Natan*); bBer 17a.26b; bSuk 49b.

<sup>26</sup> U Kur'anu čitamo: “Nije njihovo meso i krv [tj. meso i krv žrtvenih životinja] koje stiže do Boga nego pobožnost srca” (Sura 22:38).

<sup>27</sup> Usp. H. Seebass, *Opfer: II. Altes Testament*, str. 258–267, ovdje 261.

<sup>28</sup> Filon Aleksandrijski izvještava da su eseni bili pobožni “ali ne pomoću žrtava životinja, nego zbog odlučnosti da svoj duh posvećuju” (navedeno prema: Leib Moscovitz, *Opfer: 4. Qumran und rabbinische Literatur*, u: RGG, sv. 6, stup. 580).



mjesto je u kojemu se grijesi Izraela obično okajavaju.” On mu reče: “Sine moj, ne budi žalostan. Mi imamo drugi način okajanja, koji je jednak onomu okajanja žrtve, i što je to? To su djela samilosne ljubavi.” “Jer ovako je rečeno, ‘Jer ljubav mi je mila, ne žrtve, poznavanje Boga, ne paljenice’ (Hoš 6,6).<sup>29</sup>

## 2. NARAV ISUSOVA SVEČENIŠTVA I NJEGOVE ŽRTVE PREMA POSLANICI HEBREJIMA

Osjećaj krivnje nad počinjenim grijesima može imati razoran učinak na osobu. U ekstremnim slučajevima može prerasti u skrupuloznost koja lišava čovjeka neophodno potrebne radosti, pouzdanja i nade. Takva osoba neće biti kadra da radosno i opušteno živi i sudjeluje u molitvi i bogoslužju Crkve. Ona je trajno u strahu i grču.

Božje opraštanje nosi sav ljudski život. Naočigled ljudskog iskustva da se uvijek iznova uplećemo u krivicu, ljudski život bez ovog božanskog praštanja bio bi bezizgledan. Kain nakon bratoubojstva priznaje Bogu: “Prevelik je moj prekršaj da se nosi” (Post 4,13). Upravo pomoću opraštanja život ljudi dobiva novu dimenziju. Velika je zasluga Biblije što čovjeku pokazuje putove kako se može osloboditi od tereta krivice i grijeha. Poruka da smo krvlju Kristovom očišćeni od “djela smrti”, i to u savjesti, osposobljava nas da slobodno i radosno živimo i približimo se Bogu u bogoslužju.<sup>30</sup>

Jedan od najvažnijih židovskih blagdana, čija je osnovna funkcija bila da ljude oslobodi od tereta grijeha i krivice i na taj način ponovno osposobi za život, zvao se Jom kippur. Akadska riječ *kuppuru* znači izbrisati, a hebrejski glagol *kappar* znači pokriti. Dakle, bio bi to “dan brisanja grijeha” ili

---

<sup>29</sup> Rabbi Nathan IV, V, 2. Više o tome, vidi: J. Neusner, *Sacrifice and Temple in Rabbinic Judaism*, u: J. Neusner – A. J. Avery i dr., *The Encyclopaedia of Judaism*, sv. 3, Brill – Leiden – Boston – Köln, 2000., str. 1290–1302, ovdje str. 1302.

<sup>30</sup> A. C. Mitchell, *Hebrews*, sv. 13, *Sacra Pagina Series*, Collegeville – Minesota, 2007., str. 186.

“dan pokrivanja grijeha”.<sup>31</sup> Upravo od tog blagdana i njegovih obreda polazi pisac Poslanice Hebrejima kad želi protumačiti otkupiteljsko djelo Isusa Krista.

### 2.1. *Poslanica Hebrejima: Svećenička kristologija*

Da bi opisao otkupiteljsko djelo Velikog svećenika novog Saveza, pisac Poslanice Hebrejima analoški i tipološki koristi obred *Dana pomirenja*.<sup>32</sup> Temeljno svojstvo piščeve misli, koje se opaža u cijeloj poslanici, to je razlikovanje dviju faza povijesti spasenja. On uspoređuje te dvije faze te otkriva tri vrste odnosa: sličnost, razlika i nadmoćnost. Ove tri vrste odnosa opažaju se kroz cijelu poslanicu. Pogledajmo sada taj odnos na području stare i nove žrtve:

a) Kristova žrtva slični starim žrtvama: nešto je “prineseno” (Heb 8,3); bila je potrebna nečija smrt (Heb 9,15–16); bila je prolivena krv (Heb 9,7.14.18.22); u pitanju je “ulaženje u svetište” (Heb 9,7.12).

b) Bitne razlike: razlika između “prinošenja darova i žrtava” (Heb 9,9) i “prinošenja samoga sebe” (Heb 9,14); između krvi žrtava i krvi svećenika (Heb 9,12.19.25); između ulaženja “jednom godišnje” (Heb 9,7.25) i ulaženja “jednom zauvijek” (Heb 9,12.26); između pristupa svetištu koje je pralik i pravom svetištu (Heb 9,24).

---

<sup>31</sup> Usp. G. Fischer – K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, Echter, Würzburg, 2000., str. 11; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen, 1982., str. 100.

<sup>32</sup> Teologija žrtve služi tu kao “Interpretament” da se egzemplificira značenje Isusova križa. Primjena teologije žrtve susreće se i u drugim novozavjetnim spisima u kontekstu tumačenja Kristove smrti na križu. Tako Pavao u Rim 3,25 veli: “Njega je Bog izložio da krvlju svojom bude Pomirilište (ἱλαστήριον hebr. *kapporet*: Lev 16,2.13–15)”. Istu tu misao Pavao izražava i drugim riječima (usp. Rim 8,3; 2 Kor 5,21; 1 Kor 11,24–25; Mk 14,24). U Marka nalazimo logion u kome se kaže da je Sin Čovječji došao “da dadne svoj život kao otkupninu za mnoge” (Mk 10,45). U Iv 1,29 pozdravlja Krstitelj Isusa kao “Jaganjca koji oduzima grijeh svijeta”. Ovi i mnogi drugi tekstovi Novoga zavjeta jasno pokazuju da je povezanost križa s Kristovim predanjem za grijeh neosporna. Potanje o svemu tome, vidi: F. M. Young, *Opfer: IV. Neues Testament und alte Kirche*, u: Theologische Realenzyklopädie, sv. 25, Berlin, 1995., str. 272.

c) Očita je nadmoć: Krist prikazuje “uspješnije žrtve” (Heb 9,23); prošao je kroz “veći i savršeniji šator” (Heb 9,11); djelotvornost njegove žrtve nije ograničena na obrednu čistoću, nego čisti savjest (Heb 9,13–14); zadobiva “vječno otkupljenje” (Heb 9,12).

Nadmašujući levitski red i ispunjavajući ga eshatološki, pomoću Isusa biva uspostavljen novi Savez, koji dokida stari (Heb 8,7–13; 9,15–20; 10,7–10). K tome, pomoću Isusa otvorenom pristupu k Bogu odgovara zajednica pomoću “žrtve hvalbene, tj. plodom usana što ispovijedaju ime njegovo” (Heb 13,15). U tom kontekstu naš autor podsjeća: “Dobrotvornosti i zajedništva ne zaboravljajte jer takve su žrtve mile Bogu!” (Heb 13,16).<sup>33</sup> U prinošenju žrtve izražavaju vjernici svoju spremnost da se s Kristom predaju Ocu i da služe braći i sestrama (dokaz za to je skupljanje milostinje za potrebne).

Očito je da Poslanica Hebrejima ide za tim da ohrabri slušatelje i to postiže pomoću velikih kontrasta. Njezina je poruka nadmoć novoga nad starim. Promatrajući Isusovo djelo pomoću svećeničkih kategorija, naš autor je produbio čitavo Kristovo otajstvo i iznio na vidjelo novost njegova svećeništva i njegove žrtve, novost koja je savršeno ispunjenje Staroga zavjeta.<sup>34</sup> Mnoštvo različitih pogleda na jedan događaj samo obogaćuje njegovo značenje i poruku. To nedvojbeno potvrđuje i ova svećenička kristologija pisca Poslanice Hebrejima.

Iako je kraljevski mesijanizam bio najrašireniji u Bibliji, pisac Poslanice Hebrejima smatrao je da se otajstvo Kristovo daleko bolje može izraziti pomoću svećeničke kristologije. Da bi se borio protiv nepravde, jedan kralj se utječe sili; da bi oslobodio svoj narod, on se služi oružjem i vodi rat. A mi dobro znamo da Isus nije išao tim putem. Svećeništvo je, naprotiv, posredništvo, i stoga traži prisutnost dvostrukog odnosa: savršenog odnosa s Bogom i s ljudima. Kristova je muka bila

---

<sup>33</sup> Usp. W. Kraus, *Opfer: V. Neues Testament und frühes Christentum*, u: RGG, 2003., sv. 6, stup. 583.

<sup>34</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"* (EDB), Bologna, 2011., str. 321. Dolazak Sina Božjega, njegovo djelo očišćenja i njegovo proslavljenje, pripremljeni riječju Božjom u Starom zavjetu, tvore božanski zahvat u našu povijest.

potrebna da on postane potpuno solidaran sa svim ljudima, jer patnja neizostavno prati čovjekov život na zemlji. Nebeska Kristova proslava bila je potrebna da se njegovoj ljudskoj naravi osigura savršen odnos s Bogom. Samo tako je mogao postati "Veliki svećenik" (2,17), savršeni Posrednik između Boga i ljudi.

Već u proslavu autor priprema diskretno temu kulta i svećeništva kad kaže: "pošto očisti grijeha, *sjede zdesna* Veličanstvu u visinama" (Heb 1,3). Rječnik očišćenja vrlo je čest u ritualnim propisima; nalazi ga se posebno u zaključku liturgije Dana pomirenja (Lev 16,30), koju naš autor uspoređuje sa žrtvom Kristovom (Heb 9,7–12.25). Kristovo proslavljenje izražava se kao smještanje zdesna Bogu. Tu se prepoznaje aluzija na Ps 110,1, primijenjena često na Krista u Novom zavjetu. Dakle, proslava Sina smješta ga na razinu Božju<sup>35</sup> i na taj način osposobljava da bude savršeni Posrednik između Boga i ljudi.

## 2.2. *Uvjeti i put zaredenja Isusa za svećenika*

Sržna je ideja Poslanice Hebrejima da kršćani nisu bez svoga Velikog svećenika i žrtava. Taj Veliki svećenik je Isus Krist. Čitava poslanica nastoji pokazati kako je on postao svećenik, koju i kakvu žrtvu je on prinio, i iznijeti na vidjelo najvažnije posljedice koje proizlaze od Krista u toj ulozi.<sup>36</sup> Iznijeti to na vidjelo, glavna je zadaća ovoga rada.

Središnji predmet Poslanice Hebrejima nalazi se u 8,1–10,18. On je usredotočen na Isusa kao Velikog svećenika novoga i boljeg Saveza. S ciljem da pripravi izlaganje Isusove uloge kao Velikog svećenika, autor prethodno koristi priliku da protumači kako je Isus bio kvalificiran da posreduje između Boga i ljudi. On je već utvrdio superiornost Sina nad drugim posrednicima, kao što su anđeli (1,5–14; 2,5–9). Sada poduzima ispitivanje kako je njegovo usavršenje pomoću patnje učinilo Isusa sposobnim da posreduje na nov i bolji

---

<sup>35</sup> Usp. *Isto*, str. 45.

<sup>36</sup> Vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 166.

način, da uspješno vrši svoju svećeničku službu.<sup>37</sup> To će biti tema drugoga i trećeg dijela ovoga spisa (Heb 3,1–5,10 i 7,1–10,18).<sup>38</sup> Ta tema se najavljuje već u 2,17–18.<sup>39</sup> I doista, ti redci uvode jednu novu temu, onu svećeništva Kristova, koja će biti predmet sljedećih poglavlja. Ta će poglavlja izložiti svećeničku kristologiju za kršćanski život.

Svećenička kristologija pripravljena je već prvim dijelom ovoga spisa, koji za temu ima "ime" Kristovo. To ime se tu definira dvostrukim odnosom: Sin Božji (1,5–14)<sup>40</sup> i brat ljudi (2,5–16). U svom proslavljenju Krist je bio proglašen Sinom Božjim, a u svojoj mucij pokazao se bratom ljudima. Pomoću svoje proslavljajuće muke, Isus je sa svojom ljudskom naravi mesa i krvi ušao u nebesko zajedništvo s Bogom i u isto je vrijeme osnažio i učinio neuništivima svoje bratske veze s nama. Dovevši do njihova savršenstva ta dva odnosa, on se sada nalazi u situaciji savršenog Posrednika između Boga i nas. Razumije se da je na taj način autor stavio na vidjelo Kristov položaj kao Posrednika između Boga i ljudi ili, drugim riječima, kao "Velikoga svećenika milosrdna i dostojna vjere za čovjekove odnose s Bogom..." (2,17–18).

Autor u tim posljednjim redcima pokazuje što je sve Isus morao proći da postane Veliki svećenik. Izrijeком tu čitamo: *Stoga je trebalo da u svemu postane braći sličan, da milosrdan bude i ojerovljen Veliki svećenik u odnosu prema Bogu kako bi okajavao grijehе naroda. Doista, u čemu je iskušан trpio, može iskušavanima pomoći.* Ovdje se navode uvjeti koje je Sin trebao ispuniti kako bi mogao postati savršeni Posrednik između

---

<sup>37</sup> Usp. *Isto*, str. 163. 175s. 197; A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*. "Un sacerdote diverso", str. 13.

<sup>38</sup> *Isto*, str. 69.

<sup>39</sup> Ova dva retka služe istodobno kao zaključak paragrafa (2,15–18) i kao navještaj teme sljedećeg dijela. Naviještena tema potpuno je nova: Nijedan drugi spis ne dodjeljuje Isusu naslov Velikog svećenika.

<sup>40</sup> Vidi: N. Hohnjec, *Isus Krist Sin Božji i Veliki svećenik*, u: R. Dodig (ur. ), *Interpres Verbi*. Zbornik u čast Ljudevita Rupčića, ZIRAL, Mostar, 1998., str. 157–175, ovdje 163: "Velikosvećenička služba potječe od Isusova sinovstva"; S. J. Kistenmaker, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, 1992., str. 135.

Boga i ljudi. Postao je u svemu sličan braći, pa i u prihvaćanju patnje i smrti. Upravo ta patnja osigurava Isusovu solidarnost s braćom. Tako je on kadar pomoći braći jer je uzeo udio na njihovoj patničkoj sudbini, pa i na njihovoj smrti.<sup>41</sup> Zapravo, odnos između Boga i ljudi koji je utvrđen u vrijeme njihova stvaranja, bio je prekinut otpadom čovjeka. To je priječilo da se ispuni konačni Božji plan o čovjeku, a to je da on bude "ovjenčan slavom i časti" i da mu "sve bude podloženo" (Heb 2,7; usp. Ps 8,5–7).<sup>42</sup> Taj Božji plan ostvaruje se pomoću proslavljenja jednog predstavnika ljudske zajednice, proslavljenja koje je postignuto pomoću patnje i sniženja.<sup>43</sup> Riječ je o osobi Isusa Krista. Imajući u vidu uskrsnulog Krista, naš autor kliče: "Njega (...) Isusa, vidimo zbog pretrpljene smrti *slavom i časti ovjenčana*." Dakle, u pashalnom Kristovu otajstvu, zvanje čovjeka našlo je svoje puno ispunjenje. Naš autor istodobno konstatira da to Isusovo proslavljenje ima odraz na sudbinu svakoga čovjeka: "da milošću Božjom bude svakomu na korist što je on smrt okusio" (Heb 2,9). On je na taj način bio kadar osloboditi ljude od straha od smrti time što pobjedom nad smrću "obeskrijepi onoga koji imaše moć smrti, to jest đavla, pa oslobodi one koji – od straha pred smrću – kroza sav život bijahu podložni ropstvu" (2,14–15). Tako je Krist dopunio slavu koju je Bog imao u planu za čovjeka kad ga je stvarao, i sad mu je "sve" podloženo. To se moglo ostvariti jer se pojavio jedan čovjek koji je potpuno otvoren Bogu i spreman

---

<sup>41</sup> Usp. A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 77. Biblijski Bog nije *apathés* (koji ne može biti upleten u patnju), kako to drži grčka metafizika. Drukčije rečeno, on nije apatičan, nego sućutan. Potanje o tome, vidi: K. Wengst, "*...dass der Gesalbte gemäss den Schriften für unsere Sünden gestorben ist.*" *Zum Verstehen des Todes Jesu als stellvertretender Sühne im Neuen Testament*, u: *Evang. Theologie*, (2012.), 1, str. 22–39, ovdje 31.

<sup>42</sup> U Post 1,28 čovjek dobiva nalog: "... napunite zemlju, i sebi je podložite!" (usp. 9,2). Usp. također Mudr 9,2–3.

<sup>43</sup> S utjelovljenjem i patnjom Sin Božji bio je snižen "ispod anđela". S uskrsnućem i proslavljenjem, bio je "ovjenčan slavom i čašću", daleko iznad anđela.

prihvatiti i izvršavati njegovu volju.<sup>44</sup> Na taj je način popravljen poremećeni odnos između Boga i čovjeka.<sup>45</sup>

Smrt, posljedica i kazna za grijeh (Post 3,3.19; Rim 5,12), stavljala je ljude u situaciju odvajanja od Boga (Ps 88,4; Iz 38,11), i tako ih stavljala u domenu vlasti zloga jer je njegovom "zavišću došla smrt u svijet" (Mudr 2,24). Svojom smrću Krist je slomio vlast đavla, jer je od strašnog događaja koji nas je odvajao od Boga učinio sredstvo sklapanja novoga Saveza (9,15). On se poslužio svojom smrću da uvede svoju ljudsku narav u nebesko zajedništvo s Bogom (9,24) i da otvori svim ljudima taj isti put (10,19), i to prihvaćajući u svojoj smrti pozitivnu akciju Božju, koja ga je "činila savršenim", nadahnjujući u njemu savršenu sinovsku poučljivost i potpunu bratsku solidarnost.<sup>46</sup> Pobjeđujući smrt, oslobodio je čovjeka od strašnog ropstva straha od smrti, i obdario ga nerazrušivom nadom.

Da ispuni svoj plan o čovjeku, tj. da "mnoge sinove privede k slavi", dolikovalo je da "po patnjama do savršenstva dovede Početnika njihova spasenja" (Heb 2,10). To je zahtijevalo da ih spasi, jer su se nalazili u situaciji propasti. Da bi ih spasio, bilo je potrebno da im dadne vođu koji će im pomoći da iziđu iz te situacije. Taj "pionir njihova spasenja" trebao je sići u bezdan u koji su oni propali, dijeliti njihovu sudbinu patnje i otvoriti im put spasenja. Međutim, samo solidariziranje sa sudbinom ljudi nije dovoljno za izbavljenje. Potrebna je osobna preobrazba, koja je izražena glagolom "usavršiti". Zapravo, ono od čega su ljudi imali potrebu da bi bili spašeni, nije toliko put koji treba prijeći koliko osobna preobrazba koju treba polučiti. Prema našem autoru, ta preobrazba se trebala ostvariti "pomoću patnji"<sup>47</sup>. Ljudi grješnici nisu bili spremni prihvatiti taj proces nutarnje preobrazbe. Stoga je bilo potrebno da se tu podvrgne

---

<sup>44</sup> Potanje o tome, vidi: A. Vanhoye, *Old Testament Priests and the New Priest*, Petersham, MA, 1986., str. 96.235.311-318.

<sup>45</sup> Vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 78.

<sup>46</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 78.

<sup>47</sup> Na toj se pozadini može lako razumjeti inzistiranje na potrebi Kristove muke, koje često susrećemo u evanđeljima (usp. Mt 16,21; Mk 8,31; Lk 9,22; 17,25; 24,7.26), koja je potreba ne izvanjska, nego nutarnja.

“pionir njihova spasenja”, iako on nije osobno imao potrebu za tim jer je bio bez grijeha. Da bi to mogao izvršiti, trebao je uzeti ljudsku krhku i smrtnu narav (2,14), “tijelo slično tijelu grijeha” (Rim 8,3; usp. Fil 2,7), i da u tom tijelu prihvati bolnu preobrazbenu akciju “usavršenja”, i da onda to “savršenstvo” koje postigne priopći i svojoj braći ljudima.<sup>48</sup> Drukčije rečeno, preuzeo je krhku i smrtnu ljudsku narav upravo da bi se suočio s ljudskom patnjom i smrću i tako radikalno izmijenio njihovo značenje.

Da bi mogao prenijeti svetost na ljude grješnike, “onaj koji posvećuje” morao se s njima solidarizirati, postati jedan od njih. Sin Božji stoga je postao brat ljudi, i ostaje takav i poslije proslave njegove ljudske naravi. “Zato se on i ne stidi zvati ih braćom” (Heb 2,11). Krist nije osamljeni trijumfator. Njegov trijumf vrijedi za sve. Kao čovjek on je utkan u Abrahamovu obitelj (2,16), u skladu s Božjim planom, koji je uz zakletvu obećao: “Svi će se narodi zemlje blagoslivljati tvojim potomstvom” (Post 22,18).

Prvi tekst (Heb 2,10) kaže kako je dolikovalo da Bog “po patnjama do savršenstva dovede Početnika njihova spasenja, kako bi mnoge sinove priveo k slavi”; drugi tekst (5,9) preuzima tu temu: “iz onoga što prepati, naviknu slušati i, postigavši savršenstvo, posta svima koji ga slušaju začetnik vječnoga spasenja – proglašen od Boga Velikim svećenikom” (5,8–10).<sup>49</sup> Treći (7,28) kontrastira staro posvećivanje koje nije preobražavalo svećenike, i slučaj Kristov, koji je u svom posvećenju usavršen. Glagol “usavršiti” primjenjuje se dakle na tu radikalnu preobrazbu njegova čovječtva posredstvom koje je Krist postao svećenikom.<sup>50</sup> “Usavršen” pomoću patnje

---

<sup>48</sup> Ovaj način shvaćanja otkupljenja sigurno je dublji od onoga koji ga shvaća kao komercijalno djelo otkupa.

<sup>49</sup> U Heb 5,6 autor navodi Ps 110,4. Bog tu pod zakletvom veli: “Dovijeka ti si svećenik po redu Melkizedekovu!” Ta zakletva tvori pisamski temelj svećeničke kristologije. Naš autor u 5,11 najavljuje da “o toj stvari ima mnogo toga za reći”.

<sup>50</sup> U grčkom Pentateuhu glagol “usavršiti” vrlo često služi da označi posvetu velikog svećenika (Izl 29,22–35; Lev 8,22–33). Nije stoga isključeno da “usavršiti” iz 2,10 pripravlja “postati veliki svećenik” u 2,17.



(2,10; 5,8–9), proslavljeni Krist zauzima sada idealni položaj da izvršava svećeničko posredovanje za svoju braću (2,11–12). Ostatak poslanice to će nastojati pokazati.<sup>51</sup>

### 2.2.1. Najava teme Kristova svećeništva i način njegova zaređenja (2,17–18)

U zaključnim redcima (2,17–18) otvaraju se potpuno novi vidici, uvodeći izrijeком temu Kristova svećeništva, temu koja je potpuno odsutna u drugim spisima Novoga zavjeta. Tu se najprije govori o načinu Isusova postanka Velikim svećenikom. U Starom zavjetu, da bi netko postao veliki svećenik, bilo je nužno da potječe iz Levijeva plemena i da primi svećeničko posvećenje pomoću svećanih obreda koji su budućeg svećenika uzdizali u sferu božanskoga i dijelili ga od ostatka ljudi. Taj je obred uključivao obredno pranje, pomazanje, oblačenje svećeničkog ruha i posebno prinošenje jednog niza žrtava kroz cijeli tjedan (Izl 29; Lev 8). Minuciozni propisi ritualne čistoće osiguravali su potom da se održi tako postignuto odvojenje (Lev 21). Ti su propisi posebno zabranjivali svaki dodir sa smrću, jer se smatralo da između propadljivosti smrti i svetosti Boga živoga postoji potpuna nepodudarnost.

Način na koji je Krist trebao postati Veliki svećenik, potpuno je različit od posvećenja starozavjetnih velikih svećenika. Umjesto da se odvaja od drugih i uzdiže iznad njih kako bi bio bliže Bogu, ovaj je put Veliki svećenik trebao "postati u svemu sličan braći", sići na njihovu razinu, patiti i umrijeti kao i svi drugi ljudi. Teško je zamisliti veći obrat. Promjena se duguje činjenici da je Kristova smrt bila pobjeda nad smrću, ostvarena djetinjom poučljivošću i bratskom solidarnošću. Ona je postigla ono što su se stari obredi uzalud trudili postići: savršeno zajedništvo s Bogom.

Naslovu Veliki svećenik, naš autor u 2,17–18 združuje dva pridjevka, najavljujući tako dvije sekcije sljedećeg dijela. Krist je trebao postati Veliki svećenik "milosrdan" (*elemon*) i "ovjerovljen" ili "dostojan vjere" (*pistos*) za čovjekove odnose s Bogom. Ta dva pridjevka ne označuju osobne krjeposti,

---

<sup>51</sup> Vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*. "Un sacerdote diverso", str. 14.77.

nego izražavaju sposobnosti koje se tiču odnosa. Drugim riječima, riječ je o dvije kvalitete koje su nužne za uspješno izvršavanje svećeničkog posredništva. Veliki svećenik treba biti "milosrdan" kako bi imao dobar odnos s nevoljnicima.<sup>52</sup> Treba biti "ovjerovljen" ili "dostojan vjere" kako bi osigurao njihov autentičan odnos s Bogom.<sup>53</sup> Oba su ta svojstva potrebna kako bi Veliki svećenik mogao "izbrisati grijeha naroda" (r. 17). Zapravo, opraštanje grijeha čin je milosrđa, koji zahtijeva, s druge strane, tijesnu povezanost s Bogom onoga koji to vrši.

Redak 18 dopunjuje misao, prelazeći s teoretske razine onoga što "je trebalo biti" (r. 17) na stvarnu razinu onoga što se stvarno dogodilo. Krist je stvarno postao "sličan u svemu svojoj braći" time što je "on sam trpio" (r. 18). Grčki glagol *trpjeti* je u perfektu, što označuje jedan prošli događaj s posljedicama u sadašnjosti. Krist je trpio; prošao je kroz različite kušnje, čak je podnio smrt (r. 9). Njegovo osobno iskustvo osposobljuje ga da shvati one koji su u kušnji i da im pruži odgovarajuću pomoć.

Očito je da ta dva pridjevka Velikog svećenika najavljuju prvo izlaganje svećeničke kristologije. Zapravo, u dvije odgovarajuće sekcije naš autor će pokazati kako Krist posjeduje ta dva svojstva (Heb 3,1–5,10). Drugim riječima, ocrtava Krista kao Velikog svećenika "dostojna vjere za odnose s Bogom" (3,1–6) i puna "milosrđa" prema svojoj braći ljudima (4,15–5,10).

### 2.2.2. Veliki svećenik dostojan vjere (*pistos*) za odnose s Bogom (3,1–6)

Pridjevak *pistos* u Br 12,7, na koji naš autor pravi aluziju, primjenjuje se na Mojsija. U tom odlomku (Br 12,1–15) ne govori se o vjernosti Mojsija, nego o njegovu autoritetu da prenese riječ Božju. Taj autoritet osporavaju Mirjam i Aron. Bog oštro reagira na to osporavanje izjavljujući: "Moj sluga

---

<sup>52</sup> Naš autor kliče: "Ta nemamo takva Velikog svećenika koji ne bi mogao biti supatnik u našim slabostima, nego poput nas iskušavana svime, osim grijehom" (4,15).

<sup>53</sup> Potanje o tome, vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 79.

Mojsije dostojan je vjere (*pistos*) u čitavoj mojoj kući” (Br 12,7).<sup>54</sup> Kao što ovdje Bog Mojsija proglašava “dostojnim vjere”, tako je slično proslavljenog Krista proglasio “dostojnim vjere za odnose s Bogom”. “Onaj tko *uđe u njegov počinak*” (Heb 4,10) očito je Krist, o kome se u više navrata kaže da “je ušao” (6,20; 9,12.24): da “je ušao u Svetište” (9,12), “kamo je kao preteča za nas ušao Isus postavši zauvijek Veliki svećenik”, tj. ušao je “u samo nebo” (9,24; usp. 4,14). Iz 6,20 jasno proizlazi da primjena na Krista tvrdnje iz 4,10 nije isključiva. Ulazak Krista u pokoj omogućio je naš ulazak u pokoj Božji. Naš autor stoga potiče čitatelje: “Pohitimo dakle ući u taj Počinak” (4,11), počinak Kristov, dioništvo na počinku Božjem. Zbog svega toga Krist ima pravo tražiti od nas puno prijanjanje vjere, jednako kao i na našu bezuvjetnu poslušnost.<sup>55</sup>

### 2.2.3. Veliki svećenik milosrdan (4,15–5,10)

Naš autor ovdje počinje govoriti o drugoj nužnoj svećeničkoj kvaliteti za vršenje posredništva, a to je milosrđe. Već ju je spomenuo u najavi teme ovoga drugog dijela svoga spisa (2,17–18). Ovdje preuzima mnoge termine koji su u vezi s temom svećeničkog milosrđa: “znati supatiti”, “biti kušan u svemu kao mi”, “milosrđe”, “grijesi” (4,15). Naglašava da Veliki svećenik o kome on ovdje govori nije svećenik “koji ne bi mogao biti supatnik u našim slabostima”. Naprotiv, on je “poput nas iskušavan svime, osim grijehom”. I doista, da bi čovjek mogao uistinu “supatiti”, potrebno je da je osobno patio i da je nutarnje bio preobražen tom patnjom. Upravo to se dogodilo s Isusom Kristom.

Kristovo solidariziranje s ljudima bilo je potpuno i ostvarilo se preko kušnji i nevolja, ali nije uključivalo grijeh: “iskušavan svime, osim grijehom” (4,15). Naš autor jasno razlikuje kušnju i grijeh, napast i grijeh. Krist je bio stavljen na kušnju pa čak i bio napastovan, ali nikada u tim kušnjama nije dospio

<sup>54</sup> Nije stoga ispravno prevesti: “Od svih u kući mojoj najvjerniji je on (Mojsije)”, kako to čini Biblija (Stvarnost, Zagreb, 1968.).

<sup>55</sup> Potanje o tome, vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*. “Un sacerdote diverso”, str. 87–89.

u stanje grijeha, do pobune i odmetnuća od Boga. Sastavljač ovoga spisa to opetovano naglašava (usp. 7,26 i 9,14).

Odsutnost svakoga grijeha u Kristovu životu ne umanjuje njegovu solidarnost s nama, nego je pojačava. Iz iskustva znamo da grijeh ugrožava solidarnost. Svaki grijeh je čin egoizma, koji uzrokuje dijeljenje i neprijateljstvo (usp. Post 3). Istinska solidarnost s grješnicima ne sastoji se u tome da se i sam postane grješnik, što bi otežavalo situaciju; ona se sastoji u spremnosti da se s njima velikodušno prihvate strašne posljedice grijeha. Upravo je to Krist učinio. On je uzeo na sebe sudbinu ljudi grješnika, kaznu najgorih kriminalaca, tako da odsada nijedan grješnik ne može pretrpjeti neku kaznu, a da ne nađe, uz svoj vlastiti križ, i onaj rassetoga Krista. Osim toga, pomoću tih patnji za nas Krist, naš brat, bio je usavršen i pripušten da stupi pred prijestolje Božje, odnosno da sjedne zdesna Bogu (Ps 110,4; Heb 1,13).<sup>56</sup> Rezultat toga je da, zahvaljujući Kristu, možemo sada i mi “pristupiti s punim pouzdanjem”<sup>57</sup> Prijestolju milosti da primimo milosrđe i milost našemo” (Heb 4,16).

Autor dobro zna da je “svaki veliki svećenik od ljudi uzet” i da se “za ljude postavlja u odnosu prema Bogu, da prinosi darove i žrtve za grijeha” (5,1). Naravno je da “on može suosjećati s onima koji su u neznanju i zabludi jer je i sam zaogrnut slabošću” (5,2). To je razlog zašto on “mora i za narod i za sebe prinositi okajnice” (5,3; usp. Lev 4,3–12.13–21; 9,7; 16,11–15). To je prva i najvažnija stvar koju veliki svećenik treba činiti, da bi grješnim ljudima uvijek iznova omogućavao pozitivan odnos s Bogom. Naš autor u ovom prikazu velikog svećenika ima potrebu naglasiti da “nitko sam sebi ne prisvaja

---

<sup>56</sup> Za upotrebu Ps 110 u Poslanici Hebrejima, vidi: M. Cifrak, *Ps 110 u Poslanici Hebrejima*, u: M. Cifrak i N. Hohnjec (ur.), *Neka iz tame svjetlost zasine. Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Adalbertu Rebiću u povodu 70. obljetnice života i 40. obljetnice profesorskoga rada*, KS, Zagreb, 2007., str. 453–466.

<sup>57</sup> Grčka riječ *parresia* osim *odvažnosti* i *pouzdanja* označuje i pravo, slobodu pristupa, npr. pravo da se “sve rekne”. U grčkim gradovima označavala je pravo, koje je bilo rezervirano slobodnim ljudima, da uzmu riječ na jednom skupu. Ovdje, kao i u 10,19, označuje pravo pristupa k prijestolju Božjem.

tu čast, nego je prima od Boga” (5,4; usp. Izl 28,1; 29,4–21). Dakle, nitko velikosvećeničku službu ne smije sebi prigrabiti “da bi se izdigao iznad svoje braće, nego je to dar Božji koji stavlja u službu drugih”<sup>58</sup>. Tu imamo kratak opis bitnih funkcija židovskoga velikog svećenika.

Naš autor sada tu shemu primjenjuje na Isusa. Pouzdani utok Kristu, milosrdnom Velikom svećeniku, opravdan je refleksijom o naravi svećeništva (5,1–4) i o njegovu ostvarenju u Kristu (5,5–10). Izrijeком kaže da je “On u dane svoga zemaljskog života sa silnim vapajem i suzama prikazivao molitve i prošnje Onomu koji ga je mogao spasiti od smrti. I bi uslišan<sup>59</sup> zbog svoje predanosti<sup>60</sup>: premda je Sin, iz onoga što prepati, naviknu slušati i, postigavši savršenstvo, posta svima koji ga slušaju začetnik vječnoga spasenja” (5,7–9)<sup>61</sup>. U tim redcima autor naznačuje način na koji je Krist postao Veliki svećenik: pomoću dramatičnog sudioništva u ljudskom položaju, koje je snagom molitve pretvorio u svećenički prinos Bogu. I doista, svaka autentična molitva u isto je vrijeme jedan prinos Bogu, u smislu da se u njoj uvijek nalazi raspoloživost da se prihvati Božja volja. Evanđeoska izvješća o Isusovoj agoniji jasno iznose na vidjelo taj vid njegove molitve. Nakon što je iznio svoju molbu, Isus dodaje: “Ali, ne kako ja hoću, nego kako hoćeš ti” (Mt 26,39).<sup>62</sup> Tu svoju raspoloživost da pristane da se na njemu ispuni Božja volja još jednom potvrđuje kad kaže: “Ako nije

<sup>58</sup> A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, str. 113.

<sup>59</sup> Ovdje se misli na Kristovo uskrsnuće, na njegovu definitivnu pobjedu nad smrću: “Uskrsli Krist ne umire više; smrt nema više vlasti nad njim” (Rim 6,9). U tom je smislu Krist bio uslišan. Prikazati i biti uslišan dvije su komponente jednoga žrtvenog događaja. Uslišanje tvori neizostavni dio žrtve, jer, ako Bog ne primi prikaz, taj nije “sacrificatus”, tj. posvećen od svetosti Božje.

<sup>60</sup> Usp. H. Balz, *eulabeia*, u: EWNT (= Exegetisches Wörterbuch zum NT), II, str. 196–198. Tu nalazimo očite aluzije na Kristovu muku.

<sup>61</sup> Iz preciziranja “koji ga slušaju” jasno proizlazi da se treba čuvati svake “neposlušnosti” (4,6–11) ako se želi uzeti udjela u “vječnom spasenju” (5,9).

<sup>62</sup> Naš autor izražava tu velikodušnu raspoloživost terminom *eulabeia* (predanost). Izričaj se stoga može prevesti: “bi uslišan zbog svoje predanosti” ili “zbog svoga respekta prema Bogu”.

moguće da me čaša mine da je ne pijem, budi volja tvoja!” (Mt 26,42) Slijed događaja “je pokazao da se volja Božja sastojala u tome da dadne Isusu savršeniji oblik uslišanja: pobjedu nad smrću, potpunu i definitivnu, pomoću smrti same”<sup>63</sup>.

U 5,8 govori se o odgoju pomoću patnje. Moguće je u tome vidjeti prvi vid uslišanja, koje se nije sastojalo u očuvanju Isusa od patnje i smrti, nego u tome da se tima dadne pozitivni ishod, da ih se pretvori u sredstvo preobrazbe samoga Isusa: “iz onoga što prepati (*epathen*), nauči (*emathen*) slušati” i tako je “bio usavršen”. Tema odgoja pomoću patnje često se pojavljuje u grčkoj literaturi, gdje je izražena uz pomoć sugestivne asonance: *pathein* (trpjeti), *mathein* (učiti), “trpjeti” znači “učiti”. Kada Biblija preuzima tu temu, ne ograničava se na konstataciju činjeničnog iskustva, nego tu dodaje razmatranje o Božjoj akciji. Bog je onaj koji osigurava patnji pozitivan ishod. Kroz kušnje koje sa sobom nose patnju, Bog se očituje čovjeku ili kao sudac (Ez 6,7; Job 19,29) ili kao otac pozoran na odgoj svoje djece (Izr 3,11–12; Heb 12,5–6). Bog preobražava čovjeka na način da može uspostaviti s njim tješnji odnos,<sup>64</sup> koji mu dodjeljuje sve njegovo dostojanstvo.

U 12,8 naš autor će reći da je za nas ljude odgoj pomoću patnje nužan da bismo postali djeca Božja dostojna tog imena. Sin Božji, “odsajaj njegove slave” (1,3), nije osobno imao nikakvu potrebu takva odgoja. Ali njegova ljudska narav imala je potrebu tog odgoja, ukoliko je solidarna s ljudima. Ta odvažna tvrdnja pokazuje svu ozbiljnost utjelovljenja. To sigurno ne znači da je Krist prije bio neposlušan i da ga je Bog trebao kazniti kako bi ga doveo u pokornost. To je tumačenje nespojivo s tvrdnjom da je naš Veliki svećenik bio kušan u svemu, “osim u grijehu” (4,15). Od svog dolaska u svijet Krist se pokazuje potpuno poslušan volji Božjoj (10,7.9). Ali, u ljudskom životu treba razlikovati preliminarnu raspoloživost na poslušnost Bogu i njezinu dokazanost na djelu. Da se ta preliminarna raspoloživost na poslušnost pokaže na djelu, potrebno je suočiti se s teškim kušnjama i prevladati ih.

---

<sup>63</sup> A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*. “Un sacerdote diverso”, str. 117.

<sup>64</sup> Usp. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, KS, Zagreb, 2005., str. 249.

Preuzevši našu ljudsku narav koja je označena posljedicama iskonskog neposluha, Krist se podvrgao tom zahtjevu. I doista, Krist je trpio i bio preobražen tim svojim patnjama, u njima "je naučio poslušnost". Dakle, u Kristovoj je patnji ljudska narav bila radikalno obnovljena. Stvoren je novi čovjek, koji je potpuno poslušan volji Božjoj.<sup>65</sup>

U perspektivi našega autora sinovska Kristova slava tvori dio njegove svećeničke slave, jer osigurava u punini jednu od dviju odrednica odnosa nužnih za svećeničko posredovanje; Sin zapravo ima najtješnji odnos s Bogom koji može postojati. Ipak, biti Sin nije dovoljno da bi se bilo svećenik; nužna je i druga sposobnost odnosa, ona koja se odnosi na odnose s ljudima. Krist je postigao tu drugu sposobnost svojom mukom, u kojoj se potpuno solidarizirao s ljudima i istodobno ostao poslušan Bogu do smrti, zbog čega je mogao biti proglašen Velikim svećenikom. Autor naglašava da Krist nije sam prisvojio svećeničku službu, nego je on "od Boga proglašen Velikim svećenikom po redu Melkizedekovu" (5,10; usp. također 5,6).<sup>66</sup> Dakle, upravo na temelju činjenice da je on postigao savršenstvo, Krist je mogao biti postavljen za Velikog svećenika kako bi posredovao između Boga i svoje braće. Zbog toga što je prevladao smrt, on može biti vječnim Velikim svećenikom, što je starim svećenicima zbog njihove smrtnosti bilo nemoguće (usp. Heb 7,23–28).

Kao što se "svaki veliki svećenik postavlja da prinosi darove i žrtve" (5,1) i "treba prinositi" (5,3), isto tako se o Kristu kaže da je i on "prikazivao" (5,7). Ovdje se prvi put uvodi žrtveni rječnik, koji se primjenjuje na židovske velike svećenike i na Velikog svećenika novoga Saveza.<sup>67</sup> Sadržaj prinosa ipak je različit: s jedne strane "prinosi i žrtve" (r. 1), s druge "molitve i prošnje" (r. 7) koje su proizišle iz sučeljavanja sa životnim protivštinama i križevima. Dakle, "darovi i žrtve" staroga

---

<sup>65</sup> Vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 118.

<sup>66</sup> Vidi Ps 2,6–7 i Ps 110,4. Čitavo dokazivanje Kristova svećeništva u 7,11–28 temeljit će se na proroštvu Ps 110,4.

<sup>67</sup> U drugom izlaganju svećeničke kristologije (Heb 7,1–10,18) autor će nastaviti predstavljati pashalno Kristovo otajstvo u kategorijama žrtvenog prinosa.

kulta (r. 1) zamijenjeni su egzistencijalnim kultom: Krist je u molitvi prikazao i u volju Božju predao svoj konkretni patnički život; on je “naučio poslušnost iz onoga što prepati”; bio “je usavršen” (*teleiotheis*) tom svojom egzistencijalnom žrtvom i na taj je način “postao začetnik spasenja svojoj braći” (rr. 8–9; usp. 2,10)<sup>68</sup>. Dakle, dubinska nutarnja preobrazba čovjeka u Isusu Kristu ostvarila se pomoću njegove spremnosti da se potpuno solidarizira s ljudskom bijedom i da u tom stanju ostane poslušan volji Božjoj sve do smrti.

Kako se vidi, između prinosa Velikoga svećenika novoga Saveza i prinosa velikih svećenika staroga Saveza postoji bitna razlika. Židovski veliki svećenik treba prinostiti “darove i žrtve” i zbog svoje vlastite slabosti (5,3). Ne može prikazivati svoju slabost jer je ta tijesno povezana s grijehom; stoga prinosi “darove i žrtve” (5,1), koji su mu izvanjski. Naprotiv, Krist ne prinosi izvanjske darove i žrtve, nego prikazuje Bogu u molitvi vlastitu situaciju slabosti. Može se kazati da se Kristov prinos sastoji u njegovoj samoj slabosti, koja je preuzeta i preobražena u molitvi. Tako se prelazi od izvanjske ritualne žrtve na osobnu i egzistencijalnu žrtvu, koja je omogućena jer je Kristova slabost potpuno izuzeta od svake povezanosti s osobnim grijehom. To je slabost koja je preuzeta zbog solidarnosti s ljudima grješnicima, dakle, iz ljubavi. Taj Kristov prikaz bio je Bogu ugodan (“bi uslišan”): *žrtva* (*sacrificium: sacrum + facere*) u punom smislu. Kristova ljudska narav bila je stvarno posvećena, preuzeta u svetost Božju (Iv 17,19).

U starom sustavu posveta vrijedi samo za pojedinca koji je prima i koji postaje veliki svećenik. Iza njegova posvećenja, on je bio osposobljen da uđe u Svetinju; nikomu drugomu nije bilo dopušteno da ga slijedi. Naprotiv, u Kristovu slučaju posveta vrijedi ne samo za samog svećenika, tj. za Krista, nego u isto vrijeme za narod. Isti se glagol upotrebljava u pasivu: “Krist bi usavršen, posvećen”, i u aktivu: “Krist usavrši, posveti” (usp. Iv 17,19: “I za njih posvećujem samog sebe da i oni budu posvećeni u istini”). U istom događaju muke Krist “je bio posvećen” (5,9) i Krist “jednim uistinu prinosom zasluga

---

<sup>68</sup> Usp. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, str. 250.



usavrši posvećene” (10,14). Krist je tim činom bio usavršen i priopćava drugima to savršenstvo; primio je svećeništvo i u isto ga vrijeme priopćio drugima.<sup>69</sup> Dakle, njegovo posvećenje ne vrijedi samo za jednog čovjeka nego za čovjeka uopće, za sve ljude koji prihvaćaju taj čin (2,9; 5,9).

Prema Starom zavjetu, veliki je svećenik trebao primiti svećeništvo pomoću ritualnih žrtava, koje su se na grčkom zvale *teleiosis* (usavršenje); te žrtve su ga osposobljavale da potom prinosi žrtve za svoje grijehe i za grijehe naroda (5,1). U Kristovu slučaju nije bilo nikakve ritualne žrtve posvećenja, nego je riječ o egzistencijalnoj preobrazbi posredstvom bolnih događaja preuzetih u molitvi. To je bila Kristova *teleiosis*, njegova svećenička posveta. Ta egzistencijalna Kristova preobrazba čini od njega savršenog Posrednika, “začetnika vječnog spasenja za sve koji ga slušaju” (5,9); ona ne treba nikakvih dodatnih žrtava.

Svojom egzistencijalnom žrtvom Isus je bio nutarnje preobražen, postigao je *teleiosis*. To mu je omogućilo da “uđe u unutrašnjost *iza zavjese*”. Isus je tu “kao preteča za nas ušao postavši *zauvijek Veliki svećenik po redu Melkizedekovu*” (Heb 6,19–20)<sup>70</sup>. Svojim pashalnim otajstvom on je “otvorio put nov

<sup>69</sup> Za čitatelja Biblije na grčkom, termin *teleiotheis* (“usavršen”), sadrži jednu važnu konotaciju, posebno u povezanosti s izjavom: “proglašen od Boga Velikim svećenikom” (5,10). U Pentateuhu glagol *teleoun* i imenica *teleiosis* označuju uvijek posvetu velikog svećenika. U hebrejskome odgovarajući izričaj znači doslovno “ispuniti ruku” (*mile jad*). Očito je da su grčki prevoditelji smatrali taj izričaj previše materijalnim i da su ga gotovo uvijek spiritualizirali, prenijeli na jednu uzvišeniju razinu, onu savršenosti: umjesto “ispuniti”, stavili su “usavršiti” (Izl 29,9.29.33.35; Lev 4,5; 8,33; 16,32) i umjesto “ispunjenje”, stavili su “usavršenje” (*teleiosis*: Izl 29,22.26.27.31.34; Lev 7,27.37; 8,21–22). To znači da se tvrdnja našeg autora, prema kojoj je Krist “bio usavršen” svojim patnjama, može shvatiti u isto vrijeme kao tvrdnja Kristove svećeničke posvete. Preobrazba koju je Krist postigao svojim patnjama učinila je od njega Velikog svećenika: posvećen za Velikog svećenika svojom patnjom, Krist je bio proglašen od Boga Velikim svećenikom.

<sup>70</sup> Komentirajući Post 14,18–20, naš autor o Melkizedeku veli da je bio svećenik Boga višnjega, “kralj pravednosti” i “kralj mira”, bez oca, bez majke, bez genealogije, bez početka dana i svršetka života. Na taj način on je sličan Sinu Božjem i ostaje svećenik u vijeke (Heb 7,1–3). Naslovi “kralj pravednosti” i “kralj mira” stavljaju Melkizedeka u odnos

i živ" (Heb 10,20), koji nas uvodi u intimnost Božju. Na toj činjenici počiva nerazrušiva kršćanska nada.

Melkizedek je ovdje prefiguracija uskrslog Krista, jer je uskrsnuće novo stvaranje, u kojemu ne interveniraju ni ljudski otac, ni ljudska majka, ni genealogija.<sup>71</sup> Svojim uskrsnućem Krist je sa svojom ljudskom naravi ušao u intimnost Božju i stoga u vječnost Božju. To Kristovo uskrsno proslavljenje ne raskida njegovih veza s ljudima, jer je ono postignuto potpunom bratskom solidarnošću s njima (usp. 2,9–18). Odatle jasno proizlazi da je proslavljeni Krist, Sin Božji i brat ljudi, "svećenik u vijeke"<sup>72</sup>. Samo onaj koji ima pristup Bogu, može ga omogućiti i drugima, može posredovati kod Boga da i drugi po njemu mogu ući u zajedništvo s Bogom. Po tom izbornom položaju Krist je bitno i kvalitativno drukčiji od svih ostalih posrednika.

Kako smo već vidjeli, izričaj iz 5,9–10 istodobno tvori savršeni zaključak čitavoga prvoga dijela našega spisa i najavljuje dio homilije koji započinje u 5,11, i to s riječima: "O tome nas čeka besjeda velika." To je najduži dio. Ovaj treći dio poslanice proteže se od 5,11–10,18<sup>73</sup>.

#### 2.2.4. Svećenik zavazda (Heb 7,20–28)

Već u prethodnom pasusu (7,11–19) sastavljač ove poslanice stavlja u pitanje sposobnost Zakona i staroga

---

s mesijanskim idealom (usp. Ps 44,8; 72,7; Iz 9,5; 11,1–9; Mih 5,1–4; Heb 1,9). Melkizedek je tako predstavljen kao prefiguracija Krista kralja, kralja pravednosti i mira. Radi se samo o prefiguraciji, jer Melkizedek nije bio stvarno Sin Božji, ni svećenik u vijeke; on je samo bio "sličan Sinu Božjemu" (7,3) po načinu na koji je predstavljen u Knjizi Postanka, a ne u stvarnosti. Slično, njegovo svećeništvo nije uistinu vječno, nego ima samo privid vječnosti u prikazu Knjige Postanka. Stoga je Kristovo svećeništvo daleko više od Melkizedekova jer ima puninu stvarnosti koju slika nije mogla posjedovati.

<sup>71</sup> Vidi: B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, str. 241: "Samo proslavljeni Krist nema rodoslovlja, a sam događaj uskrsnuća stvara od njega novoga čovjeka, prvoga u tom redu."

<sup>72</sup> Potanje o tome, vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 151.

<sup>73</sup> Usp. *Isto*, str. 19.108.127.

svećeništva da dovedu biblijske vjernike do savršenstva, tj. do očišćenja njihovih savjesti i na taj način do približenja Bogu. On ovako umuje: “Da se dakle savršenstvo postiglo po levitskom svećeništvu (...) koja bi onda bila potreba da se... postavi drugi svećenik po redu Melkizedekovu...?” (7,11). Upravo jer se to nije ostvarilo, “dokida se prijašnja uredba zbog njezine nemoći i beskorisnosti – jer Zakon nije ništa priveo k savršenstvu – a uvodi se bolja nada, po kojoj se približujemo Bogu” (7,18–19).

Naš autor ističe da novi svećenik o kome se ovdje govori, nije pripadao Levijevu plemenu, iz kojega su se regrutirali svećenici (7,13–15).<sup>74</sup> Stoga on nije postao svećenik tjelesnim nasljedstvom, “nego snagom neuništiva života” (7,15–16). Uskrsli Krist, koji “više ne umire, nad kojim smrt nema više vlasti” (Rim 6,9), mogao je sada postati “svećenik u vijeke” (7,16–17).<sup>75</sup> Zapravo, u trenutku uskrsnuća “snaga neuništivog života” potpuno je preplavila Isusovu ljudsku narav i učinila je da postane besmrtnom. Ovdje se dakle uvodi jedno drukčije svećeništvo, koje ima zamijeniti svećeništvo “po redu Aronovu”, koje nije bilo učinkovito.

U novom odlomku (7,20–28) naš autor proviđa svoje čitatelje važnim informacijama o naravi Isusova svećeništva. Na mnoge načine to svećeništvo je superiorno svećeništvu staroga Saveza. Prvo, jer je on Sin, Isus je bolji svećenik i bolji posrednik (7,28). Drugo, jer je on svet i besprijekoran, on ne treba svaki dan prinostiti žrtve za svoje vlastite grijeha (7,26–27), kao što su to trebali činiti svećenici staroga Saveza (Lev 9,8.15; 16,11.15), i to svaki dan.<sup>76</sup> Treće, njegov prinos, koji se sastojao u prinošenju samoga sebe, bijaše jednom zavazda (7,27). U ovom slučaju postoji samo jedna žrtva i jedan jedincati Veliki svećenik, jer “ostaje u vijeke”. Četvrto, njegovo je svećeništvo

---

<sup>74</sup> Vidi: Br 3,10.38; Ezr 2,61–63.

<sup>75</sup> Ljudska smrtna narav može vršiti svećeništvo samo na ograničeno vrijeme. Da bi netko ostao svećenik “uvijeke”, nužno je da posjeduje “snagu nerazrušivog života”.

<sup>76</sup> Jasno je da veliki svećenik koji je i sam grješan, ne može uspješno vršiti posredničku službu između naroda i Boga.

vječno (6,20; 7,17.21.24.28).<sup>77</sup> Peto, on može potpuno spasiti one koji se pomoću njega približavaju Bogu jer je kao uskrslu ušao u slavu Božju i tu ih trajno zagovara (7,25).<sup>78</sup> Šesto, za razliku od starozavjetnih svećenika, njegovo je svećeništvo zajamčeno Božjom zakletvom (7,20–21: “Zakleo se Gospodin i neće se pokajati. ‘Zauvijek ti si svećenik’”; usp. 7,28), i na taj način neopozivo. Sedmo, svojom egzistencijalnom žrtvom on je “bio zauvijek usavršen” (7,28)<sup>79</sup> i na taj način postao “jamac boljeg Saveza” (7,22), odnosno “Posrednik novoga Saveza” (9,15). Zbog svega toga naš autor u svečanom zaključku ove sekcije (7,26–28) izražava svoje veliko udivljenje za toga novog svećenika kličući: “Takav nam Veliki svećenik i bijaše potreban!”

Na kraju autor izriječno kaže da Zakon “postavi za velike svećenike ljude podložne slabosti” (7,28). Svećeničko posvećenje ostavljalo je te ljude u stanju u kojem bijahu, tj. “zaodjevene slabošću” koja je uključivala i grijeh (5,2–3). To posvećivanje nazivalo se “usavršavanje” (7,11), ali nije odgovaralo imenu, jer “Zakon nije ništa priveo k savršenstvu” (7,19). Naprotiv, Veliki svećenik novoga Saveza bio “je usavršen” (7,28) svojom mukom (2,10; 5,7–9), što je bila njegova žrtva svećeničkog posvećenja. Samo tako je mogao postati “svećenik u vijeke”. Zapravo, samo onaj tko je savršen, može biti vječan.<sup>80</sup>

Autor u ovom kontekstu ističe da taj novi Veliki svećenik ne bijaše samo čovjek, kao stari svećenici, nego bijaše u isto vrijeme “Sin” (r. 28), tj. “Sin Božji”. Samo Sin Boga vječnoga mogao je biti “svećenik u vijeke”<sup>81</sup>. Ali da bi bio svećenik, bilo je

---

<sup>77</sup> Naš autor pravi antitezu između svećenika čije je svećeništvo bilo prekinuto smrću i svećenika koji ostaje zauvijek.

<sup>78</sup> Sveti Pavao slično izjavljuje kad kaže: “Krist Isus umrije, štoviše i uskrsnu, on je zdesna Bogu – on se baš zauzima za nas!” (Rim 8,34).

<sup>79</sup> Potanje o svemu tome, vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 158s; A. Vanhoye, *L' Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, str. 156–158.

<sup>80</sup> Vidi: A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino, 2007., str. 113.115.

<sup>81</sup> Sinovstvo je razlog da je Bog Kristu podario svećeništvo (Ps 2,7; 110,4): biti svećenik proizlazi iz biti sin, gdje svećeništvo nije nešto od sina odijeljeno, već je to sinovstvo u vidu spasenja. Sin je uspješan Posrednik,

nužno da bude i čovjek, jer “svaki se svećenik uzima od ljudi” (5,1). Sve je to savršeno objedinjeno u osobi Isusa Krista, Sina Božjega i Velikoga svećenika.<sup>82</sup> U njemu je ostvareno savršeno jedinstvo između Boga i čovjeka i najizravnije posredništvo. Sin postaje vrata do Boga, ali i do čovjeka.<sup>83</sup>

Kako se vidi, naš autor vidi put Isusove posvete za Velikog svećenika u njegovoj mucu, smrti i uskrsnuću. Upravo pomoću tih događaja Isusova ljudska narav, koja je dokraja i u poslušnosti ispunila Božju volju, bila je korjenito preobražena, na jedinstven način “posvećena” i uvedena u trajno zajedništvo s Bogom gdje se zauzima za ljude. Na taj način je Isus postao Veliki svećenik do vijeka, kako je to Bog pod zakletvom već davno bio obećao (Heb 7,28).

### 2.2.5. Zaključak

Krist ne prinosi izvanjske darove i žrtve, nego prikazuje Bogu u molitvi svoju situaciju patnje i tjeskobe. Možemo reći da se prikaz Kristov sastoji od samog konkretnog života. Tako se prelazi od ritualne, izvanjske žrtve, na stvarnu, egzistencijalnu žrtvu, na prinos vlastitoga života i vlastite poslušnosti. Dakle, Kristov žrtveni dar je – u izričitoj protivnosti s krvlju žrtvenih životinja – njegov poslušni život u otvorenosti za Boga (Heb 10,1–10). Ono što on prinosi, jest njegova ljudska egzistencija (5,1–10). Krv je tako suština onoga, za što je Isus živio i umro. Ona je stilaska figura za ljudsko-proegzistentno predanje,<sup>84</sup> koja

---

Veliki svećenik što je trpio, a sada je na prijestolju u nebeskoj slavi. Usp. N. Hohnjec, *Isus Krist Sin Božji i Veliki svećenik*, str. 170.173; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, str. 282.

<sup>82</sup> Naš autor ovdje naslov Sina i naslov Velikoga svećenika jednakomjerno primjenjuje na Krista. Potanje o tome, vidi: P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, str. 281; E. Grässer, *An die Hebräer*, I, Hebr 1–6, Zürich – Braunschweig, 1990., str. 286–287.

<sup>83</sup> Usp. N. Hohnjec, *Isus Krist Sin Božji i Veliki svećenik*, str. 175.

<sup>84</sup> Bilo bi potpuno apsurdno ako bismo te tekstove dovodili u vezu s prikazivanjem ljudskih žrtava i iz toga izvodili zaključak da je za spasenje bilo nužno prinošenje ljudske žrtve. Potanje o tome, vidi: K. Wengst, “... dass der Gesalbte gemäss den Schriften für unsere Sünden gestorben ist”. *Zum Verstehen des Todes Jesu als stellvertretender Sühne im Neuen Testament*, str. 37.

onda i vjernike osposobljuje za obuhvatno životno služenje Bogu i bližnjima.<sup>85</sup> Ovdje se od izvanjske obredne religije prelazi na religiju dara sebe u ljubavi.

Isusova je patnja potpuno izuzeta od bilo kakve povezanosti s grijehom. To je patnja preuzeta iz čiste ljubavi. Stoga je ona mogla postati Bogu ugodni prinos. Krist je bio preobražen svojom egzistencijalnom žrtvom. On je tom žrtvom bio *usavršen (teleiotheis)*, gotovo bi se moglo reći da je bio *zareden za svećenika*.

Njegov bespriječni prinos samoga sebe u kontrastu je sa zemaljskim velikim svećenicima, koji su trebali najprije okajavati svoje vlastite grijehe (Lev 16,6; Heb 7,27). Isus to nije trebao, jer je bio bezgriješan. Istina, da bi postao *samilostan Veliki svećenik* i na taj način mogao uspješno vršiti svoju posredničku svećeničku službu, Isus se u svemu trebao izjednačiti s ljudima, izuzev u grijehu. Naš autor to izriječno, i to opetovano naglašava. Tako u Heb 4,15 čitamo: "Ta nemamo takva Velikog svećenika koji ne bi mogao biti supatnik u našim slabostima, nego poput nas iskušavana svime, osim grijehom."<sup>86</sup>

Prema Starom zavjetu veliki je svećenik bio posvećen pomoću ritualne žrtve zvane *teleiosis*, koja ga je potom osposobljavala da prinosi ritualne žrtve za narod (Heb 5,1). U Kristovu slučaju, ne postoji ritualna žrtva posvećenja, nego egzistencijalna preobrazba pomoću bolnog događaja preuzetog u molitvi. To je Kristova *teleiosis* (usp. Heb 5,7–9), njegova svećenička posveta, duboka preobrazba Kristova čovjštva. Na taj način on je "bio usavršen" (5,9; 7,28). Postigao je u svojoj ljudskoj naravi savršenost koju nije posjedovao od prvog trenutka. Ta savršenost je sada vječna. Ona ga je osposobila da postane "Veliki svećenik zauvijek" (6,20; 7,16–17).

Egzistencijalna Kristova preobrazba čini ga savršenim Posrednikom, "uzrokom vječnoga spasenja za sve one koji ga slušaju"; to čini nepotrebnom svaku drugu žrtvu. Krist nije bio postavljen za svećenika da prikazuje potom darove i žrtve (5,1). On je postao savršen svećenik posredstvom prikaza

---

<sup>85</sup> Usp. K. Backhaus, *Der Hebräerbrief*, str. 319.

<sup>86</sup> Potanje o tome, vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 184.

koji bijaše egzistencijalna preobrazba njega samoga. Njegov jedinstveni prikaz tvori u isto vrijeme žrtvu svećeničke posvete, žrtvu okajanja, žrtvu Saveza, žrtvu zahvale, dakle, preuzima mjesto svih žrtava, upravo jer ostvaruje istinsko posvećenje čovjeka, ne ritualno, nego stvarno, ne izvanjsko, nego duhovno i potpuno.<sup>87</sup>

Između Kristova svećeništva i njegove žrtve i svećeništva velikog svećenika i njegovih žrtava postoji sličnost, razlika i nadmoć; drukčije rečeno, postoji: kontinuitet, diskontinuitet, nadilaženje.

Istinska svećenička posveta treba biti zapravo potpuna preobrazba čovjeka, koja ga stavlja u stanje da uđe u intimni odnos s Bogom i tako uspješno vrši svoju posredničku svećeničku ulogu: zauzimati se kod Boga za ljude.<sup>88</sup> Čovjek grješnik nedostojan je i nesposoban da se približi Bogu. Treba biti preobražen do kraja.

*Teleiosis* koju je propisivao mojsijevski Zakon nije zasluživala uistinu svoje ime, jer nije stvarno preobražavala čovjeka koji ju je primao. To je bio samo skup izvanjskih obreda, koji je naznačavao preobrazbu, ali nije ju stvarno ostvarivao. Autor primjećuje: "Zakon nije ništa priveo k savršenstvu" (Heb 7,19).<sup>89</sup> Zaključujući sedmo poglavlje, naš autor to još jednom potvrđuje s primjenom na velike svećenike kad kaže: "Zakon doista postavi za velike svećenike ljude podložne slabosti" (7,28).<sup>90</sup>

Stoga je bilo potrebno da se pojavi jedan drugi svećenik, jedan koji će pomoću jednog istinskog usavršenja (*teleiosis*), stvarne preobrazbe biti postavljen kao svećenik. Ne više ritualna posveta, nego egzistencijalna žrtva koja se izljuje

<sup>87</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 122.

<sup>88</sup> Usp. H. Hübner, "τελείωσιν vollenden", u: EWNT, III, str. 825–828; B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, str. 247.

<sup>89</sup> Vidi: A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, str. 133.

<sup>90</sup> Činjenica da su svećenici bili podložni slabosti, providjela je dva važna elementa koja kontrastiraju Kristovo svećeništvo. Prvo, oni griješe (7,27) dok je on bezgrišan (4,15); i drugo, oni su smrtni (7,23), dok on živi zauvijek (7,24–25).

uistinu u božansku vječnost. Za razliku od starozavjetnih svećenika, Krist je prinio žrtvu jednom zavazda, žrtvu osobnu, prinos sebe samoga (Heb 7,27; 10,10). Pomoću te žrtve on je bio "zauvijek usavršen" (7,28).<sup>91</sup> Postavši dionicima njegove *savršenosti*, i mi smo pozvani da prinosimo egzistencijalni kult, da nasljedujemo Krista noseći svoj vlastiti križ (Heb 13,13: "Stoga iziđimo k njemu izvan tabora noseći njegovu muku"; usp. Iv 19,17; Mt 10,38; 16,24). Prava žrtva je od Boga omogućeno i nošeno samopredanje.

U gore navedenim odlomcima autor je iznio na vidjelo važne informacije, koje će čitateljima pomoći da shvate poruku središnje rasprave u Heb 8,1–10,28. Tu se Isusovo okajničko djelo kao Velikog svećenika iznosi na vidjelo u usporedbi s levitskim svećenicima i njihovim žrtvama.

### 2.3. *Novi tip žrtve (Heb 8,1–9,28)*

Svečani izričaj koji uvodi čitavu sekciju (8,1–9,28), vrlo jasno pokazuje njezinu važnost, jer je označuje kao "glavni predmet" čitave rasprave, što potpuno odgovara njezinu središnjem položaju u strukturi. I doista, u cjelokupnoj Poslanici sekcija koja započinje u 8,1 nalazi se u središtu. To je i najduža od svih sekcija. Analiza unutarnje strukture teksta pokazuje da ta sekcija zauzima središnje mjesto: smještena je u središtu trećega dijela (5,11–10,39), koji tvori središnji dio homilije; prethodi mu pet sekcija i iza njega slijedi isto toliko sekcija.<sup>92</sup> Glavni predmet o kome se raspravlja u ovom žarištu naše Poslanice, jest žrtva pomoću koje je Krist "bio usavršen" (7,28) i tako postao Posrednik novoga Saveza.

Za razliku od starozavjetnih žrtava, Kristova egzistencijalna žrtva djelotvorna je i konačna. Pomoću te žrtve on je "bio usavršen" i tako je mogao biti pripušten u nebo samo (9,12.14). Mi sada imamo "takva Velikog svećenika"<sup>93</sup> koji *sjede*

---

<sup>91</sup> Usp. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, str. 247.

<sup>92</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 21.173.

<sup>93</sup> "Takva Velikog svećenika" može se odnositi na ono što je rečeno u 7,26–28 ili na ono što se o Velikom svećeniku kaže u ova dva retka (8,1–2).



zdesna prijestolju Veličanstva na nebesima<sup>94</sup> kao bogoslužnik (*leitourgos*)<sup>95</sup> Svetinje i Šatora istinskoga što ga podiže Gospodin, a ne čovjek” (8,1–2; Ps 110,1.4). Izvršavanje ovoga novog svećeništva smješta se dakle u nebo<sup>96</sup>. Stavljani kao uvod čitavoj sekciji, ti redci tvore reformulaciju najave teme. Akcija koja “je usavršila” Krista, usavršila ga je u smislu da je od njega učinila “bogoslužnika Svetinje i Šatora istinskoga”, a to je upravo tema koju autor ovdje razvija.<sup>97</sup>

Polazeći od činjenice da se “svaki veliki svećenik postavlja da prinosi darove i žrtve”, naš autor zaključuje kako je bilo potrebno da i novi Veliki svećenik “ima što bi prinio” (8,3). On ovdje ne precizira u čemu se sastojao taj Isusov žrtveni prinos; za to je rezervirao drugi veliki paragraf ovoga središnjeg dijela poslanice (9,11–28). U ovom prvom velikom paragrafu (8,3–9,10) naš autor iznosi na vidjelo nedostatnost i prolaznost starog bogoštovlja: staro bogoštovlje je zemaljsko i figurativno: “Ono služi slici i sjeni onoga nebeskoga” (Heb 8,5; usp. 9,24; 10,1).<sup>98</sup> Naprotiv, Kristova žrtva smještena je “na kraju vjekova” (Heb 9,26) te otvara drugu fazu spasenja. Krist je “prokrčitelj” (*arhegos*: usp. Heb 12,2), on utire put i predvodi one koji ga slijede u slavu Božju.

Ovdje i u drugim pasusima govornik polazi od biblijske eshatološke koncepcije, prema kojoj prvo nesavršeno zemalj-

<sup>94</sup> Izričaj “koji sjede zdesna prijestolja Veličanstva na nebesima” ima dva vida u Poslanici Hebrejima. Prvo, on locira uzvišenog Gospodina (12,2), i drugo, on označuje ispunjenje njegova svećeničkog djela (1,3; 10,12). Krist nije prestao biti svećenik time što je jednom prikazao samoga sebe (7,3.21.24). U statusu u kome se nalazi nakon svoga uzvišenja i u blizini prijestolju Božjem, on stalno zagovara u korist bogoslužnika.

<sup>95</sup> Obično ovaj termin označuje “javnog službenika”, ali u ovom kontekstu on poprima kulturalno značenje.

<sup>96</sup> Nemogućnost da naš Veliki svećenik bude svećenik na zemlji (r. 4), temelji se na Mojsijevu zakonu koji svećeničke funkcije rezervira za Levijevu pleme (Br 3,38; usp. Heb 7,13–14). To preciziranje odgovara Isusovu proreknuću koje je dao prigodom svojega procesa pred Sinedrijem: “Odsada ćete gledati Sina Čovječjeg gdje sjedi zdesna Sile i dolazi na oblacima nebeskim” (Mt 26,64; Mk 14,62).

