

Оскар Кулман

## ЕВАНЂЕЉЕ ПО СВЕТОМ АПОСТОЛУ ЈОВАНУ И РАНОХРИШЋАНСКО БОГОСЛУЖЕЊЕ<sup>1</sup>

### УВОДНЕ НАПОМЕНЕ

Библисти који се баве Новим заветом су одавно учили да књига Откривења светог Јована Богослова садржи много материјала из области богослужења ране Цркве тако да се овај новозаветни документ може користити као изворник у изучавању поменуте области, нарочито када је у питању богослужбена поезија. Може се рећи да пророк који има виђење на Дан Господњи, када бива сабрање хришћанске заједнице, разматра ранохришћанско богослужење као предобраз догађаја последњег дана, те да тако узима изразе и обрасце из богослужења у циљу описивања суштински неописиве драме последњих дана.

Такође, чини ми се да се Посланица светог апостола Јована, с' обзиром на садржај и стил, може разумети једино ако се узме у обзир њено литургијско усмерење.

У наредним поглављима настојаћемо да докажемо тврдњу да се у Јовановом Еванђељу може пратити особита мисаона црта везана за богослужење. Научници већ дуго разматрају, а тумачи одговарајуће коментаришу чињеницу да аутор, у овом или оном одељку, показује дубоко интересовање за свете тајне. Међутим, наша намера је да идемо и даље не би ли показали како је један од главних циљева Еванђеља по Јовану да упути на повезаност њему савременог хришћанског богослужења и историјског живота Христовог. Најпре, показаћемо да ово у целокупности одређује оквир повести о оваплоћеном Логосу који даје Еванђеље по Јовану, а што се односи на тежњу да се позивањем на чињенице из живота Христовог покаже како је Господ, присутан у сабрању првих хришћана, истоветан са историјским Исусом. Полазећи од историјског Христа, Еванђеље долази до Христа Господа хришћанске заједнице у којој се Логос непрестано оваплоћује.

<sup>1</sup> Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, SCM Press, London, 1953, 37-59. Предео: Вукашин Милићевић.

## 1. Циљ ЕВАНЂЕЛИСТЕ

На крају Еванђеља (20 30), писац вели да је могао приповедати и о многим другим *σημεία* (знамења) Исусовим која нису записана у књизи. Овим речима сам писац имплицира питање начела која одређују *избор* приповести, будући да јасно упућује на то да је имао на располагању обимније предање о животу Исусовом. Зашто се уопште латио пера када је толико тога већ написано? Одговор на ово питање није хипотетички будући да га у наредном стиху истог одељка даје сам писац: „А ова су записана да верујете да Исус јесте Христос, Син Божији...“ Тако, сам еванђелист говори како његов избор није одређен историјским, већ црквеним или богословским начелом које има у виду веру читалаца. Има ли стога оправдања за уобичајени став да четврти еванђелист нема интересовања за историјског Исуса? На самом почетку наглашавамо како је овај став нетачан, будући да богословско начело које еванђелист даје „Исус је Христос“ има веома јасан историјски карактер. Ако говоримо о Исусу, говоримо о историји. Богословски став који садржи реч *Христос* је тако везан за Исуса, тј. за историју. Вера у историјског Исуса као *Христа* је оно што еванђелист жели да саопшти својим читаоцима; ово је сврха писања „Живота Исусовог“.

Еванђелист пише *Житије* тако да повезаност историјског Исуса и *Христа* буде јасна. *Христос* је, међутим, савршитељ *целокупног* домостроја спасења тј. у прошлости, садашњости и будућности. Опис прилично кратког периода током кога је Исус ходио по овој земљи је стога прилагођен циљу да истакне везу догађаја који се збио једном за свагда са домостројем спасења који обухвата свеукупност Божијег времена. Садашњост историје спасења у којој живе аутор и читаоци након Исусовог Васкрсења од изузетног је значаја будући да је крајњи циљ његовог писаног подухвата да подстакне веру у *пост-пасхалну садашњост*.

Наравно, овако уопштено одређен циљ еванђелисте се може приписати свим канонским еванђељима тј. како синоптичким, тако и Јовановом. Формална критика нас, као што знамо, учи да еванђеља нису биографије, већ документи који сведоче о оваплоћеном Исусу, списи утемељени у вери са циљем да воде ка вери. Разлику између синоптичких еванђеља и Еванђеља по Јовану очитује чињеница да је предање које изражавају синоптици дело заједнице верних, док се у Еванђељу по Јовану суочавамо са много особнијим и у питању вере јасније одређеним аутором. Стога је потребно поставити питање о аспектима вере у Христа које Јован нарочито наглашава.

Ниједан од остала три еванђелиста не говори тако често о веровању или неверовању у сведочанства очевидаца или усмена сведочења о делима и речима Исусовим. Инсистирање на проблему веровања одређено је циљем који нам Јован открива последњим стиховима Еванђеља. Наиме, јовановски појам вере се *јасно одражава у самој структури Еванђеља*. Писац је заинтересован за питање, да тако кажемо, *теорије сазнања*, које поставља поменуто разумевање догађаја из живота Исусовог. Он се бави питањем о томе како

он сам, полазећи од поменутог гледишта, може написати *Житије* Исусово те на који начин ће читалац разумети његову повест. Како треба разумети дубоко укоренењу везу између Божијег домостроја спасења који се односи на прошлост, садашњост и будућност и непоновљивог историјског карактера еванђелских догађаја? Другим речима, како може *гледање* бити *веровање*? Касније ћемо истаћи да веровање мора бити праћено дубљим *разумевањем*, што постаје могуће тек након прослављења Христовог.

