

Sveučilište u Zagrebu  
Katolički bogoslovni fakultet

Petra Mikulec

**SUOSJEĆANJE – DRUGO IME EVANĐEOSKE LJUBAVI**  
**GLAGOL *ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ* I NJEGOVE IZVEDENICE U (IZVAN)BIBLIJSKOM**  
**KONTEKSTU TE NJIHOV ODJEK U TEOLOŠKIM MISLIMA**  
**NEKIH SUVREMENIH TEOLOGA**

Zagreb, 2024.

Ovaj rad izrađen je na Katedri Svetoga pisma Staroga zavjeta Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu pod vodstvom izv. prof. dr. sc. Stipe Kljajića i predan je na natječaj za dodjelu Rektorove nagrade u akademskoj godini 2023./2024.

## Sadržaj

Uvod .....	1
<b>1. Imenica τὰ σπλάγχνα i njezine izvedenice u (izvan)biblijskim spisima .....</b>	<b>3</b>
1.1. Suosjećanje kod antičkih grčkih autora .....	4
1.2. Suosjećanje kod židovskih autora .....	7
1.2.1. Suosjećanje u djelima Filona Aleksandrijskog .....	7
1.2.2. Suosjećanje u djelima Josipa Flavija .....	9
1.3. Starozavjetno iskustvo Božjeg suosjećanja: <i>rahāmîm</i> /-σπλάγχν.....	10
1.3.1. <i>Rahāmîm</i> : Božja privržena ljubav prema Izraelu.....	10
1.3.2. Izvedenice korijena -σπλάγχν u Septuaginti .....	12
1.3.3. Izvedenice korijena -σπλάγχν u starozavjetnom apokrifu <i>Testamenti dvanaestorice patrijarha</i> .....	16
1.4. Novozavjetna po(r)uka o suosjećanju .....	19
1.4.1. Imenica σπλάγχνον .....	19
1.4.2. Pridjevi πολύσπλαγχνος i εὐσπλαγχνος.....	24
1.4.3. Glagol σπλαγχνίζομαι .....	26
<b>2. Isus – lice Božjeg suosjećanja .....</b>	<b>26</b>
2.1. Glagol σπλαγχνίζομαι u Matejevu evanđelju .....	27
2.1.1. Milosrdni Pastir (Mt 9,35-38).....	27
2.1.2. Onaj koji ozdravlja (Mt 14,13-21).....	29
2.1.3. Onaj koji hrani (Mt 15,32-39).....	30
2.1.4. Onaj koji oprašta (Mt 18,21-35) .....	31
2.1.5. Onaj koji liječi sljepoću (Mt 20,29-34).....	33
2.2. Glagol σπλαγχνίζομαι u Markovu evanđelju.....	35
2.2.1. Onaj koji čisti od gube (Mk 1,40-45).....	35
2.2.2. Onaj koji hrani kruhom svoje riječi (Mk 6,30-34).....	39
2.2.3. Onaj koji hrani tjelesnim kruhom (Mk 8,1-10).....	40
2.2.4. Onaj koji oslobađa od zloduha (Mk 9,14-29) .....	42
2.3. Glagol σπλαγχνίζομαι u Lukinu evanđelju .....	44
2.3.1. Onaj koji uskrisuje mrtve (Lk 7,11-17) .....	45
2.3.2. Milosrdni Samaritanac (Lk 10,25-37).....	47

2.3.3. Milosrdni otac (Lk 15,11-32).....	50
<b>3. Suosjećanje u teološkim mislima Dietricha Bonhoeffera i Johanna Baptista Metza ....</b>	<b>56</b>
3.1. <i>Suosjećanje u teologiji Dietricha Bonhoeffera</i> .....	56
3.2. <i>Suosjećanje u teologiji Johanna Baptista Metza</i> .....	64
<b>Zaključak</b> .....	<b>70</b>
<b>Izvori i literatura</b> .....	<b>72</b>
<b>Sažetak</b> .....	<b>81</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>82</b>