<sup>97</sup> A. Vanhoye, *L' Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, str. 22. 161.175.

<sup>98</sup> Autor ovdje uzima kao bazu pouku koju je Bog dao Mojsiju u Izl 25,40.

sko ostvarenje prethodi i naviješta konačno savršeno ostvarenje Božjeg plana. Šator koji je podigao Mojsije prethodio je i naviještao "veći i savršeniji Šator" o kojem će se govoriti u 9,11 kad se bude govorilo o Kristovu prinosu.<sup>99</sup>

### 2.3.1. Nedostatnost starog bogoslužja (8,1–6)

Autor ovdje najprije iznosi na vidjelo nedostatnost i prolaznost starog bogoštovlja: staro bogoštovlje je zemaljsko i figurativno: "Ono služi slici i sjeni onoga nebeskoga" (Heb 8,5; usp. 9,24; 10,1). Naprotiv, Kristova žrtva je djelotvorna i konačna. Mi sada imamo "Velikog svećenika koji *sjede zdesna* prijestolja Veličanstva na nebesima<sup>100</sup> kao bogoslužnik (*leitourgōs*) Svetinje i Šatora istinskoga što ga podiže Gospodin, a ne čovjek" (8,1–2). Dakle, za razliku od zemaljskih žrtava starozavjetnih svećenika, Isusov žrtveni prinos sadrži jedan nebeski vid (8,4; usp. 7,13–14). To uzvišenije bogoslužje povezano je s uspostavom novoga, "boljega Saveza" (8,6), koji je utemeljen "na boljim obećanjima". Krist je "Posrednik" (*mesites*) toga boljeg Saveza. Posrednik je netko tko se nalazi posred i traži da uspostavi dobre odnose između dvije strane. Izričaj "Posrednik Saveza" nalazi se samo u Poslanici Hebrejima, i to tri puta (Heb 8,6; 9,15; 12,24). Naš autor zaključuje: "Da je onaj prvi bio besprijekoran, ne bi se drugome tražilo mjesto" (8,7). Kao argument za tu svoju tvrdnju da stari Savez nije bio savršen, naš autor navodi mnogostrukost žrtava i njihovo neprestano ponavljanje (7,23; 9,6.25; 10,11). Kao kontrast tim mnogim svećenicima i ponavljanim žrtvama stoji sada jedan jedini Veliki svećenik, Krist, i njegov samoprinis "jednom zauvijek" (7,24; 9,12.25; 10,12.14), što je posebnost Kristove liturgije.

---

<sup>99</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 177.

<sup>100</sup> Izričaj "koji *sjede zdesna* prijestolja Veličanstva na nebesima" ima dva vida u Poslanici Hebrejima. Prvo, on locira uzvišenog Gospodina (12,2), i drugo, on označuje ispunjenje njegova svećeničkog djela (1,3; 10,12). Krist nije prestao biti svećenik time što je jednom prikazao samoga sebe (7,3.21.24). U statusu u kome se nalazi nakon svoga uzvišenja i u blizini prijestolju Božjem, on stalno zagovara u korist bogoslužnika.

### 2.3.2. Neuspješnost staroga Saveza (8,7–13)

Ovaj drugi paragraf, 8,7–13, reflektira o naravi boljega Saveza, uz pomoć navoda Jr 31,31–34. Taj novi Savez bit će označen time da će Zakon ovaj put biti upisan u ljudsko srce (r. 10cd)<sup>101</sup> i da se Bog više neće sjećati grijeha (r. 12)<sup>102</sup>. Objekte činjenice osposobit će narod da vjernije opslužuje Savez. Nastup tog novog Saveza dokida, dovodi do “nestanka” starog Saveza (8,13). Naš autor je uvjeren o kraju staroga Saveza kao legislativne i kulturalne ustanove (što ne znači kraj veza ljubavi između Boga i njegova naroda, usp. Rim 11,28–29) i u isto je vrijeme osvjedočen o trajnoj vrijednosti Staroga zavjeta kao objave. U ovom pasusu, kao i drugdje, naš autor se oslanja upravo na Stari zavjet kao objavu kako bi ustvrdio konac uloge staroga Saveza kao legislativne i kulturalne ustanove.

### 2.3.3. Ustanove starog bogoštovlja nedjelotvorne (9,1–10)

Treći paragraf, 9,1–10, razmatra ritual staroga Saveza, i naglašava da on nije bio kadar usavršiti savjest njegovih štovatelja (usp. 7,18). U 9,2–5 pisac opisuje šator koji je podigao Mojsije. U njemu su se razlikovala dva dijela: Svetinja i Svetinja nad svetinjama, koje je dijelila druga zavjesa (Izl 26,33).<sup>103</sup> Jedino je veliki svećenik smio ući u Svetinju nad svetinjama, jednom godišnje, “i to ne bez krvi” (9,6–7).<sup>104</sup> On je tom prigodom krvlju žrtvenih životinja škropio poklopac

---

<sup>101</sup> Termin “srce” (*leb*) u Bibliji označuje čitav unutarnji vid osobe (shvaćanje, volju i čuvstvenost). Svojim spasonosnim zahvatom Bog će učiniti da njegova volja bude shvaćena i prihvaćena na dubinski način, s ljubavlju. Čitava nutrina ljudskog bića bit će tako preobražena.

<sup>102</sup> Usp. A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 167–169.171. Nalog da se pounutrašnji Savez, nalazi se i drugdje u Starom zavjetu (npr. Izr 3,3; 7,3). Jedna od glavnih značajki toga novog Saveza bit će stvarno oproštenje grijeha: “jer ću se smilovati bezakonjima njihovim i grijeha se njihovih neću više spominjati” (Heb 8,12).

<sup>103</sup> Potanje o tome, vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, str. 170–171.

<sup>104</sup> Lev 16,14–15 propisuje da veliki svećenik nosi krv žrtvovanih bikova i jaraca u Svetinju nad svetinjama i da njome poškropi pomirilište (*kapporet*). Na taj način on okajava najprije za samoga sebe i svoju obitelj

Kovčega saveza (hebr. *kapporet*; usp. Izl 25,17–22), koji se smatrao povlaštenim mjestom Božje nazočnosti, odakle dolazi oprostjenje grijeha i obnova Saveza s Bogom (Lev 16,2.12–19). U 9,8–10 pisac objašnjava simboličko značenje tog strogo odvajanja dvaju dijelova svetišta i složenog ceremonijala kojeg se imao držati veliki svećenik prilikom ulaska u Svetinju nad svetinjama. Ta je simbolika dvostruka. Prvo, ona označuje da je nepristupačan put pravom svetištu, da ljudi ne mogu pristupiti Bogu; drugo, to je zato što savjest vjernika nije očišćena od grijeha samim tim izvanjskim obredima.<sup>105</sup>

U tom starom žrtvenom kultu “prinose se darovi i žrtve koje ne mogu u savjesti usavršiti bogoslužnike – sve same na icima i pićima i raznim pranjima utemeljene uredbe, nametnute do časa ispravka” (Heb 9,9–10). Te nam žrtve ne mogu podariti *teleiosis* koja ide do dna, do u savjest. Ovdje opažamo izvornu i duboku perspektivu o cilju žrtvenog prinosa. Obično se žrtva shvaća kao sredstvo da se ugodi Bogu i da se postigne nešto od njega. Naprotiv, naš autor nam kaže da učinak žrtve treba biti preobrazba onoga koji je prinosi, ne površna preobrazba, nego dubinska: preobrazba u središtu čovjeka, u njegovoj savjesti.<sup>106</sup> Naš autor izjavljuje da žrtve staroga Saveza nisu bile u stanju da ostvare preobrazbu na toj razini.

Istina, čišćenje je bilo bitan dio rituala staroga Saveza i tu postoje propisi koji su ravnali njegovim izvršavanjem (Lev 12–15). Ali većinom se tu radi o tjelesnom i ritualnom čišćenju, a ne nalazi se “savjest” kao njegov objekt. Naš autor opetovano naglašava nutarnje čišćenje nad vanjskim, čišćenje koje prodire do srži ljudskoga bića, do njegove savjesti: *syneidesis* (9,9.22.23; 10,2; 13,18). Stari obredi bijahu izvanjski, ostajahu na površju, dok ono što je bilo potrebno bijaše nutarnja preobrazba. Prema tumačenju našeg autora, svaka žrtva trebala bi biti *teleiosis*, čin koji nutarnje usavršuje onoga koji je prinosi, što uključuje nutarnji zahvat Duha Svetoga, jer

---

(Lev 16,6) i za grijeha naroda (Lev 16,16). Usp. G. Fischer – K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, str. 94s.

<sup>105</sup> Potanje o tome, vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 164; A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*. “*Un sacerdote diverso*”, str. 173.

<sup>106</sup> Usp. *Isto*, str. 185.

samo je Duh Sveti kadar očistiti i posvetiti "savjest". Stoga stari oblici kulta bijahu samo slika za sadašnje vrijeme; to su bile izvanjske, tjelesne uredbe čiji rok trajanja istječe s uspostavom savršenijeg kulta (9,9–10).

Sa Heb 9,9–10 naš autor zaključuje prvi veliki dio (8,3–9,10) središnje sekcije (8,1–9,28), konstatirajući nesposobnost starog obrednog i žrtvenog sustava; taj sustav nije bio kadar da dovede čovjeka u autentičan odnos s Bogom. Stoga su židovski obredi, koji dolaze do vrhunca u liturgiji Dana pomirenja (Heb 9,1–10), trebali ustupiti mjesto Kristovoj žrtvi (9,11–14), koja je potpuno drugačije naravi, i koja je u stanju "usavršiti, u savjesti, onoga koji prinosi". Upravo se o tome govori u sljedećem paragrafu (9,11–28).

#### 2.3.4. Nove uredbe (9,11–14)

Četvrti paragraf, 9,11–14, predstavlja ritual novoga Saveza s ciljem da iznese na vidjelo superiornost Kristove žrtve u odnosu na one zemaljskoga velikog svećenika. Vršiti to usporedbom s najsvečanijom žrtvenom ceremonijom starog Zakona na Dan pomirenja (*Jom kippur*; usp. Izl 25 – 26; Lev 16,29–34). Krist je sa svojom ljudskom naravi došao pred Boga u nebesko svetište (ne u Šator), ušao je jednom zauvijek (ne jednom na godinu), ne snagom krvi jaraca i bikova, nego snagom svoje krvi i time nam stekao vječno otkupljenje (*lytrosis*: 9,11–12),<sup>107</sup> otvorio pristup k Bogu.<sup>108</sup> Ovdje se naglašava važnost krvi i u jednom i u drugom slučaju. Ako je već krv životinja postizala stanovit učinak na području ritualne čistoće (Lev 17,11)<sup>109</sup>, "koliko će više (*poso mallon*) krv Kristova – koji po Duhu vječnom samoga

---

<sup>107</sup> Od ideje otkupa, tj. oslobođenja uz pomoć plaćanja određene cijene, lako se prelazi na onu oslobođenja s drugim tipom zahvata.

<sup>108</sup> Usp. A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 156. 176. 181; A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 197. Upravo to želi naglasiti Marko kad kaže da se prigodom Isusove smrti hramska zavjesa, koja je dijelila Svetinju od Svetinje nad svetinjama, razdrila nadvoje (Mk 15,37). Odsele povlašteno mjesto susreta s Bogom nije Hram, nego osoba Uskrslog Krista.

<sup>109</sup> Dok je u 9,9 naš autor iznosio na vidjelo neuspješnost staroga kulta, ovdje mu priznaje stanovitu učinkovitost, ali osjeća potrebu naglasiti da se radi

sebe bez mane prinese Bogu – očistiti savjest našu od mrtvih djela,<sup>110</sup> na službu Bogu živomu” (9,13–14; 10,10.14). Stari obredi nisu bili kadri usavršiti savjest bogoslužnika, za razliku od Kristove žrtve koja upravo to čini. “Usavršiti” znači očistiti savjest od krivnje koja proizlazi iz svijesti grijeha (usp. 10,2) i tako osposobiti za pristup k Bogu (10,21–22).<sup>111</sup> A taj nov način pristupa k Bogu otvoren je Isusovom žrtvom, njegovim samoprinomom.<sup>112</sup> Ta nova egzistencijalna žrtva novoga Saveza ispunja ono što stari Savez i njegovi obredi nisu mogli ostvariti. Isusova žrtvena smrt, koja je drugdje u Hebrejima sredstvo njegova usavršenja, čini ga istodobno “izvorom vječnoga spasenja” (5,7–10). Jednom zauvijek narav Kristove žrtve bitan je dio usporedbe između staroga i novoga Saveza u Hebrejima (7,27; 9,26.28; 10,10). Izvanjskim “darovima i žrtvama” (9,9–10) koji su se prinosili u starom kultu ovdje se suprotstavlja osobni Kristov prinos; “obredima tjelesnim” suprotstavlja se prinos potaknut od “Duha vječnoga”; nesposobnosti starih žrtava da “usavrše u savjesti” sada se suprotstavlja žrtva koja je kadra “očistiti našu savjest”.

U 9,11–12 kaže se da je Veliki svećenik jednom zauvijek ušao u Svetinju i tako polučio vječno otkupljenje. Autor precizira da je tamo ušao “po većem i savršenijem Šatoru – nerukotvorenu, koji nije od ovoga stvorenja” i “po svojoj krvi”, a ne po krvi jaraca i junaca. Sveti Ivan Krizostom “veći i savršeniji Šator” tumači kristološki. Po tom tumačenju, “on označuje ovdje njegovo tijelo”<sup>113</sup>. Dakle, Krist je u Svetinju ušao “po

---

o učinkovitosti na razini “tijela”, izvanjskoj razini, koja je mnogo niža od učinkovitosti krvi Kristove.

<sup>110</sup> Isti izričaj “mrtva djela” susrećemo i u 6,1, koji se ne odnosi na “djela Zakona”, nego radije na grijeha, koji vode u smrt.

<sup>111</sup> Činjenica je da je prema Levitskom zakoniku pristup u Svetinju nad svetinjama bio otvoren jedino velikom svećeniku, i to samo jednom na godinu, a svi drugi su bili isključeni: bilo im je strogo zabranjeno prijeći zavjesu koja je dijelila Svetinju od Svetinje nad svetinjama.

<sup>112</sup> Usp. Aelred Cody, *Heavenly sanctuary and liturgy in the Epistle to the Hebrews: the achievement of salvation in the Epistle's perspective*, St. Meinrad, Indiana, Grail Publications, 1960., str. 133.

<sup>113</sup> Ivan Krizostom, *Enarratio in Ep. ad Hebraeos*, u: PG 63,119.

svome tijelu” i “po svojoj krvi”. Iz opisa “veći i savršeni” jasno proizlazi da se ovdje ne misli na Isusovo zemaljsko tijelo (ono još nije bilo savršeno), nego na njegovo preobraženo uskrsno tijelo (usp. 2,9), koje je “bilo usavršeno” (5,9; 7,28) njegovom mukom, koja je bila življena kao prinos sinovske i bratske ljubavi (2,10; 5,8). Za vrijeme svoga zemaljskog života Isus je postao “u svemu sličan braći” (2,17), postao je sudionikom njihove krvi i mesa (2,14), preuzeo je “tijelo slično onome grijeha” (Rim 8,3). Snagom pashalnog otajstva njegova ljudska narav bila je potpuno obnovljena Duhom i primila svu sinovsku slavu (usp. Rim 1,4; 1 Kor 15,45). Samo tom “snagom nerazrušivog života” (Heb 7,16) on je postao Veliki svećenik<sup>114</sup>. Dakle, naš autor ovdje govori o “većem i savšenijem šatoru” (9,11) koji je uzeo mjesto, za odnose s Bogom, “prvoga šatora” (9,2.6) staroga svetišta. Tijelo proslavljenog Krista je novi “šator”<sup>115</sup>. Proslavljeno Kristovo tijelo nije svetište čiji bi pristup ostao zatvoren narodu, kao što je to bilo staro svetište; naprotiv, to je kuća otvorena svim vjernicima, i to u svako vrijeme (usp. Heb 3,6.14; 1 Pt 2,4–5). To je “istinski” šator (8,2), jer nije kao šator koji je podigao Mojsije, jednostavna prefiguracija, nego njegovo puno ostvarenje.

Umjesto da govori globalno o “svetištu” (*naos*: Mt 26,61; Mk 14,58; Iv 2,19–21) naš autor pravi distinkciju između prvoga i drugog šatora i poistovjećuje tijelo Kristovo samo s prvim šatorom, koji se predstavlja kao sredstvo da se uđe u obitavalište Božje. Ta distinkcija nije bez značenja. Za našeg autora problem je bio samo da se zamijeni prvi šator, koji nije dopuštao pristup k Božjem obitavalištu, s jednim novim sredstvom koje će biti u stanju da osigura taj pristup. Drugim riječima, problem je bio onaj uspješnog posredništva. Ovdje, kao i u definiciji velikog svećenika (5, 1), autor promatra svećeništvo

<sup>114</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 202. To se tumačenje dobro slaže s evanđeoskom predajom o Kristovu uskrsnom tijelu, koje se predstavlja kao novo svetište sagrađeno u tri dana (usp. Mt 26,21; 27,40; 27,51 i par.). Ivan izrijeком kaže da se Isusova izjava o razrušenju i o ponovnom sagrađenju svetišta odnosila na “svetište njegova tijela” (Iv 2,19–22).

<sup>115</sup> Sveti Pavao govori o smrtnom tijelu kao jednom šatoru (2 Kor 5,1.4).

prije svega kao posredništvo. Drugdje Isus izriječno izjavljuje: Nitko ne dolazi Ocu osim po meni" (Iv 15,6). U Heb 10,19-21 autor će još jasnije protumačiti tu perspektivu, potvrđujući ovo tumačenje "većeg i savršenijeg šatora" kao Kristova proslavljenog tijela.

Pashalno Kristovo otajstvo učinilo je od njega savršenog Velikog svećenika, koji je ostvario do savršenstva svećeničko posredništvo. Ono što je u liturgiji starog Saveza bilo samo figuracija, u Kristu je postalo puno ostvarenje. Svojom ljudskom naravi, koja je bila usavršena njegovom mukom i uskrsnućem, Krist je na savršen i definitivan način ušao u svijet Božji, u nebesko zajedništvo s Bogom (usp. Mk 16,19; Lk 24,51). Kristovo uskrsnuće prvi je čin novoga stvaranja. To nije bio povratak na zemaljski život, nego inauguracija jednog potpuno novog tipa postojanja. On je tu ušao "jednom zauvijek". Kako smo već istaknuli, ta preobrazba smrti bila je plod dvostrukog raspoloženja: raspoloženja savršene poslušnosti Bogu i potpune solidarnosti s nama ljudima (usp. 4,15-5,10).

I ovdje između Velikog svećenika novoga Saveza i židovskih velikih svećenika postoji sličnost i razlika. Sličnost, jer je i židovski veliki svećenik ulazio u drugi šator (9,7); razlika, jer je židovski veliki svećenik tu ulazio samo "jednom na godinu", a ne "jednom zauvijek", kao Veliki svećenik novoga Saveza. Osim toga, židovski veliki svećenik je, nakon što je obavio propisane obrede, morao napustiti drugi šator; onamo je ponovno mogao ući samo godinu dana kasnije, na blagdan *Jom Kippur*, i opet samo na kratko vrijeme. Druga bitna razlika je ona svetišta: Krist nije ušao u zemaljsko svetište, nego u nebesko svetište (usp. 9,24).

Kristov ulazak u Svetište nije samo izvanredno postignuće za njegovu ljudsku narav, koja je tako "okrunjena slavom i čašću" (2,9), nego je čin svećeničkog posredništva koje pokazuje da je on "našao vječno otkupljenje" (9,12) za sav narod. To se otkupljenje bitno razlikuje od oslobođenja iz Egipta i od drugih privremenih božanskih zahvata, koji su se ostvarili tijekom povijesti, jer je "vječno"; smješta se na razinu koja nadilazi



vrijeme; uvodi u Božju vječnost i stoga je definitivno i potpuno, što uključuje dubinsko nutarnje očišćenje ljudske savjesti.<sup>116</sup>

Za razliku od starozavjetnih žrtava, krv Kristova je u stanju da "očisti savjesti" (9,14). Kristova je žrtva vrlo različita od starih žrtava jer je bila: 1) osobna žrtva, 2) žrtva jednog bezgrješnog bića, 3) žrtva koja je prinesena poticajem "vječnoga Duha". To je potpuni kontrast od staroga kulta, u kojemu veliki svećenik nije prikazivao samoga sebe, nego životinje; osim toga, on nije bio bezgrješan i obavljao je "tjelesne obrede" (9,10) gdje nije bilo prisutno djelovanje Duha.

Židovski veliki svećenik nije mogao prikazati samoga sebe jer nije bio žrtva dostojna da se prinese niti je bio kadar da se prinese. Da bi bila dostojna da se prinese svetomu Bogu, žrtva je trebala biti "besprijekorna", bez ikakva nedostatka. Termin *amomos* (ἄωμος: besprijekoran; bezgrješan) mnogo puta nalazimo u ritualnim propisima Levitskog zakonika i Knjige Brojeva. Veliki svećenik nije bio "besprijekoran, bezgrješan", nego grješnik; Zakon je propisivao da prinosi žrtve za svoje grijeha (Lev 9,7; 16,6); stoga nije mogao prinijeti samoga sebe. S druge strane, on to nije ni bio kadar učiniti, jer, da bi netko prinio samoga sebe, on treba biti prožet i nošen savršenom nesebičnošću i velikodušnošću, a grješnik to nije, jer je grijeh uvijek jedan oblik egoizma.

Za razliku od starih velikih svećenika, Krist je bio žrtva potpuno dostojna da se prinese i veliki svećenik kadar da prinese samoga sebe. Bio je uistinu "besprijekoran, bezgrješan". U slučaju žrtvenih životinja, ta kvalifikacija označavala je samo odsutnost tjelesnih nedostataka (usp. Mal 1,13–14). U slučaju ljudi, označava moralnu i religioznu savršenost (usp. Ps 15,2; 18,24; 19,14). Krist je tu savršenost posjedovao; bio je "svet, nedužan, bezgrješan" (Heb 7,26) ili, kako Petar kaže, "Jaganjac nevin i bez mane" (1 Pt 1,19) koji "grijeha ne učini nit mu usta prijevaru izustiše" (1 Pt 2,22). Kao takav, on nije trebao prinositi izvanjske žrtve, nego je "prinio samoga sebe", siguran da će to biti prinos mio Bogu. On nije prolijevao tuđu krv, nego je prolio svoju vlastitu. No Krist se nije sam ubio,

---

<sup>116</sup> Vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 204.

nego je bio ubijen, podnio je smrt iz ljubavi.<sup>117</sup> Možemo reći da je bio prinositelj i žrtva ujedno. Židovski svećenici nisu to bili u stanju jer su bili grješnici.<sup>118</sup> Osim što je bio dostojna žrtva, Krist je bio i svećenik kadar da prinese samoga sebe, jer je taj svoj prinos obavio na poticaj “vječnoga Duha”<sup>119</sup>. Animiran nutarnjom snagom Duha Svetoga, Isus je imao duhovnu snagu koja mu je bila potrebna da preobrazi vlastitu smrt osuđenika u prinos sebe samoga Bogu, za spas svih ljudi. Bio je spreman ostvariti potpunu poslušnost Bogu (Heb 5,8) i potpunu solidarnost s ljudima (4,15). Ljudska Kristova narav bila je tako uzdignuta do Boga, na razinu savršenoga i konačnog ujedinjenja s Bogom u nebeskoj slavi (9,24). Samo tako je mogao polučiti “vječno otkupljenje” (9,12) i omogućiti primanje “vječne baštine” (9,15).

Izričajem “samoga sebe prinese Bogu” autor ističe žrtveni značaj Kristova pashalnog otajstva, njegove muke i proslavljenja. Spomen “krvi Kristove” u istoj izjavi ne ostavlja nikakve sumnje glede toga. Ipak, proglasiti smrt jednog osuđenika od javne vlasti žrtvom, nije bilo uobičajeno. Smaknuće jednog osuđenika na smrt i žrtva koja se prinosila u Hramu bijahu potpun kontrast. Razumljivo je onda da događaj Isusove muke i smrti nije prvotno bio prikazan kao ritualna žrtva, nego kao niz egzistencijalnih činjenica: Židovi su Isusa osudili na smrt, Bog ga je uskrisio (usp. Dj 2,23–24; 3,15; 4,10; 5,30). U tim se događajima prepoznalo ispunjenje Božjeg plana, naviještenog u Pismu (1 Kor 15,3–4). Naglašava se da Isus nije bio pasivna žrtva, nego je imao velikodušan stav, izražen u egzistencijalnim terminima: došao je “da služi

---

<sup>117</sup> I ovdje treba naglasiti da je ta Isusova ljubav ujedinjavala u sebi dvije ljubavi: ljubav prema Bogu i ljubav prema ljudima.

<sup>118</sup> Usp. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, str. 252.

<sup>119</sup> Izričaj “Duh vječni” dolazi samo ovdje u čitavoj Bibliji. Jasno je onda da je teško odrediti njegovo točno značenje. Mnogi tumači drže da bi taj izričaj bio drukčiji način da se označi Duha Svetoga (Heb 3,7; 9,8; 10,14). Zapravo, mnogi stari grčki rukopisi i prijevodi imaju ovdje “Duh Sveti” umjesto “Duh vječni”. To tumačenje ima potporu u evanđeoskim danostima (usp. Mt 4,1; Lk 4,1.14.18; Iz 6,1). Potanje o mogućim tumačenjima i shvaćanjima tog izričaja, vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, str. 206–208.

i život svoj dade kao otkupninu za mnoge" (Mt 20,28; usp. 1 Tim 2,6); predstavlja se kao "dobri pastir" koji "daje vlastiti život za ovce" (Iv 10,11); on "sam sebe dade za grijehе naše" (Gal 1,4). Tek u Ef 5,2 ti su egzistencijalni izričaji kompletirani žrtvenim terminima: "Krist vas je ljubio i sebe predao za nas, kao *prinos i žrtvu* Bogu na ugodan miris". Poslanica Hebrejima čini još jedan korak: upotrebljava žrtveni glagol, "prikazati", ali u izričaju "prikazati samoga sebe", koji nikad ne susrećemo u ritualnim zakonima Staroga zavjeta. Do davanja žrtvenog značenja Isusovoj mucі i smrti na križu, moglo se doći samo na osnovi njegova uskrsnuća. Na taj se način naglašava da ono što se željelo postići prinošenjem starih žrtava, nalazi ispunjenje u ovoj Isusovoj egzistencijalnoj žrtvi.

Inzistiranje na krvi odgovara gledištu Staroga zavjeta, po kojemu je krv žrtvovanih životinja ostvarivala očišćenje, jer je krv sadržavala životnu snagu, koja je bila kadra da se pobjedonosno opre silama zla i smrti. Sam Bog izjavljuje: "Jer je život živoga bića u krvi. Tu krv ja sam vama dao da na žrtveniku njome obavljate obred okajanja za svoje živote. Jer krv je ono što ispašta za život" (Lev 17,11; usp. Pnz 12,23). Ali, u Kristovoj žrtvi, odnos između krvi i žrtve je obrnut: dok je u Starom zavjetu krv bila ona koja je davala vrijednost žrtvama, u Kristovu je slučaju njegova žrtva ta koja je dala vrijednost njegovoj krvi. Kristova krv je sveta jer je bila prolivena u poslušnosti Duhu Svetome (Heb 5,8; Iv 14,31), iz ljubavi prema Bogu i ljudima (Heb 2,17–18; 4,15; Ef 5,2). Krist je tako preobrazio svoje patnje i svoju smrt u prikaz koji vodi k Bogu. Kristova žrtva nije bila obred dodan njegovoj mucі; ona se sastojala u njegovoj samoj mucі i u njezinu slavnom završetku. "Krv Kristova predstavlja njegovu smrt, preobraženu u prinos koji od nje pravi pobjedu ljubavi nad smrću i tako izvorom života."<sup>120</sup>

Za razliku od izvanjskih starozavjetnih žrtava koje daju "tjelesnu čistoću" (9,13), Isusova egzistencijalna žrtva polučuje očišćenje "savjesti" (9,14), prodire u nutrinu čovjeka. Dakle, Žrtva Kristova, koja je ostvarena u nutarnjoj poslušnosti Duhu

<sup>120</sup> A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*. "Un sacerdote diverso", str. 211.

Svetom (9,14), u stanju je da dopre do naše "savjesti" i da je očisti "od mrtvih djela".

Izričaj "mrtva djela" susreli smo već u Heb 6,1. Tu se kaže da "odricanje od mrtvih djela" spada u osnovu kršćanskog nauka. Očito je da taj izričaj tu označuje grijeh. Oni se nikada tako ne zovu u drugim tekstovima Biblije. Moguće je da ovdje "mrtva djela" tvore antitezu s izričajem "Bogu živomu" (9,14). Autor na taj način želi naglasiti da "mrtva djela" onemogućuju pozitivan odnos sa "živim Bogom", i da ih stoga nužno treba otkloniti. Iako je onečišćenje savjesti, koje se ostvaruje pomoću moralnih grijeha, daleko teže od ritualnih onečišćenja, krv Kristova kadra je očistiti našu savjest i od tih "mrtvih djela". Ta krv dolazi od osobne žrtve jednog "bezgrješnog" bića (9,14) i sadrži očišćujuću snagu "Duha vječnoga", koji je odlučan za opraštanje grijeha (usp. Iv 20,22–23; 1 Kor 6,11). Ova tvrdnja u Heb 9,14 bliza je onoj u 1 Iv 1,7, gdje čitamo: "Krv Isusa, Sina njegova, čisti nas od svakoga grijeha" (usp. Otk 1,5). Učinkovitost krvi Kristove za "oprostenje grijeha" potvrđena je i u Mt 26,28 i u Ef 1,7. To nutarnje očišćenje pomoću krvi Kristove osposobljava nas da prikazujemo "kult Bogu živomu", pripušta nas u zajedništvo s Bogom.

### 2.3.5. Novi Savez (9,15–23)

Peti paragraf, 9,15–23, govori o nužnoj smrti Posrednika novoga Saveza (*diatheke*).<sup>121</sup> Krist uspostavlja novi Savez<sup>122</sup> prijateljstva između Boga i ljudi, Savez koji je zapečaćen njegovom krvlju (9,15–28).<sup>123</sup> Zapravo, za sklapanje Saveza potrebna je žrtva (usp. Izl 24,3–8). Krist je Posrednik novoga Saveza jer njegova krv otklanja zaprjeku grijeha koji priječe odnos sa "živim Bogom". Isto tako oporuka (*testamentum*) vrijedi tek nakon smrti oporučitelja (9,17–18). Polazeći od

---

<sup>121</sup> Termin se u grčkom upotrebljava za označavanje "saveza" i "oporuke"; savez, jer stavlja narod u odnos s Bogom; oporuka, jer je povezana sa smrću koja otvara pristup k baštini.

<sup>122</sup> Očito je da ovaj izričaj aludira na Jeremijino proroštvo, koje je naš autor naveo u 8,8–12.

<sup>123</sup> Usp. Isusove riječi nad kaležom na Posljednjoj večeri (Mk 14,24; Mt 26,28).

te dvije činjenice, naš autor zaključuje kako je Krist trebao umrijeti da bi sklopio novi Savez i da bi ga učinio plodonosnim (Heb 9,15–22), tj. da oni koji su pozvani prime “vječnu baštinu” koja je obećana (9,15). Osim toga, krv se gotovo neizostavno upotrebljavala u židovskim obrednim čišćenjima, tako da autor može reći: “bez prolijevanja krvi nema oprostjenja” (9,22)<sup>124</sup>. Krv služi za čišćenje oltara (Izl 29,36–37; Lev 8,15; 16,19), za čišćenje odjeće velikoga svećenika (Lev 8,30). Ne samo stvari, nego se i osobe čiste krvlju (Lev 8,23–24.30; 14,7.14). “Krv okajava, ukoliko je život” (Lev 17,11). Prema Lev 16,30 krvne su žrtve na Dan pomirenja trebale polučiti oprostjenje od grijeha. Ipak, čišćenja staroga Saveza bila su samo sjene koje su tek dočaravale sliku ove nove stvarnosti (9,24). Krist je jednom jedincatom žrtvom, žrtvujući samog sebe, uništio grijeh i moć zla jednom zavazda (Heb 9,12.26) i uspostavio novi Savez. Dok je ova slika Isusa kao Velikog svećenika koji prikazuje samoga sebe kao žrtvu vlastita samo Poslanici Hebrejima (usp. Heb 13,11–12; Lev 16,27),<sup>125</sup> pojam da je on žrtvovao samoga sebe za druge nije (usp. Mk 10,45; Lk 1,68; 24,21; Rim 3,24; 1 Kor 1,30; Ef 1,7; Kol 1,14; Tit 2,14; 1 Pt 1,18–19).

Važan učinak Kristove otkupiteljske smrti je oprostjenje grijeha (9,22).<sup>126</sup> Kad autor navodi riječi proroka Jeremije o sklapanju novoga Saveza (Jr 31,31–34; Heb 8,8–12), on uključuje redak koji kaže: “jer ću se smilovati bezakonjima njihovim i grijeha se njihovih neću više spominjati” (8,12). Očišćujući učinak Kristove žrtvene krvi ispunio je taj dio Jeremijina proroštva.<sup>127</sup> To znači da je novi Savez na snazi.

<sup>124</sup> Nikada takvu izričitu tvrdnju ne susrećemo u Starom zavjetu. Susrećemo je u židovskoj predaji. U Talmudu se kaže: “Okajanje se ostvaruje samo s krvlju” (*Zebahim 6a*). Ali u drugim tekstovima židovstvo pripušta i druge načine okajanja. Sirah izjavljuje da “onaj koji poštuje oca okajava vlastite grijeha” (Sir 3,3) i da će “milostinja okajati grijeha” (3,30; usp. Tob 12,9).

<sup>125</sup> Uspoređujući Isusovu žrtvu sa žrtvama koje su se prinisile na Dan pomirenja (Lev 16,27), jasno izlazi na vidjelo da su Isusova muka i smrt shvaćene kao žrtva okajanja za grijeha.

<sup>126</sup> Pavao će reći: “Krist je umro za naše grijeha” (1 Kor 15,3).

<sup>127</sup> Usp. A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 191.193.

Od spomena “smrti” autor prelazi na ideju “baštine”. Za njega Kristova smrt nije samo smrt koja je polučila oprost grijeha, ni smrt koja je utemeljila nov Savez; to je istodobno smrt koja je pribavila pristup “obećanoj baštini”. Naš autor ovdje precizira da se radi o “vječnoj baštini” (9,12). Nešto kasnije će reći da je krv Kristova “krv vječnoga Saveza” (13,20). Sve to ima svoje utemeljenje u činjenici da je Krist, svojom žrtvom, nadvladao zaprjeku smrti i ušao u Božju vječnost, ne samo u svoju vlastitu korist nego i u korist “svih onih koji ga slušaju” (5,9).

### 2.3.6. Ulazak u nebo (9,24–28)

Šesti paragraf, 9,24–28, usredotočuje se specifičnije na nebesko svetište kao mjesto Kristova očišćujućeg obreda. U Heb 9,24–28 naš autor izrijekom kaže da su žrtve novoga Saveza savršenije i uspješnije od onih koje su se prinobile u starom Savezu.<sup>128</sup> Snagom svoje žrtve Krist nije ušao “u rukotvorenu Svetinju, protulik one istinske, nego u samo nebo: da se sada pojavi pred licem Božjim za nas” (9,24; usp. 6,20; 7,25).<sup>129</sup> Njegovo proslavljenje nije jednostavno individualno: ono je svećeničko, jer je proizišlo iz jedne žrtve koja je bila čin potpune solidarnosti s ljudima grješnicima i u njihovu korist. Uskrsli je prihvaćen u slavu Božju i tu kao Veliki svećenik “postavljen za ljude” (5,1). Tu je prihvaćen na definitivan način. Stoga, On ne treba da “mnogo puta prinosi samoga sebe kao što veliki svećenik svake godine ulazi u Svetinju s tuđom krvlju” (9,25).<sup>130</sup> Kristov ulazak u nebo ima jedincati i definitivni značaj. Jednom jedincatom žrtvom samoga sebe on je zauvijek

---

<sup>128</sup> Potanje o tome, vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 164.

<sup>129</sup> Staro je biblijsko osvjedočenje da hramovi koje je čovjek svojom rukom izgradio, nisu istinsko prebivalište Božje. Salomon u svojoj molitvi veli: “Ali zar će Bog doista boraviti s ljudima na zemlji? Ta nebesa ni nebesa nad nebesima ne mogu ga obuhvatiti, a kamoli ovaj Dom što sam ga sagradio!” (2 Ljet 6,18). Na istoj se crti nalazi i Stjepan kad u svojoj besjedi kaže: “Ali Svevišnji u rukotvorinama ne пребива” (Dj 7,48; 17,24).

<sup>130</sup> Vidi: A. Vanhoye, *L' Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, str. 216. Polazeći od činjenice da je Kristova žrtva ostvarena njegovom smrću, naš autor zaključuje da se ona ne treba ponavljati: umire se samo jedanput.

dokinuo grijeh (9,26): “jednom se prinese da grijehe mnogih ponese” (9,28; usp. 7,27; 9,12; 10,10).<sup>131</sup> Njegova otkupiteljska smrt nije bila jednostavna smrt, nego smrt preobražena u žrtveni prinos i stoga uspješna protiv grijeha. Ta Kristova žrtva smještena je “na kraju vjekova” (Heb 9,26) te otvara drugu fazu spasenja. Krist je “početnik” (*arhegos*: usp. Heb 12,2), on utire put i predvodi one koji ga slijede u slavu Božju. Budući da je pitanje grijeha već apsolvirano, Kristov drugi dolazak na kraju povijesti neće biti popraćen drugom okajavajućom žrtvom: Krist neće trebati ponovno umrijeti “za naše grijehe” (1 Kor 13,3). Radije, to će dovršiti spasenje, koje je već isposlovano njegovom smrću (usp. 1 Sol 1,10; Fil 3,20; Rim 5,9–10). U ovom kontekstu “spasenje” se odnosi na “vječno spasenje” iz 5,6, kojeg je Krist pionir (2,10) i izvor (7,25). Dakle, Kristova smrt ima vječne posljedice. Tu izranja na vidjelo novost novoga Saveza koji uspostavlja Krist.

Izričaj “onima koji ga očekuju” (9,28) priziva 5,9, gdje se Krista opisuje kao izvor vječnoga spasenja “svima koji ga slušaju”. Za našeg autora, spasenje je osigurano snagom Kristova samoprinosu, što je potvrđeno njegovim uzvišenjem. Ali on ne potiče svoje čitatelje da jednostavno čekaju da ono stigne. Poticajne sekcije Poslanice Hebrejima podsjećaju čitatelje da će oni biti podvrgnuti sudu (2,1–3; 3,12–13; 4,1–2. 11–13; 6,4–8; 10,26–31; 12,3–11). Autor ih stoga poziva ne samo da ustraju nego i na poslušnost. Uzor je sam Krist, koji bijaše poslušan onomu koji ga je mogao spasiti od smrti (5,7).

### 2.3.7. Zaključak

Razlike između Kristove žrtve i one velikoga svećenika: Krist ne ulazi jednom na godinu, nego “jednom zavazda”, ne upotrebljava krv žrtava, nego “vlastitu krv”, i tako postiže vječno otkupljenje. On privodi kult kraju time što ga dovodi do njegova cilja.

Ljudska je narav potpuno obnovljena u Kristu, do te mjere obnovljena da se treba govoriti o novom stvaranju (usp. 2 Kor

<sup>131</sup> Ovdje se može prepoznati jeka Iz 53,12: “Jer sâm se ponudio na smrt... da grijehe mnogih ponese na sebi.” “Mnogi” priziva ovdje Mk 10,45; 14,24.

5,17; Gal 6,15; Ef 4,24), o novom čovjeku (Ef 2,15; Kol 3,10). Radikalna obnova ljudske naravi u Kristu čini je sposobnom za savršeno zajedništvo s Bogom. Ne zaboravimo da se ta obnova ostvarila pomoću potpunog otvaranja Božjoj akciji u molitvi i u poslušnosti (5,7–8) sve do smrti.

Naš autor sintetizira dvije datosti kateheze Novoga zavjeta: 1) predstavljanje Krista kao žrtvenog prinosa (usp. 1 Kor 5,7; 1 Pt 1,19); 2) vid dragovoljnog dara od strane Isusa (Mk 10,45; Iv 10,18; Gal 1,4; 2,20). Autor prelazi od druge točke, od egzistencijalnog rječnika “dati, predati” na ritualni izričaj “prinijeti Bogu”, koji bolje izražava religiozni vid, kako se pokazuje, npr., u Isusovoj agoniji (Mt 26,36–46 i par.; Iv 8,29; 12,27–28; 14,30–31; usp. Heb 5,7–8). Potpuni izričaj “prinijeti samoga sebe Bogu” nije ritualan, nego tvori nečuvenu novost koja nadmašuje posvema stari ritual, pače, dokida ga, kako će biti rečeno kasnije (Heb 10,9).

Zapravo prikazujući samoga sebe, Krist je u isto vrijeme prinositelj i prinos, svećenik i žrtva, što nikada nije predviđeno u starom ritualu, koji je zahtijevao razlikovanje između svećenika i žrtve. Starim svećenicima nije bilo dopušteno da prinose sami sebe, jer nisu bili žrtve dostojne. Krist, naprotiv, bijaše žrtva dostojna Boga, jer bijaše “bez ljage”. *Amomos* u Pentateuhu izražava zahtjev koji se primjenjuje na žrtvu (Izl 29,1; Lev 1,3.10; itd.). Kako se radilo o životinjama, riječ se shvaćala kao odsutnost svakog tjelesnog nedostatka. U Kristovu slučaju smisao je očito dublji: izražava odsutnost svakoga grijeha (Heb 4,15), svake sukrovnje sa zlom (Heb 7,26). Isus je bio ispunjen snagom ljubavi, bez i najmanje sjene egoizma. Bio je potpuno predan volji Božjoj (Heb 5,8; 10,4–10) i potpuno solidaran s braćom (Heb 2,14–18), i sve to do smrti.

Budući da je bio bez ljage, Isus nije imao potrebu tražiti žrtvu izvan sebe sama, da pribjegava krvi jaraca i bikova. Mogao je prikazati sebe sama Bogu, sa sigurnošću da će biti ugodan prinos Bogu. U osobnom Isusovom samopredanju za svoje ostvaruje se konačno izmirenje s njegovim narodom, tako da Isusova smrt – predanje njegova tijela i krvi – dovršava sve



ono prema čemu je žrtveni kult stremio: izmireno zajedništvo čovjeka s Bogom.<sup>132</sup>

Što je bio konkretan proces tog prinosa ostvarenog snagom Duha, to smo vidjeli u Heb 5,7–8. Snagom molitve Krist je prihvatio da se u njegovu životu ostvari u potpunosti volja Božja, koliko god to bilo zahtjevno i bolno. Tako se događaj Isusa Krista preobrazio u savršenu “žrtvu”. U tu žrtvu dakle ne spada samo Isusova smrt nego čitav njegov život. Smrt je samo vrhunac poslušnog Isusovog zemaljskog života.<sup>133</sup>

Za razliku od starih žrtava, Kristova žrtva nije bila izvanjska njemu, nego osobna; nije bio izvanjski obred, nego duhovno djelo. Krist je prolio vlastitu krv (Heb 9,12.14), prikazao vlastitu smrt (Heb 9,15).

Duhovna narav Kristove žrtve čini da se njezina učinkovitost proteže na savjesti: “koliko će više krv Krista – koji po Duhu vječnom samoga sebe bez mane prinese Bogu – očistiti savjest našu od mrtvih djela, na službu Bogu živomu” (Heb 9,14). Dakle, ta nas žrtva čisti iznutra i osposobljava da se približimo Bogu<sup>134</sup> i da mu prikazujemo autentičan kult. “Veliki petak”, promatran u jedinstvu s “uskrsom” i “uzašašćem na nebo”, postaje istinskim danom izmirenja svijeta. Drugim riječima, ono prema čemu je stari kult stalno težio, a to nikada nije mogao postići, Isusova žrtva sada u potpunosti ostvaruje: savršeno zajedništvo s Bogom.

Kristova egzistencijalna žrtva stvarno je postigla cilj kojemu su uzalud težile stare žrtve. Odatle proizlazi da se ne treba ponavljati. Odlučna je i konačna (Heb 9,25–26). Kristov prinos je kao smrt, koja se ne ponavlja. Zapravo, ostvario se je pomoću smrti, koja je preobražena u izvor spasenja (Heb 9,27–28). Potvrda Isusova svećeništva bijaše snaga nerazrušivog života: njegovo uskrsnuće i uzvišenje.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Vidi: G. Fischer – K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, str. 77.

<sup>133</sup> Usp. K. Backhaus, *Der Hebräerbrief*, str. 317.

<sup>134</sup> Usp. *Isto*, str. 316.

<sup>135</sup> Usp. A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 157.

Nutarnje dubinsko očišćenje "savjesti" (9,14), i na taj način istinsko posvećenje na koje je čovjek pozvan, ne može se postići ljudskim sredstvima; to je božansko djelo, ostvareno u Kristovu otajstvu, otajstvu radikalnog usavršenja ljudske naravi i njezina savršenog sjedinjenja s Bogom u svetosti. To se posvećenje priopćava vjernicima od "krvi Kristove" (9,14; usp. 13,12), jer ta je krv bila prolivena kao savršeni osobni prinos, koji je proizišao iz potpune poslušnosti volji Božjoj (10,5–9) i bratske solidarnosti prema ljudima (2,17; 4,15). Uvjet da ga se stvarno primi, jest osobno sudjelovanje na otajstvu Kristovu, učeći kao on "poslušnost iz patnje" (5,8), ostajući dosljedan kao on "do krvi" (= do smrti) u "borbi protiv grijeha" (12,4) i primajući tako, kao on i s njime (usp. Iv 17,19), priopćenje "svetosti" Božje (12,10).

#### 2.4. Učinkovitost žrtve Kristove (10,1–18)

Paragraf 10,1-18 govori o žrtvama, tj. o sredstvima koje treba upotrebljavati da bi se usavršila ljudska osoba i da bi joj se tako osigurao pristup k Bogu. Ona povlači logičan zaključak prethodnih usporedbi između staroga i novoga, tj. da krv jaraca i bikova ne može očistiti savjest od grijeha. Stoga su žrtve zamijenjene voljom Božjom, da posvete bogoslužnike pomoću samoprinosu Isusa Krista koji donosi usavršenje koje prvi Savez nije bio kadar ostvariti. Posljednji dokaz te činjenice je da je Krist, za razliku od svećenika staroga Saveza, prinijevši jednom samoga sebe, bio uzvišen i zauzeo svoje mjesto zdesna Bogu.<sup>136</sup>

U Heb 10,1–18 naš autor još jednom naglašava nadmoć Kristove žrtve nad mojsijevskim žrtvama. Isus je prolio svoju krv za otpuštenje grijeha te uzašao na nebo da posreduje za ljude. On je tvorac pravog posvećenja i vječnog spasenja. Božje prihvaćanje Isusove egzistencijalne žrtve, zapečaćeno time što je Krist sjeo s desne Bogu, daje posebnu djelotvornost toj jedincatoj žrtvi. Njezini su plodovi: duhovno čišćenje (10,2.10.14); otpuštenje grijeha i spasenje (10,12.17–18). "A

---

<sup>136</sup> Potanje o tome, vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 164.

gdje su grijesi oprošteni, nema više prinosa za njih” (10,18). Stoga nema potrebe da se ta žrtva ponavlja.<sup>137</sup> Ponovljiva narav žrtava staroga Saveza viđena je kao negativna stvar (9,6), kao znak njihove nesavršenosti, nesposobnosti da dovedu do potpunog očišćenja, do usavršenja. Za razliku od toga, Kristova je žrtva savršena, i zato je nije potrebno ponavljati (9,12; 10,10). Njome smo posvećeni “jednom zauvijek” (10,10). Jednim jedinim prinosom on je usavršio one koji bivaju posvećeni (10,14). Dakle, u novom Savezu uistinu se postiže spasenje, jer taj Savez nosi ne samo oprostjenje grijeha (10,17–18) nego i posvećenje (10,10) i usavršenje (10,14), koji daju pristup k Bogu.

Upravo jer su obredi staroga Saveza trebali biti ponavljani iz godine u godinu, svijest krivice za grijeh nije nestala (Heb 10,2). Žrtve i njihovo nužno ponavljanje bili su zapravo trajni podsjetnik na prisutnost grijeha (10,3).<sup>138</sup> Samo jedan novi Savez u kojemu Bog izjavljuje da se više neće spominjati naših grijeha, može donijeti željeno očišćenje savjesti, zbog slobode koju on donosi pojedincu, koji grijeh više ne treba okajavati godišnje, što bi ga trajno podsjećalo na prisutnost grijeha. Činjenica da su oni iz godine u godinu ponavljali prinošenje žrtava,<sup>139</sup> značila je da se potrebno očišćenje savjesti nije dogodilo.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Usp. *Isto*, str. 156: “Nije trebalo da se ta žrtva ponavlja, ne samo jer se njegova smrt dogodila samo jednom nego također jer je njegova žrtva bila tako učinkovita da je ne treba ponavljati.”

<sup>138</sup> Usp. *Isto*, str. 205s. Shvaćene na taj način, prinošene žrtve nisu imale samo okajničku ulogu za grijeh nego su istodobno bile podsjetnik na prisutnost grijeha. Na taj su način one kod naroda poticale iščekivanje o potpunom oprostjenju grijeha, koje se tek trebalo ostvariti.

<sup>139</sup> Očito je da se ovdje misli na žrtve koje su se prinobile na Dan pomirenja (*Jom Kippur*).

<sup>140</sup> Ovo je tumačenje rituala Dana pomirenja koje daje naš autor, a koje se ne mora podudarati sa židovskim načinom shvaćanja tog rituala. Nema sumnje da su Židovi vjerovali kako su priznavanjem svojih grijeha na taj dan i vršenjem obreda koji su bili propisani za taj važni blagdan, postizavali okajanje koje su tražili. Preokupacija našeg autora da protumači Kristovo samopredanje, njegovu ulogu kao Velikog svećenika i njegovu inauguraciju novoga Saveza potaknula ga je da iznese te vrste argumentacije koje je on ovdje upotrijebio da učini svoje učenje uvjerljivim.

U ovom paragrafu kao cjelini pozornost je usmjerena na ostvarenu eshatologiju, tj. na sadašnje učinke Kristove žrtve u životu vjernika.<sup>141</sup> Ona je odstranila zaprjeku grijeha koji priječi zajedništvo s Bogom. Naš autor u ponavljanju starih žrtava vidi dokaz njihove neučinkovitosti (Heb 10,1.11). Budući da te stare žrtve nisu uspjele otkloniti zaprjeku grijeha, bilo je nužno da se uvijek iznova započne jedan novi pokušaj.<sup>142</sup> Naprotiv, Kristova je žrtva bila jedincata (Heb 10,10.12.14) jer je postigla svoj cilj. Stoga se ne treba ponavljati.

Ovaj je paragraf sastavljen od četiri literarne jedinice. Odnosi između tih jedinica odgovaraju koncentričnoj shemi. Posljednja jedinica (10,15–18) suprotstavlja se prvoj (10,1–3). Prva zapravo konstatira beskrajno ponavljanje žrtava i sjećanje na grijeh. Posljednja, naprotiv, naviješta da nema više sjećanja na grijeh i, dosljedno tome, prestanak žrtava. Među jedinice su među sobom paralelne, jer svaka izražava antitezu: druga (10,4–10) između starih žrtava i osobnog Kristova prinosa; treća (10,11–14) između slijeda starih svećenika (njihova trajnog izmjenjivanja) i “jednom zauvijek” Krista kao Velikog svećenika zdesna Bogu.<sup>143</sup>

#### 2.4.1. Nedostatnost zakona s ponavljanjem žrtava (10,1–3)

Prema tumačenju našeg autora “Zakon ima tek sjenu budućih dobara, a ne sam lik zbiljnosti”. Stoga on “žrtvama koje se – iz godine u godinu<sup>144</sup> – neprestano prinose<sup>145</sup> ne može

---

<sup>141</sup> Usp. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, str. 488.

<sup>142</sup> Vidi: *Isto*, str. 494.507.

<sup>143</sup> Usp. A. Vanhoye, *L' Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 26.

<sup>144</sup> Očito, ovdje imamo aluziju na liturgiju *Jom Kippura* (Lev 16,34). Isto naš autor čini i u Heb 9,7.25.

<sup>145</sup> Govoreći o velikom Danu pomirenja, Levitski zakonik nalaže: “Tako, neka to bude za vas trajan zakon; jednom na godinu neka se nad Izraelcima obavi obred pomirenja za sve njihove grijeha” (Lev 16,34; usp. 16,29.31). Židovi su vjerovali da se pomoću žrtava koje su se taj dan prinobile, iz godine u godinu obnavlja oprost grijeha. Termin “grijeh” ponavlja se trinaest puta u Lev 16.

nikada usavršiti one što pristupaju” (10,1).<sup>146</sup> To znači da “sjena” nije istovjetna nebeskom prototipu. Zemaljsko Svetište ne odražava odgovarajuće nebesko. Njegove žrtve ne mogu podariti usavršenje, očišćenje savjesti, tj. otkloniti osjećaj grijeha. Kad bogoslužnici, jednom očišćeni, ne bi više imali nikakve svijesti o grijehu, bespredmetno bi bilo prinositi te žrtve (usp. 7,27; 8,4; 9,6.25–26). Drukčije rečeno, da su Zakon i njegove žrtve bili uspješni, prestalo bi se prinositi žrtve. Stalno prinošenje tih žrtava podsjeća na prisutnost grijeha (10,2–3), na nesavršenost staroga Saveza. To znači da te žrtve nisu postigle svoj cilj.

#### 2.4.2. Kristova žrtva zamjenjuje izvanjske žrtve (10,4–10)

Stare su žrtve bile izvanjske. Svećenik je prinosiso krv bikova i jaraca. A koji odnos može biti između krvi jedne ubijene životinje i savjesti jednog čovjeka? Može li žrtvovanje jedne životinje postići autentično zajedništvo s Bogom? Odgovor našeg autora glasi: “Krv bikova i jaraca nikako ne može odnijeti grijeha” (Heb 10,4). Stoga Bog jasno stavlja na znanje da on ne želi krv životinja (Heb 10,5–6.8).

Nakon te tvrdnje naš autor iznosi na vidjelo koje i kakve žrtve Bog želi. Čini to stavljajući u usta Isusu riječi Psalma 40,7–9, i to u ovoj verziji: “Zato On ulazeći u svijet veli: *Žrtva i prinos ne mile ti se, nego si mi tijelo pripravio;*<sup>147</sup> *paljenice i okajnice ne sviđaju ti se.*<sup>148</sup> *Tada rekoh: ‘Evo dolazim!’ U svitku*

---

<sup>146</sup> Vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 199.

<sup>147</sup> Naš autor slijedi Septuagintin prijevod koji je na ovome mjestu iznevjerio hebrejski izvornik. U hebrejskom se tekstu Bogu kaže: “Otvorio si mi uho”, što znači: “Učinio si me poučljivim tvojoj riječi”. Taj Septuagintin prijevod bio je autoru u ovom kontekstu koristan da dozove u pamet utjelovljenje Sina Božjega, kojemu je Bog dao tijelo od krvi i mesa (Heb 2,14).

<sup>148</sup> Ako su te žrtve propisane Zakonom, znači li to da postoji suprotnost i između Zakona i volje Božje? Situacija je vrlo paradoksalna, ali tvori dio objave Staroga zavjeta. Tekst psalma ne kaže da žrtve Zakona nisu nikada bile željene od Boga. Kaže samo da ih Bog, u novonastaloj situaciji, više ne želi. To znači da je Zakon bio u skladu s voljom Božjom za stanovito vrijeme, tj. do dolaska Krista u svijet (usp. Gal 3,19.23–25). Ovo je tumačenje potvrđeno i izjavom u 10,9, gdje se kaže da Krist “dokida prvo (žrtvu), da uspostavi drugo”.

*knjige piše za mene: 'Vršiti, Bože, volju tvoju!' (10,5–7). Potom sastavljač ovako komentira taj navod: "Pošto gore reče: Žrtve i prinosi, paljenice i okajnice – koje se po Zakonu prinose – ne mile ti se i ne svidaju, veli zatim: Evo dolazim vršiti volju tvoju! Dokida prvo da uspostavi drugo" (10,8–9).<sup>149</sup> U tim riječima izražen je stav potpune raspoloživosti da se prihvati i izvrši volja Božja. Upravo pomoću tog prihvaćanja i vršenja volje Božje mi "smo bili posvećeni", i to "prinosom tijela Isusa Krista jednom zauvijek" (10,10). Kako se vidi, Bog odbija ritualne žrtve, a traži egzistencijalno ispunjenje svoje volje. Već proročki spisi i psalmisti idu u tom smjeru (Iz 1,11–15; Jr 6,20; 7,21–23; Am 5,21–25; Hoš 6,6; 8,4; Ps 50,13; 51,18–19). I oni naglašavaju da je žrtva bez poslušnosti isprazna (1 Sam 13,11–14; 15,17–23).<sup>150</sup> Ono što treba zamijeniti različite vrste ritualnih žrtava, jest osobno ispunjanje volje Božje.<sup>151</sup>*

Ova Kristova osobna žrtva ima dubok odnos sa savješću čovjeka, bila je svjestan i slobodan čin, i k tome bila je prikazana "za grijeh" ljudi (10,12; usp. 1 Kor 15,3; Mt 26,28). Isus tu nastupa kao trpeći Sluga Božji "koji grijeh mnogih preuze na sebe i zauze se za zločince" (Iz 52,13 – 53,12). U 1 Pt 2,21–25 iznosi se na vidjelo soteriološka snaga i istodobno naglašava etička pouka tog Kristovog samopredanja. Tu među ostalim čitamo i ovo: "...Krist je trpio za vas i ostavio vam primjer da idete stopama njegovim. On koji grijeha ne učini (...) grijeha naše ponese na drvo da umrijevši grijesima pravednosti živimo..." Sinoptička evanđelja oprinjeruju konkretno to spasonosno proegzistentno Isusovo življenje i djelovanje.<sup>152</sup> Kristova otkupiteljska smrt na križu samo je logičan završetak tog načina života.

---

<sup>149</sup> Potanje o tom psalmu u Septuaginti, vidi: P. Grelot, *Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante*, u: *Revue Biblique*, 108 (2001.), str. 210–213.

<sup>150</sup> U 1 Sam 15,22–23 čitamo: "Jesu li Gospodinu milije paljenice i klanice nego poslušnost njegovu glasu? Znaj, poslušnost je vrjednija od najbolje žrtve, pokornost je bolja od ovnujske pretiline. Nepokornost je kao grijeh čaranja, samovolja je kao zločin s idolima." Vidi također: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 227.

<sup>151</sup> Usp. Isto, str. 220.

<sup>152</sup> Usp. G. Fischer – K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, str. 81.

U Heb 10,29 i 13,12 naše se posvećenje dodjeljuje krvi Kristovoj; ovdje, zbog navedenog psalma, dodjeljuje ga tijelu Kristovu, točnije, "prinosu tijela Isusa Krista jednom zauvijek" (10,10). U svjetlu Isusove muke i smrti naš je autor shvatio da se volja Božja o kojoj govori psalam sastojala u Isusovu slučaju u prikazu vlastitog tijela patnji i smrti, iz sinovske poslušnosti i bratske solidarnosti, tako da nije postojalo dokinuće staroga žrtvenog kulta, nego zamjena s jednim drugim žrtvenim kultom, daleko veće vrijednosti, upravo jer je egzistencijalan i osoban.<sup>153</sup>

Navedene riječi psalma dobro pristaju unutar predaje proročke kritike žrtava koje se prinose bez odgovarajućih nutarnjih raspoloženja. Pozitivniji izraz te kritike dolazi i u Sir 35,1–10, gdje se žrtve spiritualiziraju: "Tko se drži Zakona, umnožava svoje žrtve. Tko vrši zapovijedi, prinosi žrtve pričesnice. Tko pokazuje razboritost, prinosi brašneni cvijet. Tko daje milostinju, prinosi žrtvu zahvalnicu. Milo je Gospodu kad tko odstupa od zla, i okajnicu prinosi tko odstupa od nepravde" (35,1–3).<sup>154</sup>

Pisac Poslanice Hebrejima potpuno je usvojio proročku i mudrosnu kritiku žrtava, jer je shvatio da je Kristovo pashalno otajstvo savršeno rješenje problema oslobođenja od grijeha. Poslužio se Psalmom 40, gdje je našao odbijanje svake žrtve od strane Božje i, istodobno, rješenje zamjene: potpuna raspoloživost jedne osobe volji Božjoj. Ta je osoba Krist, koji je ispunio volju Božju prinosom vlastitog tijela.

Poslanica Hebrejima ide dalje od proročke kritike u suprotstavljanju žrtava poslušnosti. Sin ne čezne za žrtvom, nego izjavljuje da je Bog pripremio tijelo za njega, koje će postati sredstvo njegova poslušnog samoprinosu. Snaga autorove

---

<sup>153</sup> Vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. "Un sacerdote diverso"*, str. 228.

<sup>154</sup> Nakon što je u ovom prvom dijelu spiritualizirao žrtve, naš mudrac ne odbacuje izvanjske žrtve kao takve. Naprotiv, on potiče: "Ne pokazuj se pred Gospodom praznih ruku, jer to sve biva prema zapovijedi. Žrtva pravednikova ukrašava žrtvenik, i miomiris njezin dolazi pred Svevišnjega. Ugodna je žrtva pobožna čovjeka, i njezin se spomen ne zaboravlja. Darežljivim srcem časti Gospoda, i ne škrtari prvinama što ih prinosiš. Za svakog prinosa neka ti lice sja od veselja, i s radošću posvećuj desetinu. Daj Svevišnjemu kao što i on tebi daje, darežljivo i koliko možeš. Jer sve Gospod plaća i vratit će sedmerostruko" (35,4–10).

misli nalazi se očito u Heb 10,9–10. Odabirući poslušnost, Krist dokida potrebu za žrtvama.

Poslušni Sin opisan je već u Heb 5,8. Evangeoska predaja opisuje Isusa kao onoga koji prihvaća svoju smrt predano u volju Božju (Mt 26,42; Lk 22,42; Iv 4,34; 5,30; 6,38–40; 19,30). Pavao također govori o Kristovoj poslušnosti, u Rim 5,19 i Fil 2,8.

Finalna tvrdnja (10,10) u tijesnom je odnosu s početnom tvrdnjom (10,1). Nemogućnosti okajanja na početku pasusa suprotstavlja se postignuće posvećenja. “Krv bikova i jaraca” suprotstavlja se “prinos tijela Isusa Krista”. Taj prinos postiže i nešto više od “otklanjanja grijeha”, pomoću njega “smo posvećeni”: izvanredna učinkovitost.

Za razliku od krvi životinja, Kristova je žrtva ugodna Bogu, jer se sastoji upravo u vršenju onoga što se Bogu sviđa. Nije izvanjski obred, nego osobna poslušnost: “Evo dolazim vršiti volju tvoju!” (Heb 10,9; usp. Ps 40,8) Ta poslušnost ide do prikaza tijela (10,10) i vodi do savršenog zajedništva s Bogom. Zapravo, snagom te žrtve Isus dospijeva pred prijestolje Božje: “...pošto je prinio jednu jedincatu žrtvu za grijeh, zauvijek sjede s desna Bogu” (10,12; usp. 1,3.13; 8,1). Ali to se stanje prenosi i na Isusove sljedbenike: “U toj smo volji posvećeni prinosom tijela Isusa Krista jednom zauvijek” (Heb 10,10).<sup>155</sup> “Posvećenje” ovdje znači očišćenje savjesti od osjećaja krivice za grijeh, što autor vidi kao plod Kristova jedincatog prinosa. Poslanica Hebrejima ovdje preuzima mišljenje Starog zavjeta, da krv ima očišćujuću funkciju (9,22) i da se ona – prema vlastitoj Božjoj riječi u Tori (Lev 17,11) – prinosi na oltaru, da postigne okajanje za grijeh. Te žrtve Staroga zavjeta bile su pred slike ili modeli, koji su upućivali na savršenu žrtvu koja se tek imala ostvariti; bijahu oni nesavršeni modeli, čija je djelotvornost uvijek bila ograničena. Jasno, kad se ostvarila stvarnost na koju su oni upućivali, njihova je uloga prestala. Za ovog autora u Starom zavjetu je sve “tipološki” i proročki

---

<sup>155</sup> Naš autor je već govorio o “posvećenju” koje dolazi od Kristove smrti u Heb 2,11. Pavao veli: “Sada pak, u Kristu Isusu, i vi koji nekoć bijaste daleko, dodoste blizu – po Krvi Kristovoj” (Ef 2,13). Potanje o tome, vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 207.



rečeno. On utemeljuje tako uzorak budućega kršćanskog tumačenja ritualnih propisa Staroga zavjeta.<sup>156</sup>

#### 2.4.3. Krist Veliki svećenik zamjenjuje stare svećenike (10,11–14)

I literarna jedinica Heb 10,11–14 potpuno je izgrađena na antitetičkom paralelizmu koji Kristovo svećeništvo suprotstavlja starom svećeništvu. Dok je svaki stari svećenik “dan za danom u bogoslužju te učestalo prinosi iste žrtve” (r. 11), Krist Isus, “pošto je prinio jednu jedincatu žrtvu za grijeh, zauvijek *sjede zdesna Bogu*” (r. 12). Prelazeći od liturgije *Dana pomirenja* na svakidašnji žrtveni kult običnih svećenika, još više se pojačava kontrast između svakidašnjeg ponavljanja mnogostrukih žrtava u starom kultu i potpune odsutnosti mnogostrukosti i ponavljanja u Kristovu slučaju.<sup>157</sup> Dok se za žrtve starih svećenika kaže da “nikako ne mogu odnijeti grijeha” (r. 11), za Kristovu žrtvu se kaže kako “jednim uistinu prinosom završava usavrši posvećene” (r. 14).<sup>158</sup> Razvidno je da je Kristova žrtva bila je savršeno učinkovita, najprije za njega, jer mu je omogućila da sjedne “zdesna Bogu”, potom za one koji “su posvećeni”, jer ih je svojim jedincatim prinosom “usavršio zauvijek”<sup>159</sup>. Ne predviđa se nikakvo ponavljanje te jedincate žrtve, jer je njezina učinkovitost bila savršena. Ovaj kontrast između starih svećenika i novoga Velikog svećenika kompletira kontrast između ritualnih žrtava jednih i osobnog prinosa Kristova.

Učinkovitost Kristova prinosa za vjernike, koja je bila izražena glagolima “očistiti” (9,14) i “posvetiti” (10,10), ovdje se

---

<sup>156</sup> Usp. F. M. Young, *Opfer: IV. Neues Testament und alte Kirche*, str. 273.

<sup>157</sup> Vidi: A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, str. 225.228.

<sup>158</sup> Usp. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, str. 254.

<sup>159</sup> Ovdje se glagol *τελειώω* nalazi u perfektu aktiva koji se odnosi na Krista. Krist je ovdje onaj koji dalje posreduje savršenstvo koje je postigao svojom žrtvom. To znači da njegova egzistencijalna žrtva ima vrijednost i za prinositelja – Krista, i za one za koje se prinosi – ljude. Potanje o tome, vidi: A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, str. 170.

izražava glagolom “usavršiti”. Taj glagol je već bio upotrijebljen u 2, 10; 5, 9 i 7, 28 za Krista. Tu se kaže da je Bog Krista “usavršio po patnjama” (2, 10), jer “iz onoga što prepati, naviknu slušati i, postigavši savršenstvo, posta svima koji ga slušaju začetnik vječnoga spasenja” (5, 8–9). Tako, za razliku od starih velikih svećenika, koji su bili “podložni slabosti”, dobili smo Velikog svećenika “zauvijek usavršena” (7, 28). Velika novost ovdje je da su i vjernici bili usavršeni jedincatim Kristovim prinosom samoga sebe. Dakle, pomoću svoga žrtvenog prinosa sam Krist je bio usavršen u svojoj ljudskoj naravi, ali tu savršenost koju je postigao on istodobno priopćava i svojoj braći. Riječ je o svećeničkom usavršenju koje osigurava pristup k Bogu.<sup>160</sup> Na taj način vjernici uživaju povlasticu koja je veća od one velikog svećenika: imaju “slobodan ulaz u Svetinju po krvi Isusovoj”, bez ikakva vremenskog ograničenja (10, 19). Ovdje imamo implicitnu potvrdu o onom što se naziva “opće svećeništvo vjernika”.

Ova treća jedinica paralelizira se, na antitetički način, s prvom (10, 1–3). Tu se ponovno nalaze izričaji “iste žrtve” i “zauvijek”, i posebno antiteza između “Zakona”, koji “ne može nikada usavršiti one što pristupaju” (10, 1) unatoč neprestanom ponavljanju istih žrtava, i Krista, koji “jednim jedincatim prinosom zasvagda usavrši posvećene” (10, 14).