Тако је, у контексту живота Исусовог, однос *гледања* и *веровања* главни проблем овог Еванђеља.<sup>2</sup> Речи *гледање* и *веровање* сусрећемо, такође, на сваком кораку у Еванђељу по Јовану. Чујемо их већ у прологу: (1 14), а књига достиже врхунац у приповести о апостолу Томи. Од изузетног је значаја чињеница да ово није случајно последња приповест оригиналног Еванђеља—будући да је извесно како је 21. поглавље додаток—те да није довољно јасно уочено да су последње речи Исусове у Четвртом еванђељу оне упућене Томи: „Зато што си ме видео, поверовао си; блажени који не видеше, а вероваше“ (20 29).

Еванђелист ставља ове речи на крај своје књиге као круну свог целокупног рада будући да његови читаоци припадају онима који нису видели, а опет *морају веровати*. *Овим проблемом поцртано је читаво Еванђеље*.

Писац не тврди да је сведочанство очију без значаја. Речи у прологу које се односе на оне који су видели славу су у складу са речима на крају Еванђеља које смо управо поменули. Очигледно је како је у време Исусовог живота било оних који су најпре видели, те да сви који живе у каснијем периоду па тако сами нису видели, могу наћи подршку у сведочанствима очевидаца (1 Јн 1 1cc). Међутим, ма колико неопходно било, није довољно тражити само подршку очевидаца. Овоме се мора придодати чин вере, што претпоставља дубље разумевање Исусовог живота. Обзиром на ово, читаоци и еванђелист су у потпуно истом положају.

Тако, у Четвртом еванђељу са једне стране налазимо одељке који наглашавају неопходност *виђења*, док са друге стране налазимо одељке који наглашавају неопходност *веровања*. Као и у Првој саборној посланици светог апостола Јована, тако и у Еванђељу, три глагола *ὁρᾶν* (видети—заједно са синонимима), *πιστεύειν* (верујем), *γινώσκειν* (познајем) стоје у блиској вези (14 7, 9 17).<sup>3</sup> На први поглед се чини контрадикторним рећи да је са једне стране виђење оно што је битно, а са друге, не виђење, већ веровање. Тако имамо учестале покушаје да се ова очигледна контрадикција објасни тумачењем виђења као духовног. Јовановска употреба три синонима *ὁρᾶν*, *θεωρεῖν*, и *θεᾶσθαι* се овоме снажно супротставља. Наравно, последња два глагола могу имати и значење духовног гледања, али не само да је јовановска употреба ових глагола синонимна (упореди *θεᾶσθαι τὴν δόξαν* 1 14, *ὄψη τὴν*

<sup>2</sup> Види такође: Oscar Cullmann, *Ἔδεν καὶ ἐπίστευσεν La vie de Jésus objet de la vie et de la foi d'après le quatrième Evangile in Mélanges offerts à Maurice Goguel*, 1950.

<sup>3</sup> Види: R. Bultmann у *Th. Wb. z. N. T.*, Vol. I, 711 cc.

δόξαν 11 40, εἶδεν τὴν δόξαν 12 41), већ има одељака где *θεάομαι* (1 38, 4 35, 6 5, 11 45) и *θεωρεῖν* (6 19, 10 12 итд) несумњиво означавају телесно виђење.<sup>4</sup> На другим местима су присутна оба значења, а употреба у двоструком смислу које се држи еванђелист карактеристично је јовановска.<sup>5</sup>

У том смислу, нема контрадикције у чињеници да је са једне стране наглашена неопходност виђења у телу, а са друге, неопходност вере. Заправо, однос који еванђелист успоставља између два појма карактеристичан је за мисао четвртог еванђелисте у целости, као и за циљ који настоји да достигне.

Већ смо у вези са неопходношћу виђења навели речи пролога (које су паралела почетним речима Прве посланице где се позива на сведочанство свих људских способности, онаких какве су по природи): „видесмо славу његову“ (*εθεασάμεθα* 1 14). Не само раније поменута употреба речи *θεάομαι*, већ и сам контекст (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*) показује да је сасвим сигурно укључено виђење у телу. На ово упућујемо без обазирања на последице које ово има за проблем ауторства, што би захтевало испитивање значења које овде има прво лице множине.<sup>6</sup>

У опису васкрсења Лазаревог, еванђелист нас смишљено упућује на Исусово радовање што су ученици видели чудо, што су били присутни као очевици: „И мило ми је због вас што нисам био онде (у време његове болести), да верујете“ (11 15). Заједно са 21. стихом („да си ти био овде, не би умро брат мој“), ово може само значити да је требало да ученици имају прилику да виде у циљу задобијања вере. Заправо, 45. стих нам говори да „многи од Јудејаца који беху дошли Марији, видевши (*θεασάμενοι*) шта учини Исус, повероваше у њега“.

Такође, у 12 30 Исус говори да је глас са Неба дошао *ради народа који стајаше*.

Оно што је битно у вези са овим одељцима је да ученици заиста виде својим очима и чују својим ушима. Овде би требало да упутимо и на опис двојице ученика који трче ка Исусовом гробу. Љубљени ученик који је први стигао до гроба, виде и поверова (20 8). Наредни стих наглашава важност виђења и веровања обзиром да два ученика нису још разумела да Писмо управо упућује на то да Христос мора васкрснути.

Исто је и са Томом који мора да додирне васкрслога Христа не би ли могао поверовати (20 27). Заиста, Исус му након тога говори: „Зато што си ме видео, поверовао си; блажени који не видеше, а вероваше“. Овим речи-

<sup>4</sup> Види: Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, о *θεάομαι* и *θεωρεῖν*.