## Uvod

Uživjeti se, unijeti se u situaciju, osjećaje, misli i život drugoga, prepoznati ga kao čovjeka kakav sam i ja sâm kako bi se shvatilo njegovo mišljenje i djelovanje, danas se općenito smatra pretpostavkom uspješnih međuljudskih odnosa i pokazateljem prave čovječnosti. Osluškivanje i prihvaćanje drugosti drugoga, koji nerijetko živi u potrebi za ljubavlju, podrškom i pomoći, preduvjet je čovjekove sposobnosti suosjećanja. Kao način življenja, suosjećanje pobjeđuje čovjekovu apatiju, ide s onu stranu jednostranog shvaćanja vlastitoga „ja“, uskogrudne zatvorenosti i samodostatnosti. Ono neminovno upućuje na sadašnjost druge osobe, kojoj se na životnom putu, ako se hoće, može biti suputnikom i supatnikom.

Dovesti suosjećanje u povezanost s Bogom predstavlja ne malen izazov zbog niza složenih poteškoća, među kojima su dvije posebno istaknute: kako progovoriti o toj stvarnosti ne upadajući pritom u banalnost i sentimentalizam i kako na ispravan način uskladiti pojmove poput nježnosti, blagosti i sućuti s riječju „Bog“ koji je, između ostaloga, sasvim-drugi i drukčiji, vječni i nepromjenjivi, sveznajući i svemogućí. Čini se da mogućí odgovor leži u biblijskom iskustvu, stoga je cilj ovoga rada doprinijeti cjelovitijem teološki utemeljenom razumijevanju Isusovog suosjećanja, koje se u Evanđelju izražava glagolom *σπλαγχνίζομαι*, kako bi se supatnju, kao bit evanđeoske poruke, ispravnije interpretiralo i dosljednije prevelo u život, kako bi suosjećanje, odnosno sućut postala temeljnim orijentirrom kršćanskog i uopće ljudskog života.

Rad je podijeljen u tri dijela. Prvo poglavlje donosi pregled upotrebe i značenjá etimološkog korijena glagola *σπλαγχνίζομαι* – imenice *τὰ σπλάγχνα* i njezinih izvedenica u izvanbiblijskoj literaturi, u djelima antičkih grčkih autora i židovskih pisaca Filona Aleksandrijskog i Josipa Flavija. Potom se iznosi upotreba istih u starozavjetnim spisima, uključujući apokrif *Testamenti dvanaestorice patrijarha*, nakon čega se prelazi na novozavjetne tekstove. Kroz takvu analizu nastoji se istražiti razvoj u značenju i interpretaciji izvedenica korijena *-σπλαγχν* od izvornog, doslovnog značenja „utrobe“ do prenesenog značenja poput ganuća, naklonosti i suosjećanja. Drugi dio rada posvećuje pozornost novozavjetnoj upotrebi glagola *σπλαγχνίζομαι* kod trojice sinoptika kroz koju se nastoji osvijetliti suosjećanje kao jedinstveni izraz Isusove ljubavi prema čovjeku. Treći dio rada razmatra način na koji dvojica teologa – Dietrich Bonhoeffer i Johann Baptist Metz – artikuliraju temu suosjećanja u suvremenom društveno-religijskom kontekstu. Na temelju njihovih spisa nastoje se iznijeti konkretne smjernice

za ozbiljenje pojma supatnje u današnjem vremenu, smatrajući ga temeljem kršćanskog djelovanja u svijetu.