Ova Kristova osobna žrtva ima dubok odnos sa savješću čovjekovom; bila je svjestan i slobodan čin, i k tome bila je prikazana “za grijeh” ljudi (10, 12; usp. 1 Kor 15, 3; Mt 26, 28). Isus tu nastupa kao trpeći Sluga Božji, “koji grijeh mnogih preuze na sebe i zauze se za zločince” (Iz 52, 13 – 53, 12). U 1 Pt 2, 21–25 iznosi se na vidjelo soteriološka snaga i istodobno naglašava etička pouka toga Kristovog samopredanja. Tu među ostalim čitamo i ovo: “... Krist je trpio za vas i ostavio vam primjer da idete stopama njegovim. On koji grijeha ne učini (...) grijeha naše ponese na drvo da umrijevši grijesima pravednosti živimo...” Sinoptička evanđelja oprimjeruju konkretno to

---

<sup>160</sup> Usp. G. Dellings, *τελειώω*, u: Theologisches Wörterbuch zum NT, VIII, str. 80–85.

spasonosno proegzistentno Isusovo življenje i djelovanje.<sup>161</sup> Kristova otkupiteljska smrt na križu samo je logičan završetak tog načina života.

Kristov prinos samoga sebe učinio je što žrtve staroga Saveza nisu mogle ostvariti, tj. doveo je bogoslužnike do savršenstva: "Jednim uistinu prinosom<sup>162</sup> zasvagda usavrši posvećene" (Heb 10,14). Na taj način Krist tom jednom žrtvom otvara trajni pristup k Bogu.<sup>163</sup> Isusova *teleiosis* prenosi se i na njegove sljedbenike.<sup>164</sup> Radi se o svećeničkom usavršenju koje osigurava pristup k Bogu (10,19). U toj tvrdnji nalazimo nauk o dioništvu svih vjernika u svećeništvu Kristovu, nauk o "općem svećeništvu" vjernika, iako se sam izričaj ne nalazi u poslanici. Za razliku od obreda posvećenja velikog svećenika u Starom zavjetu, gdje je snagom tog obreda on sam postajao velikim svećenikom, u Kristovu slučaju posveta vrijedi ne samo za samog svećenika, tj. Krista, nego istodobno za narod. Krist je primio svećeništvo i u isto ga vrijeme priopćio drugima. On je snagom ljubavi prema Bogu i ljudima iz ljudske situacije uzašao u nebesa, k Bogu.<sup>165</sup> Ali preobrazba postignuta od Isusa<sup>166</sup> ne vrijedi samo za njega, nego vrijedi, zahvaljujući njemu, za sve ljude, i predlaže se svima. Da bi ju se primilo,

---

<sup>161</sup> Usp. G. Fischer – K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, str. 81.

<sup>162</sup> U ovom pasusu, *prinos* (prosfora) je bitno Kristova smrt, shvaćena analogno, i posebno kontrastno, sa žrtvama Staroga zavjeta, i na najdubljjoj razini kao čin vrhunske poslušnosti. Taj je čin izriječkom povezan s Kristovim uzvišenjem; ostatak njegova života na zemlji, iako nije isključen, ovdje ipak nije u žarištu.

<sup>163</sup> Potanje o tome, vidi: P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, str. 510s.

<sup>164</sup> Usp. *Isto*, str. 507.511. Redci 12s zaokupljeni su smrću i uzvišenjem samoga Krista, dok je r. 14 zaokupljen posljedicama tog događaja za vjernike.

<sup>165</sup> Tako se križ preobrazio "iz sredstva mučenja u znak pobjede, iz znaka očaja u znak nade, iz simbola smrti u simbol života ..." (H. Nouwen, *Isus – smisao mojeg života*, Zagreb, 1994., str. 39).

<sup>166</sup> Otvarajući se potpuno Bogu i živeći u potpunoj poslušnosti njegovu Zakonu, Isus "neprijateljstvo razori u svome tijelu. Zakon zapovijedi s propisima obeskrijepi da u sebi, uspostavljajući mir, od dvojice sazda jednoga novog čovjeka te obojicu u jednome tijelu izmiri s Bogom po križu, ubivši u sebi neprijateljstvo" (Ef 2,14–16).

dosta je prionuti uz Krista u vjeri i poučljivosti (usp. Heb 5,9). Posveta je već uzela mjesto, ali ona za vjernike još ostaje zadatak. Usvajanje trajnih učinaka Kristova čina trajni je prezent. Dakle, Kristovo je djelo već dovršeno; ono je izvršeno "jednom zauvijek" (10,10); s tog motrišta, naše posvećenje je postignut čin. Ali primjena tog djela na našu egzistenciju nije dovršena; ona je u tijeku realizacije. U tom se smislu može govoriti o silaznoj putanji otkupljenja, koje dolazi od Isusa što se u ulozi Posrednika nalazi kod Boga.<sup>167</sup>

Polazeći od tog nauka Poslanice Hebrejima, može se reći da je Bog u Isusu postao ljudski Bog (potpuno solidaran s ljudima), i da je čovjek dobio mogućnost pristupa u zajedništvo s Bogom (da prodre u nebesa, sve do Boga). U Isusu i po Isusu čovjek je postao potpuno otvoren prema Bogu, ali je i Bog postao otvoren prema čovjeku. Na taj način nastao je novi čovjek, koji je posve s ljudima, ali je i kod Boga. Uzorak tog novog čovjeka je Isus. On je "prvorodenac" (πρωτότοκος – prototokos) među mnogom braćom (1,6; 12,23). Svi oni koji se usude ići njegovim putem, tj. biti tu za druge, imaju jamstvo da će i oni prokčiti put prema posve Drugome.

#### 2.4.4. Novi Savez dostaje bez žrtava (10,15–18)

Ovu posljednju jedinicu (10,15–18), i time čitavo svoje veliko izlaganje, naš autor zaključuje ponovnim navođenjem proroštva o novom Savezu, koje je već u cijelosti naveo u središnjoj sekciji (8,8–12). Ovdje navodi samo dva najvažnija obećanja: ono o zakonima koji su urezani u srca i ono o opraštenju grijeha. Pomoću ta dva glagola iznosi se na vidjelo pozitivan i negativan vid Božjeg zahvata pri sklapanju novog Saveza.

Očito je da je ova četvrta jedinica (10,15–18) u antiteičkom odnosu s prvom (10,1–3). Starom "Zakonu" on suprotstavlja "novi Savez", koji će urezati Božje zakone u srca; starim žrtvama koje nisu drugo doli "podsjećanje na grijeh", suprotstavlja Božje obećanje da se neće više sjećati grijeha;

---

<sup>167</sup> Potanje o tome, vidi: A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, str. 155.

stalnom ponavljanju starih žrtava, koje bi se, da su bile uspješne, prestale prinostiti, naš autor suprotstavlja potpun prestanak svakog "prinosa" za grijeh.

U priopćavanju *usavršenja (teleiosis)* drugima, naš autor prepoznaje ustanovljenje *novoga Saveza* koji je preokao Jeremija, s ispisivanjem Zakona u srcima (Heb 10,15–16; usp. Jr 31,33s). Problem je bio da se promijeni srce čovjeka na način da mu se dadne jedno srce uistinu poučljivo Bogu. Krist je preuzeo zadatak da se podvrgne u svom vlastitom biću čovjeka toj radikalnoj preobrazbi, u korist sve svoje braće. Pristao je da se suoči s nužnim patnjama. Vršeci volju Božju (Heb 10,7.9) do prinosa vlastitog tijela (Heb 10,10),<sup>168</sup> Krist "je naučio poslušnost" (Heb 5,8). Sada dakle postoji jedan novi čovjek, oblikovan u savršenoj poslušnosti, kojemu je Zakon Božji upisan u vlastitom srcu. Postoji srce preobraženog čovjeka, koje je potpuno poslušno Bogu. I to srce, stvoreno za nas (usp. Ps 51,12), stoji nam na raspolaganju. Posredstvom vjere postaje naše, jer u tom slučaju postajemo "sudionici Kristovi" (Heb 3,14). Tako i samo tako ostvaruje se za nas novi Savez: imamo Zakon Božji upisan u srcu (10,16). *Savršenstvo (teleiosis)* Kristovo (5,8–9) je i naše savršenstvo (10,14). Osim toga, bitna je točka Jeremijina navještaja novog Saveza (31,33s) obećanje oprostjenja grijeha (Heb 10,17), koje je Kristova žrtva polučila, čineći tako daljnje žrtve suvišnima: "A gdje su grijesi oprošteni, nema više prinosa za njih" (Heb 10,18).<sup>169</sup> Tako, umjesto mnogostrukosti okajničkih žrtava, koje su se stalno ponavljale jer su bile neuspješne, u novom Savezu imamo potpunu odsutnost okajničkih žrtava, jer je prinesena jedna jedincata žrtva koja je bila savršeno učinkovita. Tim tvrdnjama naš autor završava ovo dugo i čudesno izlaganje svećeničke kristologije.

#### 2.4.5. Praktične pouke i poticaji za život vjernika (10,19-39)

Naš autor nije samo duboki teolog nego i praktični pastoralac. On tijesno povezuje vjeru i kršćanski život. Vjera

<sup>168</sup> Usp. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, str. 506.

<sup>169</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*, str. 229.

tvori temelj, ali na tom temelju kršćani trebaju graditi svoj život. Zato on svoju raspravu ne završava teološkim tvrdnjama, nego iz tih tvrdnji izvlači praktične pouke i poticaje za život vjernika (10,19–39).

Nakon što je izložio ovaj čudesni nauk, naš autor kliče: “Imamo, dakle, braćo, slobodan<sup>170</sup> ulaz u Svetinju po krvi Isusovoj – put nov i živ što nam ga On otvori kroz zavjesu, to jest svoje tijelo” (Heb 10,19–20). Barijere su otklonjene, odvajanja više ne postoje. Pristup k Bogu je otvoren.<sup>171</sup> Zavjesa Svetinje nad Svetinjama podignuta je zauvijek. Svi vjernici imaju pravo koje je prije bilo rezervirano samo za velikog svećenika. Pače, imaju još veći privilegij, jer ulaze u istinsku Svetinju, ne u figurativno svetište. Osim toga, njihovo pravo nije ograničeno, kao ono velikog svećenika, na jedan dan u godini (Heb 9,7), nego uvijek vrijedi jer su oni bili posvećeni krvlju Kristovom (10,29). Autor stoga potiče čitatelje da iskoriste tu povlaštenu situaciju slobodnog pristupa k Bogu koju im je Krist omogućio, a koja se ostvaruje snagom vjere, ufanja i ljubavi (10,19–25).<sup>172</sup>

Pravo pristupa nije dovoljno; potrebno je imati i put. Kršćani imaju jedan “novi i živi put” koji je Krist za njih otvorio. Autor govori o putu koji vodi u istinsko Svetište, a koji “još nije bio obznanjen” (9,8) za vrijeme prvoga Šatora. Tu se iz Svetinje prelazilo u Svetinju nad svetinjama, ali je i ta potonja bila izgrađena od ljudi, i stoga ni ona ne bijaše istinsko Božje boravište. Razumije se onda da “novi put” označuje “veći i savršeniji Šator” (9,11), pomoću kojega je Krist “ušao u Svetište” (9,12), a to je njegova proslavljena ljudska narav. Ovo tumačenje potvrđuje druga oznaka tog puta, a ta je da je on “živ”. Zapravo, nad uskrsnim Kristom smrt nema više vlasti (Rim 6,9), on je “uvijek živ da nas zagovara” (7,25). Kao takav, on je istodobno put i “Veliki svećenik (postavljen) u kući Božjoj” (10,21). Dakle, kršćani imaju pravo pristupa k

---

<sup>170</sup> Ovdje imamo grčki termin *parresia*. Taj termin ne izražava samo osjećaj pouzdanja nego i priznato pravo: pravo da se uzme riječ na jednom skupu (Dj 4,13.29.31; 28,31); u Ef 3,12 radi se, kao i ovdje, o slobodi pristupa k Bogu.

<sup>171</sup> Usp. A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 185.

<sup>172</sup> Usp. A. Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei*, str. 228. 231–232.

Bogu, imaju put i vođu na tom putu. Ništa im ne nedostaje. Stoga su pozvani da “se približe” (usp. također 4,16), ono što je u Starom zavjetu bilo zabranjeno, čak pod kaznom smrti (Br 3,10.38; Lev 16,2). Poziv da se približi, ovdje se općenito odnosi na duhovni stav, ali nije nedopušteno misliti da se odnosi na kršćansku liturgiju, i posebno na slavljenje euharistije. Autor kršćanskoj zajednici kaže da ima na raspolaganju tijelo i krv Kristovu i njegovo svećeničko posredovanje.

Kako se vidi, ljudi su bili neotkupljeni, jer su oni pomoću svojih slabosti i grijeha bili odijeljeni od svetoga Boga, a da njihovo trajno nastojanje, kako je ono kulminiralo u levitskoj kultnoj žrtvi, taj jaz nije moglo premostiti. Jer je za zemlju vezana, izvanjska kulturna radnja ostaje samo znak. Ona ne može prodrijeti ni do transcendentnoga Boga ni dodirnuti unutarnje središte čovjeka. Utjelovljenjem i uzvišenjem Krist je premostio taj jaz, i to svojom krvlju, tj.: predanjem svoga života u potpunoj poslušnosti.<sup>173</sup> Kristova žrtva postigla je svoj cilj u oproštenju grijeha; životinjske žrtve nemaju više nikakve uloge.

U novoj ekonomiji spasenja nema više dijeljenja između kulta i života: Krist je prinio u molitvi vlastitu tjeskobu i vlastitu poslušnost (Heb 5,7–8). Nema više dijeljenja između žrtve i svećenika: Krist “je prikazao sebe samoga” (Heb 7,27; 9,14). Dakle, njegova žrtva ostvaruje u isto vrijeme posvećenje žrtve i posvećenje svećenika. Kada Bog prihvaća žrtvu, ovjerovljuje svećenika. I posljednje dijeljenje se dokida, tj. između svećenika i naroda, jer Kristova je žrtva čin potpunog solidariziranja s braćom (2,17), čin koji proizvodi tijesnu solidarnost između Krista i ljudi. Njegova žrtvena ljubav bijaše svećenička služba.<sup>174</sup> Svećeničko “savršenstvo” koje je on postigao svojim patnjama, Krist priopćava i “onima koji bivaju posvećeni” (10,14). Svi smo mi pozvani da budemo dionicima Kristova života, kao što je Krist dionikom našeg.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Vidi: K. Backhaus, *Der Hebräerbrief*, str. 315.

<sup>174</sup> Usp. A. P. Hennessy, *Sacrifice of the Cross*, u: *New Catholic Encyclopedia*, Detroit – New York i dr., 2003, sv. 12, str. 518.

<sup>175</sup> Vidi: A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 80.

#### 2.4.6. Zaključak

U središnjoj sekciji autor je kritizirao kult staroga Saveza, govoreći da njegovi svećenici “služe slici i sjeni onoga nebeskoga” (Heb 8,5). Ovdje preuzima termin “sjena” (*skia*) kako bi kritizirao “Zakon” (10,1). Kritika Zakona slična je onoj u 7,19: i u jednom i u drugom slučaju naglašava se da on nije kadar privesti k savršenosti, usavršiti ljudsku osobu i osigurati joj tako pristup k Bogu. Dok u središnjoj sekciji izjavljuje da su stare žrtve nesposobne “u savjesti usavršiti bogoslužnika” (9,9), ovdje tu istu nesposobnost pripisuje Zakonu i žrtvama koje on propisuje (10,1). Zapravo, Zakon posjeduje “tek sjenu [obris] budućih dobara, a ne sam lik zbiljnosti”.

Biblijska je objava usmjerena prema budućnosti i prema konkretnom ostvarenju Božjeg plana u povijesti. To se ostvaruje postupno i treba stići do svoga savršenog ispunjenja. Zakon posjeduje samo obris tog ispunjenja, jer nema ni valjanog svećeništva, ni uspješnog kulta, ni savršenog Saveza. Sve je to samo prefiguracija onoga pravog.

Zakon propisuje žrtveni kult koji se može ponavljati. Naš autor u mogućnosti ponavljanja tog kulta otkriva njegovu nesposobnost. To ipak ne znači da godišnje ponavljanje velikog okajanja želi reći da to okajanje nije postiglo oprostjenje grijehâ<sup>176</sup> koji su počinjeni u prethodnoj godini; ponavljanje istog obreda svake godine samo je pokazivalo da su nakon tog obreda počinjeni drugi grijesi, koji su činili nužnim da se obred ponovi. Drukčije rečeno, to je pokazivalo da osobe nisu bile “očišćene zauvijek”, tj. potpuno oslobođene od grijeha i njegove vlasti. Naš je autor osvjedočen da se to dubinsko i trajno nutarnje oslobođenje od grijeha ostvarilo Kristovom jedincatom žrtvom.<sup>177</sup>

Autor poziva svoje čitatelje da nastoje “oko mira sa svima” i “oko posvećenja bez kojega nitko neće vidjeti Gospodina!”

---

<sup>176</sup> To bi bilo u izravnoj protivnosti s onim što se kaže u Lev 4,20.26.35.

<sup>177</sup> Isto osvjedočenje dolazi do izražaja i u Pavla. U Poslanici Rimljanima piše: “Valjda grijeh neće vama gospodovati! Ta niste pod Zakonom, nego pod milošću!” (Rim 6,14); “Ta zakon Duha života u Kristu Isusu oslobodi me zakona grijeha i smrti” (Rim 8,2). Iako drukčijim riječima, taj vid posebno snažno ističe i 1 Iv 3,9.



(Heb 12,14). Nastojanje oko tog posvećenja sastojat će se prije svega u prihvaćanju u vjeri i u ljubavi posvećenja ljudske naravi koje je Krist ostvario u svojim patnjama. Treba osobno prihvatiti to božansko djelo. To se prihvaćanje događa pomoću vjere i sakramenata, u prvom redu krštenja (10,22). Događa se i pomoću poučljivog prihvaćanja “usavršavanja” kroz kušnje (10,12), suprotstavljanjem napastima (12,15–16).<sup>178</sup>

Temelj kršćanskog života milosni je Božji dar, dar spasenja po žrtvi Kristovoj. Ali taj milosni dar treba biti prihvaćen u životu svake osobe. Na to nas potiče i poziva naš autor (Heb 4,16). Milosni Božji dar ima vid dinamizma, dinamizma velikodušne ljubavi, koji treba prihvatiti aktivno. Lišiti ga se, sprječavajući tom dinamizmu da preobrazi čitav život, težak je promašaj, koji vrijeđa Božju ljubav i stavlja u situaciju izgubljenosti. Zato naš autor upozorava: “Pripazite da se tko ne liši milosti Božje” (Heb 12,15). Posvećenje je uvjet da se uđe u odnos s Bogom. “Čistima srcem” Isus obećava da “će vidjeti Boga” (Mt 5,8).

## 2.5. Egzistencijalni kult

Vjernici su pozvani da prikazuju Bogu svoje žrtve. Kakve su te žrtve? Trebaju biti na sliku Kristove žrtve, tj. sastojati se u preobrazbi vlastite egzistencije. A Kristova žrtva obuhvaćala je dva nerazdvojna vida. Jedan se odnosi na odnos s Bogom; to je vid poslušnosti, konkretnog prijanjanja uz volju Božju (Heb 5,8; 10,7–10). Drugi se odnosi na odnos s ljudima: to je vid velikodušne solidarnosti (2,17–18; 4,15). Isti se vidovi ponovno nalaze u prinosu koji se traži od kršćana. Isti izričaj “vršiti volju Božju” koji se upotrebljava da se definira Kristova žrtva (Heb 10,7.9), primjenjuje se na kršćanski život, bilo kao podnošenje nevolja (Heb 10,36), bilo kao pozitivna aktivnost (13,1.21).<sup>179</sup> Sada se kult ne smije više stavljati uz život, koji se smatra profanim, nego treba obuhvatiti čitav život. Sastojat će se u preobrazbi samoga života u poslušnosti Bogu i daru braći. Dakle, pomireni Božji narod pozvan je da hodi u ljubavi

---

<sup>178</sup> Usp. A. Vanhoye, *L' Epistola agli Ebrei*, str. 283.

<sup>179</sup> Usp. *Isto*, str. 297s.

i nasljeđuje raskršćenu ljubav tako da i narod postane "prinos i žrtva Bogu na ugodan miris" (Ef 5,2).

Shvaćanje da kršćanski život posjeduje žrtvenu dimenziju, izranja vrlo rano. To je shvaćanje pripravljeno proročkim učenjem koje je naglašavalo "žrtvu srca" (Hoš 6,6) i posebno Malahijinim prizivom na "čisti prinos" (Mal 1,10–11). Žrtva se upotrebljava obuhvatno za označavanje cjelokupne egzistencije (usp. 1 Pt 2,4s; 2,21–25; Fil 2,17; 4,18). Takvo shvaćanje i tumačenje žrtve susrećemo već kod samog Isusa. Ono nalazi svoj temelj i mjeru u križu, tako da se žrtva u Novom zavjetu pokazuje kao od Boga omogućeno i nošeno Kristovo samopredanje. To Kristovo samopredanje oslobađa čovjeka od smrtonosnog kruženja oko vlastitog ja i pomiruje ga s Bogom i time sa samim sobom. U tom prijelazu od ritualnog na kristološko tumačenje žrtve leži vlastiti doprinos praktičanske teologije, i posebno teologije ove poslanice. Žrtveni jezik posebno se upotrebljava u odnosu na mučeništvo.<sup>180</sup>

Žrtve kršćana trebaju biti na sliku žrtve Kristove. Svi su kršćani pozvani da prinose ne obredne žrtve, nego svoj vlastiti život. Na toj se crti nalazi i Pavao kad kaže: "Zaklinjem vas, braćo, milosrđem Božjim: prikažite svoja tijela za žrtvu živu, svetu, Bogu milu – kao svoje duhovno bogoslužje" (Rim 12,1).<sup>181</sup> Očito je da Pavao ovdje ne misli na kršćanske obrede, nego na kršćanski život. To potvrđuje i činjenica što neposredno iza toga slijedi tema traženja volje Božje (Rim 12,2).

Kristova je žrtva definirana kao poslušnost, konkretno prijanjanje uz volju Božju. Ista osobna žrtva zahtijeva se od svih kršćana. Tako i u Poslanici Hebrejima, gdje se isti izričaj, "vršiti volju Božju", upotrebljava za Krista (10,4–10) i za kršćane (10,36; 13,21). Kristova žrtva bila je istodobno čin solidarnosti s ljudima sve do smrti. Slično se i žrtve kršćana trebaju sastojati u životu ljubavi: "...Dobrotvornosti i zajedništva ne zaboravljajte jer takve su žrtve mile Bogu!" (Heb

---

<sup>180</sup> Vidi Polikarp iz Smirne, *MartPol* 14,1–3; Ignacije Antiohijski, *IgnRom* 4,2; *IgnEph* 21,1; *IgnSmi* 10,2; *IgnPol* 2,3; 6,1.

<sup>181</sup> Usp. B. J. Cooke, *Sacrifice, IV (In Christian Theology)*, u: *New Catholic Encyclopedia*, sv. 12, str. 515–518, ovdje 516; G. Fischer – K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, str. 90.

13,15–16) Ova dva posljednja retka vrlo su važna, jer definiraju kršćanski kult u svojoj dvostrukoj dimenziji, vertikalnoj (hvale Bogu) i horizontalnoj (služenje braći), dvije dimenzije koje se ne mogu razdvajati. Aktivnost ljubavi tvori neizostavan dio kršćanskoga kulta. Taj se apsolutno ne može ograničiti na molitvu i na religiozne ceremonije. Autentično je kršćanski samo ako obuhvaća istodobno praksu bratske ljubavi, i to na svim područjima.

Kako se vidi, u Heb 13,15–16, autor dovršava gledište, pokazujući koja je uloga vjernika u novom kultu. Ta se uloga sastoji u tome da svoj vlastiti život združe s Kristovom žrtvom. Događa se to na dva načina; oba su nužna i odgovaraju dvjema dimenzijama Kristova prinosa. U svom životu kršćanin treba zahvaljivati Bogu i služiti braći.

Prema ovom shvaćanju, religija se treba utjeloviti u samom životu. Krist, u svojoj žrtvi, nije upotrebljavao izvanjske obrede, nego je uzeo vlastiti život, preobražavajući ga pomoću molitve u savršen prinos prikazan Bogu. Jednako tako i kršćani trebaju uzeti svoj vlastiti život i učiniti od njega prinos Bogu, ali to mogu učiniti samo u zajedništvu s Kristom, njegovim posredništvom.

Kršćanski se kult ne sastoji u materijalnim obredima, nego u žrtvama koje su istodobno duhovne i stvarne, tj. u žrtvama koje polaze od dna duše poučne Duhu Svetom (duhovne žrtve) i koje se protežu na sav život (žrtve stvarne, egzistencijalne). Drugim riječima, radi se o tome da se prihvate, po nadahnuću Duha, sve konkretne odgovornosti (osobne, obiteljske, društvene).

Ova perspektiva odgovara savršeno nauku evanđelja, prema kojemu je zapovijed ljubavi prema Bogu tijesno povezana s onom ljubavi prema bližnjemu (Mt 22,37–40; 1 Iv 4,21), ali odgovara još više usavršenoj ideji žrtve u Poslanici Hebrejima: Žrtva Kristova nije se sastojala u ritualnoj ceremoniji odvajanja ostvarenoj na jednom svetom mjestu, nego u činu potpune solidarnosti sa svojom braćom (2, 17; 4, 15). Tijesna veza između ljubavi prema Bogu i služenja braći snažno je istaknuta i u Heb 6,10, gdje se kaže da su slušatelji pokazali svoju ljubav prema Bogu “poslužujući svetima”.

Ovi se novozavjetni motivi u patrističkim spisima preuzimaju i dalje razvijaju. Post, milostinja, djela ljubavi itd. bivaju duhovnim nadomjestkom za žrtvu.<sup>182</sup> Spiritualiziranje žrtve, koje se temelji na Ps 51 i 69, susreće se posebno u liturgijskim izričajima. Klement Aleksandrijski izrijekom veli: “Žrtva za Gospodina je skrušeni duh. Ugodni miris za Gospodina je srce, koje veliča svoga Stvoritelja.”<sup>183</sup> Na drugome mjestu isti autor piše: “Postići *opuštenost* (ἀπάθεια: apatheia), prinijeti sebe samoga očišćen od grijeha, Boga pomoću molitve slaviti – to su jedine žrtve koje su Boga, koji ni od čega nema potrebu, dostojne.”<sup>184</sup> Svi mi koji smo s Kristom povezani u vjeri, pozvani smo na jedan život poslušnosti volji Božjoj u nasljedovanju žrtve Kristove.<sup>185</sup> Isus u ljubavi prikazuje svoj život Ocu za nas, i poziva nas da i mi činimo isto.

## 2.6. *Kristovo posredništvo i prijanjanje vjere*

Prvi tekst (Heb 2,10) kaže da je dolikovalo da Bog “po patnjama do savršenstva dovede Početnika njihova spasenja”; drugi (5,9) preuzima tu temu: “iz onoga što prepati, naviknu slušati i, postigavši savršenstvo, posta svima koji ga slušaju začetnik vječnoga spasenja – proglašen od Boga Velikim svećenikom” (5,8–10). Treći (7,28) kontrastira staro posvećivanje, koje nije preobražavalo svećenike, i slučaj Kristov, koji je u svom posvećenju usavršen. Glagol “usavršiti” primjenjuje se dakle na tu radikalnu preobrazbu njegova čovjštva posredstvom koje je Krist postao svećenikom.

Ulazak u Svetište vrši se “u Isusovoj krvi” za vjernike (Heb 10,19) kao i za samog Krista (Heb 9,12). Stoga uvjeti ulaska od strane vjernika nisu više zakonskog reda, nego je prvi uvjet vjera (Heb 10,22). Ne spašava opsluživanje Zakona,

---

<sup>182</sup> Usp. *Herm. sim.* 1,3–5; 3,5–7; 5,3,8; 2 Klem 3,4; 5,1; 10,1; Grgur Nazijanski, *Or.* 2,95; 16,2; *Ep.* 153.223.

<sup>183</sup> *Paed.* III, 90.

<sup>184</sup> *Strom.* VII, 14ss.

<sup>185</sup> Usp. G. Gispert-Sauch, *Why “Sacrifice”?*, u: *VJTR*, 76 (2012.), str. 43–52, ovdje 46.

nego vjerničko prijanjanje uz jednu osobu. To prijanjanje uz osobu Krista, Velikog svećenika dostojna vjere (usp. Heb 3,1–6; 4,14), daje nam konkretnu mogućnost da preobrazimo naš život zahvaljujući njemu, u jedinstvu s njegovom žrtvom. Sakramentom euharistije uprisutnjuje se Kristova egzistencijalna žrtva i omogućuje se vjernicima dioništvo u njoj (usp. Heb 10,19–20; Iv 6,53–56). Sva vrijednost tog sakramenta proizlazi iz njegova odnosa s Kristovom egzistencijalnom žrtvom. Samo posredstvom odnosa s tom Kristovom egzistencijalnom žrtvom vjernici će biti kadri preobraziti vlastitu konkretnu egzistenciju. Taj proces neizostavno uključuje komunitarnu ljubav (Heb 10,24–25), koja preobražava našu egzistenciju u jednu žrtvu sjedinjenu s onom Kristovom, koja je ugodna Bogu i korisna braći (usp. Heb 13,16). Pavao će reći: Bog nas je sa sobom pomirio u Kristu, i predao nam službu pomirenja (vidi: 2 Kor 5,18–19). Ta služba se treba obavljati u istom duhu poslušnosti koja bijaše u Kristu Isusu. Usvajajući i živeći tu novu logiku, mi sudjelujemo u iskupljenju svijeta, otklanjajući iz svijeta zlo koje je simbolizirano u samocentriranom neposluhu prvoga čovjeka, Adama.<sup>186</sup>

Svako ljudsko biće pozvano je da se odreče svega što blokira naš pristup k Bogu. Upravo to je osnovni smisao “žrtve”. Ali žrtva ne gleda samo na budućnost, nego i na prošlost, jer prošlost potrebuje iskupljenje ili okajanje, bez čega budućnost ne može biti građena na solidnom temelju.

### 3. ZAKLJUČNE MISLI

Neupitno je da je Isusovu spasonosnu smrt moguće shvatiti kao žrtvenu smrt. Ta čitav Novi zavjet ispunjen je predodžbenim svijetom žrtve i žrtvenog kulta. Ipak ne može biti govora o nuždi da se Isusova smrt mora shvatiti kao žrtvena smrt. To shvaćanje nije ni jedino moguće niti je nezamjenjivo. Predodžbeni svijet žrtve samo je jedna od slika među drugima, s pomoću kojih Novi zavjet dovodi do riječi kršćansko iskustvo

---

<sup>186</sup> Usp. G. Gispert-Sauch, *Why “Sacrifice”?*, str. 51.

spasjenja. Stoga se ne smije apsolutizirati. Žrtva funkcionira ovdje više kao slika, da se izrazi i pojasni događaj tē u Isusu iskazane Božje ljubavi prema čovjeku.

Prema učenju Novoga zavjeta, koje je posebno razvijeno u Poslanici Hebrejima, žrtve Staroga zavjeta bile su samo provizorne (privremene) i trebale su prestati uspostavom novoga Saveza. Isusovo samopredanje u njegovoj smrti na križu shvaćeno je kao konačna i savršena žrtva koja u sebi ima moć da ostvari okajanje i otkupljenje i koja stoga sve ranije žrtve čini suvišnim. Slavljenje euharistije shvaća se kao sakramentalno uprisutnjenje (ne ponavljanje!) žrtve križa, i stoga ono samo tvori stvarnu žrtvu.<sup>187</sup>

U prošlosti je postojala snažna tendencija prema asimilaciji Starom zavjetu: zaboravljala se radikalna izmjena koja je izražena u Poslanici Hebrejima i vraćalo se na ritualistički koncept religioznog opsluživanja i svećeništva. Ta tendencija postoji i danas. Treba ipak reći da danas prevladava protivna koncepcija, koja odbija svaki odnos između kršćanske vjere i starozavjetne religije. To je druga krajnost, koja se ne da opravdati. Potrebno je očuvati kršćansku poziciju u svem njezinu kompleksnom bogatstvu, sa svim odnosima sličnosti i razlike, kontinuiteta i nadilaženja.

Što su “duhovne žrtve koje su Bogu mile”? Za kršćanina, istinske su žrtve egzistencijalne; sastoje se u preobrazbi života pod utjecajem Duha Svetoga u jedinstvu s Kristovom žrtvom. Te žrtve imaju tijesni odnos s euharistijom, sakramentom Kristove žrtve, jer nisu moguće bez jedinstva s tom žrtvom. Poticaj za egzistencijalne žrtve dolazi od žrtve Kristove, uprisutnjene u euharistiji, i ostvarenje egzistencijalnih žrtava, tj. njihovo uzdignuće do Boga, vrši se pomoću sjedinjenja sa žrtvom Kristovom koja je uprisutnjena u euharistiji. Euharistija je dakle nezaobilazna za egzistencijalne žrtve.<sup>188</sup> Jednako su tako egzistencijalne žrtve neizostavne za euharistiju; bez njezina odnosa s egzistencijalnom žrtvom Kristovom euharistija ne bi

---

<sup>187</sup> Vidi: J. Henninger, *Sacrifice*, str. 544–557, ovdje 555.

<sup>188</sup> Isus izrijeком reče: “Zaista, zaista, kažem vam: ako ne jedete tijela Sina Čovječjega i ne pijete krvi njegove, nemate života u sebi!” (Iv 6,53).

imala nikakve vrijednosti; bez svojeg odnosa s egzistencijalnim žrtvama kršćana ne bi imala nikakva smisla.

Za kršćanski je kult Kristovo svećeničko posredništvo nezaobilazno. Naš autor to je vrlo dobro pokazao u središnjem dijelu svoje rasprave. Svi ljudski pokušaji posredovanja bili su nemoćni. Tada se Krist ponudio Bogu i s velikodušnim prinosom svoga života, u savršenoj poslušnosti prema Bogu i u savršenoj bratskoj solidarnosti s nama, postao je savršeni "Posrednik" (8,6; 9,15; 12,24). Kršćani su "oni koji se posredstvom njega približavaju Bogu" (7,25).

Kršćani imaju jednog svećenika, ali ne staroga tipa. Imaju žrtveni kult, ali potpuno različit. Njihovo zvanje ne dopušta im da počivaju na izvanjskim obredima, nego zahtijeva prianjanje uz egzistencijalnu žrtvu Kristovu, posredstvom vjere i sakramenata do preobrazbe njihova života.

Naš autor ne dokazuje samo da je smrt Kristova jedna žrtva, nego da je jedina istinska žrtva, jer je jedina žrtva koja je stigla do Boga. Sve druge bijahu samo pokušaji žrtve, neuspjeli pokušaji. U Kristovoj smrti ostvaruju se svi uvjeti autentične žrtve.

Zbog istog razloga Krist je uistinu svećenik, pače, jedini pravi svećenik koji je ikada postojao, jedini uspješni Posrednik. Njegovo svećeništvo nije figurativno, nego stvarno, i odgovara savršeno svim potrebama ljudi, koji imaju potrebu velikog svećenika koji je dostojan vjere i milosrdan, bratski združen s njima i pripušten u prisutnost Božju. Središnja tema Poslanice Hebrejima jest kristološko ispunjenje starozavjetnog svećeništva.

Iznoseći jasno svećeničku narav Kristova ministerija, Poslanica Hebrejima potpomogla je čitav proces drugih produbljenja koja su se ostvarila malo-pomalo. Tu spada i žrtveno i svećeničko shvaćanje kršćanskog života. Ali tu se treba održati uvijek na crti kršćanskog ispunjenja, čuvajući kršćansko specifično shvaćanje žrtve i svećeništva.

U Kristu su sve razdiobe dokinute. Krist nema potrebu da traži žrtvu izvan sebe sama; on je prikazao sebe sama (Heb 7,27; 9,14.25). Umjesto žrtvovanja životinja, prikazao je svoju osobnu poslušnost sve do smrti (Heb 10,4–10). Nije

tražio simboličke ceremonije, nego je uzeo vlastiti život. U Kristu je dakle dokinuta razlika između svećenika i žrtve i također između kulta i života. Ta egzistencijalna žrtva, budući da je ispunjenje volje Božje, preobražava Kristovu čovječnost i združuje je savršeno Bogu. Istodobno, dokida se razdioba između svećenika i naroda, jer je Kristova žrtva čin solidarnosti s ljudima, do te točke da uzima na se njihovu smrt grješnika, da ih spasi.

Zahvaljujući Kristovoj žrtvi, barijere su podignute između naroda i Boga. Sada su svi pozvani da se približe Bogu, bez straha. Svi vjernici sada imaju to pravo koje je u starini bilo rezervirano za velikog svećenika. Pače, imaju još veću povlasticu, jer sam veliki svećenik nije mogao ulaziti u svetište slobodno, nego samo jednom na godinu, za vrijeme svečane funkcije okajanja o *Jom Kippuru* (Lev 16,2; Heb 9,7). Sada, naprotiv, svi kršćani uživaju uvijek tu povlasticu. "Opravdani dakle vjerom, u miru smo s Bogom po Gospodinu našem Isusu Kristu. Po njemu imamo u vjeri i pristup u ovu milost u kojoj stojimo..." (Rim 5,1–2). Rečeno rječnikom Poslanice Hebrejima: "Imamo dakle, braćo, slobodan ulaz u Svetinju po krvi Kristovoj" (Heb 10,19; usp. Ef 2,18).

Upravo jer je Isus zastupnički za nas živio, i naš bi život u odnosu na druge trebao biti prožet i nošen tim istim duhom. Isus nije bio pojedinac koji je želio stići do jednoga vlastitog savršenstva, nego je on živio samo kao taj koji je na sebe preuzeo i nosi *Ja* svih ljudi. Njegov cjelokupan život, djelovanje i patnja bijahu zastupništvo. Kako bi ljudi trebali živjeti, djelovati i patiti, ispunilo se na njemu.<sup>189</sup> Odatle jasno proizlazi da zastupništvo nije nikakav isključivo kulturni pojam, nego označuje temeljni antropološki aksiom. Stoga se zastupništvo ne smije ograničiti samo na umiranje i smrt Isusovu nego se mora protegnuti na čitav njegov život i djelovanje.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Usp. Vidi bilj. 66 u D. Bonhoeffer, *DBW* 6, str. 257s.

<sup>190</sup> Potanje o tome, vidi: B. Klappert, "Alles menschliche Leben ist durch Stellvertretung bestimmt" (D. Bonhoeffer): oder: siehe, das Lamm GOTTes, das die Sünde der Welt (er-)trägt (Joh 1,29), u: *Evang. Theologie*, 72 (2012.), 1, str. 39–63, ovdje 59.



“Vršiti volju Božju” (13,21) nije djelo koje bi čovjek mogao ostvariti vlastitim snagama. Neophodno je da Bog sam djeluje. Zato naš autor na kraju usrdno moli da Bog osposobi vjernike “za svako dobro djelo”, da “čini u nama što je njemu milo”, i to “po Isusu Kristu” (13,21), jer je preko njega Bog ostvario svoj plan spasenja i nastavlja ga ostvarivati. Kod sklapanja “novoga Saveza” Bog se ne ograničava da na izvanjski način obznani svoj zakon, nego ga urezuje u ljudska srca (Jer 31,33; Heb 8,10; 10,16) i ostvaruje ga on sam svojom akcijom (usp. Fil 2,13).

### 3.1. Kristova žrtva i euharistija

U ispunjenju Malahijina proroštva euharistija je zamijenila starozavjetne žrtve. Ona je sakramentalno uprisutnjenje Kristove muke i smrti na križu, i njegova uskrsnuća,<sup>191</sup> nešto slično kao što je pashalna večera bila spomen-čin božanskog oslobođenja prigodom izlaska iz Egipta.<sup>192</sup> Krist je ostavio čovječanstvu jednu žrtvu po kojoj se već ostvarena krvna žrtva na Kalvariji na sakramentalan način uprisutnjuje.<sup>193</sup> Križ i uskrsnuće Isusa Krista naviještaju se istodobno kao kraj svih žrtava i kao temelj i središte kršćanskog bogoslužja. Isus Krist je kraj žrtve, jer je on konačna i savršena žrtva. S Kristom su žrtve i žrtveni kult došli svom kraju, jer on stoji umjesto njih, jer je razrušeno zajedništvo između Boga i čovjeka, koje se trebalo pomoću žrtava ponovno uspostaviti, na potpuno drukčiji način uspostavljeno u Isusu, i to jednom zavazda. U slavljenju euharistije Krist dopušta da ga uzmemo. Istodobno On uzima nas i čini nas dionicima svoje potpune predanosti

---

<sup>191</sup> Usp. sv. Justin, *Dialogus cum Tryphone 41*, u: PG 6, 564.

<sup>192</sup> Usp. G. Fischer – K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung*, str. 92.

<sup>193</sup> H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* 1740. Pashalna je gozba bila podsjećanje na oslobođenje iz Egipta. Rabi Jehošua ben Hananija (oko godine 90.) reče za tu svetu noć: “U ovoj noći bili su oni izbavljeni (iz Egipta) i u njoj bivate vi izbavljeni” (Mekh na Ex 12.24). Nisan je mjesec prvoga i posljednjeg izbavljenja.

Bogu u poslušnosti i istodobno svoje uskrсне pobjede, svojega nerazrušivog života.<sup>194</sup>

I Irenej opisuje euharistiju kao istinski, duhovni prinos o kojemu je govorio Malahija.<sup>195</sup> Ali on primjenjuje pojam žrtve i na kršćanski život, naglašavajući važnost prinošenja samih sebe Ocu nebeskom.<sup>196</sup> Na istoj je crti i sveti Augustin kad kaže: "Samo prolijevanjem naše krvi u borbi za njegovu istinu mi mu prinosimo krvne žrtve. Mi palimo najmirisaviji kad u njegovu pogledu kada smo rasplamsani sa svetom pobožnošću i ljubavlju."<sup>197</sup> Bog želi izvanjsku žrtvu samo kao znak unutarnjeg raspoloženja, jer "milosrđe je istinska žrtva"<sup>198</sup>. Svi božanski propisi o žrtvi odnose se zapravo na ljubav prema Bogu i bližnjemu.<sup>199</sup>

Na koncu svojeg razglabanja, Augustin daje svoju famoznu definiciju žrtve: žrtva je "svako djelo koje nas ujedinjuje u svetom zajedništvu s Bogom, svako djelo koje je usmjereno na to konačno dobro u kojemu mi jedino nalazimo istinsko blaženstvo"<sup>200</sup>. Svako djelo milosrđa prema drugima, ako je usmjereno na Boga, istinska je žrtva. Svaka osoba posvećena Bogu je žrtva. Kršćani, imajući udioništvo na tom posvećenju, povezani zajedno u jednom tijelu u Kristu, žrtva su koju Crkva slavi u oltarskom sakramentu. "Crkva sama je prinesena u istinskom prinosu koji ona prinosi Bogu."<sup>201</sup>

---

<sup>194</sup> Usp. B. Klappert, "Alles menschliche Leben ist durch Stellvertretung bestimmt" (*D. Bonhöffer*) oder: siehe, das Lamm GOTTes, das die Sünde der Welt (er-)trägt (*Joh 1,29*), str. 40.

<sup>195</sup> Usp. Irenej, *Adv. haer.* 4.17.5, u: PG 7, 1023–1024.

<sup>196</sup> Usp. *Isto* 4.18.5, u: PG 7, 1028–1029.

<sup>197</sup> Aurelije Augustin, *De civitate Dei* 10,3, u: *Corpus Christianorum. Series Latinum* 47,275.

<sup>198</sup> Isti, *De civitate Dei* 10,5, u: *Corpus Christianorum. Series Latinum* 277–278.

<sup>199</sup> Isti, *De civitate Dei* 10,5; u: *Corpus Christianorum. Series Latinum* 278.

<sup>200</sup> Isti, *De civitate Dei* 10,6, u: *Corpus Christianorum. Series Latinum* 278.

<sup>201</sup> Isti, *De civitate Dei* 10,6, u: *Corpus Christianorum. Series Latinum* 279. I sv. Toma naglašava primat unutarnje žrtve, prinošenja samoga sebe Bogu (vidi: *Summa theologiae* 2a2ae, 85–86). Prema tom shvaćanju, svaki čin krjeposti ima dioništvo na pojmu žrtve (vidi: 85,3 ad 1).

Kada kasnije sveti Toma raspravlja o načinu na koji je Kristova patnja žrtva, on polazi od Augustinove definicije žrtve i zaključuje da je Kristova patnja žrtva upravo jer je ona izraz njegove ljubavi za ljude i njegova Oca.<sup>202</sup> Ovdje izlazi na vidjelo o čemu se u Novom zavjetu radi kad se govori o žrtvi: o stvarnoj, dosljednoj i odlučnoj zbilji ljubavi, koju konačno samo Bog sam može podariti.<sup>203</sup>

### 3.2. Kristovo svećeništvo i opće svećeništvo vjernika

Poslanica Hebrejima ne kaže izrijeком da su kršćani svećenici. Ali kaže to implicitno kada, malo nakon što je imenovala Krista velikim svećenikom (Heb 2,17; 3,2), izjavljuje da “smo postali sudionici Kristovi” (3,14). I jedan drugi redak izražava to dioništvo u Kristovu svećeništvu. U Heb 10,14 čitamo: “Jednim uistinu prinosom zasvagda usavrši posvećene.” Nema sumnje da grčki glagol *teleioun* (“usavršiti”), koji se ovdje rabi, posjeduje svećenički smisao. Usporedba s drugim upotrebama istog glagola u poslanici to jasno pokazuje. Glagol se rabi tri puta za Krista (u 2,10; 5,9; 7,28) a iz konteksta proizlazi da se radi o svećeničkom Kristovu posvećenju, posvećenju ne obrednom, nego stvarnom, koje se ostvaruje posredstvom patnji, i sastoji se u dubokoj preobrazbi Kristova čovjštva.

U starom sustavu posveta vrijedi samo za pojedinca koji je prima i koji postaje veliki svećenik. Iza njegova posvećenja on je bio osposobljen da uđe u Svetinju; nikomu drugomu nije bilo dopušteno da ga slijedi. Naprotiv, u Kristovu slučaju posveta vrijedi ne samo za samog svećenika, tj. za Krista, nego istodobno za narod. Isti glagol rabi se u pasivu: “Krist bi usavršen, posvećen”, i u aktivu: “Krist usavrši, posveti” (usp. Iv 17,19: “I za njih posvećujem samog sebe da i oni budu posvećeni u istini”). U istom događaju muke Krist “je bio posvećen” (5,9) i Krist “jednim uistinu prinosom zasvagda usavrši posvećene” (10,14). Krist je primio svećeništvo i u isto

---

<sup>202</sup> Sv. Toma, *Summa theologiae*, 3a, 48, 3.

<sup>203</sup> Usp. K. Backhaus, *Der Hebräerbrief*, str. 327.

ga vrijeme priopćio. Dakle, njegovo posvećenje ne vrijedi samo za jednog čovjeka, nego za čovjeka, za sve ljude koji prihvaćaju taj čin.

To prianjanje uz osobu Krista, velikog svećenika dostojna vjere (usp. Heb 3,1–6; 4,14), daje nam konkretnu mogućnost da preobrazimo naš život zahvaljujući njemu, u jedinstvu s njegovom žrtvom. Sakramentom euharistije uprisutnjuje se Kristova egzistencijalna žrtva i omogućuje se vjernicima dioništvo na njoj (usp. 10,19–20; Iv 6,53–56). Sva vrijednost tog sakramenta proizlazi iz njegova odnosa s Kristovom egzistencijalnom žrtvom. Samo posredstvom odnosa s tom Kristovom egzistencijalnom žrtvom vjernici će biti kadri preobraziti vlastitu konkretnu egzistenciju, prakticirati opće svećeništvo vjernika.

I Petar potiče i poziva kršćanske vjernike: “Pristupite k njemu, Kamenu živomu (...), pa se kao živo kamenje ugrađujte u duhovni Dom za sveto svećenstvo da prinosite žrtve duhovne, ugodne Bogu po Isusu Kristu” (1 Pt 2,4–5). Izjava izražava jasno odnos s jednom aktivnošću. Zapravo, odmah iza *sveto svećenstvo* (*hierateuma hagion*) čitamo izričaj “da prinosе žrtve duhovne”, koji definira specifičnu aktivnost svećeničkog organizma, i odgovara dobro onodobnom konceptu svećenika koji je posvjedočen u Heb 5,1 i 8,3. Svećenik je postavljen da prinosi žrtve.

### 3.3. *Mjesto i uloga ministerijalnog svećeništva*

Kristologija Poslanice Hebrejima jedinstvena je po tome što ona uvodi pojam Krista kao Velikog svećenika. Opisujući Isusa kao svećenika, autor naglašava nov način pristupa k Bogu, pomoću posredništva Kristova, koji prikazuje samoga sebe kao okajavajuću žrtvu. U Poslanici je jasno da je Krist jedinstveni Veliki svećenik. Za razliku od levitskih velikih svećenika, koji bijahu mnogi u slijedu jedan za drugim, Krist je vječni Veliki svećenik, čija je žrtva jedincata za sve. Dosljedan

toj kristologiji, pisac Poslanice Hebrejima ne dodjeljuje naslov svećenika nijednom kršćanskom službeniku<sup>204</sup>.

Krist je bio kadar da sam ostvari savršeni egzistencijalni kult (usp. Heb 9,14); kršćani nisu kadri da ga ostvare sami. Samo združeni s Kristom (Heb 7,25; 10,19; 13,21; usp. 1 Pt 2,5; Ef 2,18; 3,12), mogu uzdići svoj život do Boga u autentičnoj ljubavi prema braći. Na tom području postoji samo jedan jedini "Posrednik između Boga i ljudi, čovjek – Krist Isus – koji sebe samoga daje kao otkup za sve" (1 Tim 2,5.6).

Uloga ministerijalnog svećeništva je da bude sakrament Kristova posredništva, da na sakramentalan način uprisutnjuje nazočnost Krista Posrednika i njegovu akciju u životu kršćana. Ministerijalno svećeništvo ne tvori posredništvo koje bi bilo dodano onom Kristova posredništva, nego je samo sakrament onoga posredništva, koje ostaje jedincato (kao što ni misa ne tvori žrtvu dodanu onoj na Kalvariji, nego je samo sakrament one jedincate žrtve). Oni se trebaju smatrati "službenicima Kristovim i poslužiteljima tajna Božjih" (1 Kor 4,1; usp. Lk 12,41–43). Zahvaljujući njihovoj "svetom ministeriju" (Rim 15,16), prinos naroda može postati "ugodan" Bogu, "posvećen u Duhu Svetom" (Rim 15,16).

Budući da je sakramentalno, ministerijalno svećeništvo je sekundarno, jer ono što je važno to su stvarne egzistencije. Ministerijalno svećeništvo nije cilj, nego tvori sredstvo povezivanja između stvarnih egzistencija (one Kristove i onih kršćana); naziva se ministerijalnim upravo zato što je sekundarno, podređeno, u službi Kristova svećeništva, u službi općeg svećeništva. Bez Kristova svećeništva ne bi imalo nikakva sadržaja, nikakve vrijednosti, ne bi predstavljalo ništa; bez odnosa s općim svećeništvom ne bi imalo nikakva smisla, nikakve koristi. Stoga je sekundarno. Ali je nezaobilazno, jer bez tog sredstva povezivanja egzistencija kršćana ne bi bila učinkovito podvrgnuta Kristovu posredništvu i ne bi mogla stoga biti preobražena u žrtvu dostojnu Boga. Odbiti

---

<sup>204</sup> Usp. A. Vanhoye, *Old Testament Priests and the New Priest*, Petersham, MA, 1986., str. 235.311–318; A. C. Mitchell, *Hebrews*, str. 24.

to sakramentalno posredništvo bilo bi jednako odbijanju posredništva Kristova.

U kojem se odnosu nalazi ministerijalno svećeništvo s općim svećeništvom vjernika? Kao što smo već naglasili, ministerijalno svećeništvo sakrament je Kristova posredništva, znak i sredstvo Krista Posrednika, što opće svećeništvo nije. Opće je svećeništvo stvaran kult, ministerijalno je svećeništvo sakramentalno posredništvo.

Sudjelovanje ministerijalnih svećenika u općem svećeništvu je nužno. Zapravo, opće svećeništvo uistinu je opće, tj. svećeništvo čitavog tijela Kristova, čitave Crkve, ne samo vjernika laika. Svi kršćani pa stoga i ministerijalni svećenici pozvani su da prakticiraju opće svećeništvo. Ako ga ne bi vršili, njihovo sjedinjenje s Kristom ne bi bilo stvarno, osobno, egzistencijalno.

Uzmimo jedan primjer: slavljenje mise. Slaveći misu, svaki je ministerijalni svećenik znak i sredstvo Krista Posrednika koji se prikazuje Ocu i pridružuje vjernike svojem prikazu. Posveta je ministerijalna akcija; nije osobna akcija svećenika, ne ovisi o njegovoj zaslugi. Međutim, slaveći misu, svećenik je pozvan da prione osobno otajstvu. Taj vid se razlikuje od prvoga, može biti i odvojen, ali razdvajanje je nenaravno. Tako svećenik može slaviti misu, a da osobno ne prijanja uz žrtvu Kristovu, na primjer, s osjećajima mržnje protiv jedne osobe koja ga je uvrijedila. Misa neće biti nevaljana; vjernici će se moći pričestiti; svećenik je u tom slučaju vršio svoje ministerijalno svećenstvo, odbijajući istodobno vršiti opće svećeništvo.

Nitko ne može sudjelovati u slavljenju euharistije i postati dionikom zajedništva novoga života, a da se s tim primanjem ne uključi u ljubeće samopredanje Sina Ocu i drugim ljudima. Jer biti kršćanin, znači biti svećenik (1 Pt 2,5,9; Otk 1,6; 5,10; 20,6; Rim 12,1; 1 Iv 3,16). Pritom treba uvijek paziti da se o jednoj žrtvi Crkve samo stoga može govoriti, jer je njezin dar način na koji ona samopredanje (žrtvu) Otkupitelja prima i odgovara<sup>205</sup>.

---

<sup>205</sup> Karl-Heinz Menke, *Opfer: IV. Theologiegeschichtlich und Systematisch-theologisch*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, sv. 7, 1998., stup. 1069.

BIBLIOGRAFIJA

- Anderson, G. A., *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel*, u: HSM 41, 1987.
- Attridge, H. W., *The Uses of Antithesis in Hebrews 8–10*, u: HTR, 79 (1986.), str. 1–9.
- Attridge, H. W., *The Epistle to the Hebrews*, A Critical and Historical Commentary on the Bible, Hermeneia: Philadelphia, Pennsylvania, 1989.
- Avemarie, F., *Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur*, u: J. Frey – J. Schröter (uredili), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen, 2005., str. 169–212.
- Baal, Jan van, *Offering, Sacrifice and Gift*, u: Numen, 23 (1976.), str. 161–178.
- Backhaus, Knut, *Der Hebräerbrief*, Reg. Neues Testament, Regensburg, 2009.
- Bader, Günter, *Jesu Tod als Opfer*, u: ZThK, 80 (1983.), str. 411–431.
- Barth, Gerhard, *Der Tod Jesu im Verständnis des NT*, Neukirchen – Vluyn, 1992.
- Baumgarten, A. I., *Josephus on Essen Sacrifice*, u: JJS, 45 (1994.), str. 169–183.
- Baumgarten, A. I. (ut.), *Sacrifice in Religious Experience*, 2002.
- Berges, U., *Das vierte Lied vom Gottesknecht (Jesaja 52, 13–53, 12). Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Symbolik des Kreuzes aus alttestamentlichen Perspektive*, u: ZKTh, 133 (2011.), str. 163–166.
- Böcher, Otto, *aiuma*: u: EWNT, 1 (1992.), str. 88–93.
- Bötrich, C., *Proexistenz im Leben und Sterben. Jesu Tod bei Lukas*, u: J. Frey – J. Schröter (ur.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen, 2004., str. 413–436.
- Braun, H., *An die Hebräer* (HNT 14; Mohr), Tübingen, 1984.
- Brooks, W. E., *The Perpetuity of Christ's Sacrifice in the Epistle to the Hebrews*, u: JBL, 89 (1970.), str. 205–214.
- Bruce, F. F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (The New London Commentary on the NT), Marshall, London, 1964.
- Buchanan, G. W., *To the Hebrews*, Anchor Bible 36, Doubleday, New York, 1972.
- Buchanan, G. W., *The Day of Atonement and Paul's Doctrine of Redemtion*, u: NT, 32 (1990), str. 236–249.
- Cardellini, I., *I sacrifici dell' antica alleanza*, San Paolo Edizioni, 2001.
- Carlston, E. Ch., *The Vocabulary of Perfection and Hebrews*, u: R. A. Guelich (ur.), Unity and Diversity in New Testament Theology, Grand Rapids, Eerdmans, 1978., str. 133–160.
- Casalini, N., *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*, SBF Analecta 34, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1992.
- Cifrak, M., *Ps 110 u Poslanici Hebrejima*, u: M. Cifrak – N. Hohnjec (uredili), Neka iz tame svjetlost zasine! Zbornik radova u čast prof. dr. sc. Adalbertu Rebiću, KS, Zagreb, 2007., str. 453–466.
- Cooke, B. J., *Sacrifice, IV (In Christian Theology)*, u: New Catholic Encyclopedia, Detroit – New York i dr., 2003., sv. 12, str. 515–518.

- Cooke, B. J., *Synoptic Presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice*, u: Theological Studies, 21 (1960.), str. 1–44.
- Cosaert, C. P., *The Use of hagios for Sanctuary in the Old Testament Pseudepigrapha, Philo, and Josephus*, u: AUSS, 42 (2004.), str. 91–103.
- Daly, R. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Philadelphia, 1978.
- D'Aquino, Tommaso, *Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, u: R. Cai (prir.) Super Epistolas s. Pauli lectura, sv. 2, Marietti, Torino, 1953., str. 335–506.
- Deissler, Alfons, *Das Opfer im AT*, u: Karl Lehmann – Edmund Schlink (uredili), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls*, Freiburg i. Br. – Göttingen, 1983., str. 17–39.
- Dunnill, J., *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, MSSNTS 75, Cambridge, 1992.
- Eberhart, Chr., *Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen*, WMANT 94, Neukirchen – Vluyn, 2002.
- Ellingworth, P., *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids, Michigan, 2000.
- Emmerich, M., "Amtscharisma": *Through the Eternal Spirit (Hebrews 9,14)*, u: BullBibRes, 12 (2002.), str. 17–32.
- Faherty, L. R., *Sacrifice*, u: Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1974.
- Ferguson, E., *Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment*, u: ANRW II 23, 2 (1980.), str. 1151–1189.
- Fischer – K. Backhaus, G., *Sühne und Versöhnung*, Echter Verlag, Würzburg, 2000., str. 314–327.
- Frank, K. S., *Zum Opferverständnis in der Alten Kirche*, u: Karl Lehmann – Edmund Schlink (uredili), *Das Opfer Christi und seine Gegenwart in der Kirche*, (DiKi 3), 1986., str. 40–50.
- Gispert-Sauch, G., *Why "Sacrifice"?*, u: VJTR, 76 (2012.), str. 43–52.
- Grässer, E., *An die Hebräer: Hebr 1–6*, sv. 1; *Hebr 7,1–10,18*, sv. 2; *Hebr 10,19–13,25*, sv. 3, *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, 18, Zürich – Neukirchen – Vluyn, 1990., 1993, 1997.
- Grelot, P., *Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante*, u: RB, 108 (2001.), str. 210–213.
- Haacker, K., *Gekreuzigt unter Pontius Pilatus – wozu? Zum Verständnis des Todes Jesu als Heilsgeschehen*, u: Hampel – Weth (uredili), *Sühne*, str. 43–54.
- Hahn, F., *Das Verständnis des Opfer im Nt*, u: *Dialog der Kirchen* 3, Freiburg i. Br. – Göttingen, 1983., str. 51–91.
- Hampel, V. – Weth, R. (uredili), *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen – Vluyn, 2010.
- Hennessy, A. P., *Sacrifice of the Cross*, u: *New Catholic Encyclopedia*, sv. 12, Detroit – New York i dr., 2003., str. 518–520.
- Henninger, J., *Sacrifice*, u: *The Encyclopedia of Religion (Mircea Eliade)*, sv. 12, New York, 1987., str. 544–557.



- Héring, J., *L'Épître aux Hébreux*, CNT, Neuchatel – Paris, 1954.
- Hofius, O., *Das 'erste' und das 'zweite' Zelt: Ein Beitrag zur Auslegung von Hebr 9,1-10*, u: ZNW (1970.), str. 271-277.
- Hofius, O., *Der Vorhang vor dem Thron Gottes: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 6,19f. und 10,19f.*, WUNT 14; Mohr Siebeck, Tübingen, 1972.
- Hohnjec, N., *Isus Krist Sin Božji i Veliki svećenik*, u: R. Dodig (ur.), *Interpres Verbi*, Ziral, Mostar, 1998., str. 157-175.
- Homlish, J. S., *Sacrifice, III (In Israel)*, u: *New Catholic Encyclopedia*, sv. 12, Detroit – New York i dr., 2003., str. 510-515.
- Janowski, B., *Das Leben für andere hingeben*, u: J. Frey – J. Schröter (uredili), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen, 2004., str. 97-118.
- Janowski, B., *Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft*, u: J. Frey – J. Schröter (uredili), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen, 2005., str. 3-50.
- Jobs, K. H., "Rhetorical Achievement in the Hebrews 10 'Misquote' of Psalm 40", u: *Bib*, 72 (1991.), str. 387-396.
- Jungmann, J. A., *Oblatio und Sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses*, u: *ZkTh*, 92 (1970.), str. 342-350.
- Kertelge, K., *Die 'reine Opfer-Gabe': Freude am Gottesdienst*, FS J. G. Plöger, Stuttgart, 1983., str. 347-360.
- Klappert, B., "Alles menschliche Leben ist durch Stellvertretung bestimmt" (*D. Bonhoeffer*) oder: siehe, das Lamm GOTTes, das die Sünde der Welt (er-) trägt (*Joh 1,29*), u: *Evang. Theologie*, 72 (2012.), 1, str. 39-63.
- Koester, C. R., *Hebrews*, Anchor Bible 36, New York, 2001.
- Krizostom, Ivan, *In Epistolam Pauli ad Hebraeos*, u: PG 63,9-236.
- Kuss, O., *Der Brief an die Hebräer*, Regensburg NT 8; Pustet, Regensburg, 1966.
- Lane, W. L., *Hebrews 1-8, Hebrews 9-13*, Word Biblical Commentary; Clark, Edinburgh, 1984.
- Laporte, J., *Sacrifice and Forgiveness in Philo of Alexandria*; u: *StPhilo Annual*, 1 (1989.), str. 34-42.
- Laub, F., "Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste" (*Hebr 9,12*). Zum Verständnis des Kreuzestodes in Hebr., u: *BZNF*, 35 (1991.), str. 65-85.
- Lehmann, K., – Schlink, E. (uredili), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls*, DiKi, 1983.
- Lehne, S., *The New Covenant in Hebrews*, JSNTSup 44, Sheffield, 1990.
- Lyonnet, S., Sabourin, L., *Sin, Redemption, and Sacrifice. A Biblical and Patristical Study*, AnBib 48, 1970.
- Lincoln, L., *Translating Hebrews 9,15-22 in Its Hebraic Context*, u: *JOTT*, 12 (1999.), str. 1-29.
- Lujić, B., *Isusova otvorena antropologija*, KS, Zagreb, 2005.
- März, Cl.-P., "Wir haben einen Hohenpriester..." Anmerkungen zur kulttheologischen Argumentation des Hebräerbriefes, u: Marlis Gielen – Joachim

- Kügler (uredili), *Liebe, Macht und Religion*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2003., str. 237–252.
- Manzi, F., *Il commentario di Albert Vanhoye alla Lettera agli Ebrei. Pietra miliare nella storia dell' esegesi*, u: *Gregorianum*, 93 (2012.), 1, str. 5–21.
- Martin, F., *Le Christ médiateur dans l' Épitre aux Hébreux*, u: *Sémiotique et Bible*, 97 (2000.), str. 37–45.
- Marx, A., *Opfer: II. Religionsgeschichtlich. 1. Alter Orient und Altes Testament*, u: Hans Dieter Betz; Mohr Siebeck (uredili), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, RGG, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, sv. 6, Tübingen, 2003., stup. 572–576.
- Marx, A., *La place du sacrifice dans l' ancien Israel*, u: J. A. Emerton (ur.), *Congress Volume*, Cambridge, 1997., str. 203–217.
- McCarthy, D. J., *Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice*, u: *JBL*, 92 (1973.), str. 205–220.
- McCrudden, K. B., *Christ's Perfection in Hebrews: Divine Beneficence as an Exegetical Key to Hebrews 2,10*, u: *BibRes*, 47 (2002.), str. 40–62.
- Merklein, H., *Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod. Entwicklung und Gehalt einer zentralen ntl. Aussage*, u: *BiKi*, 41 (1986.), str. 68–75.
- Merklein, H., *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, u: *Isti*, Studien zu Jesus und Paulus II, Wunt 105, Tübingen, 1998., str. 31–59.
- Michel, O., *Der Brief an die Hebräer*, Meyer Komm. 13, Göttingen, 1966.
- Mitchell, A. C., *Hebrews*, Sacra Pagina Series, sv. 13, Collegeville, Minnesota, 2007.
- Moffat, J., *The Epistle to the Hebrews*, International Critical Commentary, Clark, 1948.
- Murray, S. R., *The Concept of diatheke in the Letter to the Hebrews*, u: *CBQ*, 66 (2002.), str. 41–60.
- Nelson, R. D., *'He Offered Himself'. Sacrifice in Hebrews*, u: *Int*, 57 (2003.), str. 251–265.
- Neusch, M., *Le sacrifice dans les religions*, Paris, 1994.
- Neusner, Jacob, *Sacrifice and Temple in Rabbinic Judaism*, u: J. Neusner – A. J. Avery i dr., *The Encyclopaedia of Judaism*, sv. 3, Brill – Leiden – Boston – Köln, 2000., str. 1290–1302.
- Omanson, R. L., *A Superior Covenant: Hebrews 8,1–10,18*, u: *RevExp*, 82 (1985.), str. 361–373.
- Popović, A., *Torah – Pentateuh – Petokrjžje*, KS, Zagreb, 2012.
- Röhser, G., *Stellvertretung im Neuen Testament*, SBS 195, Stuttgart, 2002.
- Sabourin, L., *Liturgie sanctuaire et de la tente véritable (Hébr. VIII, 2)*, u: *NTS*, 18 (1971.–1972.), str. 87–90.
- Sabourin, L., *Art. Sacrifice*, u: *DBS*, 10 (1985.), str. 1483–1545.
- Schnackenburg, R., *Ist der Gedanke des Sühnetodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus*, u: Karl Kertegle (ur.), *Der Tod Jesu. Deutungen im NT*, Herder, Freiburg i. B., str. 205–230.
- Spicq, C., *L' Épitre aux Hébreux (Études bibliques)*, sv. 2, Paris, Gabalda, 1952.–53.

- Stuhlmann, R., *Wenn die Opfer vergessen werden. Kritische Anmerkungen zur gegenwärtigen kirchlichen Diskussion über die Deutung des Todes Jesu...*, u: *Evang. Theologie* (2012.), 1, str. 64–75.
- Swetnam, J., *A Suggested Interpretation of Hebrews 9,15–18*, u: *CBQ*, 27 (1965.), str. 373–390.
- Swetnam, J., *On the Imagery and Significance of Heb 9,9–10*, u: *CBQ*, 28 (1966.), str. 115–173.
- Swetnam, J., *A Contribution to the Discussion of Hebrews 9,11*, u: *Bib*, 47 (1966.), str. 91–106.
- Swetnam, J., *Sacrifice and Revelation in the Epistle to the Hebrews: Observations and Surmises on Hebrews 9,26*, u: *CBQ*, 30 (1968.), str. 227–234.
- Sykes, S. W., *Outline of a Theology of Sacrifice. Durkham Essays in Theology*, u: *Isti (ur.), Sacrifice and Redemption*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney, 1991., str. 282–298.
- Taschner, J., *“Du Opfer!”. Das sogenannte “Gottesknechtlied” (Jes 52,13–53,12) im Spiegel der neueren “Mobbing“-Diskussion*, u: *Evangelische Theologie*, 1 (2012.), str. 5–21.
- Vanhoeye, A., *Le Christ, grand-prêtre selon Hébr. 2,17–18*, u: *NRTh*, 91 (1969.), str. 449–474.
- Vanhoeye, A., *L’ intervention decisive du Christ: Heb. 9,24–28*, u: *AsSeign*, 63 (1971.), str. 47–52.
- Vanhoeye, A., *La Structure littéraire de l’ épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Bruges – Paris, 1976. (disertacija).
- Vanhoeye, A., *Situation du Christ. Hébreux 1–2*, *Lectio Divina* 58, Paris, 1969.
- Vanhoeye, A., *Esprit eternal et feu du sacrifice en Hb 9,14*, u: *Bib*, 64 (1983.), str. 263–274.
- Vanhoeye, A., *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino, 2007.
- Vanhoeye, A., *La Lettre aux Hébreux: Jésus-Christ, médiateur d’ une nouvelle alliance*, *Jésus et Jésus-Christ* 84, Desclée, Paris, 2002.
- Vanhoeye, A., *Gesù Cristo. Il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, *Commenti e Studi Biblici*, Assisi, 2007.
- Vanhoeye, A., *L’Epistola agli Ebrei. “Un sacerdote diverso”*, *Retorica Biblica* 14, Bologna, 2011.
- Weiss, H. F., *Der Brief an die Hebräer*, *Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament* 13, Göttingen, 1991.
- Wengst, K., *“...dass der Gesalbte gemäss den Schriften für unsere Sünden gestorben ist.” Zum Verstehen des Todes Jesu als stellvertretender Sühne im Neuen Testament*, u: *Evang. Theologie* (2012.), 1, str. 22–39.
- Willi-Plein, I., *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*, *SBS* 153, Stuttgart, 1993.
- Young, F. M., *Sacrifice and the Death of Christ*, Philadelphia, 1975.
- Young, F. M., *Opfer: IV. Neues Testament und Alte Kirche*, u: *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 25, 1995., str. 271–278.