<sup>5</sup> Види О. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständniss des vierten Evangeliums* (*Theol. Zeitschrift*, 1948, 360 сс) као и под стр. 50 сс.

<sup>6</sup> Види R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, 45 с и F. Torm, *Die Psychologie des vierten Evangeliums: Augenzeuge oder nicht?* *ZNW*, 1931, 125 сс.

ма са краја Еванђеља упућена је порука, као што рекосмо, онима који више немају прилике да виде, какви су управо читаоци Еванђеља. Овима су касније директно упућена два стиха и то нарочито обзиром на њихову веру: *ὶνα πιστεύητε* (да верујете). Томина прича, тако, садржи кључ за јовановско разумевање Исусовог живота у целости. Међутим, сам апостол Тома мора видети, мора додирнути. Последње речи васкрслога Христа нису само речи укора будући да су и други апостоли, поменути у 5 19cc, морали да виде Исусове руке и ребра.<sup>7</sup> Осим тога, Тома је заиста задобио праву веру будући да изговара најбоље исповедање вере које четврти еванђелист познаје: „Господ мој и Бог мој!“ (стих 28).

Међутим, и овде само *гледање* није довољно за задобијање вере. Очевици су морали *видети*, но, и у *њиховом случају* је још нешто морало бити додато виђењу. Управо с' обзиром на ово, имамо велики број одељака који наглашавају, у контрасту са поменутиим, недовољност виђења које супротстављају вери. Код Томе (20 28), као и код љубљеног ученика (20 8), виђењу следи вера. Недовољност виђења постаје јаснија у одељцима где му *није* уследила вера. У поменутој приповести о васкрсењу Лазаревом, где Исус јасно говори како је чудо савршено да би га видели они који су били са њим (11 15), читамо како су многи видевши поверовали (11 45). Међутим, у наредном стиху (46) еванђелист примећује како су „неки од њих“ отишли фарисејима да их обавесте о догађају, а из примедбе која указује на последице овог извештаја сазнајемо да су *неки* (*τινες*) обавестили фарисеје о ономе што су *видели* са злом намером тј. будући у неверју. Њихово виђење није водило вери.

Многи други одељци у Еванђељу упућују на чињеницу да је током Исусовог живота било много оних који су видели његова дела сопственим очима, многих који су својим ушима слушали његове речи, али који нису задовољили веру која је неопходно усавршење виђења и слушања. *Виђењу* не следи *веровање* по нужности. Већ у 2 23 еванђелист примећује да је након чуда на свадби у Кани било много људи у Јерусалиму који су поверовали након што су видели чуда која је Исус савршио. *Али Исус не повераваше себе њима*. Другим речима, вера која је заснована искључиво на гледању није довољна. Вера која се темељи само на виђеном није истинита вера.

Еванђелист даје ове примедбе са циљем да подсети своје читаоце да је истинита вера чин који се савршава у срцима верујућих. Овај унутрашњи чин се мора придодати виђењу и слушању. Тако, у поглављу 4 48 Исус најпре одбија царевог човека и сав његов нараштај: „Ако не видите знаке и чудеса, нећете да поверујете“, док оно што следи добија на значају када видимо да је овај племић затим поверовао *без виђења* (50. стих) када му је Исус рекао „Син твој је жив!“ Вера овде долази не као последица виђења чуда, већ као резултат унутрашњег настројења ума царевог човека према *речи* Исусовој.

Мноштво које жуди за чудима, што је уобичајени мотив синоптичара, у шестом поглављу служи да би показало несавршеност самог виђења. Када у

<sup>7</sup> На ово исправно упућује Markus Barth у *Der Augenzeuge*, 1946, 196 cc.

стиху 30 Јевреји питају „Какав, дакле, знак ти показујеш да видимо и да ти верујемо?“, *πιστεύειν*, зато што се заснива на виђењу, као у 2 23, без стварног унутрашњег чина вере, те је стога (веровање) изведено, треба разумети као несавршено. Јевреји су претходно видели чудо умножења хлебова и риба. Заправо, Исус им неколико стихова (стих 36) након тога говори: „и видели сте ме, и не верујете“.

У 7 5 читамо да чак ни Исусова браћа нису веровала, а управо су они, према стиху 3, имали прилику да виде његова *дела*.

Поглавље 14 7 сс такође говори о несавршености искључиво виђења. Исусове речи: „и од сада познајете га (Оца), и видели сте га,“ у потпуности погрешно разуме Филип који каже: „Господе, покажи нам Оца, и биће нам доста“. Зато га Исус кори понављајући речи: „Толико сам времена са вама и ниси ме познао?“

Овде можемо поново упутити на Томину причу (20 24). Иако је, као што смо приметили, виђење неопходно апостолу који живи у време Исуса, мисао да је веровање, које се мора придодати виђењу, важније од виђења, има подједнаку важност. И 9 39 такође наглашава да је само телесно виђење од малог значаја: „За суд ја дођох у овај свет, да виде који не виде, и који виде да постану слепи“. *βλεπεῖν* (видети) се овде користи у двоструком смислу.

Тakoђе, на местима где се телесно виђење нужно претпоставља, друго, духовно значење, је присутно као изазов. Међусобни однос *виђења очима* и *виђења у вери* је карактеристика нашег Еванђеља. Ово важи када се узму у обзир стих 14 Пролога, као и поглавља 6 40 и 14 19.