## 1. Imenica τὰ σπλάγγνα i njezine izvedenice u (izvan)biblijskim spisima

„Prema svjedočanstvu Biblije, Bog ima srce za čovjeka, on trpi s nama, raduje se s nama, žalosti se zbog nas i s nama“<sup>1</sup>, tako Karl Rahner. Biblija ne govori o bezosjećajnom i ravnodušnom Bogu, udaljenom i hladnom despotu koji stoluje nad svijetom punim nevolja i stradanja. Upravo dijametralno suprotno, Bog biblijske objave ne ograničava se samo na potvrdu svoje ljubavi, nego je čini vidljivom i opipljivom; i kao da to već samo po sebi nije dovoljno, tu ljubav uosobljuje u konkretnom čovjeku, osobi Isusa iz Nazareta. Njegov odnos prema nemoćnima, prezrenima, grešnicima, bolesnima, izgubljenima, umornima i opterećenima svjedoči (i uči) o Božjem jedinstvenom suosjećanju prema svakom čovjeku, osobito kada on „na ovaj ili onaj način korača putem trpljenja“<sup>2</sup>. Papa Franjo u Buli najave izvanrednog jubileja milosrđa *Misericordiae vultus* ističe: „Sve u njemu govori o milosrđu. Ništa u njemu nije lišeno suosjećanja.“<sup>3</sup>

Susret sa sim-patičkim Bogom u Svetome pismu „ne ostaje bez posljedica“<sup>4</sup>, barem bi tako trebalo biti. Biblijski tekstovi unose čitatelja „u jednu novu zemlju [...], proširuju njegove obične horizonte ili ih čak iritiraju i probijaju.“<sup>5</sup> Uzimajući navedeno u obzir, poruka o Božjem otvorenom suosjećanju i supatnji sa svakim čovjekom, danas, i to nipošto površno, zasijeca u samo tkivo nerijetko umrtvljene, ravnodušne stvarnosti društva i ljudskih odnosa. U Novom zavjetu ona se, između ostalog, izriče i glagolom σπλαγγνίζομαι. Kako bismo dobili jasniji uvid u složenost i bogatstvo ideje suosjećanja koju izriče navedeni glagol, smatramo korisnim ponajprije predstaviti upotrebu glagolskog korijena (-σπλαγγν) u izvanbiblijskoj literaturi: u djelima antičkih grčkih autora i kod dvojice židovskih pisaca helenističkog, odnosno rimskog razdoblja. Zatim ćemo se osvrnuti na njegovu upotrebu u Starom zavjetu kako bismo mogli potpunije pristupiti analizi njegova značenja u novozavjetnim tekstovima.

---

<sup>1</sup> Citat preuzet od: Walter KASPER, *Milosrđe. Temeljni pojam evanđelja – ključ kršćanskog života*, Zagreb, 2015., 156.

<sup>2</sup> IVAN PAVAO II., *Salvifici doloris – Spasonosno trpljenje. Apostolsko pismo biskupima, svećenicima, redovničkim zajednicama i svim vjernicima Katoličke Crkve o kršćanskom smislu ljudskog trpljenja* (11. II. 1984.), Zagreb, 1985., br. 28.

<sup>3</sup> PAPA FRANJO, *Misericordiae vultus – Lice milosrđa. Bula najave izvanrednog jubileja milosrđa* (11. IV. 2015.), Zagreb, 2015., br. 8.

<sup>4</sup> Georg STEINS, Riječ Božja raste sa čitateljima. Retrospektiva današnjeg tumačenja Svetog pisma i njegovih posljedica, u: *Biblija danas*, 6 (2008.) 1-2, 18-22, ovdje 21.

<sup>5</sup> *Isto*.

### 1.1. Suosjećanje kod antičkih grčkih autora

Pojam suosjećanja u klasičnoj antici nije bio jednoznačan i univerzalan; varirao je u intenzitetu i opsegu polazeći od najintimnijih obiteljskih odnosa, preko kruga širih poznanika do uključivanja onih posve drukčijih, dalekih i nepoznatih. Unatoč zaokruženom vremenskom i prostornom okviru, razumijevanje odgovora na tuđu bol razlikovalo se ovisno o kontekstu i društvenim skupinama sve do pojedinačnih interpretacija poput Platonovih ili Aristotelovih. Razlika je bila razvidna i na lingvističkoj razini koja je razlikovala više izraza koji su izricali emocionalnu reakciju na patnju drugoga.<sup>6</sup>