## The nature of Jesus' priesthood and his sacrifice according to the Letter to the Hebrews

### *Summary*

The work essentially consists of two parts. In the first part the author gives basic information on sacrifices and their meaning in the Bible. In the second part, starting from the fixture of the Letter to the Hebrews, he brings to light the nature of Jesus' priesthood and sacrifice.

The core idea of the Letter to the Hebrews is that Christians are not without their High Priest and sacrifices. That High Priest is Jesus Christ. The whole letter wants to show how he became a priest, which and what kind of sacrifice he offered, and brings to light the most important consequences for Christians arising from Christ in that role.

According to the Old Testament high priest was consecrated by the ritual sacrifice called *teleiosis*, which later enabled him to offer ritual sacrifices for the people (Heb 5,1). In Christ's case, there is no ritual sacrifice of sanctification, but the existential transformation by means of a painful event taken over in prayer. That is Christ's *teleiosis* (cf. Heb 5,7-9), his priestly dedication and profound transformation of Christ's humanness. In that way he was "made perfect" (5,9; 7,28), ordained a priest. In his human nature he achieved perfection. That perfection is eternal now. It enabled him to become "High Priest for ever" (6,20; 7,16-17), a perfect Mediator between God and man.

Christ's existential transformation makes him a perfect mediator, "the source of eternal salvation for all who obey him"; that makes any other sacrifice unnecessary. Christ was not ordained a priest to offer gifts and sacrifices afterwards (5,1). He became a perfect priest through the offering which was his own existential transformation. His unified offering is at the same time the sacrifice of priestly consecration, the sacrifice of atonement, the sacrifice of Covenant, the sacrifice of thanksgiving; therefore, his offering takes the place of all

sacrifices, just because it realizes a true consecration of man, not ritual but real, not external but spiritual and total.

The author not only proves that Christ's death is a sacrifice but states that it is the only true sacrifice, because it is the only sacrifice that came to God. All others were only attempts of sacrificing, unsuccessful attempts. In Christ's death all conditions of the authentic sacrifice are realized. For the same reason Christ is a real priest, indeed the only true priest who has ever been, the only successful Mediator. His priesthood is not figurative, but real, and perfectly suits to all people's needs; people need high priest who is worthy of faith and gracious, brotherly united with them and admitted into the presence of God. The central theme of the Letter to the Hebrews is the Christological fulfilment of the Old Covenant priesthood and sacrifices that they offered. Presenting clearly the priestly nature of Christ's ministry, the Letter to the Hebrews has assisted in the whole process of other clarifications that have gradually realized. This includes the sacrificial and priestly understanding of Christian life. But one should always hold to the line of Christian fulfilment, keeping the Christian specific understanding of sacrifice and priesthood. In Christ all divisions have been abolished. Christ has no need to seek sacrifice beyond himself; he offered himself (Heb 7,27; 9,24.25). Instead of sacrificing animals, he offered his own obedience to death (Heb 10,4–10). He did not ask symbolic ceremonies but took his own life. Thus, in Christ the difference between the sacrifice and priest has been abolished, as well as between the cult and life. That existential sacrifice, since it is the fulfilment of God's will, transforms Christ's humanness and unites it perfectly in God. Also, division between the priest and people is abolished, because Christ's sacrifice is the act of solidarity with people, to the point where he takes over their death of sinners, to save them.

Thanks to the sacrifice of Christ, barriers between people and God have been removed. Now everyone is invited to come closer to Christ, without fear. Now all believers have that right which was reserved for the high priest in ancient times. What is more, they have even greater privilege, as high priest himself

was not allowed to freely enter the sanctuary, but only once a year at the time of solemn atonement at Yom Kippur (Lev 16, 2; Heb 9,7). Now, on the contrary, all Christians enjoy that privilege. "So far then we have seen that, through our Lord Jesus Christ, by faith we are judged righteous and at peace with God...." (Rom 5,1-2). To use the terms of the Letter to the Hebrews: "In other words, brothers, through the blood of Jesus we have the right to enter the sanctuary." (Heb 19,19; cf. Eph 2,18).

Just because Jesus stood for us and lived for us, our life in relation to the other should also be guided and infused with this same spirit. Jesus was not the individual who wanted to get to his own perfection, but he lived only as the one who took over and carries the Self of all people. His entire life, acting and suffering were advocacy. The way how people should live, act and suffer is shown in him. It is therefore clear that advocacy is not an exclusively iconic term, but signifies a fundamental anthropological axiom. Therefore the advocacy must not be limited to the dying and death of Jesus, but must extend to his whole life and actions. It applies to all those who accept to go his way.

# Holokaust – Golgota 20. stoljeća?

Holokaust u svjetlu židovske filozofske i teološke misli

Ante Akrap, Split

UDK: 341.485(430=411.6):296.1  
Izvorni znanstveni rad

## Sažetak

Očito je zanimanje kako teologije tako i filozofije za "pitanje Boga". To se pitanje ponajprije odnosi na položaj čovjeka u svijetu. Za razliku od srednjovjekovne kozmološko-teološke vizije svijeta, u kojoj je čovjek središte stvaranja, moderna, udaljujući se od svakog metafizičkog principa, trasira čovjekov put apsolutizacije i sakralizacije svijeta, potpune emancipacije razuma i slobode, u kojem transcencija, ogojena od svojih atributa i tradicionalne vizije, gubi teren u suvremenom mišljenju. Horkheimer holokaust (Auschwitz) smatra ekstremnim izrazom zapadnog iluminizma koji misli da sve može kontrolirati snagom ljudskog razuma. Stradale žrtve holokausta dovode u pitanje kako Boga tako i čovjeka, stoga su teologija i antropologija dva različita vida pristupanja jednoj te istoj stvarnosti, kojoj se u ovom radu želimo približiti. Nakon fenomenološkog pristupa samome pojmu "žrtva" u drugom dijelu zadržavamo se na području Kierkegaardove religiozne dijalektike. Strah i drhtanje znak su Božje nazočnosti, ali i put u traženju eshatološkoga dobra. Buber odbacuje različite varijacije koje Kierkegaard izvodi iz žrtvovanja Izaka. On sliku svojeg naroda za vrijeme holokausta vidi u drami starozavjetnog Joba, i na taj način odbacuje Kierkegaardovu metaforu žrtvovanja Izaka. Posljednji dio ovog rada posvećen je mukama židovske filozofije u pronalasku novoga govora o Bogu, koji je posljedica njegove uloge i ponašanja tijekom holokausta. Sam naslov "Holokaust – Golgota dvadesetoga stoljeća?", upućuje na riječi pape Ivana Pavla II., ali i berlinskog rabina Maybauma u kojima iščitavamo misao kako problemu holokausta možemo pristupiti s različitih pozicija, možemo ga različito vrednovati, promatrati u okrilju

različitih kategorija i metafora, ali će on uvijek na ljudskoj razini ostati tajna i misterij koji postavlja pitanje uloge Boga, ali i čovjeka u svijetu.

Ključne riječi: *žrtva, holokaust, trpljenje, etika, odsutnost, šutnja, nemoć, zlo, kabala, objava.*

## Uvod

Objekt našega istraživanja jest pojam žrtve gledan filozofskim očima. Čini se preuzetnim tražiti općeprihvaćenu definiciju žrtve. Svjesni smo da oblik i shvaćanje samoga pojma zavisi od mnogih čimbenika, ali i različitih pogleda: kulturoloških, mitoloških, teoloških, etičkih, socioloških, pravnih, psiholoških i filozofskih. Stoga ćemo osvjetljavanju ove teme pristupiti s pozicije židovske filozofske misli koja ima svoje duboko utemeljenje unutar židovske religiozne misli. Budući da nas naslov drži unutar jednog ograničenog okvira, pozornost ćemo posvetiti onima za koje je ovaj problem od iznimne važnosti u formiranju njihove misli. To znači da će neka znamenita imena, na čije smo misli navikli, ostati izvana, jer im je ova tema bila samo usputna preokupacija.

Žrtva privlači, ali isto tako i odbija čovjeka, nju ne možemo shvatiti, ali osjećamo nutarnji poriv koji nas tjera da pokušamo shvatiti. Ovo “neshvaćeno” prebacuje nas u prostor svetoga, koje je osnovna kategorija svake religije. Sveto se najprije spoznaje (doživljava) kao *mysterium tremendum*, a tek poslije kao *mysterium fascinosum*<sup>1</sup>, najprije kao strah, a potom kao očaranost.

Najteži ateizam u našoj kulturi i epohi potaknut je iskustvom zla i sviješću o njemu. Pitanje koje iz ovog proizlazi, jest kako staviti u odnos ateizam i vjeru u Boga izbjegavajući tragičnu alternativu između priznanja stvarnosti zla negacijom

---

<sup>1</sup> Rudolf Otto bavio se fenomenom svetoga. Najpoznatije mu je djelo *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältnis zum Rationalen (Sveto – O iracionalnome u ideji božanskog i njezinu odnosu prema racionalnome)*.



Boga i potvrde Boga zaboravljajući zlo?<sup>2</sup> Židov vjeruje u Boga zaštitnika, Boga koji prati i štiti, koji je dostojan povjerenja. JHWH je uvijek objava jedne prisutnosti. Ako prisutnost nije mrtva, ona se očitovala u skrovitosti u Auschwitzu kao poništena, gdje se iscrpio svaki dijalog jer je Bog odbio odgovoriti, poništio se, povukao se iz povijesti. Od tada pa nadalje ljudsku i božansku povijest pritišće velik upitnik. Židovska filozofija kao takva neizbježno se morala suočiti s tim problemom: s jedne strane usmjerava optužbe na Boga ravnodušnog prema ljudskoj patnji, s druge pak strane osjeća potrebu ostati uza nj, jer samo on može dati smisao ljudskome životu.

## 1. ODREĐENJE POJMA "HOLOKAUST"

Pitanje holokausta temeljno je pitanje<sup>3</sup> koje donosi na vidjelo nesporazum koji se odnosi na miješanje kako etičkih tako pravnih i teoloških kategorija, koje i same dovodi u pitanje budući da je holokaust rezultat naše civilizacije. Nemoguće je ne zamijetiti da je naš govor o holokaustu zaogrnut pravnom terminologijom, bilo da govorimo s vjerskoga ili moralnog stajališta. Sud, krivnja, odgovornost, nedužnost, oprost pojmovi su koje najčešće rabimo. Životna je praksa pokazala da moć stvara pravo, da osnovni cilj prava nije ni istina ni pravednost, nego pravomoćna sudska odluka, koja nadmašuje i istinu i pravednost. Ta hibridna kreatura bez obzira možemo li je smatrati činjenicom ili normom za pravo je dostatna; ići ili prijeći preko toga nije mu moguće.<sup>4</sup> No naš govor ne smije

---

<sup>2</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia, 1993., str. 5-7.

<sup>3</sup> "Pitanje Holokausta je temeljno pitanje. Ono je temeljno jer pita o mogućnosti potpunog uništenje bića i svakog temelja. Ono je temeljno, jer traži odgovor u historijskom, političkom, psihološkom, moralnom i svakom drugom smislu. Ono je temeljno, jer je odgovor na pitanje o Holokaustu otvoreno pitanje o prirodi naše civilizacije i kulture." Predrag Finci, *Umjetnost uništenog*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005., str. 22.

<sup>4</sup> Usp. Giorgio Agamben, *Ono što je ostalo od Auschwitzta*, Zagreb, 2008., str. 13.

se zaustaviti na tome. Naše je vrijeme preosjetljivo na pitanja zla i užasa koje kao simbol nosi ime Auschwitz.<sup>5</sup> Stoga neki, aludirajući na Theodora Adorna, s pravom pitaju: “Može li se filozofirati poslije Auschwitzta?” Adorno je zaokupljen Auschwitzom do te mjere da ga je izdigao na rang metafizičke činjenice i postavio kao simbol povijesne prekretnice svijeta. Njegove riječi “pisati poeziju poslije Auschwitzta je barbarstvo”,<sup>6</sup> daju Auschwitzu značenje monstroznog i paralizirajućeg iskustva.<sup>7</sup> Slovenski filozof i kritičar Slavoj Žižek ispravlja Adorna i nemogućom drži prozu nakon Auschwitzta.<sup>8</sup> Ne umanjujući snagu vlastitih riječi, i sam će Adorno poslije napisati da je “...možda bilo krivo reći kako nakon Auschwitzta nije više moguće pisati pjesme. Nije, međutim, krivo manje kulturno pitanje da li je nakon Auschwitzta uopće još moguće živjeti, pogotovu da li to smije netko tko je samo slučajno umakao, a po pravilu bi trebao biti smaknut.”<sup>9</sup>

Odgovori na pitanje holokausta različiti su. Ima onih koji kažu da se poslije ovog događaja ne može više filozofirati

---

<sup>5</sup> “Postoje različiti načini uništavanja, postoji više imena koji su simboli uništenja. ‘Auschwitz’ možemo shvatiti kao paradigmatičko ime za tragično ‘nedovršenje’ moderne.” Jean-François Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec Zagreb, 1990., str. 33.

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, u: T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sv. 10, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997., str. 30

<sup>7</sup> O Auschwitzu možemo govoriti samo na ne-umjetnički, ne-poetski način. Poeziju obično podrazumijevamo kao tradicionalni izraz harmonije i suptilnosti, a to je dovodi u nesklad s iskustvom tragedije. Stoga doba poslije Auschwitzta ne može biti poetsko u smislu romantičarski i idealistički shvaćene poezije, a takva poezija pripada prošlosti. Adorno ukida umjetnost, jer ona, kao pozitivno, ne može obuhvatiti negativno, a da mu pritom ne ublaži svu jezu i monstroznost. Usp. V. Martinović, *Uaganju za iskazom neiskazivog*, u: *Filozofska istraživanja* 105, 27 (2007.) 1, str. 201. Vidi još: Predrag Finč, *Umjetnost uništenog*, str. 156–157.

<sup>8</sup> “Ovdje bi trebalo ispraviti Adorna: nije poezija nego proza ta koja je postala nemogućom nakon Auschwitzta. Poetsko prisjećanje na nepodnošljivu atmosferu logora mnogo je vjerodostojnije negoli realistička proza koja u tome ne uspijeva.” S. Žižek, *O nasilju*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008., str. 10.

<sup>9</sup> T. Adorno, *Negativna dijalektika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979., str. 295.

ili, ako može, onda ne na način kao do sada. Ako se ne želi filozofirati kao prije ili se više uopće to ne može, potrebno je filozofirati drukčije, ali filozofija koja se izbjegava baviti neugodnim temama i pitanjima, nije filozofija unatoč činjenici da se neki užasi ne mogu objasniti na današnjem stupnju naših spoznaja. Kako bismo lakše razumjeli u čemu su glavni prijevori i zašto su nastali, treba se zadržati na etimološkoj analizi pojma koji se najčešće rabi za sustavno istrebljenje Židova za vrijeme nacizma. Pojam holokaust (grčki *olokauston*: "potpuno spaljen") izvorno označava žrtvu paljenicu bogovima ili dušama pokojnika kod Grka i Rimljana, pri čemu se obično spaljivala cijela žrtvena životinja. Kod starih Izraelaca postojao je analogni obred spaljivanja cijelog janjeta (hebrejski *olam kalil*: "uništenje ognjem"). Semantička je povijest izraza bitno kršćanska jer su je sveti oci upotrebljavali u prevođenju složenog učenja o žrtvi u Bibliji.<sup>10</sup> Osim u doslovnom smislu sveti su oci ovaj izričaj koristili u metaforičkom značenju i proširili ga na kršćanske mučenike<sup>11</sup> kako bi njihovo trpljenje izjednačili sa žrtvovanjem.<sup>12</sup> Oni tumače mučeništvo kao Božju zapovijed<sup>13</sup> i u tome su pronalazili smisao za sablazan smrti koja nema nikakva smisla. Time su iznašli utemeljenje za ono što je apsurdno i nedokučivo. No, mučeništva u logorima nemaju ništa zajedničkog s progonom kršćana

<sup>10</sup> Levitski zakonik svodi sva žrtvovanja na četiri osnovna tipa: *olah*, *hattat*, *šelamin* i *minha*. *Hattat* je bilo žrtvovanje, pokora za grijeh, *šelamin* zajedničko žrtvovanje za neko djelovanje ili milost, jedan oblik zavjeta, dok se *olah* i *minha* odnose na pojedine operacije žrtvovanja, *minha* na način pripreme žrtve ako je riječ o biljnoj, a *olah* na slanje žrtve Bogu. Usp. Giorgio Agamben, *Ono što je ostalo od Auschwitzta*, Zagreb, 2008., str. 20–21.

<sup>11</sup> Mučenik (grč. *martis* – svjedok) u kršćanstvu označava osoba koja je dala život u svjedočenju za kršćansku vjeru; mučenik je svjedok vjere. Dok grčki i preuzeti latinski naziv (*martyr*) upućuju na svjedočenje vjere, hrvatski naziv ističe vanjski znak (muka) tog svjedočanstva, što dijelom zamućuje smisao. Usp. *Opći religijski leksikon*, LZMK, Zagreb, 2002., str. 607.

<sup>12</sup> *Martyres in fidei testimonium corporea sua holocausta voverunt* (Hilarije iz Poitiersa, *Psalmata* 65,23).

<sup>13</sup> Lk 12,8–9; Mt 10,32–33.

koji su svjedočili svoju vjeru. “Ako žrtve nacizma imenujemo mučenicima, falsificiramo njihovu sudbinu”, piše Bruno Bettelheim, američki psihoanalitičar.<sup>14</sup> Sveti Augustin pojam *holokauston*, lat. *sacrificium* (*sacer* + *facere*), podiže na razinu ontološko-teološkog principa: “Istinska žrtva je svaki čin koji se vrši kako bismo prionuli uz Boga u svetome zajedništvu, to jest: djelo kojemu je svrha ono krajnje dobro po kojem možemo postati istinski blaženi.”<sup>15</sup> Otuda izraz holokaust započinje svoju semantičku selidbu, koja ga je dovela do toga da u narodnim jezicima, a potom i u suvremenoj leksikografiji ima značenje najuzvišenije žrtve iz potpune predanosti svetim i višim razlozima. Premda je ovaj izričaj nastao iz nesvjesne potrebe da se dade smisao onome što ne može imati smisla, smrt *sine causa*, i unatoč činjenici što je potekao iz židovske zajednice<sup>16</sup> u označavanju genocida nad Židovima u Drugome svjetskome ratu, on nikako sadržajno ne može obuhvatiti stvarnost židovskih stradanja. Između holokausta i biblijskog *olaha*, smrti u plinskim komorama, te rasprave o potpunoj predanosti svetim i višim razlozima nema dodirnih točaka. Prihvaćajući semantičko naslijeđe, izraz pretpostavlja neprihvatljivu usporedbu između krematorijskih peći i oltara.<sup>17</sup> No, Židovi radije upotrebljavaju riječ *šoah*, unatoč činjenici što jedna i druga dolaze iz biblijskog rječnika. Za razliku od grčke riječi *holokauston*, koja označava žrtvu paljenicu, hebrejska riječ *šoah* ima značenje pustošenja, katastrofe, propasti, uništenja i istrebljenja.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Bruno Bettelheim, *Sopravvivere*, Feltrineli, Milano, 1991., str. 92. (Englesko izdanje: Bruno Bettelheim, *Surviving and Other Essays*, Knopf, New York, 1979.)

<sup>15</sup> *Proinde verum sacrificium est omnes opus quo agitur, ut sancta societate inhaeremus Deo, relatam scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus* (Aurelije Augustin, *De civitate Dei*, 10, 6).

<sup>16</sup> “Posrijedi je izraz koji mi je kad je nastao, pobudio nelagodu; kasnije sam doznao da ga je skovao upravo Elie Wiesel, no poslije se pokajao i htio ga je opozvati.” P. Levi, *Coversazioni e interviste*, Einaudi, Torino, 1997., str. 219.

<sup>17</sup> Usp. G. Agamben, *Ono što je ostalo od Auschwitzta*, str. 20–22.

<sup>18</sup> “Propast će ih stići iznenada” (Ps 35,8); “...doći će na te propast iznenada” (Iz 47,11); “...doći će kao nevrijeme” (Ez 38,9). Usp. B. Odošić, *Šoah u*

Možda su neki sablažnjeni izrazom koji stoji u naslovu ovog izlaganja "Golgota 20. stoljeća", koji se primjenjuje na holokaust i drže ga neprikladnim. Ali upravo ta neprikladnost izričaja provocira i potiče na razmišljanje. Za kršćane ona je više od same analogije i usporedbe, označava jedan oblik patnje koja se nastavlja, dovršenje "onoga što nedostaje patnji Kristovoj".<sup>19</sup> S druge pak strane, Židovi bi se mogli naći uvrijeđenima, jer se stvarne tjelesne muke njihovih sunarodnjaka uzdižu na razinu simbola. Uostalom, Emmanuel Levinas bio je taj koji je uoči rata, kad su progona već bila počela, napisao papi Piju XI. riječi koje nikada nije zaniijekao: "Sigurno je, naš hod nas vodi drugdje. Mi prolazimo pokraj križa, ne idemo k njemu. Ali sveti užas koji su braća Tharaud vidjela kod dječaka iz poljskoga geta, ne doživljavamo tako kada nas sjena križa pokriva na trenutak. U svijetu koji je sve više neprijateljski, koji se puni svastikama (kukastim križevima), podižemo često oči prema križu uspravnih i čistih ruku."<sup>20</sup>

Drugi vatikanski sabor označava prekretnicu u odnosu kršćana prema židovskome narodu. Kričičko preispitivanje zajedničke prošlosti polazišna je točka u pokušaju razjašnjenja nesporazuma iz prošlosti. U deklaraciji *Nostrae aetate* nalazimo riječi: "Stoga Crkva, koja osuđuje sve progone protiv bilo kojih ljudi, sjećajući se zajedničke baštine sa Židovima, potaknuta religioznom evanđeoskom ljubavlju a ne političkim motivima, žali mržnju, progone, očitovanja antisemitizma kojima su u bilo koje vrijeme i bilo s koje strane Židovi bili pogođeni" (br. 4).<sup>21</sup> Antisemitizam je za kršćane neprihvatljiv.

Poseban je odnos pape Ivana Pavla II. prema šoahu. Kao Poljak u svojoj je mladosti živio s njima i gledao njihove patnje u Auschwitzu i Birkenauu. Stoga se gotovo u svim svojim govorima vraća problemu čovjekove patnje, progona i

---

svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima, u: Vrhbosnensia, 3 (1999.), 1, str. 66.

<sup>19</sup> "Sada nalazim radost u patnjama koje podnosim za vas – i tako u svome tijelu dopunjujem što nedostaje Kristovim mukama" (Kol 1,24).

<sup>20</sup> Xavier Tilliette, *La Setimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia, 1992., str. 102.

<sup>21</sup> Drugi vatikanski koncil, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 1986.

obespravljene nevinih ljudi.<sup>22</sup> Kod svojega prvog pastoralnog pohoda Poljskoj 1979. posjetio je koncentracijski logor u Auschwitzu, a nedaleko ulaza u logor Birkenau slavio je svetu misu, gdje je u homiliji kazao: “Došao sam i klečim na ovoj Golgoti suvremenoga svijeta, na ovim grobnicama, uglavnom bez imena, poput one velike Grobnice neznanoga junaka... Ispred ovoga spomenika ne bi smio nitko ravnodušan proći... Na ovom mjestu muke gdje je ubijeno četiri milijuna ljudi različitih naroda... To je bolni grijeh na savjesti čovječanstva. Auschwitz je svjedočanstvo toga grijeha. Auschwitz je trajna opomena svijetu...”<sup>23</sup> Prije pape Ivana Pavla II. rabin I. Maybaum definirao je holokaust kao “Golgotu suvremenog svijeta”. Njegovi su stavovi za Židove kontroverzni budući da se u potpunosti približio kršćanskoj teologiji patnje te patnju Židova za vrijeme holokaustu smatra pobjedonosnim pomirenjem za grijehe ostatka svijeta. On povezuje sudbinu židovskoga naroda s likom “sluge patnika” iz Izaije proroka. O Auschwitzu govori kao o novoj Golgoti, a o plinskim komorama kao zamjeni za križ.<sup>24</sup>

Šoah je izazvala duboki potres u židovskome narodu i u svijetu, no pobožni Židov u njoj vidi dio Božjega nadzora nad židovskim narodom, a ne njegovo opozivanje. Ne možemo zanemariti činjenicu da u mnogim prosudbama o šoahu emocionalna dimenzija nadrađa racionalnu. Samo tri godine nakon šoaha osnovana je država Izrael. Židovi koji vjeruju, ne vide u tome slučajnost, nego plan Božji. Ideja o nagradi i kazni jedno je od temeljnih vjerovanja u biblijskom i talmudskom

---

<sup>22</sup> Usp. B. Odobašić, *Šoah u svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima*, str. 79.

<sup>23</sup> A. Rebić, *Odnos između Židova i kršćana kroz povijest*, KS, Zagreb, 2007., str. 11.

<sup>24</sup> Ignaz Maybaum (1897.–1976.), učenik Franza Rosenzweiga, rabin, predstavnik liberalne židovske teologije. Godine 1935. bio je uhićen od strane Gestapa, šest tjedana je proboravio u zatvoru prije puštanja na slobodu. Majka i sestre su mu ubijene u holokaustu. Maybaum je napisao više djela o judaizmu, kršćanstvu, holokaustu i cionizmu. U djelu *Lice Božje nakon Auschwitz* (1965.) povezuje sudbinu židovskog naroda s likom “sluge patnika” iz Izaije. I. Maybaum, *The Face of God After Auschwitz*, Polak and Van Genep, Amsterdam, 1965., str. 36.

židovstvu, a odnosi se na nagrađivanje dobrih i kažnjavanje loših djela prema Božjim odredbama. Smisao nagrade i kazne, o čemu se govori u Tori i proročkim knjigama, jest ovozemaljska, opipljiva nagrada i kazna.<sup>25</sup> Prihvaćajući ovakav pristup šoahu, postajemo zagovornici tradicionalne teološke teze.

Ne može se znati zašto se dogodio holokaust. Tora o tome kaže: "Skriveno pripada Vječnome, našem Bogu, a otkriveno nama i našim sinovima, do vijeka, kako bismo ispunjavali sve riječi ove Tore" (Pnz 29,28). Uprisutniti događaj može se samo govoriti. Ali "o čemu se ne može govoriti, mora se šutjeti",<sup>26</sup> no, mora se govoriti o onome o čemu se može samo šutjeti, jer inače ne bi bilo šutnje o onome o čemu se ne može govoriti. To je učinio Ludwig Wittgenstein koji govor tumači kao ljestve koje nakon uspona treba odbaciti: "Moje rečenice razjašnjavaju na način, da onaj koji me razumije na kraju ih spozna je kao besmislene, kad je preko njih – na njima – iznad njih izišao. (On mora takoreći odbaciti ljestve nakon što se po njima popeo.) On mora nadići ove rečenice, tek tada vidi svijet ispravno."<sup>27</sup> Problem je pronaći prikladan način da bi se izreklo ono neizrecivo, pronaći odnos između izrecivog i neizrecivog, između govora i šutnje. Unatoč stvaralačkoj naravi povijesti i osobnosti, moći koju riječi posjeduju u davanju smisla životnim zbivanjima, u ovom slučaju riječi su postale neprikladne, nesposobne i prazne. U analiziranju ove problematike ne smijemo zanemariti duboku ukorijenjenost židovske filozofske misli u sadržaju Tore i njihove religiozne tradicije. Kad je riječ o holokaustu, metaforičko razmišljanje polazi od Abrahamova žrtvovanja Izaka, pa ide preko "sluge Božjega", da bi danas općeprihvaćena biblijska metafora

---

<sup>25</sup> Židovski filozof iz 12. stoljeća Rabi Moše ben Majmon donosi trinaest teoloških načela židovske vjere. Jedanaesto načelo glasi: "...vjerovati potpunom vjerom da Stvoritelj, blagoslovljeno mu Ime, vraća dobrim onima koji se pridržavaju njegovih odredaba, a kažnjava prijestupnike njegovih odredaba." Rabin Kotel Da-Don, *Židovstvo, Život, teologija i filozofija*, Profil, Zagreb, 2004., str. 650–663.

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1979., str. 82.

<sup>27</sup> *Isto*, str. 82. Vidi još: N. Fischer, *Čovjek traži Boga*, KS, Zagreb, 2001., str. 19.

holokausta bila životna drama starozavjetnog Joba. Ispitujući širinu ljudskog subjektiviteta i razbijajući sustav totaliteta koji je vladao u kulturi njegova vremena, Kierkegaard razbija kategoriju “nemogućega”<sup>28</sup> i kroz fenomenologiju žrtve uvodi nas u dijalektiku vjerovanja.

## 2. TRPLJENJE – OSNOVNA FORMULA ČOVJEKOVA ŽIVOTA U MISLI S. KIERKEGAARDA

Govoriti o poimanju žrtve kod Sörena Kierkegaarda, znači govoriti o cjelovitosti njegovoj misli. Za shvaćanje njegove filozofije nezaobilazno je polazište njegova biografija. U svojim spisima neprestano priča o “trnu u tijelu” koji mu nije dao mira. Analitičari se razilaze i dvoje na što se točno odnosi navedena riječ – na fizički nedostatak ili psihološki problem. Egzistencija je temeljni Kierkegaardov pojam i problem. Ona je pojedinačna opstojnost. Uvijek je zasebna, a ne dio sustava i pravila.<sup>29</sup> Svi su životni problemi individualni. I vjera je privatni odnos čovjeka i Boga. Svaki pojedini čovjek mora pronaći svoj put. Nema opće sheme. Život je neponovljivo jedinstvo. Kierkegaard svoju životnu zadaću vidi u tome da pozove pojedinca da se suoči s vlastitom egzistencijom i da preuzme odgovornost za nju. “Hoću da upozorim ljude da ne troše i ne rasipaju svoj život. Hoću da skrenem pažnju na njihovu vlastitu ruševinu.”<sup>30</sup>

Kako postati pojedinac, središnje je pitanje Kierkegaardova zanimanja. Put od običnog opstanka do zbiljskog egzistiranja sastoji se od tri stadija – estetski, etički i religiozni. Estetski<sup>31</sup> odražava stil rafinirana uživanja u neponovljivosti trenutka, a ideal mu je Don Juan. S Kierkegaardova gledišta posjeduje

---

<sup>28</sup> Kierkegaard pokušava pokazati kako bi se moglo izraziti ono što obično smatramo nemogućim.

<sup>29</sup> “Gomila je laž.” (S. Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Vuk Karadžić, Beograd, 1965., str. 76.)

<sup>30</sup> S. Kjerkegor, *Brevijar*, Grafos, Beograd, 1986., str. 16.

<sup>31</sup> “Estetsko je u čovjeku ono čime je on neposredan, ono što ‘on jest’. Tko i od estetskoga, kroz i za estetsko u sebi živi, taj živi estetski.” S. Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, NIRO Mladost, Beograd, 1985., str. 17.



demoniski karakter obilježen odricanjem izbora i šutljivošću. Njegova je egzistencija skrivena i za sebe i za druge. To je život pod maskama, pretvoren u varanje. Rezultat do kojeg nas dovodi estetski stil, jest beznade i očaj. Prema Kierkegaardu, ne može se ostati u beznadu, može ga se zakamuflirati kao jednu estetsku formu ili prijeći preko, u etičku fazu. Figura koja simbolizira ovu drugu fazu, jest suprug. Za razliku od zavodnika, koji nikada ne izabire jednu ženu, on je odabrao i taj odabir potvrđuje svakodnevno. Samostalnost izbora potvrđuje svoju ozbiljnost ponavljanjem, npr. trajnošću braka. Tako izbor postaje Kierkegaardova temeljna kategorija pogleda na svijet.

Strast slobode budi se u izboru, vlastito ja se poistovjećuje sa slobodom. Tako istina dobiva tek svoj smisao u području odlučivanja i djelovanja, a pojedinac odlučnošću volje provodi postavljanje samoga sebe. Povezanost vječne istine s egzistirajućim pojedincem čini ju paradoksom. Činjenica da je beskonačno u vezi s konačnim, nadosjetilno s osjetilnim, vječno s vremenitim, da se oprjeke sklapaju u jedinstvo, objašnjava paradoksalnu situaciju u kojoj se konstituira ja. Da vlastito ja nije sačinjeno iz beskonačnosti i konačnosti, ne bi bio moguć ni očaj ni trenutak izbora. Taj prijelaz odvija se skokovito i nije nikakav kontinuirani logički slijed. S ovog stanovišta odlučivanje nije ništa drugo nego početak jedne egzistencije koja se odlučuje ili za očajanje ili za sebe. Postavljanje vlastitoga ja događa se pred Bogom, alternativa je u odluci za kršćanski bitak ili protiv njega, za očajanje ili za paradoksalni skok u vjeru. Stoga je izbor temeljna razlika između estetike i etike.<sup>32</sup> Međutim, etika, ako joj pristupimo s transparentnošću, nosi u sebi pretpostavke vlastitog neuspjeha, muž se ne može ne kajati i ne osjećati se nedužnim pred Bogom. Naspram grijehu, pojedinac ne može uživati u blagodati nijednog tipa etike. U mjeri u kojoj ideal "biti pravedan" doživi potonuće naspram grijehu, dovodi čovjeka do spoznaje i svijesti da je nemoguće biti pravedan. Grijeh je za Kierkegarda, na osobit način, istočni grijeh, konstitutivno obilježje čovjeka koje ga pretvara u

---

<sup>32</sup> Usp. I. Buljan, *Problem postajanja pojedincem u djelu Sörena Kierkegarda*, u: *Filozofska istraživanja* 110, 28 (2008.), 2, str. 290.

žrtvu istodobno “grješne nevinosti” i “nevine krivnje”. Čovjek je uvijek kriv pred Bogom, i to je jedini razlog zbog kojeg trpljenje treba biti prihvaćeno s radošću, a ne kao nezaslužena kazna. Došavši tako do pokajanja, etički čovjek dovršava skok koji ga dovodi do treće faze – religiozne.

Problemu religije Kierkegaard posvećuje svoje djelo *Strah i drhtanje*, u kojemu razvija lik Abrahama kao primjer uzorne religiozne egzistencije. Kod razglabanja Abrahamova slučaja Kierkegaard polazi od činjenice da je Abraham dobio obećanje od Boga da će dobiti sina Izaka. Bog Abrahamu daje vjeru, ali je i dalje iskušava, iz čega proizlazi da vjera, unatoč tome što je dar, uvijek ostaje nešto otvoreno, nedovršeno, podložno stalnoj kušnji. Bog se ne zaustavlja na tome da Abraham bude praotac vjere, nego od njega traži da žrtvuje Izaka. Objasnjavajući paradoks Abrahamova života, Kierkegaard u obliku problema (tri) ističe ono dijalektičko u biblijskom izvješću.<sup>33</sup> Prvi problem koji izlazi na površinu, jest pitanje postoji li u Abrahamovoj spremnosti da žrtvuje Izaka teleološka suspenzija etičkoga. Promatrajući iz perspektive teologije poslušnosti, Abraham je primjer uzorne poslušnosti, no iz perspektive etike Abrahamova nakana da ubije sina pretvara ga u ubojicu, premda se u religioznom smislu to što Abraham pripravlja zove žrtva. Razmatrajući postavljeni problem, Kierkegaardu je jasno da Abrahamova povijest sadrži jednu teološku suspenziju etičkoga.<sup>34</sup> Paradoks postojanja priprema i ostvaruje put za vjerovanje. Nužnost čovjekove ovisnosti o Bogu čini njegovo postojanje paradoksalnim, a trajni strah postaje način njegova egzistiranja. Abraham se odlučuje za vjeru koja predstavlja naddijalektičko prihvaćanje paradoksa.

---

<sup>33</sup> “Namjeravam sada iz pripovijesti o Abrahamu u obliku problema izvući ono dijalektičko što se nalazi u njoj, kako bi se pokazalo da je vjera neizmjeran paradoks, paradoks koji i ubojstvo može preobraziti u jedan svet i Bogu ugodan čin, paradoks koji Abrahamu opet vraća Izaka, paradoks kojim nikakva misao ne može ovladati, jer vjera počinje upravo tamo gdje razum prestaje.” S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000., str. 69–70.

<sup>34</sup> “On je kao pojedinac postao viši od općega. To je paradoks koji se ne da posredovati. Jednako je neobjašnjivo kako je on tu dospio, a isto je neobjašnjivo i kako je izdržao.” S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 88.

Promatrajući Abrahamov slučaj fenomenološki, u kontekstu činjeničnih datosti i konačnog ishoda slučaja, stvara se privid da Abraham nije trebao žrtvovati Izaka. No, Kierkegaard upozorava da je u trenutku kada Abraham vadi nož, Izak već mrtav. Ova činjenica upućuje na zaključak da je Bog htio Izakov odar u Abrahamovu srcu, njegovu spremnost na takav čin.<sup>35</sup>

Analizirajući genezu Abrahamova poslanja, ne možemo ne zapaziti da Bog šalje Abrahama u nepoznato i neizvjesnost, put u budućnost mu nije osvijetljen. Etički paradoks mu je dan kao volja Božja. Bog iskušava Abrahama, a etičko je postavljeno kao iskušenje. Time je predodžba vjere kao sigurnosti oborena. Vjera je prikazana kao korak u mrak i jedino je možemo razmatrati u ozračju paradoksa i nadrazumske stvarnosti. Vječna je istina iznad mogućnosti ljudskoga razumijevanja, jer Abrahamov čin podložan sudu ljudskoga razuma ne može se drukčije kvalificirati doli kao bezumlje. Živjeti religiozno znači živjeti rizično,<sup>36</sup> davati životu više mjerilo od razuma. Stoga je vjera odvažnost da se sa strašću izabere beskonačno, ono što je objektivno neizvjesno.<sup>37</sup>

Uspoređujući spremnost Jiftaha,<sup>38</sup> Agamemnona<sup>39</sup> i

<sup>35</sup> Usp. I. Buljan, *Problem postajanja pojedincem u djelu Sörena Kierkegarda*, str. 297.

<sup>36</sup> "Bez rizika nema vjere. A rizik vjere je proturječje između beskonačne strasti pojedinčeve unutarčnosti i objektivne nesigurnosti." S. Kierkegaard, *Završni Neznanstveni Zaglavak*, u: Ozren Žunec, *Suvremena filozofija I.*, Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 222.

<sup>37</sup> Usp. S. Kjerkegor, *Brevijar*, str. 50.

<sup>38</sup> "...Ako mi predaš u ruke Amonce, tko prvi iziđe na vrata moje kuće u susret meni kad se budem vraćao kao pobjednik iz boja s Amoncima, bit će Gospodinov i njega ću prinijeti kao paljenicu... Kad se Jiftah vratio kući u Mispu, iziđe mu u susret kći plešući uza zvuke bubnjeva... i on izvrši na njoj zavjet što ga bijaše učinio." (Suci 11,29-40).

<sup>39</sup> Agamemnon je mikenski kralj i vrhovni zapovjednik ahejskih snaga pod Trojom. Skupio je grčke snage i otplovio prema Troji. Pripremali su se ispliviti iz Aulide, luke u Beotiji, ali snašao ih je Artemidin bijes. Eshil u svojoj tragediji *Agamemnon* donosi da je bila ljuta zbog svih mladića koji će poginuti u Trojanskom ratu, a Sofoklo u *Elektri* donosi da se hvalio da je jednak Artemidi u lovu i da je ubio životinju njoj posvećenu. Izbila je kuga, a nije bilo vjetrova pa nisu mogli krenuti dalje. Vrač Kalhant preokao

Bruta<sup>40</sup> da žrtvuju, Kierkegaard ističe neusporedivost njihove žrtve s Abrahamovom. Gore navedeni tragični junaci ostaju u području etičkoga, njihov čin se opravdava dužnošću prema narodu, dok za Abrahama nema takvog opravdanja. Abrahamovo se opravdanje nalazi izvan područja etičkoga. Abraham ne spašava ni narod, ni ideju države, njegov čin ima za svrhu umilostiviti rasrđenoga Boga. Njegovo je opravdanje paradoks, on se ne opravdava po snazi nečega što je opće,<sup>41</sup> nego stoga što je pojedinac.<sup>42</sup>

Otvarajući drugi problem koji se odnosi na pitanje postoji li apsolutna dužnost pred Bogom, Kierkegaard naglašava: “ili postoji jedna apsolutna dužnost prema Bogu, ako postoji, onda je ona opisani paradoks da je pojedinac kao pojedinac iznad općega, i da pojedinac stoji u jednome apsolutnom odnosu prema Apsolutu – ili nikad nije ni bilo vjere, baš zato što je vjere uvijek bilo, pa je onda i Abraham izgubljen...”<sup>43</sup> Apsolutna dužnost može dovesti do toga da se učini ono što bi etika zabranjivala ali ne može nikada dovesti do toga da se vitez vjere odrekne ljubavi. Etički gledano, žrtvovanje Izakovo

---

je da se Artemidin bijes može izbjeći žrtvovanjem Agamemnonove kćeri Ifigenije, što je on na posljertku i učinio te su krenuli prema Troji.

<sup>40</sup> *Quintus Servilius Caepio Brutus* bio je rimski senator. Postao je poznat kao urotnik i jedan od ubojica Julija Cezara. Na početku građanskog rata između Cezara i Pompeja bio je na strani Pompeja, ali mu je nakon bitke kod Farsale 48. pr. Kr. Cezar oprostio i primio ga k sebi. Bio je Cezarov štićenik i doživljavao ga kao oca. Jedna od najvećih zavjera i manipulacija svih vremena, bila je ona kada je Gaj Julije Cezar ubijen od strane svojih senatora, od kojih je jedan bio Marko Brut. Zapravo, senatori su htjeli ubiti Cezara zbog osobne koristi, dok je Brut naivno pristupio uroti misleći kako žele ubiti Julija Cezara zato što šteti narodu i uništava Rim. Brutova naivnost, Cezarov kompleks Boga te pokvarenost njegovih senatora manipulatora dovela je do tragedije.

<sup>41</sup> “On je znao da je divno izraziti ono opće, da je divno živjeti s Izakom. Ali to nije zadatak. On je znao da je kraljevski žrtvovati takva sina za opće; on sam bi u tome našao mir, i svi bi, diveći mu se, trebali pronaći mir u njegovu djelu... ali to nije zadatak.” S. Kierkegaard, *Strah i drhtanje*, str. 102.

<sup>42</sup> “Abraham to čini po volji Božjoj, jer Bog od njega traži dokaz vjere, a po svojoj osobnoj vjeri on to čini da bi vjeru dokazao.” *Isto*, str. 79.

<sup>43</sup> *Isto*, str. 106.

bio bi znak mržnje oca prema sinu, no ako on doista mrzi svoga sina, onda Bog od njega ne traži žrtvu. On mora Izaka ljubiti i tek tada žrtvovati jer "ljubav prema Izaku upravo je ono što svojom paradoksalnom suprotnošću prema njegovoj ljubavi spram Boga njegovo djelo čini žrtvom... Samo onda dok mu je djelo u apsolutnoj suprotnosti s njegovim osjećajima, samo onda on žrtvuje Izaka."<sup>44</sup>

Treći problem o kojemu Kierkegaard raspravlja, jest je li etički opravdano od Abrahama to što je Sari, Elizeru i Izaku prešutio svoju namjeru. Abraham je zaobišao te tri etičke razine, „jer etičko za njega nije imalo nikakav viši izraz od obiteljskog života. Abraham šuti – ali on i ne može govoriti, i u tome su muka i strepnja. Ako ja, naime, time što govorim sebe ne mogu učiniti razumljivim za druge, tada ja zapravo i ne govorim, pa makar bez prestanka pričao dan i noć. To je Abrahamov slučaj. On može sve kazati, samo jedno ne; i budući da ovo jedno ne može kazati, tj. kazati da ga netko razumije, on i ne govori.”<sup>45</sup> Šutnja je, dakle, nužnost paradoksa. On se dobrovoljno podredio, Abraham je ostao vjeran svojoj ljubavi. Njemu ne trebaju ni suze, ni divljenje, on u ljubavi zaboravlja na patnju, on je jedino bez maski, u potpunosti ogoljen pred Apsolutnim, stoga je vitez vjere, ali i klasičan primjer radikalnog ostvarenja pojedinca kao pojedinca.

### 3. BUBEROVA KRITIKA KIERKEGAARDA

U povijesti ideja prisustvujemo jednom tipološkom obratu. Dok su se tijekom srednjega vijeka, sve do početka dvadesetog stoljeća za vrijeme progonstva od strane kršćana i muslimana, Židovi pronalazili u modelu sluge Božjega iz Izaije proroka (Iz 53), katkada i u *akedah*,<sup>46</sup> žrtvovanju Izaka od strane Abrahama na

---

<sup>44</sup> Isto, str. 97–98.

<sup>45</sup> Isto, str. 149.

<sup>46</sup> *Aqedah* – žrtvovanje Izaka. *Akedah* je u židovskoj misli postao vrhovni primjer samožrtvovanja u poslušnosti Božjoj volji i simbol židovskog mučeništva kroz vjekove.

brdu Moriji (Post 22), nakon počinjenoga nacističkog genocida Job postaje središnja tipološka figura s kojom se poistovjećuje židovski narod.

Usporedba s *akedah* bila je nemoguća budući da je ruka Abrahamova bila zaustavljena u posljednjem trenutku. Izak je spašen, no u plinskim je komorama izginulo više od jednog milijuna židovske djece. Ako je nemoguća postala usporedba s *akedah*, to nije slučaj s Jobom. Istina, Job je imao ponovno (drugu) djecu, no sinovi koje je izgubio u Božjoj okladi s đavlom, ostali su zauvijek izgubljeni. Job na kraju biblijske priče nije imao sretan svršetak, kao da je sve što se dogodilo bio samo jedan ružni san, poslije kojeg je pronašao sve što je izgubio. Naprotiv, našao se u istoj situaciji kao i Židovi koji su preživjeli holokaust. Od 1945. židovski se narod oporavio, fizički i demografski obnovio, ali nosi u sebi otvorenu ranu milijuna izgubljene djece koje više nikada pronaći neće.

Poslije tragedije u Auschwitzu židovsko shvaćanje Boga kao Prisutnoga pomalo je nestalo. Govorilo se i pisalo o Božjoj šutnji, o Božjoj smrti, o Božjoj skrivenosti i ostavljenosti. Kao reakciju na širenje takvih ideja Martin Buber (1878.–1965.) izdaje svoje djelo *Gottesfinsternis* u kojem brani vlastitu tezu o “pomrčini”. Nastupila je pomrčina, između nas i Boga stoji naš svemogućí Ego. Buber se tako suprotstavio modernom nihilizmu koji propagira smrt Boga. Sam naslov djela postaje ključ približavanja holokaustu. Buber odbacuje različite varijacije koje Kierkegaard izvodi iz žrtvovanja Izaka. Biblijski obrazac daleko je od suspenzije etičkoga, naprotiv, on ovu biblijsku epizodu temelji na kategoričkom imperativu, budući da naglasak nije stavio na zov Boga koji traži od oca da žrtvuje sina, nego na opoziv samoga zahtjeva od strane Boga, koji zaustavlja ruku oca i tako spašava sina. Kierkegaard pretpostavlja ono što se ne može pretpostaviti u Abrahamovu svijetu, a još manje u našem. On se ne obazire na činjenicu da problematici odluke vjere prethodi problematika slušanja: Tko je onaj čiji se glas čuje? Za Kierkegaarda, koji polazi od kršćanske tradicije u kojoj je odrastao, posve je normalno da onaj koji zahtijeva žrtvu ne može biti nitko drugi osim Boga. Za Bibliju, naročito Stari zavjet, nije uvijek očito treba li određeno

načaganje na nešto što je zabranjeno pripisati Bogu (2 Sam 24,1)<sup>47</sup> ili Sotoni (1 Ljet 21,1)<sup>48</sup>. Abraham je u glasu prepoznao glas Božji, glas koji mu je naložio da napusti zemlju, unatoč tome što se onaj koji je govorio nije očitovao. No tog trenutka njemu je bilo nemoguće taj glas pomiješati s drugim. Sigurno ga Bog "iskušava" krajnjim zahtjevom, no iz dubine ljudskog bića izvire najdublja snaga odanosti, koja mu dopušta da u punini razvije svoj odnos s Bogom. Onog trenutka kad se nakana poistovjetila s činom, tada nestaje svaka zaprjeka da se čin i ostvari, dakle, kad je dosegnuta potpuna raspoloživost, spriječena je akcija. Može se dogoditi da grješnik razmišlja kako mora žrtvovati vlastitog sina kako bi se pred Bogom iskupio za počinjene grijeha (Mih 6,6–8).<sup>49</sup> Treba naglasiti da Bog ne traži mnogo više od onog što nadilazi temelje etike. No tamo gdje se govori o "opozivu" etike, postavlja se pitanje je li riječ koja mi dolazi doista od Boga ili od nekog njegovog imitatora. Treba zapaziti, oslanjajući se na Bibliju, da je glas Božji koji govori pojedincu "šapat laganog i blagog lahora" (1 Kr 19,12), dok je glas Meleha<sup>50</sup> snažni šum. Čini se doista teškim, osobito u naše vrijeme, pravilno razlučiti jedno od drugoga. Živimo u vremenu u kojem je suspenzija etičkoga pod formom karikature osvojila čovjekov svijet. Uvijek su zemljom kružili

---

<sup>47</sup> "Još je jednom srdžba Gospodinova planula na Izraelce te potaknula Davida protiv njih govoreći: 'Idi, izbroj Izraelce i Judejce!'"

<sup>48</sup> "Tada Satan ustade na Izraela i potače Davida da izbroji Izraelce."

<sup>49</sup> "S čime ću doći pred Gospodina, hoću li pasti ničice pred Bogom Svevišnjim? Hoću li doći preda nj sa žrtvom paljenicom, s teocima od jedne godine? Hoće li mu biti mile tisuće ovnova, tisuće tisuća potoka ulja? Treba li prinijeti sina prvorodenog zbog svoga zločina, plod svoje utrobe zbog grijeha koji sam počinio?"

<sup>50</sup> Meleh ili Milik ime je jednoga kanaanskog božanstva. Prevoditelji Septuaginte transkribirali su ga kao Moloha, iako se to ime nije nikada tako izgovaralo. Više puta se spominje u Starome zavjetu kao božanstvo kojemu se žrtvuju muška i ženska djeca, što Gospodin izričito zabranjuje. Takva se žrtva sastojala u klanju djeteta i u spaljivanju njegova tijela (Ez 16,21), što je napravio vladar Judeje Manaše kad je "sinove svoje proveo kroz oganj" (2 Kr 21,6). Usp. Oleg Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Matica hrvatska, Zagreb, 1969., str. 308.

imitatori apsolutnoga i često su ljudi bili poticani od tame da žrtvuju svoga Izaka.<sup>51</sup>

Buber sliku svojega naroda vidi u drami Joba i na taj način odbacuje Kierkegaardovu metaforu žrtvovanja Izaka. Struktura Jobove knjige obznanjuje nam različite transformacije dijaloga između Boga i čovjeka. Dugi intervali šutnje izmjenjuju se s ganućima koja su posljedica čovjekova shvaćanja riječi koja mu je upućena od Boga. Šutnja i riječ, za filozofa dijaloga, jedina je korisna dijalektika, način na koji možemo izreći Boga za vrijeme šoah. Šoah je pomrčina Boga. Kao i svaka pomrčina, dakle, prolazna. Mračni zastor koji je pao na svijet 1933. i koji je razdvojio našu komunikaciju s Bogom konačno se rastvorio 1945. Svjetlo se vratilo. U židovskoj tradiciji njemačka riječ *Gottesfinsternis*, koju Buber prvi koristi, sadržajno je ublažena sintagmom “pomrčina Božjega svjetla”, dok se u originalu govori o pomrčini Boga, pojmu koji je mnogo više potresan, ali ne više tako tragičan. Buber poziva preživjeli šoah da se ponovno pronađu u Bibliju i s ozbiljnošću prihvate svjetlo koje dolazi poslije svake tame pomrčine.<sup>52</sup>

#### 4. ŽIDOVSKA FILOZOFIJSKA MISAO I HOLOKAUST

Kad je riječ o holokaustu, filozofsko-teološke formulacije židovske misli možemo podijeliti u tri skupine. Prva, čiji su predstavnici *Richard L. Rubenstein*, *Andre Neher*, *Emil L. Fachenheim*, suprotstavlja se središnjem nauku židovske religije, po kojem postoji ravnoteža između stvarnosti patnje i otkupljenja, a čovjek je u stanju to shvatiti upravo po religiji. Pozivajući se na židovske izvore, oni daju odgovor na holokaust koji se može okarakterizirati ateističkim. Druga skupina filozofa, kojoj pripadaju *Eliser Berkovitz*, *Arthur A. Cohen*, *Hans Jonas*, nadahnuta racionalističkim postavkama, pokušava pomiriti iracionalna gledišta sa znakovitošću

---

<sup>51</sup> Usp. M. Buber, *Werke: I. Schriften zur Philosophie*, Kösel und Lambert Schneider, München – Heildeberg, 1962., str. 589–593.

<sup>52</sup> Usp. Andre Neher, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova, 1988., str. 107–109.



potvrđenom mišljenjem. Oni čovjeka izdižu s razine života na razinu mišljenja, nadovezujući se na religiozne i metafizičke postavke, manje raširene u židovstvu, te tako nastoje pobiti ateističku poziciju u pitanju holokausta.

Trećoj skupini pripadaju *Martin Buber*, *Irving Greenberger*, *Emmanuel Levinas*, koji se, unatoč naznakama pozitivnog izlaza filozofije iz krize prouzročene holokaustom, trude uskladiti ono što je apsurdno i lišeno svake svrhe u individualnoj opstojnosti s mogućnošću značenja samog postojanja.<sup>53</sup> Unatoč središnjem elementu, jezgri židovske vjere, koja se sastoji u poimanju Boga kao onoga od kojeg čovjek može spoznati samo atribute, oni prihvaćaju i kritički vrjednuju s filozofskoga gledišta ateistički odgovor na pitanje holokausta.

Tjeskobno pitanje koje postavljaju mnogi Židovi: "Gdje je bio Bog u Auschwitzu?" proizvelo je i nastavlja proizvoditi velik filozofsko-teološki nemir. Odgovori su različiti. Jedni kažu da Bog u Auschwitzu nije bio jer je mrtav. Drugi kao temeljno polazište svojega govora o Bogu uzimaju njegovu nedokučivost koja ih odvodi na drugi kolosijek, ali i pitanje: "Gdje je bio čovjek u Auschwitzu?" Ovo pitanje otvara mnoga druga, kao npr. tko je stvorio čovjeka? Holokaust dovodi u pitanje Boga, glas iz koncentracijskih logora obvezuje da radikalno premislimo pojam Boga baštinjen u filozofskoj i religioznoj tradiciji već dvije tisuće godina. Ako je Bog mogao intervenirati, a nije, u tom slučaju ne bi bio dobar, ne bi bio Bog; ako li pak nije mogao, tada nije svemoguć. Ta postavka, koju je predstavio Hans Jonas, ima svoje temelje u židovskoj mistici i u kršćanstvu. Bog se ne definira značajkama Aristotelova Boga, među kojima je svemogućnost označena kao nemogućnost.<sup>54</sup> Aristotelov Bog nije sličan religijskim bogovima, nego je mišljenje mišljenja – čista forma, vrhunac hijerarhije oblika. On je *causa finalis* kozmosa, sve teži njemu kao krajnjoj svrsi, on je konačna svrha svega.

Oslanjajući se na biblijske spise, razvidno je da je zlo shvaćeno kao trpljenje uvijek promatrano kao zaslužena kazna

---

<sup>53</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 17.

<sup>54</sup> Za Aristotelela Bog je prvi uzrok, nepokrenuti pokretač.

za vlastite grijehе,<sup>55</sup> iskupljenje vlastitih, ali i grijehа bližnjih. Ovo poimanje imalo je veliku važnost u židovskom svijetu u srednjemu vijeku, ali je također nazočno i u modernom mišljenju. Richard Rubenstein protivi se teodiceji koja vjeruje da može poništiti svaki iracionalni čin postojanja povezujući patnju sa spasenjem u smislu jedne cjelovitosti, označavajući je jedinim mogućim odgovorom na pitanje Auschwitzа.<sup>56</sup>

Rubenstein nijeće Bogu atribut gospodara povijesti. Ako bi Bog bio apsolutni gospodar povijesti, to bi značilo pripisivati Bogu izravnu i neizravnu odgovornost za ono što se dogodilo u Auschwitzu. “Cijena koju moramo platiti da bismo sačuvali odsutnost smisla u Auschwitzu, jest napustiti Boga i proglasiti smrt. Boga je ubio nerazmjер i veličina zla koje se dogodilo... Da sam živio u nekom drugom vremenu, u drugoj kulturi, možda bih pronašao drukčiji način da izrazim ono što mislim... kada kažem da živimo u vremenu smrti Božje, želim naznačiti da je veza koja ujedinjuje Boga i čovjeka, nebo i zemlju, prekinuta. Nalazimo se u jednome hladnome, bezosjećajnom i šutljivom kozmosu koji je lišen pomoći teološke snage koja bi nadilazila naše potencijale. Što drugo o Bogu može reći jedan Židov poslije Auschwitzа?”<sup>57</sup>

Rubensteinov čovjek izručen je apsurdnosti postojanja, lišen Apsolutnoga, ali slobodan i svjestan vlastitog stanja. Njegovi su izvori prije svega Biblija, interpretirana u svom tragičnom značenju i zato je njegovo poimanje Boga i čovjeka duboko pesimističko. “Ne očekujući apsolutno ništa od Boga i čovjeka, ne veselimo se nijednoj stvari koju primamo.”<sup>58</sup> Na Rubensteinovo je mišljenje utjecala demitizacija povijesti

---

<sup>55</sup> Suci 2; Job 12,1–3; Jr 25,8–9; 27,5–6; 43,10; Ps 44,22; Iz 53.

<sup>56</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 26–29.

<sup>57</sup> R. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1976., str. 151–152. Vidi još: S. Benso, *Pensare dopo Auschwitz*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992., str. 187.

<sup>58</sup> R. L. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, str. 128. Vidi još: I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 26.

teologije Mordechajja Kaplana<sup>59</sup> i cionizam u svojoj laičko-nacionalističkoj verziji.

Prema Rubensteinu, francuski egzistencijalizam i radikalna teologija s proklamacijom “smrti Boga”, na osobit način Jean Paul Sartre<sup>60</sup> i Albert Camus,<sup>61</sup> pokazali su kako Bog nije posljednji autor ljudske drame, nego su protagonisti sami ljudi te nema nikakvog odnosa između čovjekove patnje i njegove krivnje pred Bogom. Rubenstein se protivi teodiceji koja vjeruje da može poništiti svaki iracionalni čin postojanja, povezujući patnju sa spasenjem u smislu jedne cjelovitosti, označavajući je jedinim mogućim odgovorom na pitanje Auschwitzta.<sup>62</sup>

Svojom knjigom o holokaustu *Prognana riječ. Od biblijske šutnje do šutnje Auschwitzta* Andre Neher dovodi u pitanje tradicionalnu židovsku misao o Bogu, koji se čovjeku neprestano objavljuje u dijalogu. Šutnju Auschwitzta imenuje “šutnjom zaborava”.<sup>63</sup> Šutnja Božja u Auschwitzu ostat će zauvijek tajna, koja se ne može objasniti, pitanje bez odgovora, događaj koji stavlja u pitanje Boga i koji ga poziva na odgovornost. “Možda će nam netko jednoga dana objasniti

<sup>59</sup> Mordechaj Kaplan (1881.–1983.), litvansko-američko-židovski filozof, drži da u svijetu napretka filozofije, znanosti i povijesti nije moguće da Židovi i dalje poštuju mnoge teološke tvrdnje koje su prirodene tradicionalnom židovstvu. Kaplanova je naturalistička teologija pod utjecajem filozofije Johna Deweya i misli Emila Durkheima. Deweyev je naturalizam kombinacija ateizma s vjerskom terminologijom kako bi se izgradila vjerski zadovoljavajuća filozofija za one koji su izgubili vjeru u tradicionalnu religiju. Emil Durkheim iznosi misao da je naše iskustvo svetoga u funkciji društvene solidarnosti.

<sup>60</sup> Budući da Bog ne postoji, život nema krajnjeg smisla pa je apsurdan. Odabrati skup vrijednosti po kojima ćemo živjeti, znači odabrati “lošu vjeru”. Vrijednosti nemaju vrijednost zato što nema Boga. Ljudska su bića slobodna u svome izboru, no vjerovanje da u onome što smo odabrali ima neke vrijednosti, jest zabluda. Čovjek je beskorisna strast.

<sup>61</sup> Camusova filozofija svemu onome što naziva “apsurdnim” suprotstavlja iskustvo pobune kao jedini smisao u besmislu. U ovom apsurdnom svijetu u kojemu je čovjek stranac koji ni sebe ne prepoznaje, uvijek će “nepravda i patnja ostati”.

<sup>62</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 26–29.

<sup>63</sup> “Na kraju nećemo pamtitri riječi naših neprijatelja, nego šutnju naših prijatelja” (Martin Luther King).

kako je bio moguć Auschwitz na razini ljudskoj, no, na razini Božjoj ostat će zauvijek uznemiravajući misterij.”<sup>64</sup>

Druga strana Božje šutnje jest čovjekova sloboda. Ona je granica Božje svemogućnosti. “Stvarajući čovjeka slobodnim, Bog je uveo u svijet jedan radikalni faktor nesigurnosti.”<sup>65</sup> Ljudska sloboda, kako je shvaća Neher, nije radosni susret između “milosti” i “slobodnog odlučivanja”, nego je “jedna tragična sloboda, koja u šutnji mora stvoriti riječ, u mraku svjetlo, u praznini puninu, bez bilo kakve potpore. Čovjek je ovdje stvarno ostavljen od Boga, prepušten samoći i izručen totalnom promašaju kako svijeta tako i samoga Boga”.<sup>66</sup>

Jedan od vodećih židovskih teologa i filozofa dvadesetog stoljeća Abraham Heschel<sup>67</sup> ističe ulogu čovjeka kao slobodnog pokretača povijesti svijeta, što kao posljedicu ima podijeljenu odgovornost za povijesne događaje. “Čovjek nije brodolomac koji sanja palaču dok drijeva na rubu ponora. On je osoba, gospodar svoje lađe, koja je izgubila svoj pravac jer se ne sjeća kamo je upućena. Čovjek je u svojoj tjeskobi vjesnik koji je zaboravio vijest... San Božji nije biti sam nego imati ljudski rod kao društvo u drami neprekidnog stvaranja. Bilo što da radimo, bilo koje djelo dovršavali, mi potpomožemo ili sprječavamo dramu otkupljenja, umanjujemo ili povećavamo moć zla.”<sup>68</sup>

Ovaj događaj nasilno prekida susret između Boga i čovjeka potvrđen od židovske vjere i ruši pretpostavku na kojoj se temelji filozofska misao, po kojoj je čovjek biće označeno sposobnošću da se izdigne snagom razuma iznad stvarnosti. Auschwitz, kao takav, ima sposobnost radikalne negacije kako židovske vjere tako i filozofskog mišljenja. Filozof holokausta Emil

---

<sup>64</sup> E. Wiesel, *L'ebreo errante*, Giuntina, Firenze, 1994., str. 12.

<sup>65</sup> A. Neher, *L'esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova, 1991., str. 156.

<sup>66</sup> Usp. *Isto*, str. 13.

<sup>67</sup> Tragedija čovjeka leži u činjenici što je zaboravio pitanje – tko je čovjek? Neuspjeh da se identificira s autentičnošću ljudskoga postojanja dovodi ga do toga da preuzme lažni identitet. Neznanje o čovjeku nije nedostatak znanja, nego lažno znanje!

<sup>68</sup> A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano, 1989., str. 167–168.

Fackenheim totalnu pomrčinu Boga u Auschwitzu uspoređuje s ostavljenošću Boga poslije razorenja drugoga Hrama. "Vrata molitve bijahu zatvorena i samo ova od suza neprekidno bijahu otvorena. Izrael bijaše razdvojen od svojih otaca u nebu čeličnim zidom. Bog ne bijaše više prisutan u povijesti. U Auschwitzu Bog je bio odsutan i pomračen... Mogu li vjerni Židovi glasno moliti bez opreza, od trenutka kad ih Bog ne sluša ili ih ne može više čuti?"<sup>69</sup> Dijeli mišljenje s Rubensteinom i Neherom, prema kojima je potrebno ostaviti transcendenciju kao polazište religiozne i filozofske misli.

Jedan od suvremenih židovskih mislioca koji se suočava s problemom ljudske patnje jest *Eliser Berkovits*. Smatra da nije moguće dati odgovor pozivajući se na tradicionalnu židovsku doktrinu, koja shvaća patnju kao sredstvo iskupljenja za vlastite grijehе, ali i grijehе drugih. Drži da Božju "odsutnost" u nacističkoj Njemačkoj treba objasniti kroz klasični koncept *Hester Panim*<sup>70</sup> – skrivanje božanskog lica. Kako bi Bog održao svoje poštovanje i brigu za čovječanstvo kao cjelinu, nužno se morao povući i dopustiti ljudskim bićima, koliko god zlobni i okrutni bili, da ostvare svoju slobodnu volju. On pronalazi odgovor problema zla u fenomenologiji odnosa Boga i čovjeka. Bog je iznad čovjeka, on je Drugi, Različit. Čovjek i njegova misao nesposobni su obuhvatiti opstojnost Božju. U djelu *Bog, čovjek i povijest. Jedno židovsko tumačenje* Berkovits piše: "Bog mora sakriti svoju bit da bi odnos bio moguć... Bog ne pokriva velom svoju Prisutnost da bi ona mogla biti prihvaćena od čovjeka; naprotiv, on 'nijeće' svoju bit kako bi vremeniti svijet dosegao svoju bit."<sup>71</sup> Ljudska misao shvaća kako se Bog u stvaranju morao nužno samoograničiti. I upravo ta samoograničenost

---

<sup>69</sup> E. Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia, 1977., str. 104.

<sup>70</sup> *Hester Panim* doslovno znači skrivanje lica, a odnosi se na Boga, gdje je njegova prisutnost skrivena od izravne ljudske percepcije. (To što ne vidimo sunce za oblačnoga dana, ne znači, ako ga ne vidimo, da i ne postoji.) *Hester Panim* je Božji dar koji omogućuje čovječanstvu slobodu izbora – Bog ostaje uvijek na periferiji da nas štiti od konačnog zla.

<sup>71</sup> E. Berkovits, *God, Man and History. A Jewish Interpretation*, Jonathan David Publ., New York, 1959., str. 64.

Božja iz koje proizlazi stvarnost, otvara neprestanu mogućnost zla. Tako Berkovits<sup>72</sup> opisuje odnos kompatibilnosti između Boga i postojanja zla, naslanjajući se na kabalističko učenje o stvaranju kao samoograničenju Božjemu u odnosu na svijet.<sup>73</sup>

Na isti način na pitanje holokausta odgovara Arthur A. Cohen. Ističe da kabalističko učenje<sup>74</sup> o stvaranju nije samo korišteno od rabinskog judaizma nego ima svoje mjesto i u moderna vremena. Schelling i Rosenzweig zastupali su mišljenje da su u Bogu možda prisutne dvije naravi, jedna u potpunosti shvatljiva čovjeku, Bog kao ljubav i volja za komunikacijom, druga skrovnita i zatvorena u sebe, Bog kao sebičnost i kao šutnja.<sup>75</sup> Za Cohena Auschwitz predstavlja ono strašno – grozan događaj koji je razotkrio “užas”, ali ne kao jedan od vidova Boga, nego kao jedna od mogućnosti čovjeka.<sup>76</sup>

Hans Jonas, kao i svoji prethodnici, uzima kabalističko učenje o stvaranju, ali s jednom radikalnom interpretacijom u odnosu na svoje prethodnike. Po Jonasi Bog je svukao vlastitu božanstvenost i spustio se u zbivanja kozmosa u vremenu i prostoru, odričući se vlastite biti, kako bi je ponovno preuzeo u odiseji vremena, promijenjen, preobražen i nagrđen.<sup>77</sup> Boga se

---

<sup>72</sup> U knjigama *Faith After the Holocaust* (Vjera poslije Holokausta, 1973.) i *With God in Hell* (S Bogom u paklu, 1979.) razradio je dramu židovske vjere nasuprot šutnji Božjoj.

<sup>73</sup> Ovaj odgovor o problemu ljudskog trpljenja izražen je također, kad je riječ o Auschwitzu, u njegovim djelima: *Faith after the Holocaust*, Ktav, New York, 1973.; *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, Ktav, New York, 1974.; *Crisis and Faith*, Sanhedrin Press, New York, 1976.