Постоји чак и случај обрнутог редоследа, као на пример у 11 40: „ако верујеш, видећеш славу Божију“.<sup>8</sup>

И текстови који се односе на слушање често садрже захтев за више од простог слушања. У сваком случају, у епизоди о гласу са неба коју смо поменули (12 28 сс), гомила, за чије добро је зазвучао глас (стих 30) не би ли њиме познали Христово прослављење од Бога, чула је само буку за коју рекоше да је грмљавина.

У складу са двоструким карактером виђења (телесно виђење и виђење и познање у вери) је и реч која се користи за означавање објекта виђења и веровања. Писац се не користи нашим модерним појмом дешавања, већ појмом *знамења* (*σημεῖον*), чиме жели да нагласи двоструки смисао видљивог догађаја који захтева дубље разумевање у контексту вере.

\* \* \*

Еванђелист снажно наглашава појам божанског *предодређења*. С тим у

<sup>8</sup> Упореди 1 51.

вези је значајно да су и ови текстови везани за разумевање у вери Исусовог живота, те да су упућени пишчевим савременицима. Зашто је дошло до тога да су неки поверовали док други то нису, обзиром да су сви видели, те зашто, у време када аутор пише, неки људи верују, док други остају непокајани, када су и једни и други чули сведочанства о Исусовом животу? Већ поменути текст који говори о онима који не виде, који виде, и онима који су ослепели, јесте варијација на синоптичке логије (Мк 4 11, Мт 13 3; Лк 8 10) које се односе на текст Ис 6 9. Еванђелист много директније одговара на питање зашто многи не верују у Исуса, премда је пред њима учинио мноштво чуда, користећи Исаијин текст у 12 37 сс. Цело Еванђеље прожима мисао да само они који су *дати* Христу од Оца, које Отац *привлачи*, долазе к њему. Ово је речено управо обзиром на веровање и виђење у 6 36 сс, 44 65. Исаијин текст о ослепљивању и окамењивању срца је такође у позадини ових текстова. На овај текст поново наилазимо у 8 43 сс где се упућује на оне који не могу чути, те поново у 10 25.

\* \* \*

Унутрашњи чин вере, рекосмо, био је неопходан за оне који су сами видели оваплоћеног Логоса не би ли заиста могли поверовати у оно што су видели. Ово је још више било неопходно нараштају који је живео после Исусове смрти и васкрсења. Међутим, еванђелист иде и корак даље. Након васкрсења Исусовог, тај чин вере не само да је неопходан, већ је *разумевање лакше* но за време Исусова живота. Заправо, духовно разумевање које је претпоставка вере, премда не и исто што и она, једино је могуће делањем Духа Светога које постаје могуће тек након Христовог прослављења (7 39). Ова мисао је од највеће важности за писца. Читаоци Еванђеља стога не могу рећи да су у неповољнијој ситуацији од оних који су телесно видели Христа. Насупрот томе, они су на изванредан начин у повољнијем положају од оних који су живели *само* у време оваплоћења Христа. Они сада имају Духа Светога који остварује њихово разумевање у вери и открива им дубље значење догађаја из живота Исусовог. Са друге стране, ови догађаји су им као материјалне чињенице саопштени кроз сведочанство апостола очевидаца, што служи као потпора њиховој вери (17 20). Ова основа је за њих од изузетне важности, но истинито разумевање је могуће једино од времена када је Исус *прослављен*, тј. од када је послао Утешитеља, Духа истине.

Чак и сведочанство очију и ушију може достићи потпуно разумевање и пуно прихватање његовог дубљег значења само након Исусове смрти и васкрсења. Видели смо како су неки задобили веру током Исусовог живота. Међутим, и они могу примити дубље значење његовог живота, његову сувислост обзиром на прошлост и садашњост у историји спасења, једино након прослављења Христовог. Сва казивања која писац даје као последње Христове речи пре страдања (поглавља 14-16) су веома важна за самог еванђе-

листу будући да у извесној мери дају смисао његовом целокупном писаном подухвату; Дух Свети, којег је Исус обећао оне вечери уочи његове смрти, надахнуо га је нарочитим разумевањем Исусовог живота, што еванђелист својим радом саопштава читаоцима.

Но, будући да они који су *видели* догађаје потребују више знање које се може задобити тек након Христовог прослављења, нараштај читалаца у још већој мери потребује помоћ Духа истине. Дух којег је обећао Христос дела у вернима излазећи у сусрет овој потреби, тј. нарочито обзиром на *поимање земаљског живота Исусовог*. Тако, два одељка Исусових опроштајних речи (14 26, 16 12) дају, такође, кључ за разумевање Еванђеља. „А Утешитељ, Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох (14 26).“ „Још вам имам много говорити, али сада не можете носити. А када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину (16 12 cc).“

Није довољно наглашено да се деловање Утешитеља односи понајпре на *поимање живота Исусовог*. О проблему Исусове самосвести је већ много речено. Размишљајући о Јовановом Еванђељу неопходно је да упутимо и на самосвест еванђелисте, на чињеницу да је он свестан своје надахнутости Утешитељем. Будући свестан овога, он пише повест о догађајима из Исусовог живота на посебан начин који ово Еванђеље разликује од других.