Tako je za izricanje sažaljenja klasično razdoblje najčešće koristilo dva glagola, ἐλεέω i οἰκτίρω, i njihove izvedenice, razumijevajući ih uglavnom kao sinonime. Aristotel, primjerice, u svojoj *Retorici* donosi definiciju sažaljenja [ἔλεος] koja sažima široku upotrebu toga pojma:

„Neka sažaljenje bude bol izazvan predstavom o zlu koje može uništiti ili pričiniti patnju nekome tko to ne zaslužuje; [zlo] koje bi moglo zadesiti ili nas ili nekoga našeg, i to onda kad nam se čini da je blizu. Da bi čovjek mogao osjetiti sažaljenje, jasno je da treba biti uvjeren da bi on ili netko od njegovih mogao doživjeti zlo, i to onakvo kao što smo gore opisali, ili jednako, ili sasvim slično.“<sup>7</sup>

Sažaljenje je, dakle, proizlazilo iz prepoznavanja tuđe patnje kao nezaslužene i dozivanjem u pamet vlastite krhkosti, nesigurnosti, ne-imunosti na bol, odnosno, mogućnosti osobnog suočavanja s analognom sudbinom.<sup>8</sup> U toj „napetosti između moći i ranjivosti“<sup>9</sup>, osoba koja je pokazivala sažaljenje, prema antičkom poimanju, zadržavala je nadređeni položaj. Drugim riječima, sažaljenje nije bilo spontana, *ad hoc* reakcija na tuđu bol, već je ponajprije bilo uvjetovano i oblikovano prosudbom patnje druge osobe – je li ona zaslužena ili ne – što je odražavalo sustav normi i vrijednosti klasične grčke kulture. Antičko shvaćanje sažaljenja u sebi je bitno sadržavalo udaljenost između onoga tko se sažalijeva i, s druge strane, osobe pogođene kakvom nedaćom. Subjekt i objekt žaljenja ostaju odvojeni; osoba koja osjeća žaljenje tek je

---

<sup>6</sup> Usp. Françoise MIRGUET, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, New York, 2017., 23-24.

<sup>7</sup> ARISTOTEL, *Retorika*, Zagreb, 1989., II, 8, 1385b, 2.

<sup>8</sup> U tom kontekstu pripominje Aristotel: „Obično smatraju da mogu doživjeti zlo osobe koje su ga već doživjele i umakle mu; potom, stariji, zbog praktične mudrosti i iskustva; zatim, slabiji, a posebno pažljivije osobe, kao i obrazovani jer dobro rasuđuju.“ *Isto*, 1385b, 4.

<sup>9</sup> Françoise MIRGUET, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, 29.



izvanjski promatrač iskustva drugoga – (o)staje s onu, *sigurnu* stranu susreta osjećajući olakšanje zbog vlastite nepogođenosti takvom ili kakvom sličnom nevoljom.<sup>10</sup> Sažaljenje se nikada nije osjećalo prema bogovima za koje se pretpostavljalo da ne mogu biti pogođeni patnjom. U suprotnom, bogovi su mogli sažalijevati ljude ili ih se molilo za smilovanje što, očito, nije predstavljalo emociju nego gestu koja bi čovjeka poštedjela smrti.<sup>11</sup>