<sup>74</sup> Kabala – ezoteričko učenje koje je u 13. stoljeću nastalo među Židovima u Španjolskoj i Francuskoj. Polazeći od Tore, kabalisti u svakom biblijskom tekstu nalaze skrivene istine dostupne samo posvećenima. Te istine su bile uglavnom plod njihove mašte, koju su oni nadodavali na neku raniju, do tada nepoznatu predaju o patrijarsima i Mojsiju. Za kabalu Bog nema nikakvih atributa te se pojavljuje samo u onome što je stvorio s pomoću svojih deset emanacija koje služe Bogu da bi mogao komunicirati s vjernicima.

<sup>75</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 64.

<sup>76</sup> Usp. M. Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico*, Morcelliana, Brescia, 1998., str. 97–102.

<sup>77</sup> Usp. V. Possenti, *Dio e il male*, SEI, Torino, 1995., str. 37.

više ne može misliti u teološkim tradicionalnim kategorijama. Jonasov Bog je Bog patnik, ražalošćen za čovjeka, to je Bog koji postaje, koji se spušta u vrijeme. Budući da je u Auschwitzu Bog šutio, ne može posjedovati istodobno obilježja razumljivosti, svemoći i dobrote. Dakle, za Jonasa, od tri tradicionalna Božja atributa, dobrote, pojmljivosti i svemogućnosti, kompatibilna su samo dva: dobrota i pojmljivost.

Jonas eliminira pojam svemogućnosti koji je lišen svakoga smisla i koji ne može koegzistirati s božanskom dobrotom.<sup>78</sup> Budući da Bog šuti u Auschwitzu, ne može posjedovati karakter shvatljivosti. "Tri atributa u pitanju – apsolutna dobrota, apsolutna moć i shvatljivost – nalaze se u takvom odnosu da svaki odnos između dva atributa uvijek isključuje treći."<sup>79</sup>

Da bi spasio Boga i oslobodio ga odgovornosti za Auschwitz, Jonas niječe svemogućnost Božju. Zlo postoji samo ukoliko Bog nije svemoćan. Bog nije intervenirao u Auschwitzu, ne zato što nije želio, nego stoga što nije bio u stanju to učiniti. Bog je pobijeđen ljudskom slobodom. Dakle, takozvana "nemoć Božja" u Auschwitzu, u kršćanstvu je prezentirana na najočitiiji način u liku Krista patnika i mrtvog, a u židovstvu u kabalističkoj teoriji *tzimtzum*, samoograničenju Boga.<sup>80</sup>

Očito je da jaki antropomorfizam kruži argumentacijom kojom Jonas niječe svemoć Božju, i to idejom koja je u sebi proturječje "jednostavni pojam moći čini proturječnim pojam svemoći". Za Jonasa moć je pojam "odnosa", kad postoji moć, ona mora biti podijeljena. Apsolutna moć ne bi mogla postojati jer u svojoj samoći ne bi imala nikakvog objekta kojim bi se pokazala. Božja se slabost prema Jonasu rađa iz ljudske slobode. Time Jonas na istu razinu stavlja božansku i ljudsku

---

<sup>78</sup> "Svemogućnost božanska može supostojati s apsolutnom Božjom dobrotom samo pod cijenu – nepojmljivosti Božje." H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1995., str. 33.

<sup>79</sup> H. Jonas, *Isto*, str. 33.

<sup>80</sup> Usp. P. de Benedetti, *Ebraismo: popolo, cultura o religione?*, u: *Sette e religioni*, 4/1997., str. 109–111.

slobodu, gdje je ono što je dano drugoj, oduzeto prvoj.<sup>81</sup>

Vjerna Buberov učenik Irving Greenberg dovodi u pitanje, polazeći od holokausta, religioznu tradiciju, kako židovsku, tako i kršćansku, budući da su obje usredotočene na koncept objave i beskonačnu vrijednost čovjeka. "Holokaust predstavlja najradikalnije protusvjedočanstvo, kako za židovstvo tako i za kršćanstvo."<sup>82</sup> Greenberg čita aktualnu židovsku povijest kroz tradicionalne židovske kategorije misli. Središnja misao vezana je uz pojam *Tikkun Olam*<sup>83</sup> – čovječanstva. Radeći kao sustvaratelj u poboljšanju svijeta, židovski savez s Bogom vidi kao temelj za moralnu izgradnju čovječanstva. Holokaust promatra kao "razbijanje saveza" između Boga i židovskog naroda. To je najnovija faza u Božjem *tzimtzum* u svijetu. Sudbina svijeta je u rukama čovječanstva. Ako postoji tako snažno zlo u svijetu koje se očituje u Holokaustu, također mora postojati i ostvariti se i najviše nevjerovatno dobro.

Vjera mora biti promatrana u svojoj dramatičnosti i kontradiktornosti jer se poziva na Boga kojeg u isto vrijeme i optužuje. Židovstvo nam nudi modele ovakve posebne vjere u vlastitoj povijesti: Job, trpeći sluga Božji, Izaija, koji je unatoč protivljenju i tužaljka, sačuvao svoj odnos s Bogom. Upravo ovi likovi pokazuju dvosmisleni i kompleksni odnos koji čovjek ima sa svojim Stvoriteljem.

Židovi vezani u povijesti na poznavanje Boga koji se objavio, moraju potvrditi misao susreta. To je za vjeru jedina mogućnost poslije holokausta, kao događaja koji se ne smije zaboraviti i koji svatko mora oživjeti, svaki put, u vlastitoj individualnosti. Poslije tragedije, vjera u život i njegov smisao

---

<sup>81</sup> Usp. Vittorio Possenti, *Dio e il male*, str. 39. U hrvatskom prijevodu: A. Vučković (prir.), *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Hegelovo društvo, Zagreb, 2008., str. 161.

<sup>82</sup> I. Greenberg, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire*, u: *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*, Paragon House, New York, 1989., str. 307.

<sup>83</sup> *Tikkun Olam* – zadaća je svakoga čovjeka da bude partner Bogu u dovođenju svijeta u savršenstvo. Time je čovjeku dodijeljeno dostojanstvo, ali i odgovornost, koja je nevjerovatno zahtjevna, ali i ostvariva. Način na koji Tora to zahtijeva od Židova i nežidova u duhu je isti, ali je forma različita. Za Židove je to 613 *micvot* (dobrih djela) a za nežidove 7 *micvot*.



može se ponovno roditi oživljujući spoznaju objave, budući da je nada koja proizlazi iz nje lišena očaja i svake iluzije.<sup>84</sup>

Holokaust tako postaje novo iskustvo pustinje, u kojoj se događa nešto kao nova objava, gotovo novi savez. Auschwitz razbija paradigmu židovske vjere, ali ne otvara vrata fideističkom teizmu niti nekritičnom ateizmu. Holokaust ne briše povijest Izraela, ne poništava izlazak iz Egipta, Sinaj, ali stavlja na vidjelo krhkost saveza. Ako Bog šuti, ili nam se tako čini, inicijativa prelazi na židovski narod, koji je danas istinski temelj saveza. Na židovskom je narodu red da ponese teret vjernosti i budućnosti svojeg saveza.<sup>85</sup>

U duhu svoje antropološke misli u kojoj dolazi do izražaja primat etike nad ontologijom, Levinas glavni uzrok tjeskobe i očaja u kojima se nalazi čovječanstvo vidi u "nedostatku smisla". Zadaća je filozofije tražiti smisao, a zato je potreban jedan izlazak.<sup>86</sup> Da bi to i ostvarila, filozofija mora imati snage izići iz logosa grčke filozofije i krenuti na nove putove, koji imaju uporište u otkrivanju lica Drugoga.<sup>87</sup>

U etičkome susretu s drugim, pojedinac ima neposredni kontakt s beskonačnima, koji on percipira kao temelj etičnosti, kao jednu nedokučivu i mračnu stvarnost, jednu "teofaniju" ili "objavu" koja je uvijek dvosmislena i uvijek otvorena mogućnosti. Međuljudsko uključuje uvijek svoju pravednu

---

<sup>84</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 110–113.

<sup>85</sup> Usp. M. Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico*, str. 103–110.

<sup>86</sup> "Smisao je jedan izlazak, odlazak." R. Duval, *Exode et altérité*, u: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 59 (1975.), str. 229. Usp. G. Schillaci, *Relazione senza relazione*, Galatea, 1996., str. 133.

<sup>87</sup> Levinas pokazuje kako je Transcendencija u temelju dobra, budući da je iznad svakog ograničenja ljudskoga duha. Transcendencija nije toliko "ne biće" s obzirom na biće koje je potvrđeno filozofskim mišljenjem okrenuto prema grčkom panteizmu, koliko "drukčije od bića". Drugi kojeg poistovjećujemo s Transcendentnim iznad je svake teologije, nepredstavljiv i neopisiv slikama. Transcendencija koja se objavljuje u kontaktu s drugim čovjekom kao dobrotu, u isto vrijeme u apsolutnoj vanjštini, uvažavajući vlastitu svijest – ja, prisiljena je na vlastiti 'egoizam', u vlastitom ukorjenjenju u svijetu. Izbor je "otići u progonstvo" ili "poniziti se". Usp. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1991., str. 5–7.

patnju za nepravednu patnju drugoga, kojem se nalazim nasuprot. Shvaćajući Auschwitz pod ovim aspektom, holokaust za Levinasa ima metaforičku vrijednost ne samo za Židove nego za svakoga čovjeka: “Nije li možda jedan subjektivni osjećaj to što nam se u ovim događajima holokausta židovskog naroda pod vladavinom Hitlera čini metaforom neosnovane ljudske patnje u kojoj se zlo pojavljuje u svom đavolskom užasu?”<sup>88</sup> pita se Levinas.

Holokaust je tragičan primjer zla koje se pokazalo kao apsolutna neopravdanost, “trpjeti za ništa”. Ideja dobra u etičkom susretu dopušta u suvremenoj eri, poslije neizlječive teodicejske krize, sačuvati jedno značenje religioznosti. Čovjek je blizu Boga i kada ga on, unatoč tome što ga ne poznaje, pronalazi u susretu s drugim čovjekom kao izvorom moralnog imperativa.<sup>89</sup>

Svjestan uloge čovjeka u oblikovanju suvremene civilizacije, ali i dominacije zla, A. Heschel, piše: “Ovo je epoha u kojoj je nemoguće razmatrati o ljudskom položaju bez osjećaja srama, tjeskobe i neukusa, u kojoj je nemoguće iskusiti radost bez boli duše, promatrati osobne pobjede bez probadanja nemira.”<sup>90</sup> Što svijet čini humanijim, čovjeka više čovjekom ako ne njegovi odnosi koji se ukrštavaju sa Ti vječnim. “Samo čovjek koji u cjelovitosti svoga života ostvaruje odnose, njemu moguće, pomaže nam, uistinu, upoznati čovjeka.”<sup>91</sup>

Poslije tolikih intelektualnih umovanja, poslije specifičnih tragičnih događanja možemo zaključiti da je ljubav jedina metafora ili mit koji spašava od opsjednutosti zla ili krivnje jer je “odsutnost Božja najveličanstvenije svjedočanstvo savršene ljubavi”.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> E. Lévinas, *La souffrance inutile*, u: *Giornale di Metafisica*, 4 (1982.) 1, str. 13–25, ovdje str. 20.

<sup>89</sup> Usp. I. Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, str. 112–135.

<sup>90</sup> A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?*, str. 24.

<sup>91</sup> M. Buber, *Werke: I. Schriften zur Philosophie*, 400; [Talijanski prijevod: *Il problema dell'uomo*, Patron, Bologna, 1982., str. 118.]

<sup>92</sup> S. Weil, *La pesanteur et la grace*, Plon, Paris, 1947., str. 139.

## ZAKLJUČAK

Problem holokausta uvijek će ostati provokacija za ljudsku misao. On ostaje trajni dokument koji nas podsjeća na ekstremne mogućnost kako bijede tako i veličine čovjeka. Potpuna emancipacija čovjeka jest posljedica moderne, koja je svojim blistavim tekovinama, tehnikom, znanosti, industrijom, efikasnošću i birokracijom udaljila čovjeka od Boga, oslobodila ga je svih spona i učinila spremnim i sposobnim da započne svoj kajinski hod, jer zlo koje počiva u čovjeku jest "...slijepi poriv i nutarnji poticaj da muči druge... koje ne dolazi ni iz čega doli mračnog osjećaja nemoći i 'želje za moći'".<sup>93</sup>

To naše traganje za transcendentnim utemeljenjem ili pak objašnjenjem u pokušaju djelomičnog shvaćanja onog što nam se čini neshvatljivim u biblijskim metaforama Abrahama, sluga Božjega i Joba, ipak ostaje na razini epistemološkog i fenomenološkog pristupa pojmu holokausta.

Svagdje gdje je zlo doseglo apsolutnu moć postavši smisao života, čovjek gubi vlastiti smisao, postajući nula. "Nijedan 'ti' nije se obratio Židovu u Auschwitzu; kako od Boga tako i čovjeka Židov postaje ne-osoba u pravom smislu riječi."<sup>94</sup> Da bismo pronašli istinski odgovor na pitanja koja pred nas stavlja stvarnost holokausta, potrebno je ovaj problem prebaciti iz sfere teodiceje na područje etike i psihologije. Holokaust nije teološko, nego etičko i psihološko pitanje, jer se etika i psihologija bave proučavanjem ljudskoga ponašanja i pokušavaju pronaći korijene ljudske okrutnosti i masovnog nasilja te spuštaju ovu problematiku u okvire odnosa čovjeka i čovjeka, stoga temeljno pitanje i nerješiva enigma svih studija i rasprava ostaje: Kako je moguće da čovjek svoju slobodu tako divljački zloupotrijebiti i neljudski postupi prema drugima?

---

<sup>93</sup> F. Ebner, *Schriften*, sv. I., Kösel-Verlag, Munchen, 1963., str. 925.

<sup>94</sup> R. L. Rubenstein, *L'immagine religiosa. Studio sulla psicoanalisi e la teologia ebraica*, Roma, 1974., str. 13-14.

LITERATURA

- AA. VV., *La filosofia del dialogo da Buber a Lévinas*, Biblioteca pro civitate christiana, Assisi, 1990.
- AA. VV., *Martin Buber. The philosophy of Martin Buber*, P. A. Schlipp – M. Friedman (priređili), publikacija: "Philosophen des XX. Jahrhunderts", Kohlhammer, Stuttgart, 1963.
- AA. VV., *Autrement que savoir. Emmanuel Lévinas*, Osiris, Paris, 1988.
- AA. VV., *Concetti fondamentali di filosofia*, sv. I., H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild (priređili), Queriniana, Brescia, 1981.
- AA. VV., *Dizionario enciclopedico di filosofia*, Lucarini, Firenze, 1982.
- AA. VV., *Educare dopo Auschwitz*, Vita e pensiero, Milano, 1995.
- AA. VV., *Filosofia della religione. Storia e problemi*, Queriniana, Brescia, 1988.
- AA. VV., *Il bene e il male dopo Auschwitz*, Atti del Simposio Internazionale (Roma, 22–25 settembre 1997.), Paoline, Milano, 1998.
- AA. VV., *L'assurdo di Auschwitz e il mistero della croce*, Ancora, Milano, 1998.
- AA. VV., *Torah e filosofia. Percorsi del pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze, 1993.
- Adorno, T. W., *Kulturkritik und Gesellschaft*, u: T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, sv. 10, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.
- Adorno, T., *Negativna dijalektika*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1979.
- Agamben, G., *Ono što je ostalo od Auschwitza*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.
- Augustin, A., *De civitate Dei*, u: J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. 41, col. 9–805, Paris, 1900.
- Bauman, Z., *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Benedetti De, P., *Ebraismo: popolo, cultura o religione?*, u: *Sette e religioni*, 4/1997., 99–112.
- Benedetti De, P., *Il dolore e l'alleanza*, u: *Humanitas*, 6 (1980.), 825–827.
- Benso, S., *Pensare dopo Auschwitz*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1992.
- Berkovits, E., *Crisis and Faith*, Sanhedrin Press, New York, 1976.
- Berkovits, E., *Faith After the Holocaust*, Ktav, New York, 1973.
- Berkovits, E., *God, Man and History. A Jewish Interpretation*, Jonathan David Publ., New York, 1959.
- Berkovits, E., *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism*, Ktav, New York, 1974.
- Bizzotto, M., *Il grido di Giobbe*, San Paolo, Milano, 1995.
- Bodrato, A., *Nel racconto la verità di Auschwitz*, *Humanitas*, 1 (1989.), 51–74.
- Broggi, S., *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, Franco Angeli, Milano, 2006.
- Buber, M., *Werke: I. Schriften zur Philosophie*, Kösel und Lambert Schneider, München – Heilberg, 1962.

- Buber, M., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano, 1993.
- Buber, M., *Immagini del bene e del male*, Ed. di Comunità, Milano, 1965.
- Buber, M., *L'eclissi di Dio*, Oscar Mondadori, Milano, 1990.
- Bettelheim, B., *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano, 1991., str. 92.
- Bettelheim, B., *Surviving and Other Essays*, Knopf, New York, 1979.
- Buljan, I., *Problem postajanja pojedincem u djelu Sörena Kierkegaarda*, u: Filozofska istraživanja 110, 28 (2008.), 2, str. 277–302.
- Chouaquir, A., *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia, 1989.
- Cohen, A., *Nella nostra terribile epoca: il tremendum degli ebrei*, u: Concilium, 5 (1984.), 27–37.
- Da-Don, Kotel, *Židovstvo: Život, teologija i filozofija*, Profil, Zagreb, 2004.
- Drugi Vatikanski koncil, *Dokumenti*, KS, Zagreb, 1986.
- Duval, R., *Exode et altérité*, u: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 59 (1975.).
- Ebner, F., *Schriften I.*, Kösel – Verlag, München, 1963.
- Fackenheim, E., *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia, 1977.
- Finci, P., *Umjetnost uništenog*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.
- Fischer, N., *Čovjek traži Boga*, KS, Zagreb, 2001.
- Giuliani, M., *Auschwitz nel pensiero ebraico*, Morcelliana, Brescia, 1998.
- Greenberg, I., *Cloud of Smoke, Pillar of Fire*, u: John. K. Roth – M. Berenbaum (uredili), *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*, Paragon House, New York, 1989.
- Heschel, A. J., *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano, 1989.
- Jonas, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova, 1995.
- Kajon, I., *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia, 1993.
- Kajon, I., *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova, 1993.
- Kjerkegor, S., *Brevijar*, Grafos, Beograd, 1986.
- Kjerkegor, S., *Osvrt na moje delo*, NIRO Mladost, Beograd, 1985.
- Kierkegaard, S., *Strah i drhtanje*, Verbum, Split, 2000.
- Knusten, M., *L'Olocausto in teologia e in filosofia. La questione della verità*, Concilium, 5 (1984.), 121–136.
- Kushner, H. S., *Živjeti! Kako žive i misle Židovi*, Globus, Zagreb, 1997.
- Levi, P., *Coversazioni e interviste*, Einaudi, Torino, 1997.
- Lévinas, E., *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*, Grasset, Paris, 1991.
- Lévinas, E., *La souffrance inutile*, u: Giornale di Metafisica, 4 (1982.), 1, str. 13–25.
- Lévinas, E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 1991.
- Löwith, K., *Kierkegaard: "quel Singolo"*, u: Studi kierkegaardiani, C. Fabro (prir.), Brescia 1957.
- Liotard, J.-F., *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec, Zagreb, 1990.
- Mandić, O., *Leksikon judaizma i kršćanstva*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1969.

- Marrus, M. R., *L'Olocausto nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- Martinović, V., *U traganju za iskazom neiskazivog*, Filozofska istraživanja 105, 27 (2007.) 1, str. 195–204.
- Maybaum, I., *The Face of God after Auschwitz*, Polak van Gennepe, Amsterdam, 1965.
- Neher, A., *L'esilio della parola: dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Genova, 1991.
- Neher, A., *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova, 1988.
- Odošić, B., *Šoah u svjetlu novijih katoličkih dokumenata o Crkvi i Židovima*, u: *Vrhbosnensia*, 3 (1999.), 1, str. 65–103.
- Opći religijski leksikon*, LZMK, Zagreb, 2002.
- Penzo, G., *La sofferenza di Dio come problema filosofico-teologico*, *Humanitas*, 2 (1983.), 276–281.
- Possenti, V., *Dio e il male*, SEI, Torino, 1995.
- Quinzio, S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano, 1992.
- Rebić, A., *Odnos između Židova i kršćana kroz povijest*, KS, Zagreb, 2007.
- Rizzi, A., *Il pensiero nebraico*, u: AA. VV., *Filosofia della religione*, Queriniana, Brescia, 1988., 329–362.
- Rosenberg, R. A., *L'ebraismo - storia, pratica, fede*, Oscar Mondadori, Milano, 1995.
- Rosenberg, Roy A., *L'ebraismo, storia, pratica, fede*, Milano, 1995.
- Rubenstein, R. L., *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1976.
- Rubenstein, R. L., *L'immagine religiosa. Studio sulla psicoanalisi e la teologia ebraica*, Roma, 1974.
- Sante Di, C., *Il silenzio di Dio ad Auschwitz*, u: AA. VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1996.
- Schillaci, G., *Relazione senza relazione*, Galatea, 1996.
- Siegele-Wenschkewitz, L., *Il contributo della storia della chiesa a una teologia dopo l'Olocausto*, u: *Concilium*, 5 (1984.), 112–121.
- Stefani, P., *Il nome e la domanda. Dodici volti dell'ebraismo*, Morcelliana, Brescia, 1988.
- Tangorra, G., *Credere dopo Auschwitz?*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia, 1996.
- Tilliet, X., *La Settimana Santa dei filosofi*, Morcelliana, Brescia, 1992.
- Tilliet, X., *Sul male e sulla sofferenza*, u: *Humanitas*, 46 (1991.), 175–189.
- Vučković, A. (prir.), *Bog i zlo. Teodicejski ulomci*, Hegelovo društvo, Zagreb, 2008.
- Weinrich, M., *Gotesfinsternis. Die bleibende Anfrage Martin Bubers an uns*, u: *Evangelische Theologie*, 43 (1983.), 65–80.
- Weil, S., *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris, 1947.
- Wiesel, E., *L'ebreo errante*, Giuntina, Firenze, 1994.
- Wiesel, E., *La notte*, Giuntina, Firenze, 1996.

- Wiesel, E., *The Holocaust as Literary Inspiration*, u: Lacey Baldwin Smith (prir.), *Dimensions of the Holocaust*, Northwestern University Press, Evanston, 1977.
- Wiesner, R., *Verantwortung im Wandel der Zeit*, Hase & Koehler, Mainz, 1967.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1979.
- Yancey, P., *Gdje je Bog kada boli?*, Bono Records, Rijeka, 2012.
- Žižek, S., *O nasilju*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008.
- Žunec, O., *Suvremena filozofija I.*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

## Holocaust – 20<sup>th</sup> century Golgotha?

Holocaust in the light of Jewish philosophical  
and theological thought

### *Summary*

The interest of theology as well as of philosophy in the “issue of God” is evident. This issue primarily refers to the position of man in the world. Unlike the medieval cosmological-theological vision of the world, in which man is the centre of creation, modernism, moving away from any metaphysical principle, traces man’s path of absolutization and sacralization of the world, complete emancipation of reason and freedom, in which transcendence, denuded of its attributes and traditional values, loses ground in contemporary thinking. Horkheimer holds that the Holocaust (Auschwitz) is the extreme expression of Western illuminism which thinks that everything can be controlled by the power of human reason. The Holocaust victims call into question God and man alike, therefore theology and anthropology are two different aspects of approach to the same reality which we want to come up to in this work. After a phenomenological approach to the term “sacrifice”, in the second part we concentrate on Kierkegaard’s religious dialectics. Fear and trembling is a sign of God’s presence, but also a way of seeking the eschatological good. Buber rejects different variations that Kierkegaard deduces from the sacrifice of Isaac. He sees the picture of his people at the time of the Holocaust in the drama of the Old Testament Job and in that

way rejects Kierkegaard's metaphor of sacrificing Isaac. The last part of this work deals with the efforts of Jewish philosophy in finding a new speech about God which is the consequence of his role and behaviour during the Holocaust. The headline itself "Holocaust – 20th century Golgotha?", points to the words of Pope John Paul II, but also of Berlin rabbi Maybaum, in which we can read the thought that we can approach the problem of Holocaust from different positions, we can evaluate it differently, observe in the fold of different categories and metaphors, but at the human level it will always remain secret and mystery raising the question on the role of God but also of man in the world.



# Poimanje žrtve u suvremenoj psihologiji

Goran Kardum, Split

UDK: 177.75:159.923.32/.35  
Pregledni znanstveni rad

## Sažetak

*U ovom radu nastojat ćemo razmotriti proces žrtvovanja s gledišta empirijskih istraživanja i teorijskih pristupa koji se ne mogu jednostavno smjestiti u opću psihologiju, već je potrebno povući spoznaje iz biološke, razvojne i socijalne psihologije. S psihologijskog motrišta ističe se važnost razlikovanja aktivne i pasivne žrtve te razlučivanja od sličnih, ali ipak drukčijih ponašanja – empatije, altruističnog ponašanja, pomoći i njege ili skrbi. Spremnost na žrtvu i žrtveno ponašanje povezano je s područjem motivacije, gdje se ističe važnost razlikovanja motiva pristupanja i izbjegavanja unutar socijalnih odnosa. Oni koji su spremni na žrtvu i upravljani su motivom pristupanja, dugoročno su sretniji i imaju stabilnije odnose, kako za onoga koji se žrtvuje tako i za onoga za koga se žrtvuje, za razliku od pojedinaca koji se žrtvuju kako bi izbjegli loše posljedice ako tako ne postupaju. Brojni empirijski nalazi ističu tri važna psihologijska procesa: privrženost (attachment), posvećenost (commitment) i suosjećajnost (compassion) koji utječu i moderiraju spremnost na žrtvu. No, iz vida svakako ne treba izostaviti ni neurobiheviornalne razlike u čijoj pozadini je veća ili manja zastupljenost ili dominacija inhibirajućeg ili aktivirajućeg elektroencefalografskog obrasca ponašanja. Ipak, gotovo sva dostupna istraživanja ponajprije su usmjerena na odnose s bliskim osobama (horizontalna dimenzija) u kojima se žrtva uglavnom sagledava prema modelu dobiti i/ili dobrobiti te ispitivanje utjecaja navedenih procesa na žrtveno ponašanje. Pritom se zanemaruje, ili je nedovoljno istražena, religioznost i duhovnost (vertikalna dimenzija) spremnosti za žrtvu i žrtvenog ponašanja.*

*Ključne riječi: aktivna žrtva, pasivna žrtva, motivi pristupanja, motivi izbjegavanja, suosjećanje, posvećenost, privrženost, neurobiheviornalni aktivacijski sustavi.*

## Uvod

U ovom radu nastojat ćemo rasvijetliti spremnost na žrtvu (*sacrifice, self-sacrifice*) i žrtveno ponašanje unutar bliskih i emocionalnih međuljudskih odnosa s gledišta empirijskih i teorijskih istraživanja u psihologiji. Nije slučajno istaknuta razlika između, uvjetno rečeno, unutarnjeg dijela, tj. spremnosti na žrtvu (*willingness to sacrifice*) i vanjskog dijela žrtvenog ponašanja, koje je izvanjski izražajno i vidljivo. Tako u socijalnim odnosima razlikujemo nečiju spremnost na žrtvu i javni vanjski oblik žrtvenog ponašanja. Spremnost na žrtvu psihološki je proces koji prethodi žrtvi, naslućuje se i razlikuje od vanjskog oblika, vidljivog žrtvenog ponašanja te ćemo ga kao takvog razlikovati u ovom izlaganju.

Uvidom u literaturu iz recentnih baza podataka, mrežnih metaservisa i informacijskih sustava (*PsychInfo, EBSCO, PubMed, Web of Science*), i to uglavnom s engleskoga govornog područja, na temu istraživanja žrtve susrećemo se s pojmovima sličnima pojmu žrtve, ali kad ih ipak s psihologijskog stajališta bolje razmotrimo i istražimo, u bitnim se odrednicama prilično razlikuju od spremnosti na žrtvu i žrtvenog ponašanja. Tu se ponajprije misli na pojmove i psihološke procese koji se očituju u vanjskoj formi ponašanja, i to: altruizam ili altruistično ponašanje, pomoć i njega ili njegovanje (*care-giving*). U situacijama ili odsječcima svakodnevnog života svjedoci smo kako nas nečije altruistično ponašanje zbuni ili nečiju pomoć i njegu ne doživljavamo kao autentičnu i istinsku. No, jednako tako, i nečije žrtveno ponašanje doživljavamo ne autentično, kao ono što bi trebalo biti, kao žrtvu s ljubavlju za drugoga. Ipak, vrijedi izložiti razlike među takvim ponašanjima koja nose zajednički nazivnik – prosocijalna ponašanja.

E. A. Impett i A. M. Gordon<sup>1</sup> jasno razlučuju poimanje žrtve od drugih oblika ponašanja, kao što su pomoć ili nekakav oblik altruističnog ponašanja. Pomoć je ponašanje koje ima pozitivne učinke na drugoga, ne uzimajući u obzir vlastite osobne ciljeve

---

<sup>1</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *For the Good of Others: Toward a Positive Psychology of Sacrifice*, u: S. J. Lopez (ur.), *Positive Psychology: Exploring the Best in People*, Westport: Greenwood Publishing, 2008., 79–100.

ili odustajanje od vlastitih ciljeva. Žrtva, za razliku od pomoći i altruističnog ponašanja, također uključuje pozitivne učinke na drugoga, ali uz istodobnu subordinaciju vlastitih ciljeva i mogućeg osobnog gubitka u tom procesu.<sup>2</sup> Altruistično ponašanje podrazumijeva želju za vanjskim promjenama koje su popraćene specifičnim ciljevima i očekivanjima. Altruistično ponašanje takvo je ponašanje u kojem radimo nešto izvanjski dobro za drugoga, ali bez izravne nagrade za takvo ponašanje. Altruizam kao takav jest oblik ponašanja koji može imati diskriminirajuće učinke unatoč svim pozitivnim ishodima, zbog toga što uvodi ili potiče podjelu među ljudima, tj. na one koji jesu i one koji nisu spremni pomagati drugima. Na taj način kod promatrača može biti izazvana i socijalna zavist.

P. A. M. Van Lange,<sup>3</sup> osim razlikovanja navedenih socijalnih ponašanja, naglašava važnost razlikovanja psihologijskih obilježja žrtve i gubitka. Žrtva je, nesvjesno ili svjesno, usmjerena nadilaženju osobnih interesa u korist ili za drugoga, dok je gubitak iskustvo negativnoga i neželjenog događaja. Žrtveno ponašanje može biti potaknuto različitim ciljevima (dugoročna dobrobit u nekom odnosu, reciprocitet) i to je voljni čin, dok gubitak voljno ne biramo, nego se on jednostavno dogodi. Žrtveno ponašanje ima vlastiti voljni čin odluke k ponašanju koje je prospektivno, a prethodi mu tijekom spremnosti na žrtvu. Osjećaj gubitka ujedno je i među ostalim psihološko iskustvo ili emocionalno stanje vezano uz nešto što je kao takvo prisutno ili se dogodilo. Žrtveno ponašanje pretpostavlja potiskivanje ili stavljanje u drugi plan osobnih želja, motiva ili sklonosti, dok se gubitak prihvaća ili ne prihvaća kao takav i tu je prisutan psihološki proces suočavanja ili "nošenja" s negativnim posljedicama ili osjećajima koje donosi gubitak. Osjećaj gubitka povezan je s negativnim emocijama dok je žrtveno ponašanje usmjereno na buduću dobrobit i uključuje složeni proces transformacije motiva.

---

<sup>2</sup> Usp. M. Killen – E. Turiel, *Adolescents' and Young Adults' Evaluations of Helping and Sacrificing for Others*, u: *Journal of Research on Adolescence*, 8 (1998.), 355–375.

<sup>3</sup> Usp. P. A. M. Van Lange i dr., *Willingness to Sacrifice in Close Relationships*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 72 (1997.), 1373–1395.

Osim na motivacijske čimbenike, u ovom ćemo se radu usmjeriti na pojmove *compassion* i *commitment*, tj. psihološke procese koji utječu, usmjeravaju ili moderiraju spremnost na žrtvu i žrtveno ponašanje. U prijevodu *compassion* znači suosjećanje, samilost, sažaljenje, dok *commitment* znači posvećenost, temeljnu opredijeljenost. Posvećenost (*commitment*) središnji je psihologijski proces, koji dugoročno utječe na spremnost na žrtvu i stabilnost u međusobnim odnosima.<sup>4</sup> Za razliku od altruizma, suosjećanje (*compassion*) polazi od pretpostavke prihvaćanja i pristupanja ljudima i stvarima onakvima kakve one jesu. To je u naravi znatno obuhvatnija perspektiva, koja se u ponašanju očituje kao sabranost, stalozenost i prepoznatljiva životna filozofija. Ne čudi, što će kasnije biti istaknuto, kako je upravo suosjećanje značajno povezano sa spremnošću na žrtvu i žrtvenim ponašanjem.

Zašto se netko žrtveno ponaša? Zašto je netko pristao biti žrtva za drugog? To su pitanja koja nam ukazuju kako je razmatranje žrtve s psihologijskog stajališta nesumnjivo usmjereno na područje psihologije motivacije.

## 1. VRSTA ŽRTVE I MOTIVI ZA ŽRTVU

Istraživači iz područja socijalne psihologije<sup>5</sup> razlikuju dvije vrste žrtve i žrtvenog ponašanja, a to su:

- 1) Aktivna (*doing something unwanted*) i
- 2) Pasivna (*giving up something wanted*) žrtva.

---

<sup>4</sup> Usp. E. A. Impett, S. L. Gable i L. A. Peplau, *Giving Up and Giving In: the Costs and Benefits of Daily Sacrifice in Intimate Relationships*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 89 (2005.), 327–344; P. A. M. Van Lange i dr., *Willingness to Sacrifice in Close Relationships*, na nav. mj.; P. A. M. Van Lange i dr., *From Game Theory to Real Life: How Social Value Orientation Affects Willingness to Sacrifice in Ongoing Close Relationships*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 73 (1997.), 1330–1344.

<sup>5</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *For the Good of Others: Toward a Positive Psychology of Sacrifice*, na nav. mj.; P. A. M. Van Lange i dr., *Willingness to Sacrifice in Close Relationships*, na nav. mj.

Aktivna žrtva podrazumijeva svjesno ili nesvjesno pristajanje na neželjene aktivnosti ili ponašanje.<sup>6</sup> To znači raditi nešto za drugoga ili raditi nešto s nekim za drugoga što ne želimo i što inače ne bismo radili, npr. radim ili sudjelujem u nekoj neželjenoj aktivnosti zbog toga što volim svoju suprugu. Takvo se ponašanje od druge strane tumači kao pokazatelj jačine odnosa i povezanosti. Pasivna žrtva podrazumijeva odustajanje od željene aktivnosti, npr. zbog toga što moja supruga to ne voli, odustajem od toga i to ne želim raditi. Za razliku od aktivne žrtve, takvo ponašanje pasivnog žrtvovanja tumači se kao ljutnja i ozlojeđenost.

Spremnost na žrtvu povezana je s motivima u pozadini žrtvenog ponašanja. U svakodnevnoj komunikaciji procjenjujemo socijalno ponašanje smještajući ga na ljestvicu motiva žrtvovanja, od prosocijalnog altruističnog do egoistične prosocijalne motivacije. Prema tome, iako su brojne žrtve naizgled nesebične i prosocijalne, one, upravo suprotno, mogu biti snažno usmjerena na sebe u smislu izbjegavanje konflikta ili razočarenja od drugoga (mladića, djevojke, supruga, supruge ili drugih bliskih osoba). Na jednak način se pitamo zašto je netko spreman na žrtvu i žrtveno ponašanje?

U socijalnim odnosima možemo biti usmjereni prema pozitivnim učincima i dobrobiti ili izbjegavanju negativnog, tj. nekog oblika kazne. U prvom slučaju riječ je o tzv. motivu pristupanja (*approach motive*), a u drugome je riječ o tzv. motivu izbjegavanja (*avoidance motive*).<sup>7</sup> Pojedinci koji se žrtvuju zbog motiva pristupanja (*approach*) u vezu donose dobrobit, usrećuju drugu stranu i ojačavaju odnos. Naprotiv, osobe koje se žrtvuju čineći nešto zbog toga da ne izgube vezu ili naljute drugu stranu, žrtvuju se upravo motivom izbjegavanja (*avoidance*). Cilj motiva pristupanja jest smanjiti udaljenost u

---

<sup>6</sup> Usp. B. A. Mattingly, *The Effects of Sacrifice Types and Motives on Romantic Relationship Quality*, u: *The New School Psychology Bulletin*, 5 (2007.), 27–30; B. A. Mattingly, E. M. Clark, i M. J. Cahill, *Approach and Avoidance Motivation as Predictors of Pro-relationship Behaviors*, u: *Personality and Individual Differences*, 52 (2012.), 21–25.

<sup>7</sup> Usp. E. A. Impett, S. L. Gable, i L. A. Peplau, *Giving Up and Giving In: the Costs and Benefits of Daily Sacrifice in Intimate Relationships*, na nav. mj.

odnosu i povećati broj emocionalnih dobara, dok je cilj motiva izbjegavanja povećavanje udaljenosti i potenciranje razlika uz naglašavanje bolnih iskustava.

Primjer motiva pristupanja iz svakodnevnog života jest kada želimo nekoga u bliskoj vezi usrećiti ili potaknuti na prisnost, dok je primjer motiva izbjegavanja kada nešto radimo zbog izbjegavanja sukoba ili osjećaja krivnje. Kod žrtvovanja zbog motiva izbjegavanja, žrtvujemo se jer izbjegavamo borbu ili se ponašamo preventivski zbog straha od gubitka voljene osobe.<sup>8</sup> No, zašto su određene osobe sklonije motivu pristupanja, a neke su više određene motivom izbjegavanja? Vjeruje se kako na to utječu čimbenici sklonosti i okolnosti. Postizanje socijalnih odnosa koje je praćeno osjećajem bliskosti s drugima ili osjećajem dobro provedenog vremena, prisutno je kod osoba koje imaju visoku razinu stanja tzv. nade za pripadnošću (*hope for affiliation*).<sup>9</sup> Takva osoba koja se nada da će se dobro "uklopiti" u skupinu i odnos, sklonija je žrtvi motivima pristupanja. Osobe koje ulaze u socijalnu interakciju s namjerom izbjegavanja negativnih ishoda primjerice odbijanja ili konflikta, imaju visoku razinu tzv. straha od odbijanja (*fear of rejection*).<sup>10</sup>

S ciljem boljeg razumijevanja navedenih motivacijskih procesa K. D. Locke<sup>11</sup> predlaže bolju terminologiju, tj. uporabu pojma *cilja* umjesto motivacije. Motivacija je više usmjerena na manje svjesne i ujedno dugotrajne procese u međuljudskim odnosima, dok je cilj svjestan proces koji se u većoj mjeri odnosi na konkretnu životnu situaciju. Tako L. M. Horowitz<sup>12</sup> i

---

<sup>8</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *For the Good of Others: Toward a Positive Psychology of Sacrifice*, na nav. mj.

<sup>9</sup> Usp. Isto.

<sup>10</sup> Usp. Isto.

<sup>11</sup> Usp. K. D. Locke, *Attachment Styles and Interpersonal Approach and Avoidance Goals in Everyday Couple Interactions*, u: *Personal Relationships*, 15 (2008.), 3, 360.

<sup>12</sup> Usp. Leonard M. Horowitz i dr., *How Interpersonal Motives Clarify the Meaning of Interpersonal Behavior: a Revised Circumplex Model*, u: *Personality and Social Psychology Review*, 10 (2006.), 1, 67–86.

K. D. Locke<sup>13</sup> ukazuju na četiri vrste međuljudskih odnosa dobivenih kombinacijom dviju dimenzija, *afilijacije* i *dominacije*. Prema dimenziji afilijacije ili povezivanja, slijedi niz različitih ponašanja od neprijateljskog do prijateljskog. Izražena dimenzija dominacije unutar međuljudskih odnosa podrazumijeva različite oblike ponašanja, od povučenog, submisivnog do asertivnog, dominantnog. Motivacija pristupanja i izbjegavanja različita je od ciljeva međuljudskih komunikacija, ali istodobno ne treba nijekati kako se upravo motivi u podlozi ponašanja ocrtavaju ili pokazuju kroz ciljeve.

Razlika između A-A motiva, među ostalim je, i u poimanju motiva uspjeha.<sup>14</sup> Osobe kod kojih prevladavaju motivi pristupanja, usmjereni su postizanju uspjeha temeljenog na pobudi, dok su oni kojima dominiraju motivi izbjegavanja usmjereni na strah od neuspjeha koji se temelji na potencijalnoj prijetnji.

Motive pripadnosti i izbjegavanja (*A-A, Approach-Avoidance motives*) može se objasniti socijalnim motivima: motiv pripadnosti i strah od odbijanja, kazne.<sup>15</sup> Motivi pripadnosti ili pristupanja dovode do samouvjerenosti, te pozitivnih emocija i empatijske identifikacije. Naprotiv, kod pojedinaca s prevladavajućim motivima izbjegavanja, u većoj mjeri su prisutni tjeskoba, napetost koja uvjetuje negativne socijalne stavove i veću nesigurnost u odnosima s drugima. Dakle, osobe kod kojih prevladava motiv izbjegavanja kazne u pozadini žrtvenog ponašanja više se bave mislima i ponašanjima koja su preplavljena strahom i tjeskobom.

Osim podjele žrtvenog ponašanja na aktivno i pasivno, socijalni psiholozi naglašavaju i podjelu na:

- 1) Dugoročno žrtvovanje
- 2) Kratkoročno, dnevno žrtvovanje.

---

<sup>13</sup> Usp. K. D. Locke, *Attachment Styles and Interpersonal Approach and Avoidance Goals in Everyday Couple Interactions*, na nav. mj.

<sup>14</sup> Usp. S. L. Gable – E. A. Impett, *Approach and Avoidance Motives and Close Relationships*, u: *Social and Personality Psychology Compass*, 6 (2012.), 95–108.

<sup>15</sup> Usp. *Isto*.

U dugoročna žrtvovanja pripadaju mnogi oblici ponašanja kao što su preseljenje u neki drugi grad ili promjena posla zbog druge osobe i sl. No mnogi oblici žrtvovanja koji pripadaju kratkoročnim dnevnim žrtvovanjima ne ističu se i ne pridaje im se velika pozornost, a mogu snažno utjecati na zadovoljstvo odnosom i pripadaju tzv. "svakodnevnim malim stvarima", poput blagovanja različite hrane, gledanja određenog filma ili televizijskog programa, odvođenja djece na izvanškolske aktivnosti, čišćenja, kupovine.

Podjela u dvije vrste žrtve i motivacija za žrtvu imaju svoje uporište u teorijama socijalne razmjene, neurobiološkim teorijama i empirijskim istraživanjima.

Teorija međuovisnosti (*interdependence theory*)<sup>16</sup> pripada teorijama socijalne razmjene koja počiva na hipotezi o funkcioniranju društvenih odnosa po modelu dobiti i gubitaka. Idealni društveni odnos jest kada pojedinac djeluje po načelu – najmanja razina ulaganja uz što veću dobit. S gledišta teorija razmjene, nagrade u socijalnoj psihologiji mogu biti društvene, emocionalne, instrumentalne ili, općenito, prilike za nešto više.

Prema teoriji socijalne razmjene, prilikom razumijevanja motivacije za žrtvu treba imati u vidu dva polazišta: 1) stupanj u kojemu su pojedinčeva buduća iskustva ovisna o drugoj osobi, 2) osobno i općenito usmjerenje prema društvenim odnosima neovisno o drugoj osobi s kojom smo u vezi. U kontekstu međusobnih odnosa često su naši međuosobni interesi i motivacija poprilično različiti te je zbog toga u teoriji socijalne razmjene naglašena *socijalna dvojba* unutar koje je prisutan sukob između potrebe, motivacije ili želje za socijalnim odnosima, i osobnih interesa.

U kontekstu neuropsihologijskih istraživanja, D. M. Amodio i suradnici<sup>17</sup> navode rezultate koji djelomično potvrđuju razlikovanje motiva pristupanja i izbjegavanja (*A-A motives*)

---

<sup>16</sup> Usp. P. A. M. Van Lange i dr., *Willingness to Sacrifice in Close Relationships*, na nav. mj.

<sup>17</sup> Usp. D. M. Amodio i dr., *Neurocognitive Components of the Behavioral Inhibition and Activation Systems: Implications for Theories of Self-regulation*, u: *Psychophysiology*, 45 (2008.), 11–19.



istražujući kako se interindividualne razlike u neurobiološkim procesima očituju u motivaciji i osobnosti te ističu model BIS/BAS (*Bibehavioral Inhibition System / Bibehavioral Activation/Approach System*) kao jedan od neuropsihologijskih modela koji pokušava objasniti djelovanje motiva pristupanja i izbjegavanja. BIS zaustavlja ili koči ponašanje dok psihološki obrađujemo potencijalnu opasnost. BAS pobuđuje neuropsihologijski sustav koji potiče i provodi aktivnost. BAS motivacijski sustav očituje se psihološki kao optimistično, radosno, dinamično i agresivno te općenito snižava razinu panike. No jako visoka razina aktivacije BAS sustava može pridonijeti nastanku impulzivnosti, bipolarnim poremećajima i hiperaktivnošću.<sup>18</sup> Ako je povišena razina aktivnosti BIS sustava, tada smo skloni panici, a ako je snižena, tada se povećava razina usmjerenosti pozornosti i kao takav BIS sustav može pridonijeti nastajanju anksioznih poremećaja. Značajno snižena razina BIS sustava među ostalim pridonosi nastanku psihopatologije. E. A. Impett<sup>19</sup> navodi rezultate istraživanja elektroencefalografskih razlika između BIS i BAS sustava, gdje za vrijeme aktivacije BIS sustava prevladava aktivacija lijevog prefrontalnog dijela kore velikog mozga, dok za vrijeme aktivnosti BAS sustava prevladava aktivnost desnog prefrontalnog područja.

Omjer aktivacije BAS i BIS sustava u svakodnevici uvjetuje više ili manje pozitivnih i loših emocija.<sup>20</sup> BAS sustav pridonosi povećanju svakodnevnih pozitivnih emocija (optimizam, blagostanje, dobrobit, niža razina depresivnosti), a BIS sustav većem broju svakodnevnih lošijih emocionalnih stanja (psihosomatizacija, žaljenje, usmjerenost na isticanje prošle ili buduće tjelesne boli i simptome). No, nije odnos između BIS/BAS sustava i svakodnevnih iskustava jednostavan, tj. nije moguće isključivo BIS/BAS sustavom objasniti psihologijske

<sup>18</sup> Usp. Isto; S. L. Gable, H. T. Reis i A. J. Elliot, *Behavioral Activation and Inhibition in Everyday Life*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 78 (2000.), 1135–1149.

<sup>19</sup> Usp. E. A. Impett, S. L. Gable i L. A. Peplau, *Giving Up and Giving In: the Costs and Benefits of Daily Sacrifice in Intimate Relationships*, na nav. mj.

<sup>20</sup> Usp. S. L. Gable, H. T. Reis i A. J. Elliot, *Behavioral Activation and Inhibition in Everyday Life*, na nav. mj.

mehanizme složenih motivacijskih procesa, a ni pozadinske neurobiološke složene mehanizme. BIS/BAS sustav imaju dva velika metodološka problema: 1) cijeli je sustav potaknut i dokazan na životinjama i 2) nema jednostavne mjere, kao npr. određena EEG aktivnost, nego hipotetski zbroj nekoliko mjera i aktivnosti.

Spremnost na žrtvu i žrtveno ponašanje djelomično se može objasniti interindividualnim razlikama unutar motivacijskih procesa i pripadajućih neuropsihologijskih mehanizama. No, za potpunije razumijevanje potrebno je sagledati još neke važne psihologijske procese koji su se pokazali značajnima – privrženost, posvećenost i suosjećajnost.

## 2. ŽRTVA U RAZVOJNOM KONTEKSTU

Privrženost (*attachment*) složen je odnos koji gradimo od rođenja i koji se u dojenačkoj dobi najviše odnosi na složenu interakciju i ljubav djeteta i majke, a poslije, tijekom djetinjstva, grade se i očituju različiti oblici privrženosti s drugim važnim osobama u našem životu. Odnosi u ranom djetinjstvu stvaraju kognitivno-emocionalne reprezentacije tzv. unutarnjih radnih modela privrženosti koji mogu oblikovati percepciju, emocije i ponašanje u bliskim odnosima u adolescenciji i odrasloj dobi. Teorije privrženosti imaju svoje korijene u psihoanalizi, a začetnikom se drži J. Bowlby,<sup>21</sup> koji je 30-ih i 40-ih godina prošlog stoljeća istaknuo važnost privrženosti, odvajanja i gubitka dodira ili odnosa, i to prvenstveno s majkom. M. D. Salter Ainsworth empirijski istražuje postavke J. Bowlbyja promatrajući ponašanje novorođenčadi i majki te razlučuje tri stila privrženosti: siguran, anksiozno-opirući i odbijajući.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Vidi djelo J. Bowlby, *Separation: Anxiety and Anger*, New York: Basic Books, 1973.; I. Bretherton, *The Origins of Attachment Theory – Bowlby, John and Ainsworth, Mary*, u: *Developmental Psychology*, 28 (1992.), 759–775.

<sup>22</sup> Usp. M. D. Salter Ainsworth, *Patterns of Attachment: a Psychological Study of the Strange Situation*, New York; Hove, East Sussex: Psychology Press, 2009., 3–29.

Djeca koja razviju siguran oblik privrženosti posjeduju temeljno povjerenje u roditelja, koji je u pravilu dostupan, osjetljiv i brižan u odnosu na njihove potrebe. Roditelji djece anksioznog oblika privrženosti nestalni su u odgoju i prisnosti te takva djeca u strahu istražuju okolinu i ulaze u socijalne odnose. Izbjegavajuća privrženost, kao što i samo ime govori, očituje se izbjegavanjem dodira s roditeljem radi smanjenja očekivanog odbijanja i takva su djeca naviknula na odbijanje od roditelja ili skrbnika. M. Main i J. Solomon<sup>23</sup> nadopunjuju model te dodaju i četvrti oblik privrženosti, a to je dezorganizirani, koji opisuje ponašanje djeteta prema roditelju i skrbniku kao sukobljavajuće, dezorijentirano i smeteno. Ovaj oblik se najčešće razvija kod prezauzetih, tjelesno i psihološki odsutnih roditelja, prvenstveno majki koje su bile zlostavljane, zanemarene ili nisu završile proces tugovanja.

C. Hazan i P. Shaver<sup>24</sup> usmjerili su se na romantične odnose u kasnoj adolescenciji i odrasloj dobi predlažući trokategorijalni model: sigurni, izbjegavajući i anksiozni oblik privrženosti. K. Bartholomew i L. M. Horowitz<sup>25</sup> zagovaraju model od četiri oblika privrženosti u odrasloj dobi, ističući dva misaona procesa: misli i mišljenje o sebi i mišljenje o drugima. Osobe koje imaju pozitivne misli o sebi i drugima, razvijaju sigurne modele privrženosti, doživljavajući ugodnost i intimnost u odnosima. Osobe odbacujućeg stila privrženosti, imaju pozitivne misli o sebi, ali negativne o drugima te izbjegavaju intimnost i traže samostalnost. Osobe preuzetne

---

<sup>23</sup> Usp. M. Main – J. Solomon, *Procedures for Identifying Infants as Disorganized/Disoriented During the Ainsworth Strange Situation*, u: M. T. Greenberg, D. Cicchetti i E. M. Cummings (priređili), *Attachment in the Preschool Years: Theory, Research, and Intervention*, The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation Series on Mental Health and Development, Chicago, IL, US: University of Chicago Press, 1990., 121–160.

<sup>24</sup> Usp. C. Hazan – P. Shaver, *Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 52 (1987.), 511–524.

<sup>25</sup> Usp. K. Bartholomew – L. M. Horowitz, *Attachment Styles Among Young Adults: a Test of a Four-Category Model*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 61 (1991.), 226–244.

ili zaokupljene privrženosti razvijaju negativne misli o sebi, a pozitivne misli o drugima, postajući na taj način opterećene i preokupirane odnosom. Osobe koje imaju negativne misli o sebi i o drugima razvijaju plašljivi stil privrženosti, doživljavajući sebe nevrijednim ljubavi, ljubav drugih vide kao nedostupnu i nedostižan cilj, istodobno očekujući odbacivanje od drugih, što dovodi do izbjegavanja socijalnih odnosa.

Kako je teorija privrženosti izrasla iz psihoanalize, jasno se nameće njezino temeljno gledište na čovjekov razvoj koji je određen ranim iskustvima. Drugim riječima, teorija privrženosti je i relativno deterministička teorija ljudskog psiho-socijalnog djelovanja.<sup>26</sup> U skladu s temeljnim načelom teorije privrženosti, postojeći oblik privrženosti primjerice u adolescenciji ili odrasloj dobi predstavlja odraz razvoja osobne privrženosti kroz povijest, i to *de facto* od trenutka rođenja i uspostavljanja prvih odnosa.<sup>27</sup> Temeljem prethodno iznesenih modela privrženosti u ranom djetinjstvu, adolescenciji i odrasloj dobi može se steći uvjerenje o obrascima privrženosti kao vrlo stabilnim i nepromjenjivim. No, istraživanja<sup>28</sup> sugeriraju tzv. revizionističko gledište pri razmatranju utjecaja ranog iskustva, tj. razvoja privrženosti i tumačenja privrženosti uzimajući u obzir cjeloživotnu perspektivu, koja je jedan od dominantnih gledišta u razvojnoj psihologiji. Brojni čimbenici utječu na postojanost obrasca privrženosti, a jedan od njih je dob, budući da upravo u određenoj dobi dolazi do izražaja obrazac privrženosti s osobitostima koje su svojstvene upravo

---

<sup>26</sup> Usp. Ž. Kamenov, *The Role of Attachment in Adulthood: Is There a Reason for Pesimism or Optimism?*, predstavljeno na 15. danima psihologije u Zadru, University of Zadar, 2007., 9–28.

<sup>27</sup> Usp. R. C. Fraley, *Attachment Stability from Infancy to Adulthood: Meta-Analysis and Dynamic Modeling of Developmental Mechanisms*, u: *Personality and Social Psychology Review*, 6 (2002.), 123–151.

<sup>28</sup> Usp. W. J. Chopik, R. S. Edelstein i R. C. Fraley, *From the Cradle to the Grave: Age Differences in Attachment from Early Adulthood to Old Age*, u: *Journal of Personality*, 81 (2013.), 2, 171–183; R. C. Fraley, *Attachment Stability from Infancy to Adulthood: Meta-Analysis and Dynamic Modeling of Developmental Mechanisms*, na nav. mj.; Ž. Kamenov, *The Role of Attachment in Adulthood: Is There a Reason for Pesimism or Optimism?*, na nav. mj.

toj dobi.<sup>29</sup> To pokazuju i različiti koeficijenti korelacija koji se mijenjaju ovisno o dobi i manji su od 0,5. C. Fraley<sup>30</sup> u svojem je zapaženom metaanalitičkom istraživanju također pokazao umjereno postojan obrazac privrženosti u prvih devetnaest godina života, dok se u odrasloj dobi zadržava relativno postojan obrazac u odnosu na onaj izvorni, početni obrazac privrženosti iz ranog djetinjstva.

U razmatranju odnosa obrasca privrženosti i žrtve važnim se čini istaknuti oblik privrženosti prema nadnaravnom i da li se privrženost u međuljudskim odnosima preslikava u oblik privrženosti prema osobi u duhovnoj dimenziji (Bog, božanske osobe, sveci, nadnaravno). Rezultati istraživanja pokazuju kako taj odnos nije jednoobrazan i privrženost ocu ili majci u djetinjstvu djelomično objašnjava privrženost Bogu i Mariji u odrasloj dobi, osobito kod nesigurnih značajki privrženosti (sklonost izbjegavanju, ambivalentnost).<sup>31</sup> Za to objašnjenje navode se dvije teorije, teorija skladnosti i teorija kompenzacije. Teorija skladnosti pretpostavlja sličnost odnosa s roditeljima u ranom djetinjstvu i razvoja privrženosti prema Bogu, što znači da pozitivnije doživljavanje roditelja predviđa pozitivno doživljavanje Boga. Zagovaratelji teorije kompenzacije pretpostavljaju kako razvijen odnos prema Bogu može kompenzirati odsutnost brižnih i sigurnih skrbnika te pretpostavlja razvoj privrženosti prema Bogu koji je upravo suprotan razvijenom obrascu privrženosti prema roditeljima ili skrbnicima.

Teoretičari privrženosti poput Bowlbyja, Shavera i suradnika<sup>32</sup> ističu kako romantična veza uključuje tri sustava

---

<sup>29</sup> Usp. M. McConnell – E. Moss, *Attachment Across the Life Span: Factors That Contribute to Stability and Change*, u: *Australian Journal of Educational & Developmental Psychology*, 11 (2011.), 60–67.

<sup>30</sup> Usp. R. C. Fraley, *Attachment Stability from Infancy to Adulthood: Meta-Analysis and Dynamic Modeling of Developmental Mechanisms*, na nav. nj.

<sup>31</sup> Usp. M. Cvetek, B. Simonič, i R. Cvetek, *Stvaranje odnosa prema Bogu i Mariji iz perspektive teorije privrženosti*, u: *Bogoslovska smotra*, 78 (2008.), 621–649.

<sup>32</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *Why Do People Sacrifice to Approach*

ponašanja: privrženost, brigu (njegu) i spolne odnose. Privrženost utječe na pojedinčevu sposobnost pružanja utjehe, brige ili, kako se u literaturi<sup>33</sup> navodi, *safe haven*, imajući u vidu bolje razumijevanje, tj. verbalizaciju i opis jednog dojma ili osjećaja koji se stvara kada, primjerice, u braku supružnici pomažu jedno drugome. Privrženost i briga za drugoga povezani su te oni koji imaju nesigurne oblike privrženosti (anksiozna, izbjegavajuća) nisu u mogućnosti brinuti se za drugoga kao oni koji kroz svoj život imaju razvijen siguran obrazac privrženosti.<sup>34</sup> Anksiozno privrženi imaju težnju kompulzivnog reagiranja u pružanju pomoći drugome i osjećaju veću razinu stresa te često "ne vide" potrebu partnera za njihovom brigom i pomoći. S druge strane, izbjegavajuće privrženi nastoje zadržati udaljenost prema drugome i ostaju nereaktivni na potrebe drugoga.

Odnos privrženosti i žrtvenog ponašanja ovisi i o aktivaciji primarnih i sekundarnih strategija obrasca ponašanja privrženosti. Primarne strategije privrženosti pokazuju se ponašanjima čija je svrha traženje blizine od objekta privrženosti i iskazuju se u ponašanjima poput plakanja i ljutnje. Ako je objekt privrženosti dostupan i reagira na takva ponašanja, tada se djeca smire, što u pravilu dovodi do osjećaja dostupnosti i sigurnosti te razvoja sigurne privrženosti. Kada objekt privrženosti ne reagira i nije dostupan ili djeca imaju nakupljena iskustva nereagiranja na njihova traženja emocionalnog utočišta i sigurnosti, tada se aktiviraju sekun-darne strategije koje omogućuju suočavanje s osjećajem nesigurnosti.

---

*Rewards Versus to Avoid Costs? Insights from Attachment Theory*, u: *Personal Relationships*, 17 (2010.), 299–315.

<sup>33</sup> Usp. N. L. Collins – B. C. Feeney, *A Safe Haven: An Attachment Theory Perspective on Support Seeking and Caregiving in Intimate Relationships*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 78 (2000.), 6, 1053–1073.

<sup>34</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *Why Do People Sacrifice to Approach Rewards Versus to Avoid Costs? Insights from Attachment Theory*, na nav. mj.; vidi i djelo M. Mikulincer – P. R. Shaver, *Attachment in Adulthood: Structure, Dynamics, and Change*, Guilford Press, 2010.

E. A. Impett i A. M. Gordon<sup>35</sup> navode nekoliko posljedica odnosa oblika privrženosti i spremnosti na žrtvu. Tako anksiozno privrženi teže kompulzivnom načinu reagiranja, što dovodi do osjećaja nelagode. Pri pružanju pomoći, anksiozni su u većoj mjeri usmjereni na svoje nutarnje stanje i tada su manje usmjereni na drugu osobu i ne prepoznaju kako drugi treba pomoć od njih. Izbjegavajuće privrženi mogu biti neodgovorni u svojem stilu brige o drugome, tj. u pravilu traže i žele nešto zauzvrat. Žrtvovanje poimaju i prihvaćaju više kao obvezu nego kao istinsku želju te su, kao i oni koji su više anksiozni, manje reaktivni na potrebu pomoći i prepoznavanje stanja drugoga koji traži pomoć.

Odnos između stilova privrženosti i kvalitete skrbi pod utjecajem je moderirajućih varijabli poput posvećenosti (ulaganje u vezu i kvaliteta alternativa), bliskosti (subjektivnog osjećaja bliskosti i međuovisnost), povjerenja i specifičnih motivacijskih procesa.<sup>36</sup> Razvijeni stil privrženosti ne utječe samo na sposobnost i želju da se pomogne drugome nego upravo ima utjecaja na njihovu motivaciju.<sup>37</sup> Anksiozno privrženi, u kontekstu ciljeva nekog ponašanja, teže pokazuju želju za pomoći, bliskosti i intimnosti kako bi od partnera dobili odobravanje i veću posvećenost. Anksiozno privrženi u socijalnim su odnosima puno otvoreniji, tj. više pričaju o svojim osobnim, povjerljivim stvarima, dok su izbjegavajuće privrženi potpuno suprotni, jer se ne vole izlagati ili se općenito ne vole otvarati drugima.<sup>38</sup> Jednako, u pružanju njege, anksiozno privrženi su češće u konfliktu altruističnih i egoističnih

---

<sup>35</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *Why Do People Sacrifice to Approach Rewards Versus to Avoid Costs? Insights from Attachment Theory*, na nav. mj.

<sup>36</sup> Usp. B. C. Feeney – N. L. Collins, *Predictors of Caregiving in Adult Intimate Relationships: An Attachment Theoretical Perspective*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 80 (2001.), 6, 972–994.

<sup>37</sup> E. A. Impett – A. M. Gordon, *Why Do People Sacrifice to Approach Rewards Versus to Avoid Costs? Insights from Attachment Theory*, na nav. mj.

<sup>38</sup> Usp. O. Gillath i dr., *Automatic Activation of Attachment-Related Goals*, u: *Personality & Social Psychology Bulletin*, 32 (2006.), 10, 1375–1388.

ciljeva.<sup>39</sup> Viša razina anksiozne privrženosti pokazuje i veća odstupanja u interpersonalnim odnosima, njezi i bliskosti.<sup>40</sup> Izbjegavajuće privrženosti potiču ciljeve koji odražavaju njihovu želju za samostalnošću koju dobivaju zauzvrat i pomažu ili su podrška koja je prije odraz jedne vrste dužnosti ili obveze, a ne same istinske želje za pomoći.<sup>41</sup> Izbjegavajuće privrženosti pokazuju stanovit strah od intimnosti i više se pouzdaju u sebe, zadržavajući udaljenost prema drugima, dok anksiozno privrženosti traže druge, privolu drugih, prihvaćanje i pokazivanje ljubavi od drugih.<sup>42</sup>

Oblik privrženosti povezan je i s učestalosti žrtvenog ponašanja.<sup>43</sup> Anksiozna privrženost općenito potiče veći broj žrtvenih ponašanja i spremnosti na žrtvu zbog motiva pristupanja (onih koji su usmjereni na sebe) i motiva izbjegavanja. Izbjegavajuća je privrženost povezana s manjim brojem žrtvenih ponašanja i nižom razinom spremnosti na žrtvu.

Iz priloženih modela privrženosti i empirijskih istraživanja uviđamo kako je privrženost jako složena i ne određuje u cijelosti život i razvojni put preslikom privrženosti iz djetinjstva u odraslu dob, te kao složeno-razvojni proces utječe, ali ne u cijelosti, na spremnost na žrtvu i žrtveno ponašanje.

---

<sup>39</sup> Usp. B. C. Feeney – N. L. Collins, *Predictors of Caregiving in Adult Intimate Relationships*, na nav. mj.

<sup>40</sup> Usp. X. B. Arriaga i dr., *Relationship Perceptions and Persistence: Do fluctuations in Perceived Partner Commitment Undermine Dating Relationships?*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 91 (2006.), 6, 1045–1065.

<sup>41</sup> Usp. B. C. Feeney – N. C. Collins, *Predictors of Caregiving in Adult Intimate Relationships*, na nav. mj.

<sup>42</sup> Usp. E. Rom – M. Mikulincer, *Attachment Theory and Group Processes: The Association Between Attachment Style and Group-Related Representations, Goals, Memories, and Functioning*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 84 (2003.), 6, 1220–1235.

<sup>43</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *Why Do People Sacrifice to Approach Rewards Versus to Avoid Costs? Insights from Attachment Theory*, na nav. mj.



## 3. POSVEĆENOST I ŽRTVA U SUŽIVOTU

Unutarnja, psihološka predodžba o dugoročnoj opredijeljenosti za nešto povezana je s višim stupnjem zadovoljstva vezom, slabijom kvalitetom mogućih alternativa i dugoročno većim ulaganjima u održavanje odnosa. P. A. M. Van Lange i suradnici<sup>44</sup> ističu važnost posvećenosti (*commitment*) u smislu temeljnog opredjeljenja koje podrazumijeva odanost kao čimbenik koji je ključan za spremnost na žrtvu. Dva su glavna razloga koja objašnjavaju zašto jači stupanj opredijeljenosti potiče spremnost na žrtvu. Prvo, opredjeljenje pretpostavlja određeni stupanj zavisnosti o društvenim odnosima ili opseg potrebe za drugima. Stupanj u kojem je pojedinac opredijeljen u nekom društvenom odnosu, određuje i utječe na spremnost na žrtvu. Drugo, opredjeljenje pretpostavlja dugoročan odnos, tj. pojedinac je usmjeren na buduće razvijanje odnosa u kojem nadilazi trenutačna stanje. Pojedinac na svjesnoj ili nesvjesnoj razini prelazi u žrtvu, tj. odustaje od neposrednih, tekućih osobnih interesa u svjetlu razvijanja boljega budućeg odnosa i dobrobiti. No potrebno je voditi računa i o motivaciji, tj. izvanjski može izgledati kako je nečiji viši stupanj opredijeljenosti povezan s iskazanom žrtvom, ali to ponašanje može biti više povezano s težnjom za održavanjem odnosa radi buduće osobne dobrobiti, nego stvarnom težnjom za dobrobiti drugoga.

P. A. M. Van Lange i suradnici<sup>45</sup> smatraju kako je odnos između posvećenosti u dugotrajnim odnosima i spremnosti na žrtvu pod utjecajem dvaju čimbenika: *socijalno-vrijednosnom orijentacijom* i *predodžbom o spremnosti drugoga ili druge strane na žrtvu*. Socijalno-vrijednosnu orijentacijsku tipologiju uveli su McClintock i Messick još u šezdesetim i sedamdesetim godinama prošlog stoljeća.<sup>46</sup> Socijalno vrijednosna orijentacija

<sup>44</sup> Usp. P. A. M. Van Lange i dr., *From Game Theory to Real Life: How Social Value Orientation Affects Willingness to Sacrifice in Ongoing Close Relationships*, na nav. mj.

<sup>45</sup> Usp. *Isto*.

<sup>46</sup> Usp. P. A. M. Van Lange i dr., *Willingness to Sacrifice in Close Relationships*, na nav. mj.

pretpostavlja način na koji pojedinci vrjednuju i procjenjuju sebe i druge u socijalnom okruženju u kontekstu postizanja dobara ili općenito nagrada i uspjeha. Prema spomenutoj tipologiji pojedinci se dijele u tri tipa: *kooperativni*, *individualni* i *kompetitivni*. Kooperativni ili prosocijalno orijentirani pojedinci teže postizanju što većih dobara za sebe, ali i za drugoga, tj. oni teže ujednačenoj dobrobiti svih. Individualni teže postizanju dobara za sebe uz istodobnu nebrigu za drugoga, tj. usmjereni su isključivo na postizanje vlastite koristi i nije ih briga za ostale. Kompetitivni su usmjereni na odnos između sebe i drugoga na način da nastoje postići što više, ali u odnosu na drugoga, tj., za razliku od individualnih, koji ne vode brigu za drugoga, kompetitivni su upravo usmjereni na odnosnu razliku. Rezultati istraživanja koje su proveli Van Lange i suradnici,<sup>47</sup> pokazuju jači odnos i vezu između posvećenosti (*commitment*) i spremnosti na žrtvu kod individualnih nego kod kooperativnih i kompetitivnih. Naime, individualni su jako motivirani dugoročno predviđenim boljitkom koji dobivaju prosocijalnim ponašanjem, za razliku od kooperativnih, koji su usmjereni na boljitak drugoga i potencijalni reciprocitet.

Spremnost na žrtvu povezana je s visokom razinom posvećenosti, ali je također pokazano kako je predodžba o spremnosti drugoga na žrtvu važna moderatorska varijabla u odnosu između vlastite spremnosti na žrtvu i predodžbe o spremnosti drugoga.<sup>48</sup> Predodžba o spremnosti drugoga na žrtvu veća je kod prosocijalno orijentiranih pojedinaca nego kod individualaca.