Током повести, писац непрестано подсећа своје читаоце да су они који су видели догађаје схватили њихово истинито значење тек након Исусове смрти и васкрсења. На крају приче о очишћењу Храма (2 19), он јасно пише како се тек *након* смрти Господње ученици *сетилише* да им је говорио о своме телу које мора бити уништено. Сви одељци Четвртог еванђеља који говоре о овом *сећању*<sup>9</sup> припадају истој групи којој и објављивање доласка Утешитеља у опроштајним разматрањима, те имају већи значај за разумевање оног карактеристично јовановског него што се то на први поглед чини. Сећање није само подсећање на материјалне чињенице, већ оно, поред овога, укључује и оно разумевање које пре свега дарује Свети Дух. Захваљујући овом нарочитом подсећању у Духу Светоме, еванђелист по први пут увиђа везу Исусовог живота са Старим заветом у контексту историје спасења. Када током приповедања упућује на ову повезаност, он јасно каже како су очевици ово схватили тек касније.

Тако, у 12 16 помиње како је Исусово јахање на магарету испуњење Ис 40 9 и Зах 9 9 те намерно додаје: „Али ово не разумеше испрва ученици његови; него када се прослави Исус, онда се *сетилише* да ово беше за њега писано, и да му ово учинише“. Овде спадају и Исусове речи које упућује Петру док му пере ноге: „Што ја чиним, ти сад не знаш, али ћеш после разумети (13 7)“. Као што ћемо видети, овде је у питању увиђање везе између онога што се тада догодило и садашњег искуства заједнице. Са друге стране, већ помену-

<sup>9</sup> Види N. A. Dahl, *Mémoire et commémoration dans christianisme primitif* (*Studia Theologica*, 1947) 94.

та примедба еванђелисте у поглављу 20 9 упућује на слично касније разумевање (*οὐδέπω*, још не) старозаветних сведочанстава о васкрсењу Христовом. Пишчев постскрипт у 12 32 и 18 32 такође зависи од дубљег разумевања речи Исусових–разумевања које му је тек касније открило везу са прошлошћу и будућношћу историје спасења.

Уколико обратимо пажњу на моменте којима нам еванђелист открива своју литерарну личност и циљ, видимо како је бављење овим циљем у свим његовим аспектима *задатак егзегете*. Стога није довољно третирати извештаје само са материјалне тачке гледишта, већ их је потребно проматрати у контексту њиховог односа са целином историје спасења, што је могуће будући да се еванђелист *подсећа* у Духу те стога изабира одређене чињенице. Штавише, наставићемо да тражимо поменуте односе на темељу пишчевог избора *и на местима где их није довољно јасно означаио, већ на њих само упућује* будући да је уверен у способност разумевања коју Утешитељ даје и његовим читаоцима. Они, наиме, треба да имају удела у способности еванђелисте да *једном–за–свагда* историјски догађај или једном изговорену реч Исусову јасно поима у њиховом сотириолошком контексту и садржају.

\* \* \*

Показаћемо, користећи се доказом лингвистичке природе, да је јасно како је ово двоструко разумевање чисто јовановско, те да припада основној замисли Еванђеља. Наш доказ полази од неубичајено честе употребе двоструких или двосмислених израза,<sup>10</sup> на шта смо у овом раду стално упућивали.<sup>11</sup>

Трећи одељак нам даје неколико примера јовановске употребе речи са двоструким значењем које се мора одједном изразити. Најпре, морамо поменути прилог *ἄνωθεν* (одозго) у спрези са глаголом *γεννηθῆναι*. Већ су у антици тумачи Јовановог Еванђеља разматрали да ли је овде у питању хронолошка употреба речи (*наново*) или пак локална (*одозго*). Међутим, карактеристично је за наше Еванђеље да се ово питање не поставља у смислу алтернативе, већ се пре подразумевају оба значења. Никодим неспретно помишља како *γεννηθῆναι* означава поновно рођење *ἐκ τῆς κοιλίας τῆς μητρός* (из утробе матере), тако да *ἄνωθεν* разуме у смислу *δεύτερον*. Међутим, према еванђелисту, Исус заиста мисли на друго рођење (7. стих). Но, нема сумње да *ἄνωθεν* овде, као и у 3 31 и 19 11, истовремено значи и одозго, што Никодим није схватио. Видећемо како, уколико узмемо у обзир локално значење, стихови који следе (12 сс) показују христолошки основ *новог* рођења: „И нико

<sup>10</sup> Такође, на јовановски карактер, у овом смислу, привести о чуду на свадби у Кани галилејској упућују Nagack–Ehrung, 1921, посебно у вези са употребом речи *πόθεν*.

<sup>11</sup> У наредним одељцима дајем резиме мог много детаљнијег чланка о овом питању *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständniss des vierten Evangeliums* (*Theologische Zeitschrift*, 1948, 360 сс).

се није попео на небо осим Онај који сиђе са неба, Син човечији који је на небу“.

Двосмисленост глагола *ὑψωθῆναι* у истом разговору са Никодимом, што долази одмах након упућивања на Христово вазнесење (стих 13), још је важнија за наше истраживање. Овај глагол најпре има једноставно значење *бити подигнут*, када Јован говори о змији коју *подиже* Мојсеј (14. стих). Значење се шири тако да обухвата и подизање Христа на крст. Ово није претпоставка будући да сам еванђелист то јасно изражава у 12 32 сс: „И када ја будем подигнут са земље, све ћу привући себи. *А ово говорише указујући (σημαίνων) каквом ће смрћу умрети*“. Контекст показује, међутим, (у 3 14 и 12 32, као и у 8 28, где налазимо исти глагол) да подизање такође означава и вазнесење, у складу са уобичајеном новозаветном употребом глагола (Дап 2 33, 5 3; Фил 2 9). Занимљиво је да овде, како ствари стоје, имамо троструко значење: подигнута змија, Онај који је подигнут на Крст, Син човечији подигнут на небо. Да нисмо имали, изузев одељка о Никодиму, горе поменуто објашњење (12 32) које даје сам еванђелист, алузија (Јн 3) на Крст би била неприхватљива као *алегоријско* објашњење. Овај пример, међутим, потврђује да *чак и у одељцима где писац не говори то експлицитно, као у 3 14, постоје упућивања на каснија дела Христова у историји спасења*.