Nadalje, korijen *-συμπαθ* je također povezan s izražavanjem odgovora na tuđu nevolju. Imenica *συμπάθεια* (od glagola *σύν-πάσχειν*) prvotno je označavala vezu ili srodnost među bićima ili stvarima koja djeluju jedno na drugo, primjerice, odnos duše i tijela, fenomen *prijenosnih* tjelesnih radnji poput zijevanja ili, gore, zaraznih bolesti sve do kozmičke povezanosti Zemlje i ostalih planeta i zvijezda koja uzrokuje promjenu godišnjih doba, plime i oseke. Sekundarno značenje odnosilo se na privrženost ili naklonost među članovima obitelji ili bliskim prijateljima. Budući da se za navedene osobine pretpostavljala određena prisnost, suodnos, primjetan je postupan razvoj iz primarnog značenja. Za razliku od spomenuta dva, treće značenje, koje se primjenjuje od 2. st. pr. Kr., pod pojmom *συμπάθεια* razumijeva osjećaj boli uzrokovanog patnjom drugih; pretpostavlja opažanje i doživljavanje tuđe ranjivosti bez obzira na poznatost i povezanost.<sup>12</sup> Takvo poimanje, upravo suprotno od sažaljenja, pokazuje kvalitativan skok –

---

<sup>10</sup> Poznate grčke tragedije poticale su osjećaje sažaljenja i straha uz važnu napomenu: u kazalištu se tragična situacija druge osobe promatrala iz iskustva vlastite udobnosti, iz dovoljne udaljenosti od neposredne stvarnosti. Takvo distancirano emocionalno iskustvo omogućavalo je gledateljima *kontrolirano* suosjećanje. Usp. David KONSTAN, *Pity Transformed*, London – New Delhi – New York – Sydney, 2004., 50; Susan WESSEL, *Passion and Compassion in Early Christianity*, New York, 2016., 3.

<sup>11</sup> Usp. David KONSTAN, *Pity Transformed*, 49-51; David KONSTAN, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto – Buffalo – London, 2006., 204; Françoise MIRGUET, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, 24-31.

<sup>12</sup> Za stoike, međutim, vrlina je bila u znanju i prihvaćanju onog što je unaprijed određeno i nužno, što je podrazumijevalo iskorjenjivanje sklonosti za emocionalnom ili egocentričnom reakcijom na vanjske događaje koji se, jer su uzrokovani voljom drugih ili prirodom, ne mogu kontrolirati. Mudrac stoga mora postati gospodarom utjecaja što ih svijet na njega vrši, a koji se odrazuju prije svega u čuvstvima i požudama. *Pathos* je za njih odstupanje, devijacija *normalnog*, mirnog stanja. Ideal je biti bez *pathosa* [ἀπαθής], neovisan o vanjskim događajima i prilikama, što ne znači gubitak osjećaja niti potpuno odvajanje od svijeta. Čovjek ne može izbjeći radostima i nedaćama koje ga zadese, ali može zadržati integritet, mirovanje u samome sebi time što ugodu neće smatrati nečim dobrim niti bol zlim. Mudrac može osjećati *dobre osjećaje* [εὐπάθεια] poput ljubaznosti ili opreznosti koji su rezultat zdravog (stoicističkog) razmišljanja, ispravnih prosudbi o tome što je važno, a što nije. Usp. Tonći KOKIĆ, *Pregled antičke filozofije*, Zagreb, 2015., 264-267; Robert William SHARPLES, Stoicism, u: Ted Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford – New York, 1995., 852-853; Susan WESSEL, *Passion and Compassion in Early Christianity*, 7-9.

nadilazi obiteljsko-prijateljske odnose, premošćuje udaljenost, ide onkraj vlastite prosude (i osude).<sup>13</sup>