Zašto osjećaj posvećenosti (*feelings of commitment*) značajno potiče spremnost na žrtvu, Van Lange i suradnici<sup>49</sup> objašnjavaju pomoću četiri mehanizma:

---

<sup>47</sup> Usp. *Isto*.

<sup>48</sup> Usp. J. Wieselquist i dr., *Commitment, Pro-Relationship Behavior, and Trust in Close Relationships*, u: *Journal of Personality and Social Psychology*, 77 (1999.), 942-966.

<sup>49</sup> Usp. P. A. M. Van Lange i dr., *Willingness to Sacrifice in Close Relationships*, na nav. mj.

1) Posvećeni pojedinci ovisni su o partneru i trebaju odnos, vezu, te su zbog toga više spremni na žrtvu vlastitih interesa u svrhu održavanja odnosa (*the more you have to lose, the more you are willing to give up; to hold on to what you have*).

2) Posvećenost uključuje predodžbu dugoročnog odnosa, a ne *sada i ovdje*. Kada smo usmjereni na vremensko razdoblje, tada smo skloni neposrednim koristima od nekog odnosa. No, na dulje vremensko razdoblje, svjesno i nesvjesno usmjereni smo na korist na "duge staze" i tada žrtvovanje i žrtveno ponašanje može imati potpuno drukčije tumačenje.

3) Posvećenost neizostavno uključuje psihološki mehanizam privrženosti koji razvijamo još od djetinjstva. Naime, činiti nešto za drugoga (npr. supruga ili suprugu), znači činiti nešto i za sebe, i to se ne može odijeliti jer smo istodobno uključeni u odnos privrženosti. Prema tome, u razmatranju žrtvenog ponašanja treba uzeti u obzir i privrženost.

4) Veća razina posvećenosti uključuje i verbalno drukčije imenovanje odnosa ili veze pa takvi pojedinci u funkciji održavanja odnosa i veze češće upotrebljavaju zamjenice *mi, nas, nama, naše*, nego *ja, moje i tvoje* te na taj način potiču prosocijalno ponašanje.

Suživot u obitelji oblikovan je mnoštvom interakcija, zbog čega se upravo ističe važnost življenja svakodnevice, događaja u jednom danu, življenja "sada i ovdje". Spremnost na žrtvu određuje se kao stupanj tendencije odricanja od neposrednog osobnog interesa zbog drugoga i povezana je s većim stupnjem zadovoljstva i predanosti u vezi.<sup>50</sup> Isto tako, spremnost na žrtvu za drugoga povezana je s povećanom intimnošću (prisnošću), boljem rješavanju problema i pravilnijom podjelom obveza.<sup>51</sup>

Iako istraživanja pokazuju pozitivnu povezanost između spremnosti na žrtvu sa zadovoljstvom i posvećenošću u vezi, nije svaki oblik žrtve jednako učinkovit i povezan s boljitkom

---

<sup>50</sup> Usp. *Isto*.

<sup>51</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *Why Do People Sacrifice to Approach Rewards Versus to Avoid Costs? Insights from Attachment Theory*, na nav. mj.

nekeg odnosa.<sup>52</sup> B. A. Mattingly<sup>53</sup> u istraživanju na studentima pokazuje značajnu ulogu i važnost vrste aktivne ili pasivne žrtve, pri čemu je aktivna žrtva povezana sa višim stupnjem zadovoljstva, količinom ulaganja i posvećenosti u vezi. Rezultati tog istraživanja, moramo naglasiti među studentima, ne pokazuju povezanost između motiva (pristupanja ili izbjegavanja) i vrste žrtve te drugih varijabli koje govore o kvaliteti odnosa (zadovoljstvo, količina ulaganja i posvećenost). Motivacija u pozadini žrtvenog ponašanja ima značajnu ulogu u suživotu, a istraživači su se zanimali za dva pitanja.<sup>54</sup> Kao prvo, postoji li razlika između aktivne i pasivne žrtve u utjecaju na posvećenost i zadovoljstvo vezom? Drugo, postoji li razlika između motiva poželjnosti i izbjegavanja na posvećenost i zadovoljstvo vezom? E. A. Impett<sup>55</sup> upravo naglašava motive za žrtvu gdje su motivi pristupanja ključni za uspješnost veze nasuprot motivima izbjegavanja.

Motivi pristupanja pouzdano su povezani s manjom usamljenošću i više zadovoljstva u socijalnim odnosima dok su motivi izbjegavanja pouzdano povezani s većom usamljenošću, negativnim društvenim stavovima i nesigurnosti.<sup>56</sup> Kada smo svjesni da se netko za nas žrtvovao s motivom pristupanja kao što je pokazivanje ljubavi i prisnosti, tada smo preplavljeni pozitivnim emocijama, većim životnim zadovoljstvom i većim zadovoljstvom u vezi.<sup>57</sup> No, kad mislimo da se naš suprug ili supruga žrtvovala s motivom izbjegavanja sukoba i napetosti tada smo preplavljeni negativnim emocijama, manjim životnim zadovoljstvom i nižom razinom zadovoljstva u vezi.

---

<sup>52</sup> Usp. B. A. Mattingly, *The Effects of Sacrifice Types and Motives on Romantic Relationship Quality*, na nav. mj.

<sup>53</sup> Usp. *Isto*.

<sup>54</sup> Usp. E. A. Impett, S. L. Gable i L. A. Peplau, *Giving Up and Giving In: the Costs and Benefits of Daily Sacrifice in Intimate Relationships*, na nav. mj.

<sup>55</sup> Usp. *Isto*.

<sup>56</sup> Usp. S. L. Gable, *Approach and Avoidance Social Motives and Goals*, u: *Journal of Personality*, 74 (2006.), 175–222.

<sup>57</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *For the Good of Others: Toward a Positive Psychology of Sacrifice*, na nav. mj.

U odnosima žrtva ima utjecaj i na razinu povjerenja među supružnicima ili partnerima u komunikaciji koja se sastoji od tri međusobno povezana dijela.<sup>58</sup> Prvi dio je *prediktivnost*, koja podrazumijeva da je nečije ponašanje trajno. Drugo, povjerenje uključuje *pouzdanost*, tj. očekuje se od povjerljive osobe da je ujedno i pouzdana u smislu poštenja, dobronamjernosti i vjerodostojnosti. Na posljetku, treći dio povjerenja je *vjera*, vjerovanje u partnerovu motivaciju koja je određena brižnošću i osjetljivošću.

Klinička iskustva terapeuta u radu s parovima ističu kako je obiteljski vrijednosni sustav prije ulaska u brak i zajednicu jedan od čimbenika koji pridonosi lakoći ili teškoći predodžbe o tome što je to žrtva i spremnosti na žrtvu, tj. spremnosti na odustajanje od nečega za dobrobit zajedništva.<sup>59</sup> Poimanje žrtve i spremnost na žrtvu razvija se prije uspostavljanja bliskog odnosa.

Kada razmišljamo o žrtvi ili nekome spomenemo riječ žrtva, prve misli i asocijacije koje naviru vezuju se uz težinu i mučna stanja. Beels i Newark<sup>60</sup> navode kako su emocije koje prate istinsko žrtvovanje sebe (*self-sacrifice*) različite od drugih stanja i upravo se doživljavaju kao bol bez depresivnih stanja, jer je žrtva i spremnost na žrtvu lišena fatalističkih i gubitničkih dimenzija koje čine srž ili okosnicu depresivnih stanja.

U suživotu nekom ponašanju prethode stavovi, uvjerenja i vrijednosti. Stavovi naspram žrtve u vezi u većoj mjeri predviđaju odnose i prilagodbu među partnerima nego čimbenici koji su ranije održavali vezu, što naglašavaju Stanley, Whitton, Sadberry, Clements i Markman,<sup>61</sup> koji su u istraživanju sa 38 parova pokazali medijacijski učinak žrtvenog ponašanja na odnos posvećenosti i prilagodbe među partnerima.

---

<sup>58</sup> Usp. M. Hall, *Sacrifice and Marital Satisfaction*, 2011., vidi na: [http://counselingoutfitters.com/vistas/vistas11/Article\\_20.pdf](http://counselingoutfitters.com/vistas/vistas11/Article_20.pdf).

<sup>59</sup> Usp. C. C. Beels – M. Newmark, *Sacrifice: a Clinical View*, u: *Family Process*, 45 (2006.), 305–309.

<sup>60</sup> Usp. *Isto*.

<sup>61</sup> Usp. S. M. Stanley i dr., *Sacrifice as a Predictor of Marital Outcomes*, u: *Family Process*, 45 (2006.), 289–303.

Iz priloženih istraživanja i iskustava terapeuta u radu s parovima nameće se zaključak kako su aktivna žrtva i vjera u žrtvu značajan prediktor dugoročnih bliskih odnosa. Također, ne smijemo zanemariti ni čimbenike koji su se pokazali značajnima, a to su stavovi i predodžbe o žrtvi koje stječemo prije stupanja u odnos.

U cilju potpunijeg razumijevanja spremnosti na žrtvu i žrtvenog ponašanja razmotrit ćemo značenje suosjećanja (*compassion*) kao jednog važnog psihologijskog procesa, koji je povezan kako s poimanjem žrtve tako i s religioznošću i duhovnošću.

#### 4. SUOSJEĆAJNOST

Suosjećajnost je osobina koja potiče nadilaženje sebičnih motiva i iskazivanje altruističnih oblika ponašanja čak i prema potpunim neznancima.<sup>62</sup> Istinski suosjećati s nekim možemo u krizi, boli, patnji, životnim problemima ili u trenutku smrti. Jedan od slikovitijih opisa psihološkog procesa suosjećanja naveli su L. R. Saslow i suradnici<sup>63</sup> citirajući autoricu K. Armstrong koja u djelu *Twelve Steps to a Compassionate Life* navodi: "Suosjećati znači istrpjeti (nešto) s drugom osobom, sebe staviti u tuđe cipele, osjetiti njezinu bol kao da je vlastita i općenito velikodušno zauzeti njezinu točku gledišta. To je razlog zašto je suosjećanje sažeto u Zlatnom pravilu koje od nas traži zagledati se u svoje srce, otkriti što nam zadaje bol, i tako ubuduće ne postupati, kako takva bol ne bi pogodila bilo koga drugoga."<sup>64</sup> Suosjećajnost oblikuje moralne prosudbe, međukulturalne razlike i može pobuditi različite obrasce neuropsihologijske aktivacije.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Usp. L. R. Saslow i dr., *The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on the Compassion-Altruism Relationship*, u: *Psychology of Religion and Spirituality*, 5 (2013.), 3, 201–218.

<sup>63</sup> Usp. *Isto*.

<sup>64</sup> K. Armstrong, *Twelve Steps to a Compassionate Life*, New York, Anchor Books, 2011.

<sup>65</sup> Usp. J. L. Goetz, D. Keltner i E. Simon-Thomas, *Compassion: An*

Razvoj socijalnih emocija poput suosjećajnosti ključan je kako za uspjeh socijalnih interakcija tako i za održavanje zdravlja.<sup>66</sup> Za razliku od suosjećajnosti u kojoj nečiju bol osjećamo kao vlastitu, empatija je ponešto drukčija i omogućuje razumijevanje, gledanje i osjećanje drugoga u boli, ali s istodobnom spoznajom boli koja nije naša. Suosjećajnost je različita od procesa empatije i pomaže u razrješenju poteškoća ili stanja primjerice depresije, izgaranja, suočavanja sa stresnim situacijama i narcizma. Također, autoritet iz područja psihologije emocija D. Goleman<sup>67</sup> ističe razlikovanje tri vrste empatije: kognitivna, emocionalna i suosjećajna.<sup>68</sup> Procesi suosjećajnosti i empatije imaju i različite neurofiziološke projekcije. O. M. Klimecki i suradnici<sup>69</sup> naglašavaju razlike između empatije i suosjećajnosti u aktivnosti različitih moždanih područja te jačanju otpornosti na stres koji kod empatije ima negativan učinak. Kako bismo nadvladali izgaranje ili suočavanje s negativnim emocijama potrebno je nadići empatiju i začu u psihološko stanje suosjećajnosti. Suosjećajnost se razlikuje i od poštenja, koje također u svakodnevnoj komunikaciji pozitivno sagledavamo. T. Singer i N. Steinbeis<sup>70</sup> ukazuju na razlikovanje

---

*Evolutionary Analysis and Empirical Review*, u: *Psychological Bulletin*, 136 (2010.), 351–374.

- <sup>66</sup> Usp. O. M. Klimecki i dr., *Functional Neural Plasticity and Associated Changes in Positive Affect After Compassion Training*, u: *Cerebral Cortex* (New York, N.Y., 1991.), sv. 23 (2012.), doi:10.1093/cercor/bhs142; B. C. Bernhardt i Tania Singer, *The Neural Basis of Empathy*, u: *Annual Review of Neuroscience*, 35 (2012.), 1–23; F. de Vignemont i T. Singer, *The Empathic Brain: How, When and Why?*, u: *Trends in Cognitive Sciences*, 10 (2006.), 10, 435–441.
- <sup>67</sup> Usp. D. Goleman, *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*, New York, N.Y., Bantam Books, 2007., 131–133.
- <sup>68</sup> Usp. D. Goleman, *Three Kinds of Empathy: Cognitive, Emotional, Compassionate*, u: Daniel Goleman, *Emotional Intelligence, Social Intelligence, Ecological Intelligence*, vidi na: <http://danielgoleman.info/three-kinds-of-empathy-cognitive-emotional-compassionate/>.
- <sup>69</sup> Usp. O. M. Klimecki i dr., *Differential Pattern of Functional Brain Plasticity After Compassion and Empathy Training*, u: *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, (2013.), doi:10.1093/scan/nst060.
- <sup>70</sup> Usp. T. Singer i Nikolaus Steinbeis, *Differential Roles of Fairness- and Compassion-based Motivations for Cooperation, Defection, and Punishment*, u: *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1167 (2009.), 41–50.

suosjećajnosti od poštenja, i to u afektivnoj i motivacijskoj domeni, koja se posebno očituje kod ekonomske razmjene dobara, gdje ako dođe do problema i stresa, i ukoliko smo bili motivirani prema poštenoj razmjeni dobara, dolazi do straha i ljutnje, dok nakon motivacije utemeljene na suosjećanju dolazi do želje za dobrobiti drugoga. Tu su i druga istraživanja i neurofiziološki pokazatelji u pozadini suosjećajnosti, poput istraživanja B. Fredrickson,<sup>71</sup> koja zaključuje kako osobe s povećanom razinom RSA (*respiratory sinus arrhythmia*) koja se podiže aktivacijom *n. vagusa* (kranijalnog živca) imaju i veću razinu suosjećajnosti (*compassion*), topline, povezanosti s drugim ljudima i pozitivnim emocijama. Konačno, i u svojem terapeutskom radu B. W. Phillips<sup>72</sup> ističe kako empatija i posvećenost dovode do pozitivnih emocija, dok sebičnost rezultira upravo suprotnim emocijama, naglašavajući pritom kako razvitak empatije i suosjećajnosti podrazumijeva izbjegavanje suđenja sebe i drugih. U trenutku nastanka osude, ego i misli (kognicija) blokiraju "odgovor srca". Suosjećajnost tako zamjenjuje ljutnju i ogorčenost jer ljutnja samo vraća odgovor tijelu u obliku stresa i napetosti. Usmjerenost na sebe prisutna je i kod drugih stanja, kao u slučaju depresije, kada se okreću leđa socijalnoj okolini i usmjerava se na vlastitu bol. To uključuje isticanje vlastitog stanja usmjeravajući i druge u okolini na sebe. Ono što ističe osobe koje imaju ispunjene odnose, jest sposobnost suosjećajnosti. Biti empatičan i suosjećajan podrazumijeva usmjerenost na potrebe drugoga s kojim smo u odnosu, a ne potrebe ja ili vlastite potrebe. Tu je i poveznica sa žrtvom, gdje je upravo središte žrtve nadilaženje osobnih ciljeva i motiva i usmjerenost na drugoga.

B. Fehr i S. Sprecher<sup>73</sup> u svojim pregledima i istraživanjima suosjećajnosti, točnije suosjećajne ljubavi (*compassionate love*)

---

<sup>71</sup> Usp. B. E. Kok – B. L. Fredrickson, *Upward Spirals of the Heart: Autonomic Flexibility, as Indexed by Vagal Tone, Reciprocally and Prospectively Predicts Positive Emotions and Social Connectedness*, u: *Biological Psychology*, 85 (2010.), 3, 432–436.

<sup>72</sup> Usp. B. W. Phillips, *Empathy and Compassion*, vidi na: <http://www.bettyphillipspsychology.com/id157.html>.

<sup>73</sup> Usp. B. A. Fehr, S. Sprecher i L. U. Gordon, *The Science of Compassionate*



ističu nužnost žrtve: *It is very important for us to realize that love, to be true, has to hurt. I must be willing to give whatever it takes.* Prema tome, suosjećajnost mora biti nesebična, a to je upravo srž žrtve i žrtvenog ponašanja. L. Underwood,<sup>74</sup> autoritet u području konceptualiziranja suosjećajnosti i suosjećajne ljubavi, ističe kako suosjećajnost mora uključivati element odustajanja od sebe za dobro drugoga (što je i srž žrtve), i sačinjena je od sljedećih elemenata: sloboda izbora za druge ili drugoga; vrjednovanje drugih na temeljnoj razini; otvorenost i reciprocnost; kognitivno razumijevanje sebe, drugih i situacije; oslušivanje odgovora "srca" ili primjereno emocionalno razumijevanje situacije.

Ponašanje koje obilježava pomaganje, altruizam, suosjećajnost i požrtvovnost, nezaobilazno je povezano sa značenjem duhovnosti i religioznosti u svakodnevnom životu. Poimanje žrtve u različitim duhovnostima Zapada i Istoka, a koje se kao asketsko življenje i poimanje duhovnosti posebno očituje kod ranih pustinjaka, ima presudno značenje i preduvjet je istinske duhovnosti. Povijest Crkve i Istoka i Zapada obiluje svecima i blaženicima koje je krasila nedvojbena i predana žrtva, od ranog kršćanstva, sv. Lucije, primjerice, do sv. Maksimilijana Kolbea, sv. Pija iz Pietrelcine i bl. Majke Terezije.

L. R. Saslow i suradnici<sup>75</sup> pokazuju različit i jedinstven odnos duhovnosti i religioznosti prema suosjećajnosti i altruističnom ponašanju. U psihologiji religioznosti<sup>76</sup> psiholozi čine razliku između religioznosti (*religiosity*) i duhovnosti (*spirituality*). Duhovnost se u većoj mjeri odnosi na osobnu, nutarnju i emocionalnu dimenziju s transcendentnim i sakralnim, dok religioznost ima svoje različite vanjske izražajne

---

*Love: Theory, Research, and Applications*, Malden, MA, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009., 26

<sup>74</sup> Usp. L. G. Underwood, *Interviews with Trappist Monks as a Contribution to Research Methodology in the Investigation of Compassionate Love*, u: *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 35 (2005.), 3, 285–302; B. A. Fehr, S. Sprecher i L. U. Gordon, *The Science of Compassionate Love*, 436.

<sup>75</sup> Usp. L. R. Saslow i dr., *The Social Significance of Spirituality*, na nav. mj.

<sup>76</sup> Usp. Š. Š. Čorić, *Psihologija religioznosti*, 2. dopunjeno izdanje, Udžbenici Sveučilišta u Zagrebu, Jastrebarsko, Naklada Slap, 2003., 170–172.

oblike kroz religijske prakse, ponašanja i vjerovanja unutar tradicije religijskih zajednica.<sup>77</sup> Motivacija ka transcendiranju motiva sebičnosti i pokazivanje altruističnog ponašanja prema strancima očituje se kod osoba razvijene suosjećajnosti i tada je suosjećajnost središte i srce duhovnosti i duhovnog iskustva.

Rezultati istraživanja<sup>78</sup> ukazuju na povezanost duhovnosti s emocionalnim središtem religijskog, a religioznost je povezana s formaliziranim religijskim obredima. Oni koji su pokazivali izraženije rezultate u upitnicima na različitim dimenzijama duhovnosti, ujedno su imali izražen i viši stupanj verbalne i neverbalne suosjećajnosti. Naprotiv, oni koji su imali izraženije rezultate na ljestvici religioznosti, nisu pokazivali povezanost, tj. korelacija je bila vrlo niska, jer nema značajne povezanosti između religioznosti (u kontekstu iskazivanja religioznog ponašanja: posjećivanje religijskih obreda, vjerovanja, religijske prakse) i suosjećajnosti (verbalne i neverbalne). Također je pokazano kako je važan i *osobni osjećaj da smo suosjećali s nekim* ili smo imali izraženu potrebu i tendenciju ka suosjećanju.

Brojne svjetske religije drže suosjećajnost kao jednu od najuzvišenijih duhovnih krjeposti. U suosjećajnosti zajedno se, u teškim trenutcima, kao što je smrt, uzdižemo nad njom s mišlju i ozračjem zajedništva jer *svi patimo i umiremo*.<sup>79</sup> Suosjećajnost se pokazala ključnim procesom u brizi za umirućeg, a upravo se često u svakodnevnom životu događa da oni koji vode brigu o umirućem ostaju emocionalno odijeljeni od smrti ili to nastoje ostati, kako bi sebe zaštitili. Empatija je i u ovom slučaju jedan dio suosjećajnosti, koja nam omogućuje prepoznavanje i razumijevanje nečije patnje, ali se ipak, kao što je prethodno naglašeno na više mjesta, pa i u govoru o neurobiološkoj pozadini, razlikuje od suosjećajnosti jer je na neki način pasivna. Tu dimenziju ističe i bl. Majka Terezija iz

---

<sup>77</sup> Usp. L. R. Saslow i dr., *The social significance of spirituality*, 436.

<sup>78</sup> Usp. *Isto*.

<sup>79</sup> Usp. T. B. West, *Encyclopedia of Death and Dying, Empathy And Compassion*, vidi na: <http://www.deathreference.com/Da-Em/Empathy-and-Compassion.html>.

Kolkate,<sup>80</sup> koja suosjećajnost naziva *ljubav u akciji* te povezuje poslušnost, ljubav i žrtvu u životu vjernika sljedećim riječima: *Obedience is the life of love in action through the spirit of sacrifice, so natural for a religious.* Različiti izvori i pristupi očito pokazuju kako je suosjećajnost aktivni oblik, a empatija pasivni proces ili prethodnica. Upravo ova neposredna iskustva iz prakse Majke Terezije potvrđuju ono što su među ostalim pokazali T. Singer i O. M. Klimecki<sup>81</sup> u svojim istraživanjima neurobiološke pozadine empatije i suosjećajnosti, ističući važnost suosjećajnosti i ljubavi te njihove isprepletenosti i nerazdvoivosti od duhovnosti i religioznosti.

C. C. Beels i M. Newmark<sup>82</sup> navode kako se žrtva, ljubav i predanost mogu proslaviti na bezbroj načina, a primjer poimanja žrtve kod klauzurnog kontemplativnog reda lijepo je opisan u djelu M. Morana<sup>83</sup>:

*During a visit to his great aunt in her order of contemplative nuns, he asks them,*

*What's it like here? How can you live this life?*

*Marion answers most pointedly, "I desire to go all the way for God. Life is only for love, Marty, and sacrifice is the language of love."*

*"And sacrifice isn't necessarily deprivation or suffering," Sister Grace adds. "It's an offering. It is a way of drawing close to what we respect and love."*

U ovom dijalogu ističe se nerazdvojnost ljubavi i žrtve (*žrtva je jezik ljubavi, a život je samo zbog ljubavi*) te je jasno istaknuta razlika između žrtve, patnje i lišavanja. Dakle, čini se važnim razlikovati kvalitete osjećajnog života i emocija koje

<sup>80</sup> Usp. Isto: M. Teresa, *Where There Is Love, There Is God: a Path to Closer Union with God and Greater Love for Others*, New York, Doubleday, 2010., 177. [Hrvatsko izdanje: Majka Terezija, *Gdje je ljubav, ondje je i Bog*, prir. Brian Kolodiejchuk, Verbum, Split, 2010.]

<sup>81</sup> Usp. O. M. Klimecki i dr., *Differential Pattern of Functional Brain Plasticity After Compassion and Empathy Training*, na nav. mj: B. C. Bernhardt i T. Singer, *The Neural Basis of Empathy*, na nav. mj.

<sup>82</sup> Usp. C. C. Beels – M. Newmark, *Sacrifice: a Clinical View*, na nav. mj.

<sup>83</sup> Usp. M. Moran, *The Tricky Part: One Boy's Fall from Trespass into Grace*, Boston, Mass., Beacon Press, 2005., 208–210.

prate žrtvu od drugih stanja, poput patnje, lišavanja ili pak stanja poput depresije. I druga istraživanja potvrđuju ove nalaze kod bračnih odnosa, npr. E. A. Impett i A. M. Gordon<sup>84</sup> te P. Noller<sup>85</sup>, koji navode kako žrtvovanje između strana u odnosu (predbračni, bračni) ovisi i o osobnom vjerovanju ili predodžbi *što se podrazumijeva pod pojmom prava, istinska ljubav*.

Kakva je naša predodžba “prave, istinske ljubavi?” u braku, svećeništvu i redovništvu upravo određuje odnos prema nekome te se taj odnos u konačnici očituje u svakodnevnom životu kao rezultat poimanja žrtve i ljubavi za nekoga.

#### ZAKLJUČAK

Žrtva i spremnost na žrtvu razmatrani su na temelju pokazatelja iz područja biološke, razvojne i socijalne psihologije u odnosu na slične pojmove i procese poput empatije, altruizma, njege i pomoći, iz čega proizlazi kako:

- su žrtva i spremnost na žrtvu jedinstven i kvalitativno drukčiji proces i ne mogu se poistovjetiti s navedenim procesima i ponašanjima;

- je spremnost na žrtvu i način očitovanja žrtve povezan s motivacijom, privrženosti, posvećenošću i suosjećajnošću;

- postoji nedostatak jedne objedinjujuće psihologijske teorije o žrtvi, što nas upravlja na iznesene spoznaje različitih, ali ipak divergentnih područja;

- se žrtva razmatra u odnosima ja – ti, ti – ja, ja – drugi, drugi – ja, tj. među ljudima u svakodnevnom životu i poželjnosti žrtve u slučajevima sukoba potreba i želja partnera, gdje konflikt ciljeva prethodi žrtvi, ali u pravilu ispuštajući transcendentalni odnos;

---

<sup>84</sup> Usp. E. A. Impett – A. M. Gordon, *For the Good of Others: Toward a Positive Psychology of Sacrifice*, na nav. mj.

<sup>85</sup> Usp. P. Noller, *What Is This Thing Called Love? Defining the Love That Supports Marriage and Family*, u: *Personal Relationships*, 3 (1996.), 1, 97–115.

– u vertikalnom razmatranju žrtve psihologija posustaje zbog pojmova koji predstavljaju okosnicu vjere, a to su poimanje ljubavi, grijeha, nadnaravnog i života izvan biološke stvarnosti.

Žrtva je očigledno poput vjere, kako navodi Š. Š. Ćorić, koja nije ni kreacija razuma ni volje ni osjećaja, ali ima kognitivni, voljni i osjećajni sadržaj, iako ti dijelovi ne stvaraju vjeru u čovjeku, nego je ona posebno "jedinstvo svih tih elemenata u centriranom Sebi"<sup>86</sup>. Tako očito i spremnost na žrtvu i žrtveno ponašanje nije samo motivacija, privrženost, posvećenost i suosjećajnost. Žrtva očituje sve navedene procese, ona nije samo jedan od njih i uvijek ostaje nešto neobjašnjivo u prisutnosti dimenzije odnosa s nadnaravnim jer duhovnost i ljubav nadilaze i nadopunjuju žrtvu i poimanje žrtve u međuljudskim odnosima, koja tada dobiva metafizičku razinu.

## Perception of sacrifice in contemporary psychology

### *Summary*

In this work we will try to consider the process of sacrificing from the aspect of empirical research and theoretical approaches that cannot be simply placed in general psychology but we need to draw knowledge from biological, developmental and social psychology. From the psychological point of view we point out the importance of distinguishing the active from the passive sacrifice and differentiating similar, but yet different behaviour – empathy, altruistic behaviour, help and nursing or care. Willingness to sacrifice and sacrificial behaviour are correlated with motivation where the importance of distinguishing the motive of accession and avoidance within social relations is emphasized. Those who are willing to sacrifice and who are guided by the motive of accession are

---

<sup>86</sup> Š. Š. Ćorić, *Psihologija i religioznost*, u: *Isti, Psihologija religioznosti*, str. 21.

happier over the long term and have stable relationships, both the one who sacrifices and the one for whom one sacrifices, unlike the individuals who make sacrifice in order to avoid bad consequences if they don't act in that way. Numerous empirical findings point out three important psychological processes: attachment, commitment and compassion that affect and moderate willingness to sacrifice. But, we certainly should not leave out of sight the neurobehavioral differences in the background of which there is higher or lower prevalence or dominance of inhibiting or activating electroencephalographic pattern of behaviour. However, almost all available studies are primarily focused on the relationships with loved ones (horizontal dimension) in which sacrifice is mainly viewed according to the model of gain and/or welfare and on the examining the impact of the mentioned processes on sacrificial behaviour. Thereby religiosity and spirituality (vertical dimension) of willingness to sacrifice and sacrificial behaviour are disregarded, or insufficiently researched.

---

# Pitanje odnosa prema žrtvi u euharistijskoj katehezi na njemačkom i hrvatskom govornom području

*Matthias Scharer, Innsbruck – Jadranka Garmaz, Split*

UDK: 268:265.3(430+497.5)

Pregledni znanstveni rad

## *Sažetak*

*Članak želi odgovoriti na sljedeća pitanja: Je li žrtva tabu tema u euharistijskoj katehetskoj praksi ili se za nju još može pronaći mjesta u katehezi? Autori u četiri manja poglavlja predstavljaju temu pokušavajući je sagledati iz konteksta hrvatskoga i njemačkog govornog područja. U prvome se kontekstualizira pitanje euharistijske, tj. prvopričesničke kateheze u njemačkome govornom području. U drugom se poglavlju podastiru neke sadržajne, metodičke i eklezijalne smjernice prvopričesničke kateheze u Hrvatskoj. U trećem se poglavlju predstavlja promjena euharistijsko-katehetske paradigme, i to na temelju slikovne didaktike nekih hrvatskih i austrijskih vjeronaučnih udžbenika. U četvrtom se sažimlju potrebni naglasci današnje prvopričesničke kateheze u pogledu žrtve, žrtvovanja i solidariziranja sa žrtvovanima bilo koje vrste. Metoda je prikazivačka i analitička s tendencijama sinteze.*

*Ključne riječi: euharistija kateheza, prva pričest, ekleziologija zajedništva, žrtva.*

## UVOD

Gotovo se nijedan katehetski ili vjeronaučni sadržaj tijekom 20. i 21. stoljeća nije u tolikoj mjeri promijenio kao,

primjerice, kateheza prve pričesti<sup>1</sup> ili euharistijska kateheza.<sup>2</sup> Stožernu ulogu u njezinoj korjenitoj promjeni igra ponajprije sam nauk o euharistiji kao žrtvi, ali jednako tako i njegovo poučavanje i daljnje prenošenje. Dok je prikazivanje euharistije kao žrtve doista predstavljalo srž i okosnicu novoskolastičke kateheze, danas se, međutim, barem kada je posrijedi euharistijska kateheza na njemačkome govornom području, upravo perspektiva euharistije kao žrtve zahvalnice u širokom luku zaobilazi, dobroano izbjegava; nju je zapravo posvema prekrivio veo zaborava.<sup>3</sup>

## 1. OPĆENITO ISTRAŽIVANJE SAKRAMENTALNE I EUHARISTIJSKE KATEHEZE NA NJEMAČKOME GOVORNOM PODRUČJU

Kad je posrijedi pitanje odnosa prema žrtvi u euharistijskoj katehezi, onda prije svega valja uzeti u obzir činjenicu da se na njemačkome govornom području kateheza u župnoj zajednici te školski vjeronauk smatraju dvama posve razdvojenim područjima. Naime, svako od ta dva područja ima svoje vlastite nadležnosti. Razdvajanje kateheze u župnoj zajednici od školskog vjeronauka prvi je put dosljedno provedeno na Sinodi njemačkih biskupija,<sup>4</sup> koja se skraćeno naziva

---

<sup>1</sup> Usp. Ubaldo Gianetto, *Prva pričest*, u: *Religijsko-pedagoško katehetski leksikon*, Zagreb, 1991., 607–610.

<sup>2</sup> Usp. Jadranka Garmaz – Martina Kraml, *Živjeti od euharistije. Elementi euharistijske kateheze*, Zagreb, 2009., 80 –100.

<sup>3</sup> O euharistiji se bilo u župnoj katehezi bilo u školskom vjeronauku, ali i u katehezi odraslih najčešće govori kao o sakramentu ljubavi, zaboravljajući pri tome njezin žrtveni karakter i relevantnost upravo te euharistijske žrtve u našoj svakodnevici. Usp. npr. vjeronaučni udžbenik trećega i četvrtog razreda osnovne škole ili jedan školski sat u četvrtom razredu vjeronauka na temu “Euharistija sakrament ljubavi” idi na: [http://www.nadbiskupija-split.com/katehetski/kateheze/srednja/cetvrti/Euharistija\\_sakrament\\_ljubavi1.html](http://www.nadbiskupija-split.com/katehetski/kateheze/srednja/cetvrti/Euharistija_sakrament_ljubavi1.html) (20. 2. 2013.)

<sup>4</sup> Ludvig Bertsch (ur.), *Zaključci generalne skupštine*, 4. pregledno izdanje Freiburg im Breisgau, Herder, 1978. (*Zajednička sinoda biskupija u SR Njemačkoj*, 1). Glede zaključka o školskom vjeronauku usp. Matthias Scharer, *Der Synodenbeschluss zum Religionsunterricht in der Schule: heute*



Würzburškom sinodom. Ta se sinoda u bitnome oslanjala i nastavljala na Drugi vatikanski sabor. Osim toga, na njezin je tijek također dobrano utjecala i Prva latinsko-američka biskupska sinoda. Austrijska je Crkva velikim dijelom recipirala dokumente Würzburške sinode, a kad je riječ o nekim specijalnim područjima (primjerice, o planu i programu školskog vjeronauka), njih je ona preuzela doslovce od riječi do riječi. Jedna se tako vjerna recepcija na poseban način ticala euharistijske kateheze kao i kateheze za sakrament potvrde, onih, dakle, kateheza što ih je, prema katehetskom modelu Würzburške sinode, najvećim dijelom valjalo provesti po planu i programu školskog vjeronauka. No, priprema za slavlje sakramenta prve euharistije/pričesti kao i priprema za sakrament potvrde danas je ipak prvotna katehetska zadaća župne zajednice.

S obzirom na posljedicu provedbe tog sinodalnog teksta u konkretnoj praksi, valja kazati da dok vjeroučitelji u njemačkim biskupijama najvećim dijelom nemaju gotovo nikakva dodira s euharistijskom katehezom kao ni s katehezom za sakrament potvrde, niti se za takvu vrst kateheze smatraju mjerodavnima, oni, međutim, u Austriji – na poseban način u euharistijskoj katehezi – *de facto* igraju odlučujuću ulogu. Vjeroučitelji – poglavito pak u seoskim austrijskim sredinama – poučavaju te organiziraju euharistijsku katehezu i u župnim zajednicama, onu, dakle, župnu euharistijsku katehezu koja se najčešće odvija uz pomoć tzv. “poslužiteljica euharistijskog stola” (*Tischmütter*). Pa čak i pri organizaciji proslave slavlja sakramenta prve ili svečane euharistije/pričesti te pri liturgijskome oblikovanju i tijeku samoga prvopričesničkoga bogoslužja vjeroučiteljicama i vjeroučiteljima u mnogim austrijskim župnim zajednicama – upravo preko njihove uske suradnje s tzv. “poslužiteljima euharistijske trpeze” – u pravilu pripada središnja uloga.

Time, naime, što pravimo terminološki razliku između “prve pričesti” i “svečane pričesti”, želimo zapravo dozvati u pamet činjenicu da u nekim austrijskim župnim zajednicama

---

*gelesen und im Blick auf morgen weitergeschrieben*, u: Österreichisches Religionspädagogisches Forum, 17 (2009.), 30–38.

sami roditelji određuju kada će njihova djeca prvi put primiti pričest. U tim i takvim župnim zajednicama sva djeca – neovisno o dobi i uzrastu – primaju pričest na ruku samo ako roditelji djelatnicama i djelateljima pričesti odgovarajućim znakom signaliziraju svoju želju. No prije donošenja jedne takve regulative u nekim su župnim zajednicama upravo dobro angažirane župljanke dale naznačiti kako one svoju djecu – praktično od samog njihova rođenja – nikako ne žele isključiti iz euharistijske gozbe. One su, dakle, same od sebe započele razdjeljivati euharistijski kruh, pa ga potom davati vlastitoj djeci prije negoli su ona zapravo i primila prvu pričest. Jedan su takav razvojni tijek događanja potaknula upravo ona iskustva slavljenja euharistije što ih se prakticiralo u užim krugovima, primjerice, na obiteljskim euharistijskim okupljanjima. U takvim, dakle, slučajevima prema njihovu mišljenju i nije bilo pametno isključivati malenu djecu iz euharistijske gozbe, neovisno o tome što još nisu bila primila prvu pričest.<sup>5</sup>

Posve suprotno praksi istočnih crkava, u kojima se sakramenti inicijacije – krštenje, potvrda i euharistija – dijele za vrijeme jednoga jedinog bogoslužja, pa tako već i dojenče smije kušati euharistijski kruh, na takav se korak Katolička Crkva još nije službeno odlučila. Tomu se, naime, još uvijek protivi krajnje tijesna povezanost sakramenta euharistije i sakramenta pokore. Glede toga je u Austriji neposredno nakon Drugoga vatikanskog koncila postojala vrlo snažna inicijativa, prema kojoj bi trebalo razdvojiti prvo primanje sakramenta pokore od prvog primanja euharistije, tako, dakle, što bi se kateheza za sakrament pokore iz drugog razreda osnovne škole, u kojem se

---

<sup>5</sup> Povijest Crkve bilježi raznoliku praksu glede primanja euharistije. Do Četvrtog lateranskog sabora 1215. euharistija se davala i netom krštenoj djeci. Sabor međutim propisuje dob razuma kao dob kada se može pristupiti euharistiji i dokida dotadašnju praksu. Svečano slavljenje prve pričesti pojavljuje se tek krajem 17. i početkom 18. stoljeća. Opći katehetski direktorij iz 1971. potvrđuje praksu da ispovijed prethodi prvoj pričesti, a CIC iz 1983. također potvrđuje usku vezu s drugim sakramentima i zabranjuje da se pričešćuju djeca koja nisu dosegнула dob razuma. Usp. Ubaldo Gianetto, *Prva pričest*, u: Religijsko-pedagoško katehetski leksikon, Zagreb, 1991., 607–610.

odvija i provodi euharistijska kateheza, premjestila zapravo u četvrti razred, odnosno tako što bi se dotična kateheza odgodila za dvije godine. Na takvu je praksu u značajnoj mjeri utjecala nekoć i rasprava o sakramentalnosti tzv. (skupnih) pokorničkih slavlja, što ih je službeni Rim dopustio u barem dvije biskupije na svijetu. Skupna su, dakle, pokornička slavlja bila službeno dopuštena u jednoj švicarskoj i u jednoj latinskoameričkoj biskupiji. Usput budi rečeno, upravo je zbog mnogih odlazaka na sakramentalna pokornička slavlja u Švicarsku u zapadnom dijelu Austrije donekle uzeo maha čak i vjerski turizam. Danas je, međutim, sakrament pokore u obliku pojedinačne ispovijedi tako i toliko marginaliziran da ga maksimalno 5 % austrijskih katolika zbilja prakticira, premda se sva katolička djeca prije primanja prve ili svečane euharistije/pričesti još uvijek uredno vode na pojedinačnu ispovijed.

Kako bismo se doista mogli posvetiti našoj specijalnoj temi, naime, pitanju žrtve u euharistijskoj katehezi, prije toga je bilo prijeko potrebno ukratko orisati poleđinu trenutačne situacije, ali i podlogu iz koje niču sva ona izazovna pitanja koja se tiču euharistijske kateheze. Vezujući se, dakle, neposredno na hrvatski kontekst euharistijske kateheze, nastojat ćemo – upravo uz pomoć slika iz postojećih austrijskih vjeronaučnih udžbenika – zorno pokazati golemu promjenu koju je doživjela euharistijska kateheza,<sup>6</sup> poglavito pak glede opisivanja i

---

<sup>6</sup> Unatoč tomu što se novoskolastičko gledanje na žrtveni karakter euharistije u suvremenoj katehezi više uopće ne pojavljuje, za jednim je takvim gledištem – u svoj njegovoj problematičnosti – ipak posegnuo jedan dječji pisac. Taj je pisac, naime, upravo jedno takvo gledište okarakterizirao stožernom oznakom kršćanskog identiteta, pa ga, potom, na vrlo sarkastičan način, slikom i riječima, prikazao kao dijametralno oprječno židovskom i muslimanskom identitetu. Riječ je, dakle, o jednome slobodnom filozofu koji samoga sebe smatra zastupnikom "novog ateizma". To je: Michael Salomon Schmidt – Helge Nycke, *Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen (Kako stići k Bogu? – pitao je mali praščić. Knjiga za sve one koji se ni na koji način ne dadu obmanjivati)*; Aschaffenburg, Alibri Verl., 2007. Usp. među ostalim, Tonči Matulić, *Pojava i značenje novoga ateizma. Je li posrijedi stvarna provokacija vjeri i teologiji?*, u: Crkva u svijetu, 45 (2010.), 4, 438–466. Također: Salomon Michael Schmidt – Arabelle Frey – Michael Pfister, *Die Wiederauferstehung des Atheismus?*, Zürich, Schweizer Fernsehen, 2007.

prikazivanja njezina žrtvenog karaktera. Upravo će tu – još jedanput – vrlo jasno doći do izražaja pitanje o izbjegavanju, odnosno zatomljivanju i gotovo posvemašnjem zaboravu euharistijske žrtve.

Na koncu ćemo – upravo na orisanoj poledini i podlozi dane problematike – pokušati razviti neke kriterije, postavljajući pitanje: Hoće li nam, dakle, i ubuduće uopće biti potrebno pridavati važnost žrtvi u euharistijskoj katehezi? Prihvatimo li pak i potvrdimo jedan takav stav, valja nam postaviti daljnje pitanje: Pod kojom bi to i pod kakvom perspektivom prešućena, zatomljena i gotovo posve s uma smetnuta žrtva opet mogla iznova ući u euharistijsku katehezu, pa se potom trajno održati u njoj?

## 2. NEKE SMJERNICE HRVATSKE EUHARISTIJSKE KATEHEZE

Polazeći od dokumenta *Župna kateheza u obnovi župne zajednice*,<sup>7</sup> pastoralnih smjernica *Na svetost pozvani*<sup>8</sup> i *Direktorija za pastoral sakramenata u župnoj zajednici*,<sup>9</sup> pokušat ćemo odgovoriti na sljedeća pitanja: koje su nove smjernice u hrvatskoj katehezi; koji su njezini sadržaji, koje su joj opcije i je li predviđen govor o žrtvi?

### 2.1. *Novo shvaćanje prvopričesničke kateheze*

Prema navedenim dokumentima župna se kateheza smješta u kontekst pokoncilске župne zajednice<sup>10</sup> koja

---

<sup>7</sup> Hrvatska biskupska konferencija, *Župna kateheza u obnovi župne zajednice. Plan i program*, Nacionalni katehetski ured – Hrvatski institut za liturgijski pastoral, Zagreb – Zadar, 2000.

<sup>8</sup> Hrvatska biskupska konferencija, *Na svetost pozvani. Pastoralne smjernice na početku trećeg tisućljeća*, Zagreb, 2002.

<sup>9</sup> Hrvatska biskupska konferencija, *Direktorij za pastoral sakramenata u župnoj zajednici*, Zagreb, 2008.

<sup>10</sup> Prema mišljenju teologa J. Šimunovića uloga župe u današnje je vrijeme neupitna kada se radi o odgoju za zajedništvo jer “župa (kao) temeljna teritorijalna jedinica Crkve pruža čovjeku mogućnost da se susretne s Crkvom, Isusovom zajednicom i sa svime što je čini Crkvom. Ne pruža

pretpostavlja razvijenu ekleziologiju zajedništva. Nadalje, analizirajući konkretnu situaciju odgoja u vjeri, dokumenti polaze od činjenice smanjenog utjecaja tradicionalnih instanci odgoja vjere "obitelj-škola-Crkva" i uočavaju nedostatak stvarnog iskustva življenog kršćanstva. Zbog toga predlažu stvaranje organizacijskih i životnih prostora u kojima je moguće doživjeti globalno kršćansko iskustvo.<sup>11</sup>

Nove smjernice župne kateheze recipirane u dokumentu *Župna kateheza u obnovi župne zajednice* žele se obračunati s tzv. sterilnošću ili neučinkovitošću kateheze koja mlade ne vodi crkvenoj angažiranosti, nego napuštanju vjere i Crkve. Izlaz iz te situacije vidi u interakciji crkvenog i obiteljskog konteksta na području odgoja u vjeri. To konkretno znači da se predlaže dvostruka interakcija: *ad intra* se predlaže 19 malih zajednica ili vjerničkih krugova, a *ad ekstra* se apelira na suradnju s obiteljima: "Budućnost naše kateheze djece i mladih ovisi o tome hoćemo li ponovno uspjeti uključiti obitelj u proces odgoja u vjeri."<sup>12</sup> Po tome današnja župna zajednica sebi više ne može priuštiti župnu katehezu kao čisto poučavanje bez tijesne povezanosti s obiteljima, ali i s malim vjerničkim krugovima<sup>13</sup> jer oni osiguravaju i povezanost kateheze s ostalim temeljnim zadaćama Crkve (*liturgia, diakonia, koinonia*), tj. osiguravaju potpunu recepciju Sabora, što hrvatski biskupi preporučuju u najnovijim pastoralnim smjernicama za apostolat laika *Za život svijeta*.<sup>14</sup>

---

čovjeku samo mogućnost susreta s Crkvom, Isusovom zajednicom, nego da uđe u zajedništvo s njom, a preko nje s Isusom Kristom": Josip Šimunović, *Župna zajednica na početku trećega tisućljeća. Pastoralno-teološko razmišljanje o mogućnostima ostvarivanja župnoga pastorala u Republici Hrvatskoj*, Zagreb, 2009., 6.

<sup>11</sup> Usp. Hrvatska biskupska konferencija, *Župna kateheza u obnovi župne zajednice*, 48; Hrvatska biskupska konferencija, *Na svetost pozvani*, br. 44.

<sup>12</sup> Hrvatska biskupska konferencija, *Na svetost pozvani*, br. 27.

<sup>13</sup> O "malim vjerničkim krugovima" i prednostima metode *celebratio catechetica* kao i o nužnosti uvođenja župnih kateheta i animatora u realizaciju pastoralnih planova župne zajednice, više u: J. Šimunović, *Župna zajednica na početku trećega tisućljeća*, 71–92.

<sup>14</sup> Usp. Hrvatska biskupska konferencija, *Za život svijeta. Pastoralne smjernice za apostolat vjernika laika u Crkvi i društvu u Hrvatskoj*, Zagreb, Glas Koncila, 2012., 1.

Sljedeća novina koju spomenuti dokumenti donose jest poziv na napuštanje prakse povremenih prigodnih susreta koji stavljaju naglasak na kognitivno “znanje” (istine vjere, obrasci i molitve). Tako se fokus kateheze u ovoj dobi premješta sa sakramentalizacije, tj. pripremanja i pripuštanja sakramentu euharistije ka odgoju u vjeri.<sup>15</sup> To znači da se između traženja sakramenta euharistije i slavlja sakramenta euharistije odvija katehetski proces<sup>16</sup> u smislu utiranja puta za osobnu vjeru.<sup>17</sup> Katehetski dokument *Župna kateheza u obnovi župne zajednice* utvrđuje da je župna kateheza za prvopričesnike najodgovorniji zadatak župne zajednice.<sup>18</sup> Dokument nadalje poziva na revidiranje tzv. parcijalnoga ili jednostranoga gledanja na euharistiju kao na *žrtvu svete mise*, zanemarujući njezin gozbeni karakter, susret s Uskrslim i sl.

## 2.2. Glavni ciljevi i sadržaji kateheze prvopričesnika u Hrvatskoj

Inicijacija u euharistijsko otajstvo jedan je od bitnih zadataka odgoja vjere, jedan od najvažnijih ciljeva i jedna od temeljnih dimenzija odgoja vjere, pa joj se stoga ne može posvetiti samo određeni broj sati ili tema niti ju se može svesti na samo jednu od katehetskih sadržaja ili tema.<sup>19</sup> Na više je *Katehetskih ljetnih škola* tijekom osamdesetih godina bilo govora o sakramentima inicijacije (osobito 1978. i 1980.) i već su se tada hrvatski teolozi (B. Z. Šagi, I. Dugandžić, A. Benvin, B. Škunca, J. Baričević, M. Šimunović) složili oko toga da impostacija programa župne kateheze mora biti eklezijalno-

---

<sup>15</sup> O euharistiji i mladima više u: Ana Thea Filipović, *Euharistija i mladi*, u: Služba Božja, 45 (2005.), 4, 409–429.

<sup>16</sup> Usp. Kongregacija za kler, *Opći direktorij za katehezu*, Zagreb, 2000., 61.

<sup>17</sup> Usp. Milan Šimunović, *Kateheza prvenstvena zadaća Crkve. Identitet i perspektive hrvatske pokoncijske kateheze i katehetike*, Zagreb, 2011., 46–48.

<sup>18</sup> Usp. Hrvatska biskupska konferencija, *Župna kateheza u obnovi župne zajednice*, 48–52.

<sup>19</sup> Usp. Milan Šimunović, *Kateheza prvenstvena zadaća Crkve*, 498.

euharistijska.<sup>20</sup> "To znači da ljudska iskustva koja tu dolaze do izražaja, duboki stavovi koji se žele probuditi te doktrinarni elementi koji se prenose, smjeraju prema osposobljavanju djeteta da u punini, prema mogućnostima dobi, sudjeluje u euharistijskom slavlju i u životu Crkve."<sup>21</sup> Iz uvjeta koji su propisani za primanje sakramenata kršćanske inicijacije vidljiva je korelacija kognitivne, emocionalne i djelatne razine osobnosti. Traži se: pohađanje župne kateheze, redovito sudjelovanje na nedjeljnom euharistijskom slavlju, potrebno znanje, iskustvo kršćanskog života i pohađanje školskog vjeronauka.<sup>22</sup> No ispravno vrjednujući postignuća vjeronauka, "kateheza se ne mora toliko usmjeriti na kognitivnu dimenziju odnosno na razinu znanja, nego može više njegovati sljedeće razine kršćanskog života: molitvu, praštanje, sudjelovanje u životu zajednice, liturgiju, svjedočenje, karitas i sl."<sup>23</sup> To mišljenje zastupa i M. Šimunović, podastirući glavne ciljeve u katehizaciji prije prve pričesti:<sup>24</sup>

- buditi i odgajati u djetetu one stavove vjere koji će ga osposobiti za plodno pristupanje i sudjelovanje u slavlju sakramenata euharistije i pokore;

- pomicati naglasak od obavljanja pričesti prema inicijaciji u širem smislu riječi;<sup>25</sup>

- 

---

<sup>20</sup> Usp. *Isto*, usp. 39–65.

<sup>21</sup> *Isto*, 499.

<sup>22</sup> Usp. Hrvatska biskupska konferencija, *Direktorij za pastoral sakramenata u župnoj zajednici*, GK, Zagreb, 2008., br. 68, 112 i 116.

<sup>23</sup> Radovan Librić – Katarina Pučar – Ružica Razum, *Ja sam s vama. Pripremnicu za prvu ispovijed i pričest. Priručnik za katehete*, Zagreb, 2012., 14.

<sup>24</sup> Usp. Milan Šimunović, *Kateheza prvenstvena zadaća Crkve*, 499–500.

<sup>25</sup> Sveta kongregacija obreda, *Uputa o štovanju euharistijskog misterija*, Zagreb, 1967., 14: "Kateheza o misi i euharistiji neka bude prilagođena dobi i mogućnosti shvaćanja djeteta, a mora težiti za tim da preko glavnih obreda i motivacija djeca budu upućena u to što misa znači, također za dioništvo u životu Crkve. Sve ovo treba imati pred očima osobito kad se djeca pripremaju za prvu pričest, tako da prvu pričest zaista dožive kao puno uključenje u Tijelo Kristovo."

- pričest se ne može izolirati od njezinog naravnog okruženja, euharistijskog slavlja. Stoga je potrebno naglašavati najtješnji odnos između euharistije i otajstva Crkve.

U liturgijskom sudjelovanju dijete obuhvaća i osjeća prvo poznavanje Crkve, kao zajednice vjernika okupljenih u Kristovo ime. Zato je svrha euharistijske kateheze postupno uvođenje djeteta u nedjeljno slavlje zajednice, u kojem će moći na puniji način sudjelovati upravo u misi prve pričesti. S tim u vezi postoje dva zahtjeva: komunitarni i osobni. Dijete otkriva euharistiju kao čin zajednice u koju je uključeno. U njemu se rađa želja da u tom osobno sudjeluje. To znači da su za euharistijsku katehezu od iznimne važnosti iskustva zajedništva u župnoj zajednici i obitelji i uključivanje roditelja u inicijacijski proces.<sup>26</sup> Osobito je važno iskustvo blagdana, zajedničkog objeda u obitelji, biti zajedno, moliti zajedno, preko kojih dijete osjeća da se i Isus za njega zanima i pomaže mu da uspije u onome što radi.<sup>27</sup> U euharistijskoj je inicijaciji važno progresivno otkrivanje Isusa Krista. Od naglašavanja da je Isus sa svakim pojedinim, ide se pomalo prema drugima, iskustvo "biti zajedno" postaje mjestom susreta s Isusom. To znači da djetetu treba pomoći da se u slavlju euharistije postupno susreće s otajstvom Crkve.

### 2.3. Glavni sadržaji kateheze prvopričesnika

Cilj kateheze djece je buđenje stavova vjere. To znači da nam nije cilj oblikovati djecu koja će biti dobro poučena u kršćanskom nauku, nego je poželjnije pripravljeni ih da budu sposobna i dalje rasti u vjeri cijeli život. Stil kateheze koji želi vidjeti rezultate, metoda provjeravanja sadržaja i shvaćanje kateheze kao "teologije u minijaturi" odavno se ne preporučuje. Naprotiv, važno je u djeci stimulirati onaj stav vjere koji će im omogućiti da prepoznaju uskrslog Krista u Crkvi i liturgijskom

---

<sup>26</sup> Usp. Pripremnicu za prvu ispovijed i pričest predviđa devet susreta s roditeljima prvopričesnika. Usp. Radovan Librić – Katarina Pučar – Ružica Razum, *Ja sam s vama*, 49–125.

<sup>27</sup> Usp. *Isto*, 26–42.



sastanku gdje se lomi euharistijski-Božji kruh.

Osnovni su sadržaji euharistijske kateheze:<sup>28</sup> kateheza o Isusu, tj. o utjelovljenju, rođenju, životu, pashi i uskrsnuću; stil života kao nasljedovanje Krista; kateheza o sakramentu pomirenja; euharistijska kateheza u užem smislu, i to sveta misa kao žrtva i gozba, kao zahvala, Božji dolazak po Isusu Kristu, moći se darovati, dati za drugoga; sjetiti se svojih bližnjih pred Bogom; sveta pričest kao susret i sudjelovanje; uvođenje u župnu zajednicu kojoj je zajedništvo s Bogom budućnost; nedjeljna sveta misa kao srce župne zajednice; nada u vječnu gozbu s Bogom.<sup>29</sup>

Ovi su sadržaji oblikovani u 16 tematskih cjelina, a prema zadaćama kateheze navedenima u *Općem direktoriju za katehezu*:<sup>30</sup> upoznavanje vjere, liturgijski odgoj, moralno obrazovanje, naučiti moliti, odgoj za život u zajednici, inicijacija za poslanje. Svaka zadaća obuhvaća od dvije do četiri cjeline. Predloženi metodički tijek model je katehetskog slavlja *celebratio catechetica*. Tematski krugovi su sljedeći:

- upoznavanje vjere: Kršteni u ime Oca, Sina i Duha Svetoga; Isusov i naš Otac;
- liturgijski odgoj: Isus – darovani kruh za život svijeta; Isus – janje koje sebe žrtvuje; Isus Krist – kruh za život vječni;
- moralno obrazovanje: Isus Dobri Pastir; Isus Jaganjac koji oduzima grijeha svijeta; Čuvaj zapovijedi
- naučiti moliti: Mama/Tata, nauči me moliti;
- odgoj za život u zajednici: Dođite, maleni, živomu vrelu; Svi budimo jedno srce; Uzmite i jedite – Uzmite i pijte; Neka je hvaljen Isus prijatelj malenih;

---

<sup>28</sup> Usp. Jadranka Garmaz – Martina Kraml, *Živjeti od euharistije. Elementi euharistijske kateheze*, Zagreb, 2009., 28–32; 80 i dalje.

<sup>29</sup> Gotovo da i nema istraživanja o tome pripremaju li se današnji prvopričesnici prema Programu župne kateheze "župna kateheza u obnovi župne zajednice". Jedno istraživanje u Zadru pokazuje da samo 22 % kateheta prati taj program. Usp. A. Thea Filipović, *U službi zrelosti vjere i rasta osoba. Katehetska i religijskopedagoška promišljanja u suvremenom kontekstu*, Zagreb, 2011., 107–108.

<sup>30</sup> Usp. Kongregacija za kler, *Opći direktorij za katehezu*, 86.

- poslanje: Činiti djela s Kristova vrela; Maleni, stalno dolaze na živo vrelo; Evo nas Majko, malenih pred Tobom.

Sadržajno se središte ovih kateheza fokusira na kateheze o Božjem očinstvu, o Isusovoj ljubavi prema malenima i zaboravljenima, o obrednoj Isusovoj večeri, o ustanovi euharistije, o euharistijskom slavlju kao mjestu okupljanja vjerničke obitelji, o svetoj pričesti kao hrani života vječnoga, o nedjelji kao danu kada se Kristovi vjernici sastaju na euharistijski sastanak.

Imajući u vidu euharistijsko sudjelovanje u punini, potrebno je staviti naglaske na neke opcije:<sup>31</sup>

- Opcija za osobu zahtijeva da se kršćansko otajstvo predstavi ne kao nauk ili skup istina, već kao susret s Nekom, otkrivanjem jedne Osobe, jer dijete ove dobi sve shvaća u terminima osobe, poziva, osobnog odnosa, susreta, razgovora. Perspektiva kršćanske inicijacije nužno je trinitarna, stoga je svaki sakrament, na poseban način euharistija, jedan način susreta s Bogom, koji nas poziva na gozbu sa svojim Sinom i s Duhom svetim koji posvećuje darove koje prinosimo i ujedinjuje nas u jedno tijelo – zajedničko, darovani “mi” Crkve. U ovoj opciji naglasak je na eklezijalnom značenju euharistije, na susretu s Bogom i s braćom u vjeri za Gospodnjim stolom. Glede govora o žrtvi, tj. žrtvi svete mise, valja paziti da ne bude eksplicitan, bez didaktičke transpozicije citiran nauk iz Katekizma Katoličke Crkve, niti da se tabuizira, već da bude primjeren dječjoj dobi, znajući da će ta pitanja doći do izražaja u pripremi za sakrament potvrde.

- Opcija za ulazak djeteta u osobni odnos s Bogom Isusa Krista, u odnos povjerenja, sinovskog prepuštanja, hvale, zahvale, traženja oprostjenja i odgovora. To je odnos koji više pretpostavlja niz stavova negoli precizno poznavanje istina.

- Opcija za promatranje sakramenata u njihovoj ljudskoj implikaciji, a u odnosu na događaje i iskustva koja dijete svaki dan živi: susret – slušanje – dar – prijateljstvo – biti za stolom – sudjelovati. Naglasak je na osobnom i zajedničarskom susretu s Kristom i na sudjelovanju, a ne na pričesti kao lijeku protiv

---

<sup>31</sup> Usp. Milan ŠIMUNOVIĆ, *Kateheza prvenstvena zadaća Crkve*, 501–502.

zla i napasti, sredstvom milosti, izvršenjem zapovijedi dolaska na misu i sl.

- Opcija za povezivanje moralnog života djeteta sa sakramentalnim životom znači izbjegavati opterećivanje djeteta skupom normi ili zapovijedi kojima ne zna razloge ili ih ne shvaća. Tako se izbjegava rizik moralizma, koji se uglavnom sastoji u traženju moralnog ponašanja bez upućivanja na duboke motivacije koje se temelje na opciji za Krista. To bi značilo odijeliti kršćansko djelovanje od tajna vjere, koje jedino mogu nalagati i opravdavati ovo djelovanje.

- Opcija za ljudska iskustva i ljudsku problematiku. Prema načelu vjernosti Bogu i čovjeku ljudska iskustva življena u svjetlu vjere i prožeta navještajem postaju za dijete mjestom susreta s Bogom. Ove dvije stvarnosti, "ljudsko iskustvo" i "sudjelovanje u sakramentima", komuniciraju međusobno i produbljuju jedna drugu.

### 3. OD POSVEMAŠNJE USREDOTOČENOSTI NA EUHARISTIJSKU ŽRTVU PREMA NJEZINU PREŠUČIVANJU, ZATOMLJIVANJU I ZABORAVU

U sljedećem ćemo poglavlju promišljati o promjeni naglasaka u euharistijskoj katehezi koja je najočitija u slikovnoj didaktici. Naime, u starijim se katekizmima euharistijski sadržaj nerijetko predstavljao pomoću slika. Upravo su slike u župnoj katehezi, ali jednako tako i u školskom vjeronauku puno dojmljivije od samih tekstova. Stoga slike nisu tu samo radi estetske vrijednosti i estetskog značenja. Njima, sukladno tomu, zacijelo i nije navlastita samo i isključivo estetska vrijednost i estetsko značenje. Jedno bi takvo estetsko značenje, primjerice, u slikama umjetničkoga slikarskog pravca tzv. "slikara nazarenaca", u konačnici moglo biti vrlo upitno. Slike su, prije svega, teološki relevantne jer su one zorne prenositeljice određene teologije. Potrebno je, dakle, gledajući ih promisliti: koja to i kakva euharistijska teologija dolazi do izražaja upravo preko ovih slika?



Iako su slike znatno važnije od pukih tekstova, ipak je potrebno podsjetiti se na nekoliko tipičnih pitanja iz katekizma, onih, dakle, katekizamskih pitanja koja se izričito tiču posredovanja, poučavanja i daljnjeg prenošenja znanja o svetoj misnoj žrtvi:

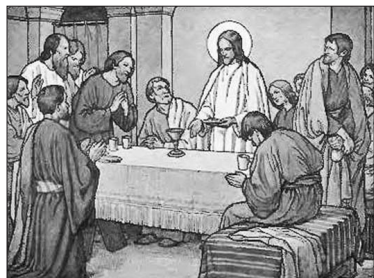
*O svetoj misi*

Isus, dakle, samoga sebe prinosi svomu nebeskom Ocu kao žrtvu za nas. Po svetoj misi stoga zapravo i primamo izobilje milosti.

*Koji su glavni dijelovi svete mise?*

Glavni dijelovi svete mise su: 1. žrtveni prinos, 2. pretvorba, 3. pričest.

*Što čini svećenik za vrijeme žrtvenog prinosa?*



Svećenik za vrijeme žrtvenog prinosa nebeskome Ocu kao žrtvu prikazuje kruh i vino. Kruh koji svećenik prinosi kao žrtvu nazivlje se hostijom.

*Što čini svećenik za vrijeme pretvorbe?*

Svećenik za vrijeme pretvorbe pretvara kruh i vino u tijelo i krv Isusovu, pod prilikama kruha i vina.

*Što čini svećenik za vrijeme pričesti?*

Za vrijeme pričesti svećenik prima tijelo i krv Isusovu.

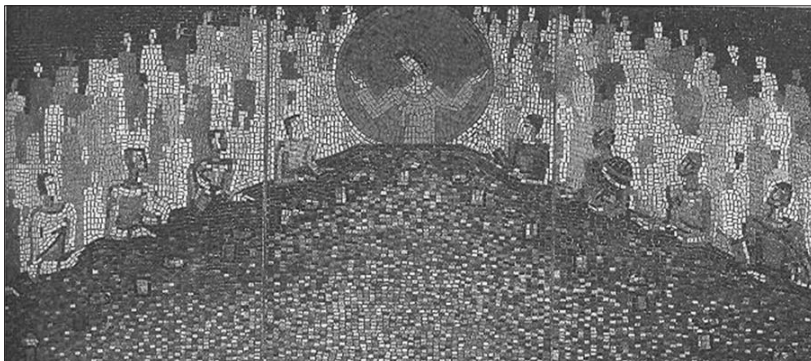
*Tko je nazočan u presvetoj hostiji?*

U presvetoj je hostiji tijelom i krvlju nazočan sâm Isus, tijelom, dakle, i dušom, kao pravi Bog i kao pravi čovjek.





U nekim hrvatskim udžbenicima vjeronauka, a prije HNOS-a,<sup>32</sup> pronalazimo sljedeće slike o euharistiji:



“*Žrtva pomirnica*: Isus se žrtvovao, umro je na križu da bi pomirio ljude koji su sagriješili protiv Boga i protiv drugih ljudi. U vrijeme Starog zavjeta žrtve pomirnice prinosile su se Bogu da bi se vratili izgubljeni mir i prijateljstvo. Kada je uskrisio Isusa, Bog je pomirio grešne ljude sa sobom. Svi koji vjeruju u Isusovo uskrsnuće, dobivaju od Boga

<sup>32</sup> Prva je slika *Euharistija* Ive Dulčića, a nalazi se u vjeronaučnom udžbeniku za 3. razred osnovne škole autora I. Pažina, *Za stolom ljubavi i pomirenja*, KS, 2003., str. 93. Druga slika, tj. mozaik je iz udžbenika za 6. razred osnovne škole: R. Razum, *Pozvani na slobodu*, KS, 2003., str. 101. Autor mozaika je Šime Vulas, *Posljednja večera*, 1999.

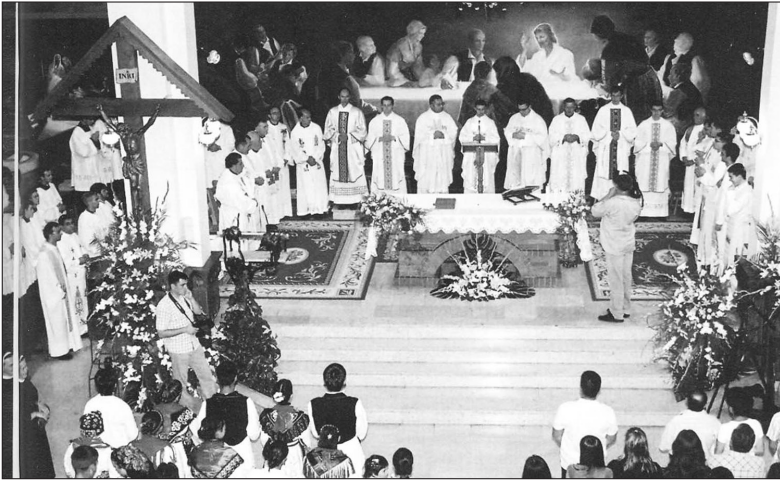
oproštenje i pokazuju spremnost da se pomire sa svojim bližnjima.”<sup>33</sup>

Nakon kraćeg katehetskog izleta u prošlost, vratimo se u svijet slika sadašnjeg trenutka. Za ovu prigodu prikupili smo nekoliko slika iz hrvatskog udžbenika za treći razred osnovne škole i austrijskoga vjeronaučnog udžbenika za drugi razred osnovne škole, nekoliko, dakle, slika koje su značajne za euharistiju, odnosno u kojima je euharistija još uvijek jedna vrlo značajna tema.<sup>34</sup> Razmislimo o tome koju, naime, i kakvu euharistijsku teologiju izražavaju sljedeće slike?

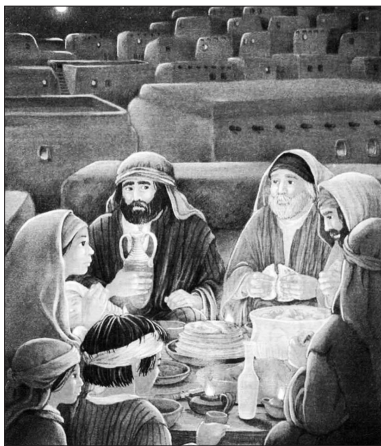


<sup>33</sup> Tekst je vezan uz ovu temu i nalazi se u vjeronaučnom udžbeniku za treći razred osnovne škole, I. Pažin, *Za stolom ljubavi i pomirenja*, 2003., na str. 84, u rubrici "Znate li".

<sup>34</sup> Zbog nedostatka prostora pokazat ćemo samo pojedine slike iz odabranih udžbenika, i to: prva slika tj. mozaik autora Ante Mamuša, *Posljednja večera* (detalj), iz udžbeniku za 3. razred osnovne škole: I. Pažin, *Za stolom ljubavi i pomirenja*, KS, 2007., str. 74. Druga po redu je fotografija iz istoimenog udžbenika na str. 79. Treća po redu je ilustracija iz udžbenika za 6. razred, R. Razum, *Pozvani na slobodu*, KS, 2007., str. 85. Četvrta ilustracija potječe iz udžbenika za treći razred osnovne škole: I. Pažin, *Za stolom ljubavi i pomirenja*, KS, 2007., str.78 i 79.