Треће поглавље у често цитираном стиху 16 садржи још једну реч са двоструким значењем. Глаголски облик *ἔδωκεν* (даде) се најпре може користити у смилу *ἀπέστειλεν* (посла) (I Јн 4 9): Бог је послао у свет свога Сина. Међутим, тамо где уочавамо упућивање на Крст, истовремено је присутно и значење у смислу *παρέδωκεν* (Римљ 8 32): Он га *предаде* смрти. Тако, речи двоструког значења у овом поглављу су присутне на начин који нам омогућава да изоштримо наш поглед на ову особитост јовановске мисли. Даље ћемо покушати да поменемо остале најважније примере, обзиром на њихов редослед по поглављима. Укупан број примера је пак много већи од овога који сада дајемо.<sup>12</sup>

У 1 37 сс који се бави првим сусретом са ученицима, еванђелист користи глагол *ἀκολουθεῖν*, најпре буквално, у стиховима 37 и 38. Двојица ученика иду за Исусом тако да он, не би ли их видео, мора да се окрене. Са друге стране, у стиховима 40 и 44 јасно је да ова реч означава стално следовање и учеништво. Двоструки смисао ове речи налазимо и у разговору Исуса са Петром у 13 36 сс.

Испитивање употребе глагола *ὑψόω* (подижем) у 3 14 показује да се иста реч може користити у више од два смисла, што ћемо утврдити и за хлеб живота и воду живота. У 4 10, *ἕδωρ ζῶν* означава најпре текућу воду насупрот стајаћој. Потом, присутно је и уопштено значење извора живота, што одговара јеврејској сликовитој употреби *מִיַּם חַיִּים* као једног од атрибута Јахвеа у Старом завету. Према 7 39, међутим, на трећи начин, четврти еванђелист под *ἕδωρ ζῶν* подразумева Духа Светога, а даље ћемо настојати да покажемо

<sup>12</sup> Видети горе поменути чланак О. Кулмана, 50, напомена 3.

овде, као и у 3 5, везу са водом крштења. Тако, налазимо четири значења исте речи!

У великој мери исто важи и за паралелан израз *ἄρτος τῆς ζωῆς* (6 35, 48). И у овом случају почињемо од материјалног хлеба од кога се приликом чуда наситило мноштво народа. Отуда, мисао води ка хлебу који у Старом завету даје Бог, такође на чудесан начин, као *ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (хлеб са неба), мана. Ово се даље постепено доводи у везу са личношћу Христовом и евхаристијским хлебом ране Цркве. Ова реч, по мноштву значења у контексту историје спасења, сличи глаголу *ὑψόω* из 3 14, а по садржају *ὑδωρ ζῶν*.

Прича о исцелењу човека слепог од рођења разумева се у контексту Христових речи о *τυφλοῖ* (9 39), што смо већ поменули. Сасвим је јасно да обзиром на двоструки смисао речи *слеп*, што је уобичајено већ у јудаизму, реч истовремено означава телесно и духовно слепило. Такође, у приповести о чудесном исцелењу болеснога у Витезди (5 6 сс), придев *ὑγιής* се користи у смислу физичког здравља. Међутим, обзиром на Исусове примедбе у 7 23, где се говори о овом исцелењу које се поставља паралелно обрезању, јасно је да Исус користећи ову реч има на уму идеју верске и моралне чистоће.

Речи о васкрсењу у приповести о Лазару (11 24 сс) чине средиште целокупног Еванђеља, а за нашу тему је значајно да у овом важном одељку глагол *ἀναστῆναι* се користи у уобичајеном смислу васкрсења у последњи дан, али и у смислу предображавања васкрсења могућег већ сада, што је за аутора могуће у светлу прослављења Христовог. „Васкрснуће брат твој“, вели Исус Марти (стих 24). Она пак мисли како он говори о васкрсењу у последњи дан, што је значење које се овде не треба искључити будући да је вера у будуће васкрсење на крају векова јасно посведочена у Јовановом еванђељу (6 39, 40, 44, 54 и 5 29), те никако не стоји да ова сведочанства треба одбацити, попут Р. Бултмана (R. Bultmann), као интерполације. Нема трага модерном супротстављању садашњих *мистичних* и будућих есхатолошких догађаја у Јовановом еванђељу. Овде није у питању алтернатива, већ пре догађаји Христа прожимају историју спасења. У том смислу је веома важно што Христос говори полазећи од вере у васкрсење у последњи дан које се држи целокупно јудејство. Ово васкрсење је у Христу који је сам *васкрсење и живот* већ присутно за све који верују у њега (стих 25). Еванђелист постепено долази до тога да је Лазарево васкрсење, које је за њега сасвим сигурно историјски догађај, већ назначење васкрсења разумеваног на поменути начин. На овом месту налазимо и трећу врсту васкрсења. Ово васкрсење, такође, није крајње васкрсење, попут оног последњег дана, будући да ће Лазар поново умрети након васкрсења из приповести. Оно се, такође, не може сместити у контекст пост–пасхалног васкрсења верних о коме смо говорили. Оно пре указује на оба; са једне стране, на крајње васкрсење, а са друге—*што је најважније*—на предображење овога, што је за све верне, након Васкрса, стварност. Овде, у личности Лазара, Христос током свога земаљског служења даје знак пре Васкрса који унапред указује на чињеницу да касније, ко год поверује у