Sa suosjećanjem se povezuju i izvedenice korijena -σπλάγχν, no takva veza primjećuje se također tek od 2. st. pr. Kr. Unatoč tomu, imenica σπλάγχνον klasičnom grčkom razdoblju nije bila nepoznanica. Antički su je pisci (i govornici) uglavnom koristili u množinskom obliku (σπλάγχνα), a njezino se primarno značenje odnosilo na unutarnje dijelove žrtvene životinje, i to na one najvrjednije organe poput srca, pluća, slezene, jetre i bubrega (za razliku od izraza έντερα i έγκατα), koje bi na početku obredne gozbe konzumirali oni koji bi prinosili žrtvu.<sup>14</sup> Od 5. st. pr. Kr. upotreba pojma se proširila na ljudske unutarnje organe posebno ističući maternicu.<sup>15</sup> Kasnije, ovisno o kontekstu, σπλάγχνα je počela metaforički označavati ono što danas nazivamo *srcem*, odnosno sjedište osjećaja, naklonosti, ljutnje, boli, tjeskobe, radosti i ljubavi. Međutim, povezanost korijena -σπλάγχν s idejom suosjećanja i milosrđa gotovo je odsutna u predkršćanskoj grčkoj književnosti. Tako još nije pronađen nijedan primjer metaforičke upotrebe izvedenih glagola σπλαγχνεύω i σπλαγχνίζω izvan židovske i kršćanske literature. Pridjev πολυ(εύ)σπλαγχνος također potpuno izostaje, dok se složenice poput άσπλαγχνος i εύσπλαγχνία mogu pronaći, premda dosta rijetko (Eshil, Sofoklo, Euripid, Platon). Doslovan prijevod pridjeva άσπλαγχνος bio bi *bez utrobe, bez srca*, u prenesenom značenju bez hrabrosti i snage, kukavica (usp. engl. *no guts*) ili, kao što je to samo u jednom slučaju – u fragmentu stoika Hrizipa – bez suosjećanja i empatije.<sup>16</sup> Imenica εύσπλαγχνία mogla bi se doslovno prevesti kao *dobro srce*, odnosno karakterizirala bi čvrstu, hrabru i smionu osobu. Ostale složenice poput μεγαλόσπλαγχνος ili θρασύσπλαγχνος jednako se odnose na jakost duha, srčanost i neustrašivost, dok se, u suprotnom, izraz κακόσπλαγχνος odnosi na onoga tko je plašljiv i nesiguran, doslovno *slabog srca*. Köster smatra

---

<sup>13</sup> Usp. David KONSTAN, *Pity Transformed*, 58; Henry George LIDDELL – Robert SCOTT (ur.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996., 1680; Françoise MIRGUET, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, 31-34.

<sup>14</sup> U tom je kontekstu spominju: Homer, *Ilijada, Odiseja*; Eshil, *Okovani Prometej*; Euripid, *Elektra*; Eshin, *Protiv Ktezifonta*. U širem je smislu koristi Aristofan u svojim političkim komedijama *Vitezovi* i *Ose* kao žrtvenu gozbu. Usp. Henry George LIDDELL – Robert SCOTT (ur.), *A Greek-English Lexicon*, 1628.

<sup>15</sup> Pindar u *Nemejskim odama* opisuje rođenje Zeusova sina koji se iznenada pojavljuje iz „[njegove] majčine unutrašnjosti [σπλάγχνων]“. Eshil u *Eumenidama* koristi pojam σπλάγχνα za pluća, dok ga Platon u *Timeju* primjenjuje za slezenu. Usp. *Isto*.

<sup>16</sup> Hrizip postavlja pitanje treba li pridjev άσπλαγχνος definirati kao „neposjedovanje bilo kakvog suosjećanja [συναλοϋν] u vlastitim unutarnjim dijelovima“. Dokaz je prilično slab, priznaje Mirguet, no mogao bi ukazivati da je korijen σπλάγχν- već bio povezan sa suosjećanjem u nežidovskim krugovima. Usp. Françoise MIRGUET, *Compassion in the Making: Lexicographic Explorations in Judeo-Hellenistic Literature*, u: *CHS Research Bulletin*, 1 (2013.) 2, § 5.

kako „nije isključeno da je u postklasičnoj lingvističkoj upotrebi došlo do semantičke promjene termina zbog koje je hrabrost preuzela značenje milosrđa.“<sup>17</sup> Ipak, osim Hrizipovog fragmenta, u djelima antičkih grčkih autora nisu pronađeni drugi primjeri koji bi potvrdili ovakvu vrstu promjene značenja imenice *σπλάγγνα* i njezinih izvedenica. No, kasnije nastali pojmovi, upravo na temelju navedenog antičkog poimanja, za razliku od izvedenica korijena *-σμπαθ* koje su češće zadržavale filozofski kontekst, isticali su na poseban način konkretno tjelesno iskustvo.<sup>18</sup>