Suvremeni austrijski udžbenici vjeronauka koriste se sljedećim slikama:







Ovdje također donosimo nekoliko najvažnijih popratnih tekstova iz hrvatskih i austrijskih udžbenika.

Iz hrvatskoga vjeronaučnog udžbenika za treći razred *Za stolom ljubavi i pomirenja*, str. 73, "Uvijek se događa pretvorba":

*Sjeme je postalo klas. Zrnje klasa postalo je brašno. Vrelina peći iz brašna stvara kruh. Kada ga blagujemo, naše ga tijelo pretvara u meso i krv. Kruh na oltaru po riječima Kristovim postaje živi kruh koji nam snaži dušu. Ali sve je to bilo moguće jer je prvo sjeme bilo spremno predati sebe.*

Isti udžbenik na str.76, "Vino je više od vina", donosi sljedeći tekst:

*Gutljaj vina u mojim ustima meni darovan da živim, da ljubim, da budem piće za druge.*

Tekst na str. 80. navodi KKC br. 1407:

*Euharistija je srce i vrhunac života Crkve i sve njezine članove pridružuje svojoj žrtvi hvale i zahvaljivanja, koju je jednom zauvijek prinio Ocu; po ovom sakramentu on izljevava milost spasenja u svoje Tijelo – Crkvu.*

Tekst na str. 81, "Došao sam da život imaju":

*Isus je u središtu našeg zajedništva. Oko njega se okupljamo u crkvi da bismo čuli njegovu riječ i da bismo zajedno blagovali njegov kruh. Kada se međusobno mirimo, tada to činimo zbog njega koji nas moli za mir. Kada se mijenjamo, kada se jedan drugomu dijelimo kao najljepši dar, tada to činimo njegovom snagom. Sve možemo jer izvor je našega života euharistija. Krist nas poziva da slavimo s njim. On nam vjeruje.*

Austrijski vjeronaučni udžbenik<sup>35</sup> donosi tekstove:

"Isus živi za druge – sve do svoje smrti":

*Evangelist Luka izvješćuje: Isus je molio na Maslinskoj gori. Odjedanput se odnekud pojavi naoružana skupina ljudi. Htjedoše, naime, uhititi Isusa. No njegovi pratitelji odlučno stadoše u njegovu obranu. Jedan od njih posegnu za mačem, pa udari njime. Isus na to kaza: "Prestanite s time!" Potom zacijeli ranu slugu velikog svećenika. Nakon toga naoružana skupina ljudi uhiti Isusa... Odvedoše ga pred velikog svećenika i pred Pilata. Pilat mu presudi smrću na križu. Zajedno s Isusom bijahu također razapeta i dva razbojnika. Jedan se od njih dvojice podrugivao Isusu i ismijavao ga. Prekoravajući prvoga, drugi razbojnik reče: "Ovaj ovdje ne učini nikakva zla." Potom se*

---

<sup>35</sup> Kurt Zisler (i drugi), *Mit dir kann ich wachsen – Religionsbuch 2*, Linz, 1995.

obradi Isusu sljedećim riječima: "Isuse, sjeti me se kada dođeš u svoje kraljevstvo." Isus mu odgovori: "Još danas ćeš biti sa mnom u raju." O devetom satu Isus zavapi iz sveg glasa: "Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj!" Kazavši to, izdahnu! (Lk 22 i 23)

te "Isus živi za druge – i nakon svoje smrti":

*Za tebe je ovo svijetlo, ono preobražava noć.*

*Govorim ti o Isusu Kristu. On je svjetlo našega života.*

*Isuse, primi me širom otvorenih ruku. Dolazim ti takav kakav jesam: pun radosti ili pak potišten. Ti me prihvaćaš onakvim kakav uistinu jesam. Dionik sam kršćanskoga zajedništava. Čudesan si, o Bože! Daruješ nam kruh, plod zemlje i rada ruku čovječjih. Prinosimo ti ovaj kruh da nam postane kruhom života, jer ti si jedini svet.*

*Isuse, ti si među nama. Daruješ nam sebe u kruhu i vinu. Slavimo zajedništvo s tobom i naše međusobno zajedništvo. Kadar sam iskusiti koliko nas Bog ljubi, danas i svagda.*

Današnji pristup euharistijskoj katezezi odvija se uz pomoć osvrta na Stari zavjet i na Židove:

*Meljući žito pomoću dva mlinska kamena, žene dobivaju ponajprije brašno, pa potom, od brašna načine tijesto i ispeku pogače. Židovi slave blagdan Pashe. Pripovijedajući o tom događaju, prisjećaju se kako ih je Bog spasio.*



Kako bismo upotpunili sliku, dodatno bismo također mogli svratiti pozornost i na starije razrede, ali i na jedan posve drukčiji tip škole: Bacimo stoga pogled na jednu dvolisnicu austrijskoga vjeronaučnoga udžbenika za peti razred općih viših škola<sup>36</sup> (radi se o petnaestogodišnjacima). Slika je u međuvremenu poprimila poprilično apstraktne obrise.

<sup>36</sup> Wolfgang Weirer – Monika Pretenthaler – Uwe Kohlhammer – Antoinette Plank – Daniela Weiner-Murschitz, *Religion Begleitet*. Religion AHS 8, ur. Interdiözesanen Katechetischen Fonds, Graz, 2009.

Možda bismo u ovu sliku čak i mogli učitati naše međusobno euharistijsko zajedništvo, tj. darovano "mi-zajedništvo".



Za razliku od austrijskog udžbenika hrvatski udžbenici vjeronauka za srednje škole na temu euharistije, a metodom slikovne didaktike više koriste fotografije ili umjetničke reprodukcije koje prikazuju konkretna djela: lomljenje kruha, pranje nogu, Majku Tereziju kao primjer služenja. Time upućuju na služenje kao važnu sastavnicu euharistijskog odgoja tj. na središnjost dobrih djela i konkretne solidarnosti u euharistijskoj kulturi življenja.<sup>37</sup>

Ipak, promatrajući udžbenike u elementu tzv. slikovne didaktike, možemo zaključiti sljedeće: dok u austrijskim udžbenicima ni u slici, a ni u tekstovima zasigurno nema ničega što bi – čak ni u naznaci – upućivalo na žrtvu u euharistiji, u hrvatskim udžbenicima i ilustracije i umjetničke reprodukcije i fotografije ipak najprije naglašavaju element Kristove žrtve i središnjost Isusa Krista u njoj.

U središtu se pozornosti austrijskih udžbenika isključivo nalazi zajedništvo euharistijske zajednice. U središtu se hrvatske slikovne didaktike nalazi Kristova žrtva, žrtva njegove Crkve, pretvorba i slavlje svete mise, ali i konkretna djela milosrđa. Želimo li usporediti udžbenike iz obaju govornih područja, možemo ustvrditi da za razliku od austrijskih udžbenika koji tabuiziraju žrtveni karakter euharistije, hrvatski udžbenici glede slikovne didaktike to ne čine, nego, naprotiv, imaju nagnuće tabuizirati zajedništvo euharistijske zajednice.<sup>38</sup> S

<sup>37</sup> Dario Kustura, Dejan Čaplar i Ivica Živković, *Životom darovani*, Udžbenik katoličkog vjeronauka za 3. razred srednjih škola, KS, Zagreb, 2010., str. 63. O "euharistijskoj kulturi življenja" i njezinim opcijama više u: Jadranka Garmaz – Martina Kraml, *Živjeti od euharistije*, str. 30–100.

<sup>38</sup> Na fotografiji se npr. vide većinom svećenici koji koncelebiraju, a manjim djelom narod ili djeca okupljena oko oltara. Budući da je to udžbenik za

druge strane, iščitavajući tekstove jednih i drugih udžbenika, jasno dolaze do izražaja zajedničarski i gozbeni karakter euharistije, dok se žrtveno obilježje manje naglašava, sadržajno ne razrađuje ili, kako je to slučaj kod austrijskih udžbenika, uopće ne spominje.

#### 4. KATEHETSKE I RELIGIJSKO-DIDAKTIČKE PERSPEKTIVE U POGLEDU NA ŽRTVENI KARAKTER EUHARISTIJE

Razmotrimo li temeljitije noviju povijest euharistijske kateheze upravo u pogledu na žrtveni karakter euharistije, zasigurno ćemo biti prinuđeni kazati kako su doista bili u pravu oni religijski pedagozi koji su radili na zatamljivanju i posvemašnjem zaboravu novoskolastičke žrtvene kateheze. Možda bismo spomenutu temu upravo s jednim takvim znanstvenim nalazom doista mogli odložiti *ad acta*, samo kada svijet kao takav, pa čak i sekularni svijet, ne bi bio prepun najrazličitijih žrtava. Stoga ćemo u posljednjem dijelu članka naznačiti i pokazati samo nekoliko katehetskih i religijsko-pedagoških perspektiva koje se tiču žrtvenog karaktera euharistije.

##### 4.1. Ono što ni pod kakvu cijenu ne smijemo činiti

Na temelju nauka o euharistiji onako kako nam ju tumači *Katekizam Katoličke Crkve*, uvjerenja smo kako ni pod kakvu cijenu ne smijemo zlorabiti onu jedinstvenu i neponovljivu Isusovu žrtvu na križu, onu, dakle, žrtvu koje se prisjećamo i koju posadašnjujemo u euharistiji, pa je na taj način možebitno učiniti našim pokrićem, isprikom ili pak ohrabrenjem, kojima bismo žrtvovali ljude ili im dopustili da postanu žrtvama za konkretne ciljeve i svrhe, neovisno o tome koliko visoki bili ti ciljevi te o kako dobrim svrhama bila riječ. Isus je svojom jedinstvenom i neponovljivom žrtvom jednom zasvagda

---

treći razred osnovnih škola, bilo bi poželjno staviti fotografiju sv. mise s djecom koja su okupljena oko oltara. Vrlo slična fotografija nalazi se u bivšem izdanju udžbenika *Za stolom ljubavi i pomirenja*, Zagreb, KS, 2003., str. 100.

prekinuo osvetnički začarani krug koji se kreće od žrtve prema počinitelju, pa od počinitelja opet prema žrtvi i tako unedogled. Samo je, dakle, Bog kadar opravdati žrtvu, izvesti je iz osvetničkoga kruga u novi život, pa upravo na taj način onemogućiti osvetnički nastanak novoga začaranog kruga.

*4.2. Ono što – sukladno određenoj dobi i uzrastu te primjereno danoj situaciji – pri posredovanju, poučavanju i daljnjem prenošenju euharistije treba temeljito promisliti*

Posredovanje, poučavanje i daljnje prenošenje euharistijske žrtve valjalo bi svakako provesti sukladno određenoj dobi i uzrastu te primjereno danoj situaciji.

- Ako se u danoj situaciji pokaže neophodnim i nužnim, onda ponajprije valja vrlo ozbiljno uzeti u obzir, tematizirati te kritički obraditi čak i skolastičku traumu “misne žrtve”, koju, uostalom, bake i djedovi sve do dana današnjega uspješno prenose na djecu. Sukladno euharistijskoj teologiji Drugoga vatikanskog koncila, euharistija kao zahvala Bogu kojemu, uostalom, dugujemo svekoliku zahvalnost, predstavlja izvor, srž i središte kršćanskog zajedništva, tj. koinonije. Njome posadašnjujemo, odnosno u njoj se prisjećamo (anamneza) upravo onoga što se dogodilo jedinstvenom i neponovljivom Isusovom smrću na križu: pomirenje svih ljudi, svih religija i svih svjetonazora međusobno, ali i njihovo posvemašnje pomirenje s jedinim i živim Bogom, Isusom Kristom u Duhu Svetome.

- Upravo je na jednoj takvoj poledini i podlozi prijeko potrebno vjernicima svih uzrasta podcrtati i osnažiti misao da jedinstvena i neponovljiva Isusova žrtva radikalno i posvema proturječi svim implicitnim i eksplicitnim, tajnim i javnim pokušajima da se ljude općenito, a poglavito pak djecu i mlade učini žrtvama bilo koje vrste. Takvi pokušaji također radikalno proturječe proslavi žrtve zahvalnice. Svaki oblik zlorabljenja, a poglavito pak zlorabljenje i zlostavljanje djece, krajnje je loša pojava i u sekularnim društvima, ali jednako tako i u okvirima raznih crkava i vjerskih zajednica, pa stoga i zaslužuje svaku moguću osudu.

- Međutim, stanoviti oblici vjerskog odgoja neku su djecu doista učinili žrtvama. Ovdje mislimo i na sve one slučajeve zlorabljenja i zlostavljanja djece koji su se dogodili u crkvenim okvirima i vjerskim kontekstima, a koji su zadnjih godina dospjeli i u medijsku javnost. Svi ti slučajevi zasigurno svjedoče o neizmjernej patnji koja je – upravo pod plaštem religije – nanesena djeci. Budući da se poveznica i sveza između religije i seksualnog zlostavljanja djece smatra najozloglašenijim oblikom njihova zlorabljenja i zlostavljanja, u ovom je slučaju zbilja riječ o krajnje dramatičnim žrtvama. Isusova, dakle, žrtva koje se prisjećamo i koju posadašnjujemo u euharistiji, predstavlja zapravo onaj žalac u tijelu svih crkvenih zajednica, ali i svih nositeljica i nositelja odgovornosti u njima, onaj, dakle, žalac koji ih neprestance potiče i tjera da se – prije svih mogućih katehetskih pokušaja kojima oni upravo djeci i mladima nastoje dozvati u pamet istinu o jedinstvenoj i neponovljivoj Isusovoj žrtvi – ipak odlučno usprotive svakomu mogućem obliku ljudske žrtve i ljudskog žrtvovanja.

- Naličje žrtvovanja je zapravo solidariziranje. Onaj, međutim, govor o Isusovoj žrtvi koji u prvome redu ne nastoji dozvati u pamet tko je to zapravo, odnosno što je to Isusa učinilo konkretnom žrtvom, svaki, dakle, govor koji ne želi poimence ukazati na sve one koji su snosili vjersku i političku odgovornost u Isusovo vrijeme, zasigurno prešućuje istinu. Solidarizirati se upravo u Isusovu duhu sa svima onima koje se posve otvoreno, a katkad čak i pod kojekakvim moralnim ili vjerskim plaštem isključuje, predstavlja u biti odlučujući kršćanski impuls u kontekstu slavljenja euharistije. Poglavitito pak u kontekstu rada s djecom i mladima, koji su u pravilu posebno senzibilizirani za pojave takvog isključivanja, prijeko je potreban jedan takav odlučni kršćanski impuls. Konačno, u euharistijskom se slavlju međusobno isprepleću i spajaju: koinonija, liturgija, diakonija i martirija. Novi oblici tzv. *mobbinga* u školama predstavljaju zapravo jedan krajnje problematičan te vrlo perfidan oblik isključivanja, onaj dakle oblik isključivanja koje smo jedino našim solidariziranjem s dotičnom žrtvom kadri barem donekle ublažiti.

## ZAKLJUČAK

Iz izloženoga je vidljivo da župna kateheza, ako je autentična, omogućuje iskustvo vjere, budi osobnu vjeru, odgaja za zajedništvo, potiče na zauzetost u župnoj zajednici te odgaja za euharistijsko slavlje.<sup>39</sup> Unutar cjelokupnoga katehetskog projekta, a prema relevantnim njemačkim i hrvatskim crkvenim dokumentima župna kateheza odraslih zauzima osobit primat, a suvremenom je kontekstu potrebna kako bi se revitalizirala župna zajednica, tj. kako bi se promijenilo mišljenje o župnoj zajednici i njezinoj ulozi u društvu i Crkvi.<sup>40</sup>

Glede zajedništva unutar župne zajednice istraživanja pokazuju da u surječju individualiziranoga i postmodernoga društva "župno zajedništvo i dolazak na euharistiju nemaju neko posebno istaknuto mjesto"<sup>41</sup>. Stoga je potrebno nastojanje svih vjernika oko rasta župnoga zajedništva, i to preko sudjelovanja na slavlju nedjeljne svete mise, isticanja poslanja obitelji u govoru o euharistiji, osobito u pripremi za slavlje prve pričesti i sakramenta pomirenja.

No "da bi vjernici mogli aktivno sudjelovati u euharistijskomu slavlju, te da bi istodobno mogli donositi plodove u konkretnom životu, moraju razumjeti ono što se događa u samome činu euharistije"<sup>42</sup>. Zbog toga je potrebna sveobuhvatna i trajna kateheza svih dobnih skupina vjernika o žrtvenom i gozbenom karakteru euharistije i o povezanosti euharistije sa zajedništvom kako unutar Crkve tako i unutar župne zajednice. Ta personalistička, dijaloška, a nadalje komunitarna dimenzija euharistije, kakvu je u svojem teološkom radu nadalje zagovarao papa Benedikt XVI., otvara vjernike i za dijakonijsku dimenziju kako poslanja u svijetu tako i volontiranja u Crkvi.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Usp. Josip Šimunović, *Župna zajednica na početku trećeg tisućljeća*, 90–140.

<sup>40</sup> Usp. *Isto*, 188.

<sup>41</sup> *Isto*, 218.

<sup>42</sup> *Isto*, 225.

<sup>43</sup> Usp. Joseph Ratzinger, *Gledati Probodenoga. Pokušaji duhovne kristologije*, Verbum, 2008.



Glede žrtvenog karaktera euharistijske kateheze u članku je barem u naznakama razvidno da se u tom pogledu doista dogodila iznimno velika promjena.<sup>44</sup> Ona je najuže povezana ponajprije s distanciranjem od novoskolastičke katekizamske kateheze, ali jednako tako i s novim teološkim utemeljenjem euharistije u Drugome vatikanskom saboru. Sabor se – glede toga – referira i oslanja u prvome redu na izvore rane Crkve, ali on jednako tako razmatra te ozbiljno uzima u obzir i svekoliku kršćansku predaju.

Unatoč golemim promjenama koje su se dogodile u euharistijskoj katehezi nakon Drugoga vatikanskog sabora te usprkos vrlo raširenu prešućivanju, tj. gotovo posvemašnjem iščezavanju žrtvenog karaktera euharistije, novoskolastičko je gledište, barem kao stanovita vrst negativne folije katoličkog identiteta – onako, naime, kako nam o njemu svjedoči katekizam – i dalje vrlo prisutno u glavama nekih kritičara Crkve i religije.<sup>45</sup> Ali ne samo u njihovim glavama već i u glavama onih nositelja župne kateheze koji još uvijek pripremaju djecu na sakramente isključivo katekizamski, uz pomoć metode “pitanja i odgovora”, i to bez kateheze cjelokupne obitelji, zanemarujući pritom osobnu i zajedničarsku dimenziju euharistije kao gozbe i žrtve. Pritom se tabuizira ne samo gozbeni, zajedničarski i personalistički vid euharistije već i žrtveni, i na taj se način iz pripreme isključuje svakodnevni život djece i obitelji koji je nužno isprepleten kako gozbenim tako i žrtvenim obilježjima.

Prouče li se neki dokumenti njemačkoga i hrvatskoga govornog područja kao i katehetski programi i vjeronaučni udžbenici, razvidno je da katehetske i religijsko-didaktičke perspektive u pogledu na žrtveni karakter euharistije nisu zapravo toliko vidljive u novijim katehetskim sadržajima koliko pak u odlučnim Koncilskim stavovima svećenika, vjeroučitelja

---

<sup>44</sup> O nekim novijim projektima euharistijske kateheze u Hrvatskoj više u: Anton Peranić, *Pomaci u ostvarivanju pripreme za sakramente euharistije i potvrde. Novi pristup ulozi roditelja u Projektu Krčke biskupije*, u: Crkva u svijetu, (2002.), 2, 171–188.

<sup>45</sup> Usporedi već citirana djela Salomona Michaela Schmidta, ali i novinske napise o Katoličkoj Crkvi u dnevnim novinama, na novinskim portalima i sl.

i kateheta. Njihov odgoj za zajedništvo, za solidariziranje, za dijakoniju, u toj je mjeri dragocjen da može nadomjestiti svojevrсно “tabuiziranje” žrtvenog karaktera euharistije u suvremenom katehetskom govoru o euharistijskoj katehezi. Upravo bi se spomenuti nositelji odgovornosti u Crkvi svojom dubokom solidarnošću s najrazličitijim konkretnim žrtvama trebali odlučno i radikalno zauzeti protiv zlostavljanja i zloporabe bilo koje vrste.

Dio teksta s njemačkog preveo: Ante Sesar

## The issue of relation to the sacrifice in the Eucharist catechesis in German and Croatian speaking countries

### *Summary*

The article seeks to answer the following questions: Is the sacrifice a taboo topic in Eucharistic catechetical practice or there is still room for it in catechesis? The authors present the topic in four small chapters trying to view it from the context of Croatian and German speaking countries. In the first chapter, the issue of the Eucharistic, i.e. of the First Communion catechesis in German speaking countries is contextualized. In the second, some content, methodological and ecclesiastic guidelines of the First Communion catechesis in Croatia are presented. In the third chapter, the change of the Eucharistic-catechetical paradigm, on the basis of pictorial didactics of some Croatian and German catechism textbooks, is presented. In the fourth the necessary emphases of today's First Communion catechesis regarding the sacrifice, sacrificing and solidarity with the sacrificed of any kind are summarized. The method is screening and analytical with tendencies of synthesis.

---

# Isusov žrtveni hod

## Teologija Kristove smrti u djelu Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. *Isus iz Nazareta II.*

*Andelko Domazet, Split*

UDK: 232/234(049.3)  
Prethodno priopćenje

### *Sažetak*

*U ovom se radu na temelju knjige Isus iz Nazareta analizira Papino shvaćanje žrtve, na poseban način Isusove žrtve pod vidom zadovoljštine i žrtve. Čitajući novozavjetne tekstove, Papa zaključuje da je Isusovom smrću na križu nastupio religijsko-povijesni obrat. Polazišna točka za duhovno i egzistencijalno shvaćanje žrtve jest novozavjetni govor o Isusovoj poslušnosti. U drugom dijelu rada donosimo Papin osvrt na jedan dio suvremenih teologa koji smatraju da ideja okajničke smrti ne potječe izvorno od Isusa i da je misao zadovoljštine nespojiva s Isusovom slikom Boga. U zaključnom osvrtu autor ovoga rada donosi neka vlastita kritička zapažanja. Isusova smrt nikako se ne bi smjela shvatiti kao žrtva kojom se želi umilostiviti Boga. Zbog toga se religijsko-povijesni pojam žrtve ne smije nekritički primjenjivati na Isusovu patnju i smrt. Uvijek se radi samo o analogiji. Pomirenje s Bogom ne zbiva se pomoću nekih izvanjskih radnji i obreda, nego tako što pojedinac mijenja svoje mišljenje i otvara se osobnom obraćenju.*

*Ključne riječi: kristologija, poimanje žrtve, zadovoljština i okajanje, slika Boga, legalističko shvaćanje otkupljenja.*

### UVOD

Mnogi su kršćanski pojmovi koji izriču bit kršćanske vjere, danas postali nerazumljivi. To je slučaj i s pojmom žrtve. U žrtvi, odnosno žrtvovanju sebe mnogi ne vide ništa drugo doli manipulaciju osobama od strane određene političke ili religijske

ideologije. Tvrdi se da je i samo kršćanstvo podleglo takvoj ideologiji, te se stoljećima razvijala *sakrificijalna vjera* kojom se služila crkvena vlast kako bi mogla vladati svojim podređenima. Je li žrtveno shvaćanje kršćanske vjere pogriješno? Što o tome kaže Papa u svojoj knjizi *Isus iz Nazareta*?

Dok piše knjigu *Isus iz Nazareta*, Papa ima pred očima *vremenski i crkveni kontekst* u kojem živi: stanje kršćanstva i društva u Europi. Na djelu su dva temeljna strujanja: *sekularizam*, koji želi objasniti i održavati svijet bez Boga, i *religiozni pluralizam*, koji u odnosu na kršćanstvo nudi religiozne alternative. Zbog toga knjiga o Isusu iz Nazareta dolazi da ukloni *nesigurnost* s obzirom na temelje kršćanske vjere. Uz pomoć *razumne vjere* Benedikt XVI. pokušava izgraditi čvrste istine tako da se ljude dočekuje u sigurnoj Crkvi (utvrdi), kako one koji joj hoće pristupiti, tako i one koji je napadaju.

Objava je epistemološki temelj teologije, odnosno princip koji utemeljuje teološko razmišljanje. Zbog toga se istina Isusa Krista ne konstituira spoznajnim subjektom. To je objavljena, darovana Istina, i nju se može samo primiti te sve dublje spoznavati. Stoga konačnu izvjesnost daruje samo vjera, "ponizno vjerovanje zajedno s Crkvom svih stoljeća koju vodi Duh Sveti"<sup>1</sup>. Za Papu to praktično znači povezivanje dviju hermeneutika – povijesne hermeneutike, svjesne svojih granica, i hermeneutike vjere primjerene tekstu.<sup>2</sup>

Nakon što je u prvom svesku *Isusa iz Nazareta* analizirao Isusov hod *od krštenja na Jordanu do preobraženja*, u drugom svesku – koji obuhvaća Isusov hod *od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća* – Papa kaže da se susrećemo "s odlučujućim riječima i događajima Isusova života"<sup>3</sup>. Isusov žrtveni hod sadrži sljedeće

---

<sup>1</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, Verbum, Split, 2011., str. 106–107.

<sup>2</sup> Usp. *Isto*, str. 6. O Papinoj "hermeneutici vjere" vidi: Marinko Vidović, *Pristup i uvažavanje egzegetskih dostignuća u knjizi "Isus iz Nazareta Josepha Ratzingera" – Benedikta XVI.*, u: *Teološko promišljanje o knjizi Isus iz Nazareta Josepha Ratzingera/Benedikta XVI.*, KS, Zagreb, 2009., str. 37–74.

<sup>3</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 8.

etape: 1. ulazak u Jeruzalem i čišćenje Hrama; 2. Isusov eshatološki govor; 3. pranje nogu; 4. Isusova velikosvećenička molitva; 5. Posljednja večera; 6. Getsemani; 7. Isusov proces; 8. Isusovo raspeće i ukop; 9. Isusovo uskrsnuće od smrti.

Iščitavajući drugi svezak knjige o Isusu iz Nazareta, uočava se da Papu zanimaju osobito *dvije teme*: prva je evolucija u religijskom poimanju žrtve; druga tema, koja je Papi iznimno značajna, jest Isusova žrtva pod vidom zadovoljštine i okajanja.

## 1. EVOLUCIJA U SHVAĆANJU ŽRTVE

Čitajući novozavjetne tekstove, Papa zaključuje da je Isusovom smrću na križu nastupio *religijsko-povijesni obrat*. Taj religijsko-povijesni obrat prikazan znakovito u čišćenju Hrama i konačno ispunjen na križu, jest nešto što se smije nazvati velikom *biblijskom cezurom*, istodobno je i utemeljenje Novoga zavjeta.

### 1.1. Svršetak Hrama

Na početku drugoga sveska, govoreći o Isusovu ulasku u Jeruzalem, papa Benedikt XVI. programski piše: "Krajnji je cilj ovoga Isusova 'uzlaska' njegovo predanje na križu, koje zamjenjuje stare žrtve..."<sup>4</sup> Kao što nam je poznato, saducejsko židovstvo, u potpunosti vezano uz Hram, nije preživjelo razaranje Hrama 70. godine poslije Krista. Preživjela je samo farizejska struja oslonjena na Toru, a ne na hramsko bogoštovlje. Papa citira *Grgura Nazijanskoga*, koji je pokušao izraditi vremensku razdiobu povijesti religije polazeći od svršetka jeruzalemskoga Hrama. "Po gledištu ovoga crkvenoga oca čak se i žrtve koje predviđa Tora pojavljuju samo kao podnošenje – kao dionica na putu ispravna štovanja Boga, kao nešto privremeno..."<sup>5</sup>

Novu teološku sintezu, koja drži da se povijesno-spasenjski svršetak Hrama dogodio u Isusovoj smrti i uskrsnuću,

---

<sup>4</sup> Usp. *Isto*, str. 12.

<sup>5</sup> *Isto*, str. 42.

predstavlja Pavlov nauk. U središtu Pavlova učenja stoji da su “u Kristovu križu ispunjene sve žrtve, da se u njemu dogodilo ono što je bila nakana svih žrtava – ispaštanje za grijeh – i da je tako sam Isus stupio na mjesto hrama, da je on sam novi hram”<sup>6</sup>. Najvažniji tekst o tome nalazi se u Poslanici Rimljanima 3,23–25: “Svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božja; opravdani su besplatno, njegovom milošću po otkupljenju u Kristu Isusu. Njega je Bog izložio da krvlju svojom bude Pomirilište po vjeri.” Riječ koja se ovdje prevodi sa ‘pomirilište’ (ili: ‘zadovoljština za grijeh’) u grčkom glasi *hilastērion*, u hebrejskom *kappōret*. Kad Pavao riječ *hilastērion* prenosi na Isusa, tada se ‘dokida’ starozavjetna teologija bogoštovlja, a s njom i teologija bogoštovlja u povijesti religije općenito.<sup>7</sup> U Isusu se događa ono što je bilo mišljeno obredom Dana pomirenja: “u svojem predanju na križu Isus svu krivnju svijeta stavlja u Božju ljubav i u njoj je dokida.”<sup>8</sup>

Tako biva razvidno da teološko viđenje Poslanice Hebrejima pojedinačno razvija ono što je u biti već rečeno kod apostola Pavla. Isto tako, Isusova velikosvećenička molitva u Evanđelju po Ivanu na svoj način iznova izlaže događanje Dana pomirenja, to jest središte starozavjetne teologije otkupljenja, i da ih vidi ispunjene u križu. Žrtva Krista u sebi ujedinjuje sve žrtve i unosi ih u spasenjski odnos, tako da “s Kristovim je križem završeno vrijeme žrtava”<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> *Isto*, str. 46.

<sup>7</sup> Usp. *Isto*, str. 46–47.

<sup>8</sup> Usp. *Isto*, str. 47.

<sup>9</sup> *Isto*, str. 52. Žrtveno bogoštovlje u starom Izraelu nalazi svoje utemeljenje u vjeri da je Bog sa svojim narodom na brdu Sinaju sklopio Savez. Ovaj Savez, između ostalog, sadrži deset klauzula ili uputa, koje nazivamo zapovijedima (usp. Izl 20). No narod je stalno kršio te zapovijedi. Time je razvrgao Savez s Bogom. Narušeni odnos između naroda i Boga ponovno se uspostavlja samo pomoću propisanih rituala zadovoljštine. Pritom, nije riječ o tome da se umilostivi srditi Bog, nego ti obredi zadovoljštine i pomirenja izražavaju htijenje naroda da se ponovno bude vjeran preuzetim obvezama iz Saveza! To je očito na Dan pomirenja, kada Veliki svećenik simbolično krivnju naroda prenosi na žrtvenoga jarca (usp. Lev 16) kojega se zatim protjeruje u pustinju. Taj ritual autoru Poslanice Hebrejima služi kao interpretativni model za teološko tumačenje Isusove smrti. Nebeski

## 1.2. Isusov žrtveni hod obilježava nenasilje

Već je u prvome dijelu svoga sveska *Isus iz Nazareta* papa Benedikt XVI. jasno pokazao kako se čitavo Isusovo djelovanje i njegova poruka – od krštenja u Jordanu, kušnje u pustinji, Govora na gori pa do prisposdobe o posljednjem sudu (Mt 25) i njegova odgovora na Petrovu ispovijest, korjenito suprotstavlja vjerskom legitimiranju nasilja.

Govoreći o čišćenju Hrama, on snažno ističe *Isusovo nenasilje* i odbacuje dva pravca tumačenja: po prvom tumačenju izgon trgovaca iz Hrama odnosio bi se na zloporabu Hrama, a Isus bi bio reformator koji brani židovske svete propise; druga, suprotna teza, glasi: Isus je bio politički pobunjenik, zelotskog tipa.<sup>10</sup> Papa se priklanja trećem pravcu tumačenja, po kojemu Isus korjenito odbacuje nasilje i svoju 'revnost' za Božje kraljevstvo pokazuje oslanjajući se na proroka Zahariju i na Izaijino viđenje Sluge patnika. O tome piše: "Kod Zaharije Isus nije pronašao samo sliku Kralja mira koji dolazi na magarcu, nego i viđenje ubijenoga pastira koji spašava po svojoj smrti, sliku Probodenoga u koga će svi gledati. Drugi veliki okvir odnosa u kojemu je vidio svoje djelovanje bilo je viđenje Sluge patnika koji služeći polaže svoj život za mnoge i tako donosi spasenje (usp. Iz 52,13–53,12)."<sup>11</sup>

Kršćanin mora odbaciti svaki zelotizam u vjeri jer je "nasilje omiljeno sredstvo Antikrista"<sup>12</sup>. Isus je 'revnost' (*zelos*), koja je Bogu htjela služiti nasiljem, preobrazio u revnost križa. "Tako je konačno postavio mjerilo prave revnosti – revnosti ljubavi koja se daruje."<sup>13</sup> Takav pogled na kršćanstvo dobio je svoju

---

Veliki svećenik svojom smrću na križu jednom zauvijek i ne samo za Izrael, nego za čitavo čovječanstvo prinosi žrtvu zadovoljštine, i to ne više žrtvovanjem životinja, nego predanjem vlastitog života. *Onaj koji žrtvuje, istodobno je žrtva (žrtveni jarac)!*

<sup>10</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 20–23.

<sup>11</sup> *Isto*, str. 25.

<sup>12</sup> Usp. *Isto*, str. 24.

<sup>13</sup> *Isto*, str. 30. Komentirajući nesudjelovanje prvih kršćana u vojnoj obrani Hrama, Joachim Gnilka vidi povezanost ovoga stava s biti Isusove poruke:

veliku podršku djelom *Nasilje i sveto* francuskog teoretičara književnosti Renéa Girarda. On je zacrtao preciznu teoriju o povezanosti religije i nasilja. Prema njemu, Krist je raskrinkao nasilni mehanizam svakog žrtvovanja i on se stavlja na stranu nedužne žrtve.<sup>14</sup>

### 1.3. Duhovno poimanje žrtve

Polazišna točka za duhovno i egzistencijalno shvaćanje žrtve jest novozavjetni govor o *Isusovoj poslušnosti*. Ljudska sloboda nalazi svoje ispunjenje u poslušnosti Bogu. Ali, s druge strane, ljudska je poslušnost uvijek nedostatna. Istinski Logos, Sin, koji prihvaća ljudsko tijelo, omogućuje novu, savršenu poslušnost, poslušnost koja nadilazi našu vlastitu moralnost i u svojemu tijelu čitavo čovječanstvo ponovno vraća Bogu. "Njegova 'tjelesna' poslušnost jest nova žrtva u koju uključuje sve nas i u kojoj je istodobno dokinuta sva naša neposlušnost posredstvom njegove ljubavi."<sup>15</sup> Kristova poslušnost predstavlja "otvoren prostor u koji smo uvedeni i po kojemu naš osobni život pronalazi novo okruženje"<sup>16</sup>.

Upravo na to poziva apostol Pavao u Poslanici Rimljanima: "Zaklinjem vas, braćo, milosrđem Božjim: prikažite svoja tijela

---

"Da su kršćanski vjernici Jeruzalema sudjelovali u ratu, krajnje je nevjerojatno. Palestinsko je kršćanstvo predalo Isusov Govor na gori. Oni su, dakle, morali poznavati Isusovu zapovijed ljubavi prema neprijateljima i odricanje od nasilja" (*Isto*, str. 54).

<sup>14</sup> Usp. R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, AGM, Zagreb, 2004. U nekim teološkim krugovima, posebno u inšbruškoj teološkoj školi (R. Schwager, J. Niewiadomski i drugi) potpuno su preuzete njegove teze. U knjizi njemačkog povjesničara Arnolda Angenendta susrećemo kritiku Girardova jednostranoga poimanja žrtve, kojoj Angenendt suprotstavlja teoriju žrtve koju nalazi kod Waltera Burkerta u djelu *Homo necans*. Glavna teza glasi: temeljni doživljaj Svetoga jest žrtvovanje. Svaki život živi od života drugoga, od njegove žrtve. Usp. Arnold Angenendt, *Die Religion des geistigen Opfers. Blut-Sündenbock-Eucharistie*, Herder, 2011., osobito: str. 9–27. Teolog Ivica Raguž napisao je dobar prikaz ove knjige u: *Diacovensia*, 19 (2011.), 3, str. 405–407.

<sup>15</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 224.

<sup>16</sup> *Isto*, str. 225.



kao žrtvu živu, svetu, Bogu milu – kao svoje duhovno bogoslužje” (Rim 12,1). U tom smislu osobito Poslanica Hebrejima ističe duboko egzistencijalno značenje i namjeru bogoštovlja i žrtve: “Žrtve i prinos ne mile ti se, nego si mi tijelo pripravio; paljenice i okajnice ne sviđaju ti se. Tada rekoh: ‘Evo dolazim!’ U svitku knjige piše za mene: Vršiti, Bože, volju tvoju” (Heb 10,5ss; usp. Ps 40,7ss). “Tako je ovdje, tumači Papa, oblikovana misao ‘žrtva na način riječi’: molitva, otvaranje ljudskog duha Bogu, jest istinsko bogoštovlje. Što više čovjek postaje riječ – ili bolje: što više cijelim svojim postojanjem postaje od-govor Bogu – to više on ispunja pravo bogoštovlje.”<sup>17</sup>

Time se otvara daljnja dimenzija kršćanskoga bogoštovlja o kojoj Papa govori oslanjajući se na retke iz Poslanice Filipljanima 2,17: “Ako se ja i izlijevam za žrtvu i bogoslužje, za vjeru vašu, radostan sam i radujem se sa svima vama.” Pavao vidi svoje očekivano *mučeništvo* kao bogoslužje i kao žrtveni događaj. Na temelju tog tumačenja rana je Crkva mogla shvatiti mučeništvo u njegovoj pravoj dubini i veličini. Papa u tom kontekstu spominje mučeništvo Ignacija Antiohijskoga, mučeništvo svetoga Polikarpa i mučeništvo svetoga Lovre. Oni su u tim mučeništvima vidjeli i sliku kršćanskoga života općenito.<sup>18</sup>

## 2. ISUSOVA ŽRTVA POD VIDOM ZADOVOLJŠTINE I OKAJANJA

Važan pokretač pitanja o biti Isusa Krista jest njegovo otkupiteljsko značenje i unutar njega žrtveni moment tog otkupljenja, a svakako i egzemplarno značenje njegova života. Papa smatra da novozavjetni tekstovi jasno motre Kristovu žrtvu kao zadovoljštinu za čovjekove grijehе jer *pravедnost* zahtijeva

---

<sup>17</sup> Usp. *Isto*, str. 223. Sličnu misao ponavlja na str. 227: “Stvarno je bogoštovlje živi čovjek koji je u cijelosti postao odgovor Bogu.” U knjizi *Uvod u kršćanstvo* kaže da kršćanska žrtva znači “biti raspoloživ za Božje djelovanje” (J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo: predavanja o Apostolskom vjerovanju*, KS, Zagreb, 41993., str. 258).

<sup>18</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskršnuća*, str. 228–229.

zadovoljštinu, okajanje vlastitih grijeha kako bi se ponovno uspostavilo pomirenje između Boga i čovjeka. Bog ne može jednostavno ne vidjeti ljudsku neposlušnost, sve zlo povijesti, ne može to smatrati nečim bezazlenim i beznačajnim. Takva bi vrsta 'milosrđa', 'bezuvjetna opraštanja', bila ona 'jeftina milost' kojoj se s pravom usprotivio Dietrich Bonhoeffer pred ponorom zla svojega vremena. Nepravda, zlo kao stvarnost, ne može jednostavno ostati zanemareno, netaknuto. Mora ga se nadoknaditi, svladati. Samo je to pravo milosrđe."<sup>19</sup>

Na ovom se mjestu Papa osvrće na jedan dio suvremenih teologa i egzegeta koji smatraju da ideja okajničke smrti ne potječe izvorno od Isusa i da je misao zadovoljštine nespojiva s Isusovom slikom Boga. Time je postavljeno teško pitanje teologiji i vjeri. Veliki je ulog u igri: ako ona – ideja zadovoljštine – ne potječe od Isusa, tada moramo odbaciti velik dio Isusova samorazumijevanja i njegovog pretkazivanja vlastite smrti. Također, posljedično otpada cijela tradicija 'žrtvenih riječi' u euharistijskom slavlju današnje Crkve.

Pokušavajući dokučiti razlog zašto je "suvremenom osjećanju misao zadovoljštine neprihvatljiva",<sup>20</sup> u prvom svesku *Isus iz Nazareta* papa Benedikt XVI. piše: "Misao da je Bog radi opraštanja krivnje i radi čovjekova nutarnjega iscjeljenja prihvatio tako visoku cijenu smrti svoga Sina danas nam je postala vrlo strana. (...) Tomu se, s jedne strane, opire *banaliziranje zla* kojemu pribjegavamo dok istodobno strahote ljudske povijesti, upravo i one nedavne, koristimo kao nepobitan izgovor za nijekanje dobrog Boga i klevetanje njegova stvorenja, čovjeka. Razumijevanju velike tajne ispaštanja i zadovoljštine opire se i naša *individualistička slika čovjeka*. Ne uspijevamo više shvatiti *zastupništvo* jer je po nama svaki čovjek živ zatvoren u sama sebe. Više ne možemo vidjeti duboku isprepletenost svih naših egzistencija, i da su sve one obuhvaćene egzistencijom Jednoga, utjelovljenoga Sina."<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> *Isto*, str. 132.

<sup>20</sup> *Usp. Isto*, str. 120.

<sup>21</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta I.*, Verbum, Split, 2007., str. 170–171.

## 2.1. Slika Boga i ideja zadovoljštine

Zanimljivo je spomenuti da je Joseph Ratzinger bio jedan od prvih teologa koji je neposredno nakon Drugoga vatikanskog sabora izričito u knjizi *Uvod u kršćanstvo* (1968.) ukazao na "iskrivljene predodžbe" iz teologije satisfakcije Anselma Canterburyjskog u općoj kršćanskoj svijesti. O toj pučkoj verziji Anselmova modela on kaže:

"Velikoj većini kršćana, a osobito onima koji dosta površno i izdaleka poznaju vjeru, izgleda kao da smisao križa valja shvatiti unutar mehanizma narušena i nanovo uspostavljena prava. Bio bi to, dakle, način da se neizmjereno pokorničkim činom dade zadovoljština beskrajno uvrijeđenoj Božjoj pravednosti. Tako se ljudima križ čini izrazom stava kojim se inzistira na tome da se posvema uravnoteže dugovanja i potraživanja; (...) Tako je 'beskrajni pokornički čin', na kojem, navodno, Bog inzistira, postavljen pod još stravičnije svjetlo. Imajući na umu većinu pobožnih tekstova namijenjenih javnoj i privatnoj uporabi, nužno razmišljamo o tome kako kršćanska vjera u križ predočuje Boga čija je neumoljivo stroga pravednost zahtijevala žrtvu jednog ljudskog života, žrtvu vlastita sina. (...) Ma koliko ova predodžba bila proširena, ona jednostavno nije istinita."<sup>22</sup>

Papa, gotovo 45 godina poslije, u knjizi *Isus iz Nazareta* preuzima Anselmovu teoriju zadovoljštine, te tradicionalno shvaćanje događaja križa kao okajne žrtve: "Otajstvo se zadovoljštine ne smije žrtvovati nikakvom sveznajućem racionalizmu."<sup>23</sup> Tumačeći članak vjere "Mučen pod Poncijem Pilatom, raspet, umro i pokopan", on ističe da se gotovo sve religije bave problemom satisfakcije. Pomirbeno djelo, kojim ljudi žele umiriti i udobrovoljiti božanstvo, u središtu je povijesti religija. U biblijskoj teologiji križa zbiva se revolucija u odnosu na predodžbe o satisfakciji u povijesti religija. Za razliku od tradicionalnoga religijskoga shvaćanja zadovoljštine,

---

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo: predavanja o Apostolskom vjerovanju*, str. 256.

<sup>23</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 229.

kod novozavjetne teologije žrtve inicijativa polazi od Boga (usp. Rim 8,32). "Čovjek nije onaj koji bi se uputio k Bogu noseći mu pomirbeni prinos: *Bog dolazi k čovjeku.*"<sup>24</sup> On je početak žrtve u kojoj je darovano pomirenje. "Jer Bog je u Kristu svijet sa sobom pomirio ne ubrajajući im opačina njihovih" (2 Kor 5,19).

Isusova smrt stoga nije samo posljedica vanjskih okolnosti u smislu da on, kao toliki drugi prije njega, postaje žrtva zbog vlastitih životnih stavova i uvjerenja, nego on (budući da se Bog u njemu daruje) svojom smrću postaje svjedok bezuvjetne Božje ljubavi i time – na paradoksalan način – križ predstavlja *inicijativu* koja polazi od samoga Boga. O tome govore apostoli Pavao i Ivan: "Bog je svojega Sina za sve nas predao!" (Rim 8, 32); "Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca" (Iv 3,16). Stoga se u Isusu Kristu ne objavljuje neki Bog koji traži krv, muku i patnju za počinjene grijehe, nego koji sam dolazi čovjeku, pomaže mu tamo gdje on sam nije u stanju ostvariti zadovoljštinu. "Stvarnost zla, nepravde, koja kvari svijet i istodobno zatamnjuje Božju sliku – postoji, i to zbog naše krivice. Ne možemo jednostavno prelaziti preko nje, moramo se suočiti s njome. Sada se, dakle, ne može reći da okrutni Bog zahtijeva nešto beskrajno. Upravo je obratno: sam Bog se stavlja kao mjesto pomirenja i, u svojem Sinu, trpljenje uzima na sebe."<sup>25</sup> U prvom svesku *Isusa iz Nazareta* Benedikt XVI. donosi misao Johna Henryja Newmana, koji je jednom rekao da je Bog "čovjekovu krivnju i patnju mogao prevladati samo tako što je sam ušao u tu igru, što je sam postao patnik u svome Sinu, koji je nosio taj teret i prevladao ga svojim predanjem"<sup>26</sup>.

Ideja zadovoljštine pak pretpostavlja *zastupništvo*. I misao zastupništva provlači se cijelom poviješću religija.

---

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Uvod u kršćanstvo: predavanja o Apostolskom vjerovanju*, str. 257.

<sup>25</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 222.

<sup>26</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta I.*, str. 171.

Tajna zastupništva je “najdublji sadržaj Isusova poslanja”<sup>27</sup>. Zastupništvom se ne misli da Isus Krist nadomješta čovjekovo djelovanje, nego se njome otvaraju nove perspektive pomirenja za grješnika, izriče se Božja solidarnost s ljudima, njegova bliskost s patnicima.<sup>28</sup> “Jedan umire za mnoge – ove proročke riječi velikoga svećenika Kajfe sažimlju čežnju religijske povijesti svijeta i velike tradicije Izraelove vjere i prenose je na Isusa. Čitav su njegov život i smrt skriveni u riječi ‘za’; on je – kako je poglavito uvijek iznova naglašavao Heinz Schürmann – ‘proegzistencija’.”<sup>29</sup> Oslanjajući se na povezanost između Mk 9,31 i Iz 53,12 egzeget Peter Stuhlmacher tvrdi da je Isus svoj žrtveni hod razumio u obzorju Sluge Božjega koji nastupa u korist Božjega naroda, kao ‘čovjek’ čiji život predstavlja od Boga predviđenu otkupninu za Izraelovo otkupljenje.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 167–168.

<sup>28</sup> Filozof I. Kant bijaše uvjeren da je nemoralno, a zatim i nemoguće da netko zastupa drugog čovjeka i uzima na se krivnju. Ljudska autonomija isključuje mogućnost zastupništva. I filozof Nietzsche je smatrao da je inzistiranje na Kristovoj žrtvi kao okajanju i zadovoljštini grozno poganstvo i dokidanje evanđelja (usp. *Antikrist*, str. 41). Gledao sam nedavno jedan dokumentarni film u kojemu je, između ostalog, bila anketa u kojoj je bilo postavljeno pitanje što ljudi misle o otkupiteljskoj Isusovoj žrtvi na križu. Jedna je žena odgovorila otprilike ovako: “Ja griješim i odgovorno za to snosim posljedice – tako i svaki od nas! Mislim da je netko zbog nekih mojih pogrešaka bio mučen i ubijen, to je prestrašno, neprihvatljivo.” Ova izjava snažno potvrđuje poteškoće koje današnji ljudi imaju s tradicionalnim kršćanskim predodžbama o Kristovoj otkupiteljskoj žrtvi. Neki teolozi predlažu da se kristologija zastupništva pretvori u *kristologiju solidarnosti*. Time se želi istaknuti kako ideja zastupništva znači da se drugome pomogne da izađe iz svoga stanja (udaljenosti od Boga, krivnje), a ne da ga se ostavi prepuštena samom sebi. Dakle, ne čini se nešto umjesto drugoga, već se drugom pomaže kada on sam više nije kadar izići iz zapletenosti u krivnju i otuđenje.

<sup>29</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 169.

<sup>30</sup> Usp. *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher*, Möhr Siebeck, Tübingen, 2010., str. 75.

## 2.2. Isusova žrtva kao ljubeće sebedarje

Novozavjetna predaja o Posljednjoj večeri (usp. Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22,15–20; 1 Kor 11,23–25) predstavlja prvorazredno mjesto na kojemu dolazimo do spoznaje kako je Isus sebe vidio naočigled predstojeće smrti. Kod evanđelista Marka i Mateja Isus za vrijeme Posljednje večere govori o “krvi Saveza”, dok apostol Pavao i evanđelist Luka o “novom Savezu” u njegovoj krvi. Riječi večere Gospodnje “za vas – za mnoge” potvrđuju Isusovo zastupničko predanje, a time i misao zadovoljštine. Zbog toga teologija riječi ustanovljenja euharistije predstavlja jezgru kršćanstva i središnji vid Isusova lika.<sup>31</sup> Papa, oslanjajući se na Ivanovu kronologiju, ističe *pashalno obilježje euharistije*. “S Posljednjom je večerom došao i Isusov ‘čas’, kojemu je od početka išlo njegovo djelovanje. Ono bitno ovoga časa Ivan označava dvjema temeljnim riječima: to je čas ‘prelazak’ (*metabaínein/metábasis*); to je čas ljubavi koja ide do kraja (*agápē*). Ova se dva pojma međusobno objašnjavaju, neodvojiva su jedan od drugoga. Sama je ljubav tijekom prijelaza, preobrazbe, (...) izlaženja iz granica zatvorene individualnosti.”<sup>32</sup>

Nastavljajući komentirati prizor Isusova pranja nogu učenicima, Papa tumači odnos između *vjere i morala*. “Ali odmah se javlja pitanje: kako srce postaje čisto? Tko su ljudi čista srca koji mogu gledati Boga (Mt 5,8)?” U prizoru pranja nogu nije riječ samo o tome da je Isus obredni pojam čistoće zamijenio moralnim poimanjem. Novost Novoga zavjeta sastoji se u tome da ne može moral shvaćen na autonoman način očistiti čovjeka jer je vjera izvor očišćenja čovjeka: “Vjera čisti srce. (...) Čistoća nastaje kada ljude iznutra dodirne Božji duh, koji im otvara srce i čini ga čistim.”<sup>33</sup> I kada Isus na svršetku pranja nogu učenicima kaže da im je dao “primjer” (Iv 13,14), onda to ne znači reduciranje kršćanstva na moral. Papa se poziva na Rudolfa Schnackenburga koji razlikuje dva međusobno oprječna tumačenja pranja nogu: prvo, “teološki

---

<sup>31</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 126–132.

<sup>32</sup> *Isto*, str. 60.

<sup>33</sup> *Isto*, str. 64.

dublje... pranje nogu shvaća kao znakovit događaj koji ukazuje na Isusovu smrt; drugo, ima čisto primjernu ulogu i naglašava Isusovo ponizno služenje”, to jest predstavlja kasniji ‘redakcijski zahvat’ koji u tome vidi paradigmu poniznosti. Papa spomenuta dva vida pranja nogu povezuje uz pomoć patrističkoga razlikovanja između kategorija *sacramentum* i *exemplum*, gdje je prva temelj druge, a druga posljedica prve, jer riječ ‘sakrament’ obuhvaća čitavo otajstvo Kristova života i smrti. Upravo zbog toga što taj *sacramentum* “uistinu čisti čovjeka, iznutra ga obnavlja, on postaje i dinamika novog postojanja”<sup>34</sup>. Shvatiti to, ujedno znači shvatiti i Isusov govor o “novoj zapovijedi” (Iv 13,34–35). U čemu se sastoji novost nove zapovijedi? Neki tu novost vide u sposobnosti da se ljubi do kraja, sve do spremnosti da se žrtvuje vlastiti život za drugoga. Ali na taj način, veli Papa, kršćanstvo bi postalo “neka vrsta krajnjega moralnoga nastojanja”<sup>35</sup>. Kod nove zapovijedi “ono istinski novo ne može biti visina moralnog učinka. Upravo u ovim riječima to što je bitno nije poziv za najvišim učinkom, nego nov temelj bića koji nam se daruje. Ta novost može dolaziti samo iz dara zajedništva s Kristom, iz življenja u Njemu. (...) Dar – *sacramentum* – postaje *exemplum*, primjer, a ipak uvijek ostaje dar. Biti kršćanin najprije je dar, ali se on razvija u dinamici življenja i djelovanja s darom”<sup>36</sup>.

Tumačeći Isusovu velikosvećeničku molitva, Papa smatra da ona aktualizira Isusovo ljubeće sebedarje i iznutra je povezana s euharistijom.<sup>37</sup> Umjesto žrtvovanja životinja nastupa ono što su grčki oci nazivali *thysía logikē*, žrtva na način riječi, i ono što Pavao naziva *logikē latreía*, razumsko bogoštovlje (usp. Rim 12,1). Pozivajući se na Iv 17,19: “posvećujem (*hagiázō*) samoga sebe”, Papa prihvaća Bultmannovo mišljenje prema kojemu “*hagiázō*, u oprostajnoj molitvi na početku muke i povezan s *hypèr autôn* (za njih), ovdje znači ‘posvećivati’ u

<sup>34</sup> Usp. *Isto*, str. 67–68.

<sup>35</sup> Usp. *Isto*, str. 68

<sup>36</sup> *Isto*, str. 69–70.

<sup>37</sup> Usp. *Isto*, str. 84–85.

smislu 'posvetiti za žrtvu'<sup>38</sup>. Isusova svetost stječe ispunjenje u žrtvi. "Isusov je 'supstancijalni bitak', zaključit će Papa, kao takav posvemašnja dinamika *bitka za*."<sup>39</sup>

Ovdje se možemo prisjetiti razgovora između Romana Guardinija i Josefa Jungmanna koji je vođen davno prije početka Drugoga vatikanskoga sabora, o odnosu između žrtve i gozbe u euharistijskom slavlju.<sup>40</sup> Obojica teologa slažu se da je euharistija ujedno žrtva i gozba. U Papinoj knjizi ističe se samo žrtveni vid euharistije.<sup>41</sup> U nekim novijem teološkim razmišljanjima ističe se da je euharistijska žrtva sakramentalno posadašnjenje ljubećega sebedarja Isusa Krista u slavlju i životu Crkve. Riječ 'žrtva' ističe činjenica Isusova samodarivanja. U euharistiji se sjećamo, zahvaljujemo i nasljedujemo Isusov proegzistentni stav.<sup>42</sup>

Isusov žrtveni hod, po Iv 19,30, završava riječima: 'Dovršeno je!' Time se misli na krajnje dovršenje ljubavi, koje je dosegnuto u trenutku smrti kada je Isus "ostvario sveukupnost ljubavi – dao je sama sebe"<sup>43</sup>. Tako je svoju nasilnu smrt preobrazio u slobodno predanje svojega života (usp. Iv 10,18).

---

<sup>38</sup> Usp. *Isto*, str. 91.

<sup>39</sup> *Isto*, str. 92.

<sup>40</sup> Usp. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe*, Mainz, 1939., str. 73. Walter Kasper nabraja šest različitih vidova euharistije: ona je Isusova oporuka, spomen čin, zahvala, žrtva, epikleza, *communio* i eshatološki znak. Usp. W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, u: *Internationale katholische Zeitschrift*, 69 (1985.), str. 196–215, ovdje str. 203.

<sup>41</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 140. Joseph Ratzinger davne je 1977. u svom razmišljanju pod naslovom: *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier (Oblik i sadržaj euharistijskog slavlja)* naglašavao međusobnu povezanost soteriologije i euharistijskog liturgijskog slavlja. Usp. *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, u: *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes, Einsiedeln*, 1981., str. 31–54.

<sup>42</sup> Usp. N. Bižaca, *O euharistiji i zajedništvu u povijesnim mijenama. Trajanje, produbljeno i prilagodbe jedne konstante*, u: *Crkva u svijetu*, 42 (2007.), 1, str. 7–38.

<sup>43</sup> Usp. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta. Dio II. Od ulaska u Jeruzalem do uskrsnuća*, str. 214.



ZAKLJUČNI OSVRT: *TEOLOŠKE INTERPRETACIJE ILI STVARNE INFORMACIJE?*

Novozavjetni rječnik kojim se izražava ono što se nalazi u srcu *Nicejsko-carigradske vjeroispovijesti* – “radi nas ljudi i radi našega spasenja” – preuzima krajnje raznovrstan izbor riječi. Na djelu je *semantička mnogostrukost* u govoru o spasenju: tu se rabe pojmovi, metafore i slike. Svaki upotrijebljeni termin krije u sebi jednu mini-parabolu spasenja.<sup>44</sup> Sve te interpretacije vode računa o *ondašnjim* mogućnostima shvaćanja i razumijevanja. Ta pedagoška i pastoralna želja nadahnjivala je crkvene oce i srednjovjekovne teologe koji su u naviještanju vjere vodili računa o društvenom i kulturnom kontekstu. U visokom srednjem vijeku to je uspjelo na poseban način svetom Anselmu Canteberyjskom i njegovoj teoriji satisfakcije. Anselmovo tumačenje Isusove smrti počiva na posve određenim kulturnim i društvenim pretpostavkama. Tu su činjenicu, nažalost, kasniji teolozi zaboravili tako da se je Anselmova interpretacija shvaćala kao *stvarna informacija* i naviještala kao obvezujuće učenje vjere. Posljedično, preostala novozavjetna tumačenja Isusove smrti praktički više nisu igrala nikakvu ulogu.

Smijemo se upitati: Je li tradicionalna teologija žrtve i zadovoljštine *anakrona* s obzirom na *današnje* predodžbe o žrtvi i Bogu u svijesti naših suvremenika? Odgovara li krvava žrtva “strukтури ljudske duše”<sup>45</sup>? Poglavitito ako se ima na umu činjenica da su u današnjem društvu žrtve anonimne, skrivene od javnosti. Osim toga, drastične scene mučenja i ubijanja sveprisutne su na televizijskim ekranima. Čini se da tradicionalni liturgijski obredi (primjerice, za Veliki tjedan) ne uspijevaju potaknuti sudionike obreda na obraćenje, suosjećanje, solidarnost sa žrtvom, borbu protiv nasilja i nepravde, i slično.

---

<sup>44</sup> Usp. Bernard Sesboüé, *Metafore i pojmovi: semantička mnogostrukost u govoru o spasenju*, u: *Svesci*, br. 103/104, 2001., str. 25–29., ovdje str. 25.

<sup>45</sup> Usp. W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin, 1990., str. 23.

U današnjoj teologiji sve se više uviđa problem *legalističkog* shvaćanje otkupljenja. Tako, primjerice, teolog Gerlad O'Collins smatra da se temeljni problem kristologije sastoji u tome kako *izbjeći* dva tumačenja Kristove žrtve, koja se nameću kao očita: "Trebalo odbaciti svaku ideju da Bog 'zahtijeva' nadoknađivanje, bilo od nas, bilo od našeg predstavnika, kao i ideju da postoji neka vrsta moralnog poretka koji je iznad Boga i kojemu Bog mora udovoljiti tražeći naknađivanje."<sup>46</sup>

Problem je, dakako, u tome kako točno izbjeći te dvije opcije, budući da i sam rječnik Novog zavjeta podržava takav pristup. Prvi korak prema izlazu iz legalističkog shvaćanja otkupljenja jest prisjetiti se Kristovih izjava koje *ometaju* – ili, bolje rečeno, jednostavno ukidaju kulturno-juridički govor o događaju Križa. Na jednome mjestu Papa se približava takvom pristupu kada tumači, u prvom svesku *Isusa iz Nazareta*, prisposobu o dvojici braće i dobrome ocu (Lk 15,11–32): "Budući da je Bog Bog, Svetac, djeluje onako kako nijedan čovjek ne bi mogao djelovati. Bog ima srce, i to se srce okreće protiv njega samoga. Ovdje kod proroka, kao i u evanđelju, ponovno susrećemo riječ 'smilovanje', izraženo slikom majčine utrobe. Božje srce preobražava srdžbu, a kaznu preokreće u oprostjenje."<sup>47</sup>

To znači da bi Kristovu žrtvu trebalo vidjeti kao čin kojim se ukida logika grijeha i kazne, pravne i etičke odštete, "svođenja računa". Svrha Kristove žrtve, radikalno gledano, nije čin razmjene, nego je to pokazivanje Božje ljubavi prema nama, palim ljudima.<sup>48</sup>

Iz svega nam je slobodno zaključiti da se svako tumačenje Kristove žrtve na križu mora prosuđivati po tome u kojoj mjeri ono izražava i potvrđuje bezuvjetnu ljubav Božju koja se očitovala u Isusovu poslanju i djelovanju. Isusova se smrt

---

<sup>46</sup> Gerald O'Collins, *Christology*, Oxford, 1995., str. 286–287.

<sup>47</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Isus iz Nazareta I.*, str. 218.

<sup>48</sup> Sažet pregled teološko-egzistencijalnoga značenja događaja križa u suvremenoj teologiji pruža Nikola Bižaca u članku: *Teološko-egzistencijalno značenje događaja križa. Nekoliko poželjnih značenjskih naglasaka u govoru o križu danas*, u: Služba Božja, 51 (2011.), 1, str. 5–32.

nikako ne bi smjela shvatiti kao žrtva kojom se želi *umilostiviti Boga* ili ugoditi Bogu. Zbog toga se religijsko-povijesni pojam žrtve ne smije *nekritički* primjenjivati na Isusovu patnju i smrt. Uvijek se radi samo o *analogiji*. Pomirenje s Bogom ne zbiva se pomoću nekih izvanjskih radnji i obreda, nego tako što pojedinac mijenja svoje mišljenje i otvara se *osobnom obraćenju*. Isus kaže da takvi ljudi primaju Božje oprostjenje i ne moraju izvršiti ondašnje uobičajene obrede zadovoljštine.<sup>49</sup>

Prijepor oko ispravnog razumijevanja pojma žrtve i žrtvenih radnji nastavlja se sve do danas. Papa želi sačuvati biblijsku kategoriju žrtve i zadovoljštine kao jednu od temeljnih odrednica Isusova identiteta, ali i teorije i prakse kršćanskog odnosa s Bogom i drugima.<sup>50</sup> Njegova analiza novozavjetnih tekstova potvrđuje da se život Isusa Krista ne može razumjeti bez ideje žrtve, te da žrtva također predstavlja temeljnu značajku kršćanske egzistencije. Osim toga, kršćanska vjera shvaća *mučeničko svjedočanstvo* kao vrhunac svjedočanstva za Isusa Krista, a ono se upravo ostvaruje po žrtvi za drugoga. Dakako, žrtva se uvijek može pogrješno shvatiti i zlouporabiti, ali to ne znači da se zbog toga treba odbaciti govor o žrtvi. Papa Benedikt XVI. potiče na ponovno promišljanje sakrificijalnoga shvaćanja i življenja žrtve, kao žrtvovanja sebe (lat. *sacrificium*). Danas prevladava viktimizirajući aspekt (lat. *victima*), to jest govori se o žrtvi kao onoj kojoj je počinjena nepravda.

Ne samo riječ “žrtva” ili “zadovoljština”, nego i drugi soteriološki izrazi (kao što su otkupljenje, oslobođenje, pomirenje, opravdanje, milost, pobožanstvenjenje) više ne govore mnogo suvremenom mentalitetu. Zašto je tomu tako? “Najvjerojatnije zato što su se ti načini govora odijelili od matrice slika i pričanjâ koja su ih nosila i davala im životni naboj. (...) Što

<sup>49</sup> Po mojem sudu, kršćani od samih početaka nisu imali odvažnosti do kraja misliti duhovnu revoluciju koju je Isus unio u odnos prema Bogu. Umjesto iskoraka iz postojećeg religijskoga sustava i njegovih prevladavajućih predodžbi, radikalnost Isusova navještaja o Božjoj bezuvjetnoj ljubavi je ublažena. Kršćanstvo je postalo religija.

<sup>50</sup> Teološki komentar na Papinu knjigu nalazimo kod: Th. Söding (ur.), *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes*, Herder, Freiburg i. B., 2011.

da se čini? Bez sumnje, valja tražiti druge slike koje će biti u stanju da progovore suvremenom kulturalnom mentalitetu. Ali isto tako treba omogućiti da ponovno zazvuči *egzistencijalna ukorijenjenost* biblijskih izraza koji i nadalje ostaju podobnim da nas dirnu u dubinama našega bića.”<sup>51</sup>

## Jesus' sacrificial journey

Theology of Christ death after Joseph Ratzinger/  
Benedict XVI, *Jesus of Nazareth II.*

### *Summary*

In this work, on the basis of the book *Jesus of Nazareth*, Pope's understanding of sacrifice and particularly Jesus' sacrifice in terms of reparation and sacrifice, is analysed. Reading the New Testament texts Pope concludes that by Jesus' death on the cross a religious-historical twist occurred. The starting point for spiritual and existential understanding of sacrifice is the New Testament speech about Jesus' obedience. In the second part of the work we present Pope's reference to some contemporary theologians who think that the idea about atoning death does not come originally from Jesus and that the thought of reparation is incompatible with Jesus' image of God. In the final part the author of this work presents his own critical observations. Jesus' death should not be understood as a sacrifice by which one wants to propitiate God. Consequently the religious-historical idea of sacrifice must not be uncritically applied to Jesus' suffering and death. It is always a question of analogy. Reconciliation with God does not happen by some external actions and rituals, but this happens so that an individual changes his mind and opens himself to his own personal conversion.

---

<sup>51</sup> Usp. Bernard Sesboüé, *Metafore i pojmovi: semantička mnogostrukost u govoru o spasenju*, str. 30.

---

DODATAK



---

## Razgovor s Józefom Niewiadomskim\*

PETRUŠIĆ: Zahvaljujem Vam na poklonjenom vremenu koje ste izdvojili za ovaj razgovor u povodu znanstvenog simpozija što ga organizira KBF Sveučilišta u Splitu, a čija je tema *Antropološka i religiozna dimenzija žrtve*. Žrtve su najčešće plod nečijeg nasilnog djelovanja. Vi ste na ovom simpoziju predstavnik innsbruške teološke škole koja je iznjedrila *dramatsku teologiju*, koja se bavi problematikom nasilja, i to onim nasiljem koje se nalazi na biblijskim stranicama, a često je pripisano i samom Bogu. Možete li nam, za početak, ukratko podcrtati glavne ideje i uvide dramatske teologije kad je u pitanju nasilje prikazano na biblijskim stranicama?

NIEWIADOMSKI: Kao prvo, istaknuo bih razliku između tradicionalne i dramatske teologije. Tradicionalna je teologija uglavnom utemeljena na filozofiji i na konceptu istina koje su poprilično statične. Dramatska teologija vidi povijest kao nesvodivu na jedan jednoznačan pojam, te promatra povijest u njezinim dramatičnim trenutcima i razdobljima. To znači da se iza biblijske objave uvijek nalazi proces samoobjave Boga, i ljudi razumiju tu objavu iz različitih kutova, iz različitih uloga i uvijek drukčije situacije. I ne možemo svesti različite situacije na samo jednu sliku. To je razlog zašto dramatska teologija ozbiljno uzima kritiku religije i kritiku objave, kao biblijski proroci koji kritiziraju slike o Bogu koje su pristune u izrelskom narodu. Oni ne kritiziraju ljude zato što nisu pobožni. Ljudi su uvijek dovoljno pobožni, ali imaju različite slike o Bogu, različite slike o odnosu Boga i ljudi, kao i o odnosu ljudi međusobno. Dramatska teologija ozbiljno uzima kritiku religije i najvažnija teza jest pitanje odnosa između žrtvovanja i nasilja. Žrtvovanje je veoma važan pojam, o kojem često govorimo u pozitivnom svjetlu. A tradicija nije vidjela nasilje koje se uvijek događa pri žrtvovanju. Dramatsku teologiju zanima poveznica između

---

\* J. Niewiadomski profesor je dogmatske teologije na Institutu za sustavnu teologiju Katoličkog fakulteta Sveučilišta u Innsbrucku.

nasilja i žrtvovanja, kao i najvažnije pitanje: ima li nasilja u Bogu, je li Bog nasilan? Dramatska teologija, kojoj je začetnik R. Schwager, radi na temelju teorije R. Girarda, kog je *Le Mond* prozvaao prvim radikalnim ateističkim teoretičarom religije jer je pokušao pokazati da je religija samo društveni mehanizam koji je vrlo važan za ophođenje s nasiljem u društvu. Ne treba nam nekakav Bog. Objasnio je da je slika Boga samo rezultat projekcije ljudi (onoga *mysterium tremendum*), što znači da je sve međuljudsko nasilje projicirano na sliku Boga. Tada, točnije, pomoću tog mehanizma, ljudi zadobiju mir od Boga. To je, dakle, mehanizam i R. Schwager je s tom tezom započeo čitati Stari i Novi zavjet, i otkrio je da je nasilje najvažnija tema biblijskih tekstova. Njegova prva knjiga (*Brauchen wir einen Sündenbock?*) razvija teoriju kako biblijska objava funkcionira na dramatičan način, od pojma nasilnog Boga dolazi do reinterpretiranja slike Boga kao nenasilnog, koji je ljubav i samo ljubav. Onda imamo antropološki problem jer smo, kao ljudi, vezani na mišljenje da nasilje i ljubav idu skupa. Većina ljudi će reći kako je, ako se volimo i imamo neke frustracije i nesporazume, otvoreni nasilni konflikt izraz ljubavi na najvišem stupnju. Nasilje je uvijek povezano s ljubavlju. A kako mi razumijemo ljubav bez nasilja? Mislim da je jedini način da se ljubav vidi bez nasilja onaj kroz Trojstvo koje je kršćanski pojam Boga, i upravo je taj pojam Boga radikalna kritika svake slike svetoga i svake slike ljubavi zbog nasilja koje s njima povezujemo.