Христа „ако и умре, живеће. И сваки који живи и верује у мене неће умрети вавек“. И ово казивање које упућује на садашњи значај догађаја заснива се на двосмислености глагола  $\zeta\eta\nu$  и  $\acute{\alpha}\pi\omicron\theta\nu\acute{\eta}\sigma\kappa\epsilon\nu$ ; они се наизменично користе у њиховом физичком и теолошком смислу.<sup>13</sup>

Позната реч са крста  $\tau\epsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$  (свршено је) у 19 30 (сравни и стих 28) била је предмет расправе о томе да ли је у питању хронолошко или теолошко значење. Међутим, и овде је погрешно супротстављати два значења. Наиме, заједно са двоструким значењем именице  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  у 13 1, сасвим је извесно да и ова реч према Јовану има оба значења. *Живот оваплоћеног Логоса је завршен и његово дело је завршено.*

Поред ових двосмислених речи, поменућемо и читаве реченице које се морају разумети на два начина. Међу овима је изјава првосвештеника Кајафе у 11 50: „да је за нас боље да један човек умре за народ, а не да сав народ пропадне“. Тек након смрти и васкрсења Христовог је еванђелист увидео богословски смисао који превазилази чисто историјски опсег реченице–идеју заступничког страдања–тако да првосвештеник без сопственог знања даје изјаву која има двоструку важност. Тако, почев од најмање литерарне јединице, преко шире реченице, пасуса, и, коначно, целог Еванђеља, видимо како еванђелист настоји да у потпуно стварним *једном–за–свагда* историјским догађајима открије даље последице по историју спасења које се у њима већ садрже у виду знака, те да учини да његови читаоци разумеју ову мисаону перспективу која обухвата прошлост, садашњост и будућност.<sup>14</sup>

Полазећи са различитих тачки гледишта, дошли смо до истог закључка.

<sup>13</sup> Ово, такође, осветљује начин употребе друге двосмислене речи у овом поглављу, глагола  $\kappa\omicron\iota\mu\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$  у стиху 11. Међутим, овде је у питању проблем поприлично различит од оних којима смо се бавили у претходним одељцима. Док се у поменути случајевима намерава изразити више скривено, изведено значење, овде је основна намера изразити буквално значење које се односи на „уснуће“ последњим сном. Ово, међутим, претпоставља дубље значење које разумеју само ученици, не и остали присутни. Наравно, можемо узети у обзир и друго значење глагола, веома буквално, *умрети*. Но, иако је Лазар физички мртав, ипак, он је само уснуо, с` обзиром да је његово умирање привремено. Тако је његово васкрсење илустрација чињенице да тамо где Христос дела, свака *смрт* је само *уснуће*. Проблем је тако унеколико сложенији неголи у другим примерима будући да дословно значење уснућа може да се разуме у пуноћи његовог теолошког садржаја само уколико се претпостави да Христос користећи израз  $\kappa\epsilon\kappa\omicron\iota\mu\eta\tau\alpha\iota$  заиста мисли и на прву физичку смрт. Само дубље разумевање допушта да се препозна оно на шта, као знак, упућује Лазарево васкрсење.

<sup>14</sup> Будући да се еванђелист, као што смо показали, свесно користи речима двоструког значења, радови као С. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, и Ch.–C. Torrey, *The Aramaic Origin of the Gospel of John*, („Harvard Theological Review“, 1923, 305 cc) и J. de Zwann, *John wrote in Aramaic* („Journal of Biblical Literature“, 1938, 155 cc), према којима Јовановом еванђељу претходи арамејски изворник, треба да буду преиспитани. Њихова теза би се могла одржати уколико би се показало да грчке речи са двоструким значењем имају арамејске еквиваленте. Уколико заиста претходи арамејски оригинал, упућујемо на један, поред двосмислених јовановских израза које смо овде сабрали, веома важан моменат. Наиме, чини се да арамејски превод речи  $\acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\mu\eta\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\beta\omicron\mu\omicron\nu$ , поред *јагње Божије које узима грех света значи и слуга Јахвеов који носи грех света*. У овом случају двосмисленост арамејских речи није репродукована у грчком тексту.

*Имплицитна претпоставка овог Еванђеља је да историјски догађаји, како су овде представљени, садрже у себи, поред очигледног садржаја, упућивање на даље сотириолошке чињенице са којима су ови кључни догађаји који су се збили једном за свагда повезани. Историјско и симболично тумачење јовановских приповести садржи стога лажно супротстављање. Уведена је лажна алтернатива, као да, по мишљењу еванђелисте, казивање може имати значење само упућивања на историјску чињеницу или само упућивања на теолошку мистичну чињеницу. На тај начин се разумевање Еванђеља већ од самог почетка поставља погрешно. Наиме, еванђелист има за циљ да као јединствену схватљиву целину представи како историјску, једном–за–свагда, стварност, тако и однос ове историје са догађајима који јој претходе и онима који јој следе.*

Стога историја у овом случају није само *митолошки* вео који се може смакнути не би ли се *демитологизовало* Еванђеље. Међутим, поново наглашавамо како настојање да се на појединачним примерима покаже како аутор жели да, полазећи од појединих догађаја из Христовог живота, упути на истоветност оваплоћеног и прослављеног Христа која је, примера ради, присутна у светим тајнама, не припада тумачењу алегоријске природе. До алегоријског претеривања би дошло уколико би се довео у питање значај историјског догађаја или, пак, уколико би им се придао само илустративни карактер. Ово, међутим, нису карактеристике нашег истраживачког метода. Са друге стране, тражење значења које превазилази *једном–за–свагда* догађаје би се могло одбацити као *алегоријска* грешка уколико је у питању сведочанство о догађају које жели да представи *само* једну историјску чињеницу. Видели смо, међутим, да Еванђеље по Јовану тако често упућује на неопходност узимања у обзир двоструког значења те да истраживање дубљег, јасно неизраженог смисла, када је ово Еванђеље у питању, јесте начело тумачења.