## 1.2. Suosjećanje kod židovskih autora

Kao jedna od ključnih komponenti moralno-etičkog života, suosjećanje zauzima posebno mjesto u spisima židovskih autora helenističkog i rimskog razdoblja. U nastavku ćemo ukratko izložiti način na koji dvojica istaknutih židovskih pisaca, Josip Flavije i Filon Aleksandrijski, pristupaju temi sažaljenja odnosno suosjećanja u svojim važnijim djelima.

### 1.2.1. Suosjećanje u djelima Filona Aleksandrijskog

Helenističko-židovski filozof Filon Aleksandrijski sažaljenje razumijeva kao emociju koja može postati vrlinom (usp. *O posebnim zakonima*, 3,116) koristeći uglavnom termine *ἔλεος* i *οἶκτος*. U svome razumijevanju sažaljenja, Filon u bitnome slijedi Aristotelovu definiciju shvaćajući ga kao emocionalnu reakciju na nezasluženo trpljenje premda na nekim mjestima potiče na iskazivanje sućuti i prema onima koji je, takoreći, nisu *zaslužili* – onima „koji nisu nikada okusili čašu plemenitog življenja“ (*O posebnim zakonima*, 1,304)<sup>19</sup> ili koji „provode život u potpunom nedostatku vrline i obilju poroka“ (*O zbrci jezika*, 167)<sup>20</sup>. Sažaljenje kao vrlinu, Filon posebno prikazuje u liku Mojsija kojeg predstavlja kao uzor mudrosti.<sup>21</sup> Nadalje, na poseban način ističe važnost tijesne povezanosti razuma i samilosti:

---

<sup>17</sup> Helmut KÖSTER, *σπλάγγνον, σπλαγγνίζομαι, εὐσπλαγγνος, πολύσπλαγγνος, ἄσπλαγγνος*, u: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XII, Brescia, 1979., 903-934, ovdje 908 [vl. pr.] (dalje: Helmut KÖSTER, *σπλάγγνον*).

<sup>18</sup> Usp. Helmut KÖSTER, *σπλάγγνον*, 903-908; Henry George LIDDELL – Robert SCOTT (ur.), *A Greek-English Lexicon*, 259, 732; Françoise MIRGUET, *Compassion in the Making: Lexicographic Explorations in Judeo-Hellenistic Literature*, §§ 4-5.

<sup>19</sup> PHILO, *On the Special Laws*, I, u: PHILO, VII, Cambridge – London, 1937., 100-303, ovdje 276-277 [vl. pr.].

<sup>20</sup> PHILO, *On the Confusion of Languages*, u: PHILO, IV, Cambridge – London, 1932., 8-119, ovdje 102-103 [vl. pr.].

<sup>21</sup> „Takva su, dakle, bila stabla koja je Onaj jedini mudar posadio u razumne duše. Mojsije, međutim, sažalijeva one koji su postali prognanici iz raja vrlinâ te jednako moli Božju apsolutnu suverenost kao i njegove milosrdne i blage snage, da narod obdaren spoznajom ponovno bude posaden na mjesto odakle je zemaljski um, nazvan Adamom, bio prognan“ (*O sadenju*, 46). PHILO, *On Planting*, u: PHILO, III, Cambridge – London, 1930., 212-304, ovdje 236-237 [vl. pr.].