PETRUŠIĆ: Dramatska teologija također stavlja velik naglasak na ljudsku slobodu jer promatra ljude kao slobodne djelatnike u drami spasenja. Kao slobodni djelatnici, ljudi mogu donekle usmjeriti objavu, mogu utjecati na ishod i tijekom povijesnih događanja. To se vjerovatno dogodilo i s križem, koji je posljedica ljudske slobode, a ne toliko Božjeg plana i njegove volje? Schwager čak govori o pet činova drame spasenja, koja u sebi uključuje dakako i križ. Možete li nam ukratko približiti tih pet činova?

NIEWIADOMSKI: Slično je kao u logici drame kao literarnog teksta, što znači da je ista situacija ili pak istina



drukčije promatrana s različitih pozicija ili uloga u povijesti. Schwager je razvio pet činova povijesti spasenja koji nisu svedivi jedni na druge. Primjerice, Hegel je cjelokupnu povijest sveo na jedan pojam. No, prvi čin ove drame spasenja ponuda je bezuvjetne božanske ljubavi. To uspoređujem s teologijom i filozofijom dara. Ja vam dajem nešto bez ikakvog očekivanja od vas. Samo morate prihvatiti dar. Bog nudi sebe jer je Bog i jer je njegova ljubav bezuvjetna. I to je veoma dobra početna točka. Ali, drugo je pitanje što se dogodilo s tim darom. Inače kažemo kako rado primamo darove i kako ih nikad nije dovoljno. Međutim, to i nije istina. Bezuvjetna ljubav je najkompliciraniji dar koji možemo prihvatiti. Ljudi ne žele bezuvjetnu ljubav. Ja želim da me poštuju i vole jer sam dobar, lijep, pametan... Ta je, dakle, ponuda prvi čin drame. Schwager je jedan od rijetkih teologa, barem s njemačkoga govornog područja, koji je pokazao da je to jedan veoma važan, ali samo prvi čin. Drugi čin je odbacivanje. U povijesnom smislu to znači da Isus nije bio odbačen samo od strane svojih suvremenika nego je, u okvirima antropološke teorije, rekao bih, bezuvjetna ljubav uvijek odbačena jer je vrlo teško prihvatiti činjenicu da me netko voli bezuvjetno. Dakle, odbacivanje, u antropološkom vidu, ali i odbacivanje u povijesnom pogledu drugi je čin, što znači da ljudi nisu voljni ili čak da nisu sposobni prihvatiti bezuvjetnu ljubav i bezuvjetno praštanje. I što to znači? Imamo u biblijskoj tradiciji dvije predaje Isusova propovijedanja. U jednoj Isus propovijeda ljubav Božju, a u drugoj propovijeda osudu. A propovijedanje osude je veoma grubo. Što to znači? Schwager vidi da u tradiciji Starog zavjeta ima tekstova koji kažu da Bog ne osuđuje u aktivnom smislu, nego je tolerantan. Bog je tolerantan. Dopušta nam u danoj situaciji da sami izaberemo ono što želimo. Ako odbacujemo mogućnost ljubavi, ostajemo bez nje. Drugi čin je osuda koja je samoosuda. To je otkrivanje situacije u kojoj ljudi žive bez ljubavi. Ako vam se ne sviđa da budete ljubljani, to je zbog vaše grijehom obilježene situacije. I to je drugi čin drame. Treći čin je nova situacija. Prem Starom zavjetu, osuda kao samoosuda znači da su ljudi izgubljeni u svojim grješnim situacijama. Schwager to interpretira u tradiciji R. Girarda. Ljudi svoje probleme i

nesređene odnose projiciraju na žrtvenog jarca tako da nema samoosuđivanja, budući da osuđuju žrtvenog jarca. U tradiciji K. Bartha Isus je sudac jer je predvidio osudu, ali je na križu bio sam osuđen. Pogledajte Matejevo Evanđelje, nadasve dvadeset i peto poglavlje, gdje se nalaze slike posljednjeg suda, slika o razlučivanju ovaca od jaraca, gdje je Isus postavio veliku razliku između desne i lijeve strane, odnosno između ovaca i jaraca. Za dramatsku teologiju je veoma važno da je ta slika posljednjeg suda predana prije križa. I najvažnije pitanje jest što je križ promijenio u toj situaciji posljednjeg suda. Isus je osuđen na križu, što znači da se on poistovjetio sa žrtvama. "Što god učiniste jednomu od ove moje najmanje braće, meni učiniste." (Mt 25,40) Isus se poistovjetio sa žrtvama. Zbog toga je on žrtva koja se poistovjetila sa svakom žrtvom. Počinitelji su drugi. To znači da je križ promijenio situaciju u ovoj slici posljednjeg suda. Najvažnija podjela nije na ovce i jarce, na dobre i loše, nego podjela na počinitelje i žrtve. Mi smo počinitelji u odnosu prema Isusu, ali smo uvijek i žrtve. I Isus se poistovjetio s nama kao žrtvama. Tako nam je omogućio da promijenimo situaciju, da se vidimo kao žrtve, a ne kao počinitelji. I za mene je to glavno rješenje kršćanske poruke spasenja. Isus se poistovjetio sa mnom koji sam žrtva svojih grijeha da promijeni moju sudbinu kao počinitelja. Četvrti čin je Isusovo uskrsnuće, što je vrlo važan čin iz teološkoga kuta gledanja, jer, ako pogledamo parabole o vinogradarima ubojicama (usp. Mt 21,33–42) koji su ubili Sina, kraj je takav da Otac ubija zle vinogradare i vinograd daje drugima. Uskrsnuće je upravo obratno tome kraju. Bog Otac uskrisio je Sina koji se onda pojavljuje s porukom mira, slobode i opraštanja. Rješenje četvrtog čina su *uskrsne oči* kojima možemo vidjeti razliku u grješnoj situaciji, što nam omogućuje da uočimo počinitelje. Međutim, ne vidimo počinitelje kao počinitelje. *Uskrsnim očima* vidimo sve ljude ne kao zločeste počinitelje, nego kao žrtve. O tome govori i stara kršćanska tradicija o *felix culpa*, što znači da *uskrsnim očima* možemo vidjeti svakog počinitelja, svaki zao čin kao mogućnost preobrazbe. Peti čin je prisutnost Duha Svetoga. A Duh Sveti je *Paraklet*, advokat, odvjetnik žrtve. Girard to stavlja u središte. Sotona je tužitelj i mimetička

zaraza, a Duh Sveti je odvjjetnik žrtve i on nam omogućuje da ponovno čitamo povijest, ne iz perspektive počinitelja koji se predstavljaju kao pobjednici, nego iz perspektive žrtve koja je spašena. Stoga se radi o tome u kojoj se ulozi nalazimo, ovisno o situaciji u kojoj se nalazimo. Slično kao u postmodernoj, moramo pronaći gdje smo sada u ovoj situaciji. I kršćanska je duhovnost upravo pronalaženje najbolje uloge u povijesti.

PETRUŠIĆ: Je li moguće ideje i uvide dramatske teologije primijeniti na čitanje suvremenih društvenih i crkvenih gibanja, ili je ona ograničena samo na arhaično razdoblje povijesti? I, da se malo usmjerimo prema suvremenosti, gdje su žrtve danas i tko je počinitelj koji čini nekoga žrtvom?

NIEWIADOMSKI: Da. Svakako da mimetičku teoriju možemo primijeniti u analiziranju suvremene civilizacije. Jean Piere di Pui, filozof u Stanfordu i Parizu, analizira suvremeno društvo, monetarni sustav, kapitalizam iz perspektive mimetičke želje koja je autoregulator, koja regulira samu sebe i proizvodi mnoge žrtve koje nisu vidljive. Situacija je poprilično slična kao u arhaičnim vremenima. Mi ne vidimo žrtve koje proizvodimo. Racionalnost sustava ne dopušta nam da ih nazivamo žrtvama. One su prije kolateralna šteta. Gdje su žrtve danas? Važno pitanje u teologiji jest da smo u 19. i 20. stoljeću vrlo senzibilizirani za velike žrtve i žrtve su u središtu našeg interesa, i to je dobro, ali u istom vremenu, zbog te prisutnosti žrtava koje smo sami tako prozvali, ne vidimo istinske žrtve. U kršćanstvu imamo razlučivanje duhova, ali je i dalje pitanje kako razlučiti žrtve. Tko je istinska, prava žrtva? Žrtve su ljudi koji nemaju mogućnost govorenja, koji ne mogu izreći svoju pravu situaciju. Žrtve su uglavnom bez mogućnosti govora. Mislim da nam mimetička teorija omogućuje da gledamo na žrtve koje su inače nevidljive. Čini nas osjetljivijima. Ne možemo izaći izvan sustava kao takvog. Uvijek smo unutra. Uvijek smo u drami.

PETRUŠIĆ: Mimetička teorija kaže da je prvo kolektiv učinio od nekog pojedinca žrtvu, a poslije bi ga proglasili bogom, primjerice, Dioniza. Danas se događa ponešto drukčija situacija. Istinske žrtve su nevidljive, ali zato postoji mnoštvo

vidljivih žrtava koje su prisutne u javnosti i koje su žrtve zbog toga što su ili tko su. Primjerice, homoseksualci koji sebe proglašavaju žrtvom samo zato što su to što jesu, a ne zato što ih društvo čini žrtvama. Taj je proces poznat pod pojmom viktimizacije, stvaranja žrtve. Je li mimetička teorija primjenjiva i na takve slučajeve?

NIEWIADOMSKI: Mimetička teorija omogućuje da se osvijetli uloga autsajdera, onih koji su na rubu društva. Koja je uloga autsajdera? Netko je autsajder zbog tjelesnog izgleda, ponašanja, identiteta... U tradicionalnom pogledu, autsajder je netko tko egzistira na rubu društva. U tradicionalnom smo kršćanskom moralu često poistovjećivali autsajdere s grijehom, s grješnicima. Pogledamo li Stari zavjet, to je ista stvar. Imamo žrtve na oltarima i imamo žrtvu kao autsajdera u društvu. Ljude koji su bolesni, koji se drukčije ponašaju, koji su homoseksualci i koje radi toga moramo ubiti. To je žrtveni sustav. Isus integrira autsajdere. Misija Isusova, a onda smo opet na prvom činu drame, jest bezuvjetna ljubav. A što je to bezuvjetna ljubav? Ona znači da drugog volim onakvog kakav on jest. Nema uvjeta koji se postavlja ljubavi. To znači da autsajder mora biti integriran. Bog je savršen. Kod Mateja stoji da moramo biti savršeni poput Oca (usp. Mt 5,48), a zašto je Otac savršen? Zato što je dobronam i prema dobrima i prema zlima (usp. Lk 6,35). To znači da voli sve. Mogli bismo reći da je to liberalan pristup. Da i ne. Liberalan je način, ali Isus nije došao dobrima, nego lošima, zlima, autsajderima, i intergirao ih, što znači da i mi to moramo činiti i suočavati se s problemima koje mi imamo, a ne autsajderi. I to je problem koji dramatska teologija dodiruje, s kojim se bavi. Isus nije uspio jer je društvo od njega napravilo autsajdera. On je bio autsajder u svoje vrijeme, i sada nam se postavlja pitanje što je to euharistija? Euharistija je slavlje Onoga kog smo učinili autsajderom, kog smo postavili izvan, i kog smo vratili u središte. Mi nismo društvo u tradicionalnom, arhaičnom smislu kao zajednica protiv žrtve koja je izvan. Žrtva je u sredini, što znači da je autsajder u središtu i da smo mi okolo, ispovijedamo da smo ga maknuli u stranu, izvan. To znači da je euharistija sakrament ponovnog okupljanja, sjedinjenja,

izmirenja koje nije temeljeno na isključivanju. Što znači kad mi nekoga isključimo iz euharistije? Iz mogeg gledišta, isključivati ljude zbog naravnih nedostataka, usput, ne volim rasprave o naravnom pravu, jer je i narav konstituirana u društvu. Ako isključimo ljude, to je vrlo problematičan način identiteta. Što je normalno? Iz kršćanskog gledišta, kako ga ja vidim, misija kršćanstva mora biti uključivanje i integracija, a ne isključivanje.

PETRUŠIĆ: Na tragu ovoga posljednjeg što ste spomenuli, zanima me Crkva kao sustav, kao institucija koja ima moć isključiti čovjeka. Je li podložna kritici mimetičke teorije?

NIEWIADOMSKI: To je vrlo težak problem. Crkva je dugo vremena bila veoma važan čimbenik (često i jedini) u socijalizaciji. Crkva je kao institucija bila odgovorna za pravo i red. Od toga vremena, nakon sekularizacije, država je, sa svojom racionalnošću i autonomijom, preuzela tu brigu o pravu i redu, i mi danas moramo odgovoriti na pitanje o ulozi Crkve u društvu. Je li uloga Crkve da bude organizacija poput države ili da bude instrument senzibiliziranja i uočavanja žrtava koje su posljedica socijalizacije, države, tržišta...? Nakon Drugoga vatikanskog sabora vrlo je jaka bila tradicija da je uloga Crkve senzibilnost za žrtve, bile to žrtve politike, ekonomije ili kojeg drugog sustava. To je bilo u redu, ali se i danas susrećemo s istim pitanjima. Crkva kao institucija mora imati i službu upravljanja, hijerarhiju. No, što to znači služba upravljanja, hijerarhija? Upravljanje kroz isključivanje ili kroz integraciju i služenje? Po mojem mišljenju, nismo još pronašli pravi model upravljanja u Crkvi. Katolicizam gledam kao vrt koji je vrlo pluralističan, vrt u kojem ima različitih biljaka, različitih cvjetova, stabala, ali vrt u kojem ima i kukolja, parazita... Sve je katoličko i katoličko je sve. To je poprilično sinkretistično. Danas imamo situaciju u kojoj postoji zavodljivost da kažemo kako je katoličko samo ovo, a ne drugo, što znači isključivanje.

PETRUŠIĆ: Ovo je možda malo problematično pitanje, ali postoji li mogućnost da Crkva postane ideološki sustav?

NIEWIADOMSKI: Oduvijek postoji mogućnost ili zavodljivost da Crkva postane ideološki sustav. U 19. je stoljeću slika Crkve bila zatvoreno savršeno društvo. To je bila ideologija. Ivan XXIII. želio je, nasuprot toj slici, jedno poglavlje u *Lumen gentium*, a to je poglavlje br. 7, gdje je iznesen eshatološki koncept Crkve, što znači da Crkva uvijek živi u povijesti, da je dio povijesti i da je time i dio povijesnih grješaka. Tako je uvijek. Girard je rekao da je vrlo teško reći, iz našeg pogleda u prošlost, kako bismo, da smo živjeli u Isusovo vrijeme, ili u vrijeme naših očeva, uvidjeli pogrješke toga vremena. Mi sada živimo u povijesti, što znači da smo dio pogrješke našeg vremena i da ne znamo koje su tragedije našeg vremena.

PETRUŠIĆ: Znači li to kako su nam uvijek potrebne *uskrsne oči* da sagledamo sustav izvana?

NIEWIADOMSKI: Da, ali ovo nije stabilna situacija. Te *uskrsne oči* i dar Duha Svetoga nije dar koji mogu zatvoriti, spremite u ormar i uzeti ga kada god to poželim. Ne, dar je milost i moram biti senzibiliziran i uvijek gledati i tragati za njim.

PETRUŠIĆ: Je li moguće da nas taj pogled na žrtvu izbaci izvan sustava u kojem jesmo tako da ga možemo kritizirati i uočiti njegove pogrješke sada i ovdje? Je li uopće moguće iskoračiti izvan sustava?

NIEWIADOMSKI: Mi ne možemo zbilja biti izvan sustava. Uvijek smo u sustavu. Ujedno smo grješnici, što znači da je naše mišljenje uvijek vezano uz konkretno stajalište, i iz tog stajališta, budući smo na konkretnom mjestu, trudimo se pronaći rješenje, ali smo uvijek u drami. Najvažnija rečenica kod Girarda je da nema neutralnog mjesta, neutralne uloge u svijetu. Pilat je bio izvan drame, barem je on tako mislio. Hegel je držao da je izvan drame. Bog je uvijek u predstavi.

PETRUŠIĆ: Kako onda u ovakvoj teoriji i modelu razumjeti i shvatiti transcendenciju?

NIEWIADOMSKI: Transcendencija za mene znači da nema zbiljski zatvorenih sustava. Ona označava otvorenost. Arhaične su religije, kao i poganstvo, uvijek zatvorene, ciklične. Filozofija teži toj zatvorenosti sustava. I to je razlog zašto teologija, iako utemeljena na filozofiji, nije filozofija. Religija se temelji na transcendenciji. Moramo stoga držati oči otvorene i pozorne na pukotinu. Postoji pukotina, što znači da nema sustava koji je potpuno zatvoren. Transcendencija je otvorenost, otvaranje. U kršćanskom shvaćanju, a i Girard bi se složio, transcendencija ima veze s ljubavlju, s pravom ljubavlju, onom bezuvjetnom.

PETRUŠIĆ: Profesore Niewiadomski, srdačno Vam zahvaljujem na ovom razgovoru u kojem smo se dotakli nekih nadasve zanimljivih tema koje bi trebale češće biti sadržaj teoloških rasprava, pogotovo u hrvatskom kontekstu. Nadam se da Vam je ovaj simpozij bio i inspiracija i poticaj da i dalje razvijate dramatsku teologiju, pogled na nasilje, kako ono arhaično, tako i suvremeno, na daljnje uočavanje žrtava, a svima nama da naš odnos mijenjamo onako kako to od nas zahtijeva Isus.

Razgovor vodio: *Bruno Petrušić*





---

## Razgovor s Matthiasom Scharerom\*

PETRUŠIĆ: Professore Scharer, želio bih Vam zahvaliti na izdvojenom vremenu za ovaj razgovor koji se odvija za trajanja simpozija *Antropološka i religiozna dimenzija žrtve* što ga organizira KBF Sveučilišta u Splitu. Vi i prof. Niewiadomski predstavnici ste innsbruške teologije, koja vodi dva zanimljiva teološka projekta. Jedan je dramatska teologija i na čelu mu je prof. Niewiadomski, a drugi je komunikativna teologija i vodite ga Vi. Za početak recite nešto o komunikativnoj teologiji, njezinim glavnim idejama, uvidima i naglascima unutar teološkog diskursa.

SCHARER: Komunikativna teologija projekt je raznih sveučilišta (Tübingen, Boston, New York...) te nije samo innsbruški projekt. Polazište je da je čovjek komunikativni subjekt. A komunikacija u društvu u kojem živimo, veoma je sporna. Osobito nam mediji komunikacije pokazuju da se samo radi o ubrzanju komunikacije. Pritom se zaboravlja da način na koji komuniciramo utječe na ono što komuniciramo. U teologiji je to pitanje ortopraksije i ortodoksije. Veći dio problema danas u Crkvi nije vezan uz ortodoksiju (pravovjerje), nego se tiče načina na koji govorimo, tako da sam način komunikacije može biti heretičan, neispravan. Može se dogoditi da sadržaj potpuno bude ispravan, ali da način komunikacije bude posve kriv i tako sugovornik prima posve drugu poruku, a ne onu koju smo mu uputili. I to postaje jasniji problem kada pogledamo suvremene medije. Kako mediji mijenjaju poruku? Ni teologija u tom pogledu nije razvila osobitu osjetljivost. Mi polazimo od toga da je Bog komunikativno biće i u sebi i prema van. Stoga i istražujemo različite teorije komunikacije, počevši od M. Bubera, P. Ricoera, Habermasa, i bavimo se Židovkom Ruth Cohn koja je nedavno preminula, a preživjela je holokaust, i

---

\* M. Scharer profesor je katehetike, religijske pedagogije i didaktike na Katoličkom fakultetu Sveučilišta u Innsbrucku; voditelj je Instituta za praktičnu teologiju i istraživačkog programa komunikativne teologije.

njezino glavno pitanje glasi: kako možemo komunicirati nakon holokausta tako da se holokaust ne ponovi?

PETRUŠIĆ: Uzevši u obzir spomenutu neosjetljivost teologije u pogledu suvremenih medija i sredstava komunikacije, koliko je klasična, tradicionalna teologija zapostavila princip inkulturacije, pa čak i inkarnacije?

SCHARER: Klasična teologija polazi od toga da postoji jedna istina koja se mora posredovati u život. Komunikativna teologija polazi s drugog stajališta. Svaka situacija komunikacije sadrži u sebi jedno teološko pitanje. Kada, primjerice, jedna skupina mladih razgovara, onda se tu nalaze duboka teološka pitanja, premda, na prvi pogled uopće ne govore o Bogu. I to se može proširiti na kulturu. Često sam bio u Indiji i tamo radio s kršćanima, muslimanima i hindusima, i pitanje glasi: kako možemo autentično živjeti kulturu u Indiji? Može li kršćanstvo naći neki jezik koji je prilagođen za tu kulturu? Postoje male kulture. Svaka obitelj ima svoju kulturu, svaki zaljubljeni par ima svoju kulturu, svaki razred svoju... i trebamo pokušati razumjeti te kulture. Isto vrijedi i za velike kulture, primjerice, za hrvatsku kulturu. Jučer sam čuo da su Hrvati bili važni za Drugi vatikanski sabor s obzirom na liturgijsku obnovu, budući da ste ovdje stoljećima smjeli slaviti liturgiju na svojem jeziku, i to je utjecalo na liturgijsku konstituciju *Sacrosantum concilium*, koja je omogućila da svi jezici i kulture uđu u Crkvu. To je jedna mala pobjeda komunikativne teologije, premda nije bilo govora o komunikativnoj teologiji.

PETRUŠIĆ: Govorite o dva načina inkulturacije, odozgo i odozdo, te se zalažete za onu koja ide odozdo prema gore. No, kakvu ulogu u tom procesu inkulturacije ima kriza inicijacije u kršćanstvo u kontekstu suvremenoga vremena i društva?

SCHARER: Igra veliku ulogu. Uzmite samo pitanje tko je čovjek, što je čovjek? Je li čovjek već od početka komunikacijsko biće koje bez drugoga ne može ni živjeti? Inicijacijski sakramenti su simboli za to da čovjek nije usmjeren samo na drugoga, nego da je usmjeren i na Boga. Kad mi mislimo komunikativnost, onda to ne mislimo na suvremen način.

Suvremena komunikacija, tj. komunikacijsko društvo želi transportirati veliku količinu podataka, primjerice, putem interneta. Inicijacija ima posve drugu važnost. To je jedan simbolički događaj, simbolička interakcija, što znači da uvijek imamo trećeg čimbenika. Simbol je uvijek otvoren za drugu dimenziju. Kada krstimo dijete, onda uvijek izričemo i ono što taj simbol znači. Ili kad mladom čovjeku podijelimo darove Duha Svetoga, krizmu, onda je Duh već djelotvoran, ali je u sakramentu još jednom na jasan, očit način izražen. Na taj način sakramenti inicijacije čine nešto što je u dubini ljudsko i božansko. To dvoje, ljudsko i božansko, ne može se dijeliti.

PETRUŠIĆ: Inicijacija uvijek upućuje na drugu dimenziju, na vertikalni odnos, a sakrament tu dimenziju i odnos uprisutnjuje. No, svjedoci smo kako taj proces inicijacije nije samo pitanje kršćanstva, nego ga pronalazimo i u nekim drugim kontekstima u sekularnom društvu. Trebaju li se kršćanstvo i teologija natjecati s tim drugim inicijacijama koje se ljudima nude i koje upućuju na neki drugi sadržaj što ga simbolički i uprisutnjuju?

SCHARER: Da. Postoje različite inicijacije, primjerice, inicijacija u potrošačko društvo, itd. Moramo prvo razmisliti kako nastaje simbol. Iz dubinske psihologije i antropologije znamo gdje su korišteni simboli u čovjeku. Znanstvenici Koholt i Merban kažu kako su simboli prijelazni objekti. Primjer: malo dijete se pita kako može preživjeti bez prisutnosti majke. Što mu daje sigurnost da može preživjeti? I ono što mu pruža tu sigurnost upravo su objekti prijelaza. Zato roditelji rabe neke zvukove ili predmete koji djetetu daju sigurnost da su oni tu, iako nisu. Možemo reći da je tako i na religioznom planu. Ti su religijski simboli bitni za identitet, slobodu i samostalnost čovjeka. Rizzuto, američka istraživačica, donijela je ovu sliku: svako dijete (od 2 do 3 godine) susreće dječjeg Boga koji vodi za ruku i crkvenog Boga. Ono što L. Boff kaže, da Bog dolazi prije misionara, očituje se upravo u toj slici. Ovaj dječji Bog koji vodi za ruku, ne ovisi o religijskoj socijalizaciji, nego ovisi o tome koliko je uspješno rano stvaranje simbola. Kada podjeljujemo sakramente inicijacije, onda moramo biti vrlo pozorni na uvjete

trudnoće, rađanja, ranog djetinjstva... Moramo biti pozorni na ekonomske i društvene probleme, na to pod kojim je uvjetima moguće dovesti dijete na svijet. Ne možemo jednostavno dijeliti sakramente, a ne imati u vidu što je u pozadini svakog čovjeka.

PETRUŠIĆ: Danas smo svjesni, da se kratko vratimo na komunikaciju, da komuniciramo svime što radimo, pokretom, šutnjom, govorenjem, slikom, stavom... Koliko je u današnjem vremenu prisutna manipulacija komunikacijom i smije li teologija manipulirati komunikacijom? Događa li se to?

SCHARER: To je upravo zadaća komunikativne teologije. Otkriti manipulacije koje poduzima sama Crkva u religioznom odgoju i manipulacije koje potrošačko društvo proizvodi. Komunikacija je ambivalentna, dvoznačna. Ona je za čovjeka nešto najblagotvornije, ali i najopasnije. I zato je potrebno kritičko istraživanje teologije jer teologija u obzir uzima još i odnos čovjeka i Boga. Komunikacijsko društvo razmišlja o tome kako biti uspješan u komunikaciji. Gospodarstvo i ekonomija također. Kako što više komunicirati u što kraćem vremenu i kako što efikasnije prenijeti informacije. S teološkoga gledišta potpuno je drugačije. Tu je pitanje kako ljudi mogu živjeti, što uopće znači živjeti s gledišta živog Boga koji je u odnosu (komunikaciji) prema njegovu narodu i čitavom čovječanstvu.

PETRUŠIĆ: Tillich je spomenuo da je uloga Crkve, time i teologije, raskrinkavanje iluzija, kako u društvu, tako i u samoj Crkvi. Ali bih se kratko osvrnuo na simpozij i temu žrtve. Imali smo priliku čuti kako dramatska teologija vidi temu i ulogu žrtve, pa me zanima koliko komunikativna teologija u žrtvi vidi moment kritike društva i Crkve?

SCHARER: Prva stvar je to da mi s dramatskom teologijom blisko surađujemo, i to upravo na pitanju žrtve, ali smo u komunikativnoj teologiji više naglasili ono "mi". Moj kolega J. Hilberath u Tübingenu razvija teologiju zajedništva, ali svako je zajedništvo problematično jer proizvodi isključenje. Što su ljudi bliže, to je veća opasnost da postoje žrtve. Govorili smo o R. Cohn, koja je preživjela holokaust i od nje smo dobili veliku osjetljivost na žrtve koje nastaju u sklopu nekih skupina,

zajednica, bile one male ili velike. Takve zajednice uvijek su dvoznačne. S jedne strane daju sigurnost, ali ujedno proizvode žrtve. S kršćanskog stajališta toga uvijek moramo biti svjesni. Ne možemo se odreći kršćanskih zajednica jer čovjeku daju identitet i sigurnost, ali moramo biti svjesni opasnosti, primjerice, prema pripadnicima drugih religija.

PETRUŠIĆ: Razgovarao sam kratko i s prof. Niewiadowskim, koji je spomenuo nešto slično, a vezano uz euharistiju kako je, naime, isključivanje ljudi, vjernika, iz euharistije veliki problem za Crkvu i da će se Crkva time morati pozabaviti u bliskoj budućnosti, upravo zato što je smisao euharistije zajedništvo ljudi među sobom s Kristom. Kako shvatiti euharistiju danas, kad imamo mnoštvo nesnalaženja s neoskolastičkim modelom i suvremenom izgubljenosti i razvodnjenosti shvaćanja euharistije?

SCHARER: Prvo, i ja mislim da su euharistija i isključivost nespojivi. U novoj se egzegizi ide za tim da se temelje euharistije traži ne samo u Posljednjoj večeri nego u cjelokupnom Isusovom životu, koji bi bio kao nekakva gozba. I dojmovi o povijesnom Isusu koje možemo pronaći u evanđeljima nisu povijesna izvješća, nego su upravo dojmovi o tom povijesnom Isusu. I jedan od najvažnijih dojmova koji je ostao od tog Isusa jest taj da on nikoga ne isključuje. A to je u suprotnosti s našom vjerskom tradicijom. Jedan vid njegovog proročkog djelovanja bila je neisključivost. I sada je pitanje što to danas znači? Na simpoziju sam pokušao ukazati da se jedan ateistički filozof, u knjizi za djecu, upravo poziva na neoskolastičku euharistijsku katehezu i namjerno stvara naturalističko krivo shvaćanje euharistije. I to tako da euharistijski simbolički događaj shvaća na način prirodoslovca. Znači, radi se o zbiljskoj krvi, o tijelu, kruhu, a on to naziva kolačićima, keksima. Vidimo da ta neoskolastička kateheza može, a ne mora, biti krivo shvaćena. Problem je ako ju želimo naturalistički krivo interpretirati. I zato s njom danas moramo biti oprezni. Moramo pronaći nove slike, koje su povezane s iskustvenim svijetom djece, ali i sa svijetom Biblije. Kada pogledamo slike u novim udžbenicima za vjeronauk u Austriji, onda su to potpuno drukčije slike.

Tu se pokazuje vid zajedništva, euharistijskog zajedništva, pokazuje se i kako nastaje kruh... Više je naglasak na simbolu. Primjerice, povezanost kruha i života. Ne samo da se odozgo ustvrđuje "To je Tijelo Kristovo", i s tim završimo, nego krećemo odozdo. Što je život i koje je značenje kruha za život? Danas u Crkvi govorimo o kruhu za život, i to znači kako svima priskrbiti kruh da mogu preživjeti, ali, s druge strane, imamo teološki i vjerski vid kruha za Život. Taj kruh treba dati ljudima.

PETRUŠIĆ: Zadržao bih se opet još malo na tom kretanju odozdo prema gore, ali bih ga smjestio unutar Crkve. Vi ste laik teolog, pa me zanima kakvo je stanje s laicima u Crkvi u Austriji. Koliko su laici uključeni i aktivni te koliko se hijerarhija oslanja na laike?

SCHARER: To je teško pitanje. Postojao je tzv. *Dijalog za Austriju*, koji je okupljao laike, svećenike i sve biskupe, i taj dijalog nije bio uspješan. Trenutno postoji skupina svećenika koji su počeli pokret neposlušnosti, koji je provokacija samim time što rabe sam taj pojam neposlušnosti. Ali tu se radi o najaktivnijim svećenicima i ta je skupina svećenika prisno povezana s narodom Božjim, s laicima. Ali već time što sam ja teolog, i što sam bio rektor Katoličkog sveučilišta u Linzu, prvi laik rektor, pokazuje da je to moguće. Na akademskom području nema više razlike između svećenika i laika. Većina mojih kolega profesora teologa nisu svećenici.

PETRUŠIĆ: Professore Scharer, hvala Vam na ovom zanimljivom razgovoru. Čuli smo zanimljive ideje, kako na simpoziju, tako i ovdje, pa se nadam da će imati odjeka unutar granica hrvatske teologije, kako one ideje iz dramske, tako i iz komunikativne teologije.

Razgovor vodio: *Bruno Petrušić*

---

## *Anthropological and Religious Dimension of Sacrifice*

### Index

Nikola Bižaca, Jadranka Garmaz, *Preface* ..... 5–15

One of the major topics that are still being discussed in religious and theological anthropology is the category of *sacrifice*. Starting from *The Religion of the Semites* (1989), written by the Scottish Protestant theologian and historian of religions W. Robertson Smith, up to now, comparative history of religions and religious phenomenology have offered many interpretations of the meaning of sacrifice in religions from archaic times to the present. Christian theology, which understandably has always dealt with the interpretation of sacrificial dimension of the passion and death of Christ, has formulated its interpretations in the last hundred years, to a greater or lesser extent, also through a dialogue with the results of historical-religious approaches to the phenomenon of sacrifice. Particular theological interest has always been awoken by the historical-phenomenological interpretations of the origin and meaning of sacrificial rites dealing with blood sacrifices. That it is so even today it is enough to throw a brief look at one important segment of current discussion about sacrifice. That applies to those historical-religious interpretations of blood sacrifice that really do encourage and inspire theological intensification of Christian understanding of sacrifice.

Let us mention the interpretation of blood sacrifices in the last decades given by the Swiss historian W. Burkert. Studying the meaning and developmental forms of sacrificial rites through history, starting from prehistoric times, he comes to the conclusion that “sacrificial killing is the fundamental

experience of the *holy*<sup>1</sup>. In that famous statement the author undoubtedly summarizes several anthropological and historical facts. Because it is a historical fact that human development is largely the result of decisions made somewhere in the early stages of history “to kill in order to live”. Becoming carnivore, man has managed to make a decisive step away from his ancestors.<sup>2</sup> In the world of hunting, people realized that “life implied death i.e. that life rose from death”<sup>3</sup>. In accordance with that comprehensive logic of “life out of death”, the civilization of hunting introduced soon and to large extent the practice of blood sacrifice, the sacrifice of animals and in some places of people into man’s relationship with the holy.

In prehistoric time people wanted to establish communication with the world of supernatural beings and forces (gods) by sacrifices, they wanted to invoke their actions or respond to them. Blood sacrifices were most often the expression of individual or group’s fear before the coming disaster attributed to higher forces’ action i.e. to the wrath of the gods. The chosen sacrifice was expected to eliminate the realization of their threats of various disasters, i.e. to calm down their already present destructive effects. There is every indication that in archaic times by those sacrifices people tried to beg permission from “Lord of the Animals” to kill animals in hunting, indeed necessary to sustain life, to express gratitude to the supernatural for the catch and to pray for the release of guilt related to the killing of animals.<sup>4</sup> These archaic rites of blood sacrificing certainly mediated fascination with blood as the bearer of life and often provoked ecstatic states among

---

<sup>1</sup> W. Burkert, *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*, de Gruyter, Berlin – New York, 1997, p. 343.

<sup>2</sup> Cf. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 1, Sansoni Firenze, 1979, p. 15.

<sup>3</sup> W. Burkert, *Antike Mysterine Funktionen und Gehalt*, C. H. Beck, München 1991, p. 94.

<sup>4</sup> Cf. A. Quack, *Opfer*, in: F. König – H. Waldenfels, *Lexicon der Religionen*, Herder, Freiburg, 1988, p. 480; M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, p. 25.



participants and symbolic identification with the divine (*Selbsvergottung*).<sup>5</sup>

The point here is that Burkert's interpretation of blood sacrifice implies the experience of a more or less transcendental sacredness where there exists communicative space in the sacrifice as well as the experience of the holy and precondition for the preservation of life. On the other hand, there is the well known repeatedly formulated R. Girard's theory of sacrifice which places in its centre understanding of sacrifice as a precondition for the functioning of the community. His interpretation ranges on the level of social and psychological prevalence in accordance with the tradition of French religious-sociological school which is, starting from E. Durkheim, prone to claim that the origin of religious images is the society itself which is so much superior to man that it causes in him the feelings of dependency, gratitude and awe. Thus, in Burkert's interpretation, sacrifice is on the point of establishing and maintaining religious relations i.e. neutralizing the wrath of the gods, while in Girard's understanding, sacrifice is in the service of neutralizing the human wrath.<sup>6</sup> Namely, the mechanism of production of the *scapegoat* in archaic societies was aimed, as Girard holds, at overcoming the *mimetic violence* and, with the help of consecration of the sacrifice, creating conditions for harmonious coexistence without violence.

In recent decades an important segment of Catholic theology has considerably shaped its actualization of talk about sacrifice, Jesus' sacrifice, Eucharistic sacrifice, but also the believers' sacrifice, just through a more or less critical dialogue with the above interpretations of blood sacrifice. Objections have been raised to them, especially to R. Girard's interpretation, for excessively making connections between the archaic cult and blood sacrifice as if the notion of the *holy*

---

<sup>5</sup> Cf. A. Hermann Pfandt, *Menschen, Tiere, Kürbisse, Die Meisten Gesellschaften und Religionen kennen Opfer – blutige und unblutige*, in: *Die moderne Sorge um die Opfer*, Bulletin DIJG, no.18 (autumn 2009), p. 33–37.

<sup>6</sup> Cf. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Herder, Freiburg, 2011, p. 12–13.

were inseparably connected with the transgressive situations of violence. Namely, it has not been proved that, since the very beginnings of humankind, sacrifice could not have taken some other form, not only the blood form. Just opposite, it is easy to imagine some non-blood forms of archaic sacrificing. Because even in non-blood and non-violent sacrifices it is possible to express radical giving, essentially demanded in the experience of the *holy*. True, religious history of humankind has known blood sacrifices since the very beginnings, but also numerous cultures have experienced and practiced sacrificing as a peaceful expression of inner experience that does not necessarily take the forms of killing the living beings.<sup>7</sup> So, one can often hear theologians say that Girardi, because of his one-sidedness, is partly blind when dealing with the breadth and diversity of spectrum of sacrificial phenomena through history.<sup>8</sup>

In this respect, what seems particularly actual in this recent theological discussion on the topic of sacrifice is the insisting on not infrequently neglected fact in the Church that, during the human religious history, sacrifice has more and more adopted the meaning of inner giving and commitment to God or gods, thus becoming a *spiritual sacrifice*, in Christianity but also outside the Christian church. This is a really long historical process that begins with a well known prophetic and psalmist<sup>9</sup> criticism of sacrificing the tangible sacrifices, blood and non-blood, deprived of inner purity of heart and surrender of the believer's will to God. We are talking about an authentic *spiritual revolution* in the religious history of mankind, as A. Angenendt calls the process of internalization of sacrifice. This

---

<sup>7</sup> Cf. R. Boyer, *L'esperienza del Sacro*, in: J. Ries (ed.), *Le origini e il problema dell'omo religiosus*, Jaca Book, Milan, 1989, p. 69–70. K. H. Menke also expresses skepticism towards exclusively one cause of sacrificial rites in religious history of mankind, as Girard claims: A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, 91.

<sup>8</sup> Cf. Angenendt, speaks about the “narrowed concept of sacrifice”: A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, p. 93.

<sup>9</sup> “Sacrifice gives you no pleasure... My sacrifice is this broken spirit; you will not scorn this crushed and broken heart.” (Ps 51,19)

gradual metamorphosis of the concept of sacrifice is also evident in Greek philosophical criticism of the sacrifice separated from the contributor's morality (Plato) which is also reflected in the belief of the Stoic Seneca that God wants to be honoured "not with the sacrifice and streams of blood, but with a pure heart and noble intent" and that only "virtuousness decides on the quality of sacrifice"<sup>10</sup>. That centuries-long religious process is also present in the New Testament. Here we primarily refer to Paul's speech on *thusia logike* (spiritual worship) in which we are called to offer our bodies as a living sacrifice, holy and pleasing to God (Rom 12, 1).

Contemporary theological discussion on sacrifice convincingly and consistently reminds that the trend of internalization, i.e. of spiritualization of the perception of sacrifice, was gradually entering into theology and at the same time into Christian spirituality already in the time of early Christian generations. The idea of sacrifice was more and more seen as a life "testimony of truth", i.e. as an expression of self-sacrificing, radical social engagement, as a spiritual commitment. By that changed perception, great spiritual and social potential of giving oneself in serving was being freed.<sup>11</sup> Thus, in the area of Christianity, the increasingly emerging opinion was that the sacrifice pleasing to God was not primarily material offering, neither blood offering, but prayers and good deeds, cognition of God and fulfilment of his will. Therefore, the sacrifice of Christians cannot be reduced only to a worship celebration, but it is reasonable to describe it as a whole Christian existence completely offered to God and to neighbours.<sup>12</sup> Therefore, in the centre of sacrifice, understood in a Christian way, there is the logic of proexistential, sometimes even the most radical, self-giving/offering oneself to God and neighbour which, starting from within, from the heart, encompasses the totality of the human being and finds

---

<sup>10</sup> A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündebock – Eucharistie*, p. 27.29.

<sup>11</sup> Cf. *Id.*, p. 121.

<sup>12</sup> Cf. *Id.*, p. 48.

its expression in the concrete situations of coexistence. This way of speaking is much more appropriate to the figure of Jesus' God of unconditional love than the way when speaking about sacrifice as giving reparation. After all, Joseph Ratzinger has already noted it in his post-council work *Introduction to Christianity* when he argues that many Christians are turning their backs on God just because they are being told about him as about God of "merciless justice". That God allegedly demanded human sacrifice, the sacrifice of his Son, to be given "infinite atonement" in that way. But, such a figure of God whose dark justice terrorizes people makes the Gospel message about God of love noncredible.<sup>13</sup>

However, major part of contemporary theology of sacrifice sees the sacrifice of Christ in the light of the mentioned *holistically* understood offering/sacrificing. Thereby it certainly does not stop at Girard's conviction that the death of Christ on the cross has revealed the mechanism of a "scapegoat" and that traditional sacrifices are basically masked violence. Neither is the current theological reflection on sacrifice happy with pointing to biblical foundation of sacrificial interpretation of Christ's death, which Girard questions anyway.<sup>14</sup> It is well known that Girard repeatedly insists that Jesus died without subjecting himself to an "absurd sacrificial order". His death cannot be described as a violent sacrificial act offered to God for people, because Jesus dies that there are no sacrificial acts ever again, or sacrificing of others and use of violence. Jesus' violent but accepted death annuls the justification of mimetic violence and establishes the order of love.<sup>15</sup> Unlike Girard, many in contemporary theology are rightly trying, consistent with the concept of sacrifice primarily as a spiritual sacrifice of complete dedication, to tie Christ's work of salvation to Jesus' entire life. The whole life of Jesus marked by kenosis is a gift

---

<sup>13</sup> Cf. J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970, p. 256.

<sup>14</sup> Cf. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, p. 96.

<sup>15</sup> Cf. *Id.*, p. 17.19.

of himself to the Father and to people and by that it is also a saving testimony of God's unconditional love for people. Death on the Cross is a culmination of gradual growth of Jesus' double testimonial dedication in love as his response to the Father's mission. It represents the martyr radicalization of pro-existence of his existence caused by the contingent historical circumstances and brought to a climax. And then resurrection creates and opens a spiritual space in which people can shape their own life with Jesus and live it as the sacrifice of double spiritual commitment in the image of Jesus.

Jesus' death on the cross interpreted in this way does not lose its core-character. But unlike the traditional way of understanding sacrifice in religions, according to which man, more or less dramatically renouncing the things or even life, wants to propitiate the angry deity, i.e. to get something from him, according to this interpretation of Jesus' kenotic sacrificial history and death on the cross as the climax of offering, God himself comes down to meet people. So, Jesus shows himself as the one who shows people the way to their definitive life integrity.<sup>16</sup>

True, in the long history of mankind and even in recent history, there has been much abuse of sacrificing and willingness to sacrifice. In totalitarian regimes, in political and religious groups and movements, structured and inspired in a fundamentalist way, willingness to sacrifice is often encouraged due to the narrow goals and interests of the group. There has been almost a kind of "obsession with sacrifice". Talk about sacrifice has often encouraged readiness to take greater or lesser risks, to suffer violence but also to be ready to resort to violence. On this line of thinking there is also, among other things, the feminist and theological criticism of the traditional approach to Jesus' saving suffering on the cross, endured in obedient subjection to the Father's will. Such sacrificial-suffering interpretation of Jesus' act has, supposedly, promoted domestic violence and also, by its idealization of

---

<sup>16</sup> Cf. J. Imbach, *Die Lehre vom Opfertod Jesu ist missverständlich*, *Joseph Imbach im Gespräch mit Ita Neuhaus*, (downloaded from the Internet on 24. 04. 2013: [www.de/dkultur/sendungen/religionen/1442143](http://www.de/dkultur/sendungen/religionen/1442143)).

suffering, legitimized social violence.<sup>17</sup> As regards R. Girard, he also attributes to Christianity a certain degree of obsession with sacrificing. Namely, in his opinion, historical Christianity was not consistent to Jesus' logic of action which aspires to desacralization of mimetic sacrifice, degradation of sacrificial mentality which is always connected with more or less covert violence.<sup>18</sup> This all resulted in the fact that in today's western world, and especially in Europe, a certain backlash from promoting the willingness for sacrifice has been affirmed in social discourse. So, nowadays, one can talk about a kind of "oblivion of sacrifice". Nevertheless, sacrifices are daily produced in various areas of life. Often without great excitements of those who make a good living. In that new situation the term sacrifice has semantically changed, previously denoting an active attitude of sacrificing motivated by ideals and today denoting those who are affected/ harmed by oppression of their rights, who are abused, humiliated and hurt by violence. All these recent sacrifices (i.e. victims) demand compensation, indemnification, recognition of status of a victim that gives them a certain psychological and even tangible advantage in everyday interest disputes and in distributions of power.<sup>19</sup> Obviously, this is also an area of life that theology is called upon to discuss. It will do it in its effort to offer, in the light of appropriately interpreted Jesus' sacrifice, a vision of life which, far from any masochism or God the sadist who is eager for human suffering and sacrifices, provides plenty of legitimate and even necessary space for the sacrifice through which often passes the Easter transformation of human life.

Therefore, we hold that both Girard and the feminist theological criticism can be reasonably and convincingly referred to the positivism of willingness for sacrifice if sacrificing is not limited only to a separate act of a bloody martyr's

---

<sup>17</sup> Cf. D. Srahm, *Vom Kreuz mit dem Kreuz. Feministische-kritische-Blicke auf die Kreuzestheologie. Vortrag in der Clarakirche Basel vom 3. April 2007* (downloaded from the Internet on 01. 06. 2013: [www.doris-strhm.ch](http://www.doris-strhm.ch)).

<sup>18</sup> Cf. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündebock – Eucharistie*, p. 19.

<sup>19</sup> Cf. *Id.*, p. 130.

murder caused by violence and suffered from higher motives. The positivism of sacrifice will manifest if it is taken primarily as a process (history) of maturation, growth in love of God and neighbour in which man, on the model of Jesus Christ and aided by his spirit, becomes transparent to God's love, spread in our hearts. Naturally, that growth implies permanent renunciation of our own *small transcendences*, immediately satisfying, short-termed and motivated by individual interests; it also implies permanent keeping up of willingness for sacrifice. After all, although willingness for sacrifice can be abused, without it, it would be hard to imagine any kind of humanism, which is the basic precondition of social coexistence.<sup>20</sup>

As much as some think that the category of sacrifice in contemporary theology has been tucked away at the edge of theological interests, i.e. that the entirety of human creative-salvific adventure can be theologically grasped even without that category, viewing the issue in the light of the foregoing, we don't think so. The alleged category of sacrifice would not be necessary since God in His revelation manifested as a merciful God who has irrevocably and unconditionally committed himself to man and whom we can always give our infinite trust, in life and in death.<sup>21</sup> The above presented views and thoughts on the subject of sacrifice testify about the anthropological and specifically Christian-theological importance of the category of sacrifice.

Although we have presented, as much as space and methodology of writing prefaces allow, only a fragmentary sketch of a segment of current Christian reflection on the category of sacrifice, yet from the presented reflections one can indicate its anthropological and religious-theological importance as well as its complexity which, as in the past so too in the present, necessarily encourages numerous interpretations. That it is so, it was demonstrated at the last year's 18<sup>th</sup> International Conference held from 25–26 October

---

<sup>20</sup> Cf. *Id.*, p. 131.

<sup>21</sup> Cf. K. von Stosch, *Abrahams Opfer. Eine Annäherung aus dem Gespräch von Judentum, Christentum und Islam*, Herder Korrespondenz, (4) 2013, p. 191.

2012 at the Catholic Theological Faculty, University of Split, on the topic: *Anthropological and Religious Dimension of Sacrifice*.

The lecturers at the conference come from several academic centres, so that their approaches to sacrifice are definitely marked by the theological and conceptual mentalities of the environments they work in, but at the same time the variety of their interpretations and approaches to sacrifice indicate the importance of the category of sacrifice in the self-perception of the Church and Christianity in general.

Taking into consideration the renaissance of the concept of sacrifice in the actual cultural-political debate, *Józef Niewiadomski*, in his lecture, is trying to offer an actualizing interpretation of the binomial of sacrifice and commitment. Doing so, he applies the interpretations and categories of the Innsbruck school of dramatic theology. According to the author's presentation, this school, born as the fruit of critical and creative encounter between the theory of sacrifice of R. Girard and R. Schwager and other Innsbruck theologians, makes it possible, surpassing, as it was on Golgotha, the sacralized necessity of any kind of violence and surpassing the sacrificial logic itself, to get to the theological concept of the image of God and to the relationship between God and the world which is more appropriate to Revelation. Also, the Innsbruck dramatic interpretation of Christ's sacrifice enables better understanding of the Eucharist as a participation in Christ's commitment which transforms all sacrificial human experiences and victimizations into a community of commitment to the God of love.

*Carmelo Dotolo* also critically considers the traditional religious logic of sacrifice. In his text he holds the view that sacrifice has traditionally and essentially structured religious experience. On the other hand, its correlation with violence offends human freedom and shows the face of an awful God. But, the sacrifice understood in such a way has been deconstructed in Christ, if, in Christ provided gratuitousness, giving and freedom, have simply emptied the inherited logic of sacrifice.



Further presentation of *Marijan Steiner* shows that the author starts from the traditional categories of sacrifice and applies them both to Christ's sacrificial death on the cross and to the Last Supper which he interprets as a "previous ritual execution of blood sacrifice on the cross" that merges with the image of feast.

*Marijan Vugdelija* dedicated his long study to the analysis of the Letter to the Hebrews which is one of the classical biblical sources essential for the formation of Christian understanding of Christ's adventure under the aspect of sacrifice. Studying the concept of sacrifice in the Bible as well as the meaning and structure of Christ's priesthood and his sacrifice in the Letter to the Hebrews, in his analysis he provides insight into the nature of Jesus' vicarious, priestly mediation of salvation.

*Ante Akrap* presents the functioning of the category of sacrifice in the context of the Jewish 20<sup>th</sup> century Holocaust. The deaths of so many innocent Jews create many difficulties in the process of understanding the image of good God involved in history. The author is trying, using different philosophical interpretations, the present anti-metaphysical view of the world as well as the Holocaust itself, to throw light upon the workings of God in the world of the Holocaust and similar evils, which ultimately remains "secret and mystery".

The text of *Goran Kardum* offers a psychological approach to sacrifice. He discusses the results of empirical researches. Using the knowledge of general psychology, as well as the knowledge of biological, developmental and social psychology, the text provides insights into the motivational structures of willingness for sacrifice which, if urged on by the "motive of accession", can promote happier and more stable relationships. An important conclusion of this work is also the statement of significant methodological insufficiencies of the very empirical researches, which is due to their neglect or insufficient investigation of the influence of religious motivations on the willingness for sacrifice.

The text of *Matthias Scharer* and *Jadranka Garmaz* offers a catechetical approach to the subject of sacrifice. In it the authors discuss the place and the way of presence of

the categories of sacrifice, of sacrificing and of solidarity with the victims of any kind, in the context of the Eucharist, First Communion catechesis in the area of Croatian and German-speaking countries.

At the end of the proceedings *Andelko Domazet* offers an analysis of understanding the sacrifice of Christ in the work of Benedict XVI *Jesus of Nazareth II*. In his personal reflections on the categories of sacrifice the author starts from Ratzinger's insight into the spiritual and existential understanding of sacrifice, but also discusses the contemporary theologians' belief that the idea of the atoning death does not originally come from Jesus and that the idea on reparation is incompatible with the New Testament image of God. He proposes a critical application of a religious-historical category of sacrifice in soteriology which, when describing the death of Jesus, can only have the analogical meaning.

Józef Niewiadomski, *Sacrifice and commitment in the interpretation of Innsbruck dramatic theology* ..... 17–41  
Original scientific paper

*Summary*

The article examines the current cultural, political and theological framework in the centre of which there is again the idea and issue of sacrifice. In the five-part conception the author first discusses the ambiguity of the idea of sacrifice in relation to problematic “mentality of sacrifice” in the Church and in theology, which cannot start the process of “transformation of sacrifice”, and consequently in that context polemics with J. Moltmann is presented. Then sacrifice is viewed within the anthropological perspective of René Girard who has put a challenge to Christian theology especially in the interpretation of Jesus’ commitment as transcendence of the archaic model of “sacrificial deity” and “pharmaceutical mechanism” of sacrifice. In the central part sacrifice and commitment in Innsbruck dramatic theology is presented, primarily in the works of R. Schwager, in which again the Song of God’s Servant is interpreted and a new interpretation of the relation World-Son-Father in Christ’s death on the cross is given. Interpreting the Golgotha event the author continues explaining his thesis that the victory over violence, and therefore the necessity of sacrifice, is the transcendence of the logic of making sacrifice just by God’s forgiveness and solidarity. The consequences of that event are manifested in a radically new relationship between God and the world, not as in the Parable of the Wicked Tenants where the culprits are killed, but in the image of the Resurrection of Christ which is the paradigm of the victory of love and renunciation of violence. The author suggests that such understanding of Christ’s sacrifice opens new possibilities for understanding the Eucharist sacrifice and participation in Chris’s sacrifice, which is illustrated in the film *The Ninth Day*. It is indicated that Innsbruck dramatic theology tends to theological perception of God, and we, just by Christ’s cross and forgiveness, have the right to believe in him as in God of love.

Carmelo Dotolo, *Gift and freedom. Christological  
newness of sacrifice* ..... 43–58  
Original scientific paper

*Summary*

Sacrifice and offering sacrifice seems to be an essential structural element for the life itself and as such appropriate for presenting religious experience. At the same time, by its correlation with certain measure of violence and the picture associated with merit and renunciation, it offends human freedom and shapes a terrible face of the divine. But is it really so? And where is the possible newness of the gospel placed, since many interpreters hold that sacrifice is an essential mark of Christianity itself? If we read carefully the biblical text, we see that the Covenant is the historical context (*Sitz im Leben*) of sacrifice and that sacrifices have value if it leads to justice and good. It is, therefore, the change of style which, according to the New Testament, prefers charity to sacrifice.

Assumption that we want to make is that within the language of sacrifice, used to narrate the events related to Jesus Christ, there still hides a different meaning which reveals the voidance of the logic of sacrifice by the category of gift and freedom.

Marijan Steiner, *Christ's sacrifice on the cross  
and on our altars* ..... 59–81  
Conference paper

*Summary*

The article deals with the relationship and connection between the death of Christ on the cross (sacrifice) and the Last Supper as its ritual anticipation and the Eucharist celebration which is a sacramental presentation of the Sacrifice of Calvary. The article starts with the general concept of sacrifice, pointing out that there is some connection between that concept in the history of religions, i.e. in the history of Judaism and

Christianity. The whole life of Jesus is to be understood as a path towards death on the cross, which is a united redemptive sacrifice for mankind. Jesus uses the words from the Last Supper “this is my body which will be given for you” and “this is my blood which will be poured out for you” in the sense of sacrifice. Thus his Last Supper with his disciples was a preceding ritual execution of blood sacrifice on the cross. The Last Supper was the long-awaited moment in which Jesus will give the order: “Do this as a memorial of me!” After that, just the implementation of what that moment means follows: death. Ideas about sacrifice and feast are forever fused at the Last Supper. That connection was developing throughout history, until finally the idea of sacrifice has walked into the idea of feasting itself. In the essence of Jesus’ sacrifice “for us” is that He is our food. To be given to Father and to be given to us – is one and the same reality for him.

Marijan Vugdelija, *The nature of Jesus’ priesthood  
and his sacrifice according to  
the Letter to the Hebrews* ..... 83–174  
Original scientific paper

#### *Summary*

The work essentially consists of two parts. In the first part the author gives basic information on sacrifices and their meaning in the Bible. In the second part, starting from the fixture of the Letter to the Hebrews, he brings to light the nature of Jesus’ priesthood and sacrifice.

The core idea of the Letter to the Hebrews is that Christians are not without their High Priest and sacrifices. That High Priest is Jesus Christ. The whole letter wants to show how he became a priest, which and what kind of sacrifice he offered, and brings to light the most important consequences for Christians arising from Christ in that role.

According to the Old Testament high priest was consecrated by the ritual sacrifice called *teleiosis*, which later enabled him to offer ritual sacrifices for the people (Heb 5,1).

In Christ's case, there is no ritual sacrifice of sanctification, but the existential transformation by means of a painful event taken over in prayer. That is Christ's teleiosis (cf. Heb 5,7-9), his priestly dedication and profound transformation of Christ's humanness. In that way he was "made perfect" (5,9; 7,28), ordained a priest. In his human nature he achieved perfection. That perfection is eternal now. It enabled him to become "High Priest for ever" (6,20; 7,16-17), a perfect Mediator between God and man.

Christ's existential transformation makes him a perfect mediator, "the source of eternal salvation for all who obey him"; that makes any other sacrifice unnecessary. Christ was not ordained a priest to offer gifts and sacrifices afterwards (5,1). He became a perfect priest through the offering which was his own existential transformation. His unified offering is at the same time the sacrifice of priestly consecration, the sacrifice of atonement, the sacrifice of Covenant, the sacrifice of thanksgiving; therefore, his offering takes the place of all sacrifices, just because it realizes a true consecration of man, not ritual but real, not external but spiritual and total.

The author not only proves that Christ's death is a sacrifice but states that it is the only true sacrifice, because it is the only sacrifice that came to God. All others were only attempts of sacrificing, unsuccessful attempts. In Christ's death all conditions of the authentic sacrifice are realized. For the same reason Christ is a real priest, indeed the only true priest who has ever been, the only successful Mediator. His priesthood is not figurative, but real, and perfectly suits to all people's needs; people need high priest who is worthy of faith and gracious, brotherly united with them and admitted into the presence of God. The central theme of the Letter to the Hebrews is the Christological fulfilment of the Old Covenant priesthood and sacrifices that they offered. Presenting clearly the priestly nature of Christ's ministry, the Letter to the Hebrews has assisted in the whole process of other clarifications that have gradually realized. This includes the sacrificial and priestly understanding of Christian life. But one should always hold to the line of Christian fulfilment, keeping the Christian

specific understanding of sacrifice and priesthood. In Christ all divisions have been abolished. Christ has no need to seek sacrifice beyond himself; he offered himself (Heb 7,27; 9,24.25). Instead of sacrificing animals, he offered his own obedience to death (Heb 10,4–10). He did not ask symbolic ceremonies but took his own life. Thus, in Christ the difference between the sacrifice and priest has been abolished, as well as between the cult and life. That existential sacrifice, since it is the fulfilment of God's will, transforms Christ's humanness and unites it perfectly in God. Also, division between the priest and people is abolished, because Christ's sacrifice is the act of solidarity with people, to the point where he takes over their death of sinners, to save them.

Thanks to the sacrifice of Christ, barriers between people and God have been removed. Now everyone is invited to come closer to Christ, without fear. Now all believers have that right which was reserved for the high priest in ancient times. What is more, they have even greater privilege, as high priest himself was not allowed to freely enter the sanctuary, but only once a year at the time of solemn atonement at Yom Kippur (Lev 16,2; Heb 9,7). Now, on the contrary, all Christians enjoy that privilege. "So far then we have seen that, through our Lord Jesus Christ, by faith we are judged righteous and at peace with God..." (Rom 5,1–2). To use the terms of the Letter to the Hebrews: "In other words, brothers, through the blood of Jesus we have the right to enter the sanctuary." (Heb 19,19; cf. Eph 2,18).

Just because Jesus stood for us and lived for us, our life in relation to the other should also be guided and infused with this same spirit. Jesus was not the individual who wanted to get to his own perfection, but he lived only as the one who took over and carries the Self of all people. His entire life, acting and suffering were advocacy. The way how people should live, act and suffer is shown in him. It is therefore clear that advocacy is not an exclusively iconic term, but signifies a fundamental anthropological axiom. Therefore the advocacy must not be limited to the dying and death of Jesus, but must extend to his whole life and actions. It applies to all those who accept to go his way.

- Ante Akrap, *Holocaust – 20<sup>th</sup> century Golgotha?*  
*Holocaust in the light of Jewish philosophical  
and theological thought* ..... 175–208  
Original scientific paper

*Summary*

The interest of theology as well as of philosophy in the “issue of God” is evident. This issue primarily refers to the position of man in the world. Unlike the medieval cosmological-theological vision of the world, in which man is the centre of creation, modernism, moving away from any metaphysical principle, traces man’s path of absolutization and sacralization of the world, complete emancipation of reason and freedom, in which transcendence, denuded of its attributes and traditional values, loses ground in contemporary thinking. Horkheimer holds that the Holocaust (Auschwitz) is the extreme expression of Western illuminism which thinks that everything can be controlled by the power of human reason. The Holocaust victims call into question God and man alike, therefore theology and anthropology are two different aspects of approach to the same reality which we want to come up to in this work. After a phenomenological approach to the term “sacrifice”, in the second part we concentrate on Kierkegaard’s religious dialectics. Fear and trembling is a sign of God’s presence, but also a way of seeking the eschatological good. Buber rejects different variations that Kierkegaard deduces from the sacrifice of Isaac. He sees the picture of his people at the time of the Holocaust in the drama of the Old Testament Job and in that way rejects Kierkegaard’s metaphor of sacrificing Isaac. . The last part of this work deals with the efforts of Jewish philosophy in finding a new speech about God which is the consequence of his role and behaviour during the Holocaust. The headline itself “Holocaust – 20<sup>th</sup> century Golgotha?”, points to the words of Pope John Paul II, but also of Berlin rabbi Maybaum, in which we can read the thought that we can approach the problem of Holocaust from different positions, we can evaluate it differently, observe in the fold of different categories and



metaphors, but at the human level it will always remain secret and mystery raising the question on the role of God but also of man in the world.

Goran Kardum, *Perception of sacrifice in contemporary psychology* ..... 209-238  
Review

*Summary*

In this work we will try to consider the process of sacrificing from the aspect of empirical research and theoretical approaches that cannot be simply placed in general psychology but we need to draw knowledge from biological, developmental and social psychology. From the psychological point of view we point out the importance of distinguishing the active from the passive sacrifice and differentiating similar, but yet different behaviour – empathy, altruistic behaviour, help and nursing or care. Willingness to sacrifice and sacrificial behaviour are correlated with motivation where the importance of distinguishing the motive of accession and avoidance within social relations is emphasized. Those who are willing to sacrifice and who are guided by the motive of accession are happier over the long term and have stable relationships, both the one who sacrifices and the one for whom one sacrifices, unlike the individuals who make sacrifice in order to avoid bad consequences if they don't act in that way. Numerous empirical findings point out three important psychological processes: attachment, commitment and compassion that affect and moderate willingness to sacrifice. But, we certainly should not leave out of sight the neurobehavioral differences in the background of which there is higher or lower prevalence or dominance of inhibiting or activating electroencephalographic pattern of behaviour. However, almost all available studies are primarily focused on the relationships with loved ones (horizontal dimension) in which sacrifice is mainly viewed according to the model of gain and/or welfare and on the examining the impact of the mentioned processes on sacrificial

behaviour. Thereby religiosity and spirituality (vertical dimension) of willingness to sacrifice and sacrificial behaviour are disregarded, or insufficiently researched.

Matthias Scharer – Jadranka Garmaz, *The issue of relation to the sacrifice in the Eucharist catechesis in German and Croatian speaking countries* ..... 239–266  
Review

*Summary*

The article seeks to answer the following questions: Is the sacrifice a taboo topic in Eucharistic catechetical practice or there is still room for it in catechesis? The authors present the topic in four small chapters trying to view it from the context of Croatian and German speaking countries. In the first chapter, the issue of the Eucharistic, i.e. of the First Communion catechesis in German speaking countries is contextualized. In the second, some content, methodological and ecclesiastic guidelines of the First Communion catechesis in Croatia are presented. In the third chapter, the change of the Eucharistic-catechetical paradigm, on the basis of pictorial didactics of some Croatian and German catechism textbooks, is presented. In the fourth the necessary emphases of today's First Communion catechesis regarding the sacrifice, sacrificing and solidarity with the sacrificed of any kind are summarized. The method is screening and analytical with tendencies of synthesis.

Andelko Domazet, *Jesus' sacrificial journey. Theology of Christ death after Joseph Ratzinger/Benedict XVI, Jesus of Nazareth II.* ..... 267–284  
*Preliminary communication*

*Summary*

In this work, on the basis of the book *Jesus of Nazareth*, Pope's understanding of sacrifice and particularly Jesus' sacrifice in terms of reparation and sacrifice, is analysed.

Reading the New Testament texts Pope concludes that by Jesus' death on the cross a religious-historical twist occurred. The starting point for spiritual and existential understanding of sacrifice is the New Testament speech about Jesus' obedience. . In the second part of the work we present Pope's reference to some contemporary theologians who think that the idea about atoning death does not come originally from Jesus and that the thought of reparation is incompatible with Jesus' image of God. In the final part the author of this work presents his own critical observations. Jesus' death should not be understood as a sacrifice by which one wants to propitiate God. Consequently the religious-historical idea of sacrifice must not be uncritically applied to Jesus' suffering and death. It is always a question of analogy. Reconciliation with God does not happen by some external actions and rituals, but this happens so that an individual changes his mind and opens himself to his own personal conversion.



---

## KAZALO

Predgovor .....	5
JÓZEF NIEWIADOMSKI	
Žrtva i predanje u tumačenju innsbruške dramatske teologije .....	17
CARMELO DOTOLO	
Dar i sloboda. Kristološka novost žrtve .....	43
MARIJAN STEINER	
Kristova žrtva na križu i na našim oltarima .....	59
MARIJAN VUGDELJA	
Narav Isusove žrtve prema Poslanici Hebrejima .....	83
ANTE AKRAP	
Holokaust – Golgota 20. stoljeća? Holokaust u svjetlu židovske filozofske i teološke misli .....	175
GORAN KARDUM	
Poimanje žtve u suvremenoj psihologiji .....	209
MATTHIAS SCHARER, JADRANKA GARMAZ	
Pitanje odnosa prema žrtvi u euharistijskoj katezezi na njemačkom i hrvatskom govornom području .....	239

ANDELKO DOMAZET

Isusov žrtveni hod. Teologija Kristove smrti u djelu  
Josepha Ratzingera/Benedikta XVI., *Isus iz Nazareta II.* ... 267

Dodatak ..... 285

Razgovor s Józefom Niewiadomskim ..... 287

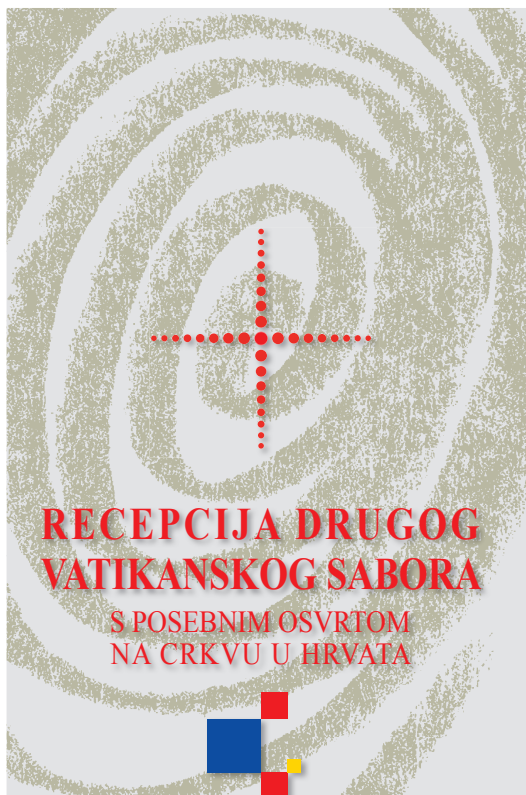
Razgovor s Mathiasom Scharerom ..... 297

Index ..... 303

SVEUČILIŠTE  
U  
SPLITU



KATOLIČKI  
BOGOSLOVNI  
FAKULTET



XIX. međunarodni teološki simpozij  
Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Splitu

24.–26. listopada 2013.