Дубље разумевање о коме говоримо смера на разумевање односа између историјског живота Исусовог и *целокупне* историје спасења. Ово значи да би било погрешно мислити како се у овим догађајима трага за само једним и истим циљем. Пре ће бити да неки одељци указују на догађаје пре оваплоћења, док други указују на оно што се догађа у заједници у време еванђелисте. Видели смо како се често у једном и истом одељку истовремено садржи више назнака. Ако у поглављима која следе будемо показали нарочито интересовање за оновремено богослужење, што је у складу са карактером ове студије и за шта у великом броју одељака има материјала, то неће значити да мислимо како еванђелист има у виду само ово значење, већ пре да *је потребно написати и друге радове налик на овај који би указали на друге моменте којима се остварује веза Исусовог живота са историјом спасења*. Мислим, пре свега, на повезаност са Старим заветом (што, наравно, припада Јовановој мисли–мислимо на *касније сећање*<sup>15</sup>) или на везу овог описа Исусовог живота са јересима из времена еванђелисте, докетским и нарочито

<sup>15</sup> У питању је сећање на старозаветне догађаје из перспективе новозаветних који се међусобно односе као пророштво и његово испуњење, *прим. прев.*

оним јересима у чијем учењу значајну улогу има свети Јован Крститељ.

Видели смо како је опис живота Исусовог који даје наш еванђелист утемељен на двоструком поимању Исуса као историјског и као Господа присутног у заједници. Присуство Исуса у његовом народу остварује се у богослужењу. Овде се мисли, како смо показали у поглављу о основним одликама ранохришћанског богослужења, на Вечеру Господњу или на крштење. Утврдили смо да, макар у начелу, не постоји друга основа за различите елементе богослужења. Индиректну потврду овога наћи ћемо у Јовановом Еванђељу које разматра две тајне као израз целокупног литургијског живота ране заједнице те, у складу са тим, истиче везу између Господа заједнице *присутног нарочито у овим двама тајнама* и живота Исусовог.

Будући да се од овог рада, како рекосмо, не може очекивати детаљна егзегеза одељака, у много случајева морамо претпоставити објашњење појединих чињеница. Наш једини интерес је богослужење, од кога при навођењу чињеница полази и еванђелист. Наравно, морамо почети од резултата егзегетских истраживања.

Чини се да истраживачки метод коме смо прибегли показује како можемо следити једну линију кроз све еванђелске приповести, што се не доводи у питање повременим одступањима. Ово је, међутим, директно супротстављено недавном тумачењу Јовановог еванђеља Рудолфа Бултмана<sup>16</sup> које доводи у питање везу са крштењем и Господњом Вечером, чак у одељцима где је њихово присуство раније учила већина тумача. Ово не изненађује будући да Бултман исувише искључиво уочава само једну мисаону линију у Јовановом еванђељу—откривење у Логосу.<sup>17</sup>

Са друге стране, егзегеза ране Цркве уочава у нашем Еванђељу знатно присуство интересовања за богослужење, а о томе сведоче и црквени Оци и ранохришћанска уметност.<sup>18</sup> Када је у питању уметност, значајно је не само

16 Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1941 (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begr. von H. A. W. Meyer*). Ново издање ће се ускоро појавити.

Испитивање готово свих дела, нових и старих, насталих на темељу коментара који је дуго представљао незаменљив приручник за бављење Јовановим Еванђељем, је од изузетне важности.

Покушај разумевања теолошког садржаја свих приповести вредан је труда, премда се много тога може довести у питање.

Премештање поглавља и стихова у тексту који треба да буде тумачен није довољно разумно да оправда своје постојање у коментару који треба да буде објективан попут Мејеровог. Сасвим сигурно, *упућивање* је отежано до крајности.

17 Његове примедбе на 360. страници су карактеристични пример одбијања да прихвати постојање ма каквог интересовања за тајне у Еванђељу по Јовану. Свакако треба приметити како је од почетка принуђен да, како ћемо видети, поједине критичне одељке држи за касније интерполације—3 5, 6 52b-58, 19 34b-35—не би ли тако остао доследан својој тврдњи како еванђелист има негативан став према тајнама.

18 Међу новијим истраживачима овог проблема, С. Т. Craig даје значајан допринос упућујући у неколико одељака своје расправе *Sacramental Interest in the Fourth Gospel* („Journal of Biblical Literature“, 1939, 31 cc) на заинтересованост еванђелисте за свете тајне.

што поједине сцене из нашег Еванђеља служе као илустрација светих тајни, већ и чињеница да се традиција представљања светог Јована еванђелисте са путиром задржала и током средњег века.

*Наставиће се*

---

W. H. Raney, *The Relation of the Fourth Gospel to the Christian Cultus*, 1953, чак покушава да докаже, поређењем са ритмом семитских химни, како су пролог, пишчеве мисли и други делови, по форми *прозне химне* писане за хор који их је појао пре или после јавног читања делова повести током службе.