„U svojoj mudrosti pozivao je cijeli narod na pobožnost i na časćenje Boga te ih poučavao zapovijedima i svetim zakonima. Njegove su riječi: 'Kad zađu u prepirku, dođu k meni. Ja onda rasudim između jednoga i drugoga; izložim

„Svaki mudrac je otkupnina za ludog koji ne bi mogao izdržati niti kratko vrijeme da se mudri ne pobrine za njegovo postojanje kroz sažaljenje [ἐλέω] i promišljenost [προμηθεία]“ (*O žrtvama Abela i Kajina*, 121).<sup>22</sup>

U razlikovanju sažaljenja kao emocije i vrline napominje da samilost uvijek treba ostati pod vlašću razuma (usp. *O posebnim zakonima*, 3,156) kako bi se spriječila prevlast osjećaja nad razumom što bi lako moglo dovesti do nepravde i slabosti. Stoga je sažaljenje kao vrлина prisutno samo kod onih čiji razum nadvladava njihove strasti te su oni zbog toga osposobljeni voditi druge. Međutim, ako sažaljenje postane nekontrolirana emocija i kao takvo preuzme osobu, ono je tada slabi i onesposobljuje.<sup>23</sup>

Filon ne koristi imenicu σπλάγχνα u opisanom kontekstu, kao metaforu za sućut, nego primarno zadržava njezino doslovno značenje kao tjelesne unutrašnjosti, bilo životinjske, zabranjujući njezinu upotrebu u proricanju budućnosti, bilo čovjekove (usp. *O posebnim zakonima*, 1,62; 1,216). Ipak, u antropološkom kontekstu, izraz σπλάγχνα na nekim mjestima upućuje na skrivenu dubinu ljudskog bića: „Dok tjelesne oči vide samo vanjsku površinu, oko razuma prodire u dubinu i jasno opaža sve što je skriveno u srcu [εν αὐτοῖς σπλάγχνοις]“ (*O potomstvu i progonstvu Kajinovu*, 118; usp. također *O Abrahamu*, 241).<sup>24</sup> Isto vrijedi i za odlomak iz spisa *O Josipu* u kojem Jakov tuguje zbog navodne Josipove smrti: „Ali, kako kaže izreka, postao si bogata gozba za divlje i mesožderne zvijeri koje su okusile i progutale moju utrobu [τῶν ἐμῶν σπλάγχνων]“ (*O Josipu*, 25).<sup>25</sup> Ovdje izraz „utroba“ ne predstavlja, kao što se ponekad pogrešno prevodi, Josipa, nego Jakovljevo srce, odnosno duboku žalost zbog gubitka sina.<sup>26</sup>

---

im Božje zakone i odredbe' (Izl 18,16). Zatim se pojavljuje Jitro, koji se čini mudrim, ali je neupućen u tajne božanskih blagoslova; njegov interes je uglavnom usmjeren na ljudske i propadljive stvari. [...] Ipak, i prema njemu Mojsije pokazuje suosjećanje i sažaljeva ga zbog njegove velike zablude; osjeća da ga treba poučiti boljim stvarima i uvjeriti da se odrekne svojih ispraznih mišljenja i da postojano slijedi istinu.“ (*O Pijanstvu*, 37-38). PHILO, *On Drunkenness*, u: PHILO, III, 318-435, ovdje 336-339 [vl. pr.].

<sup>22</sup> PHILO, *On the Sacrifices of Abel and Cain*, u: PHILO, II, Cambridge – London, 1929., 94-195, ovdje 182-183 [vl. pr.].

<sup>23</sup> Usp. Françoise MIRGUET, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, 57-60.

<sup>24</sup> PHILO, *On the Posterity of Cain and His Exile*, u: PHILO, II, 328-439, ovdje 396-397 [vl. pr.].

<sup>25</sup> PHILO, *On Joseph*, u: PHILO, VI, Cambridge – London, 1935., 140-271, ovdje 152-155 [vl. pr.].

<sup>26</sup> Usp. Helmut KÖSTER, σπλάγχνον, 917-918; Françoise MIRGUET, *Compassion in the Making: Lexicographic Explorations in Judeo-Hellenistic Literature*, §§ 57-60.

### 1.2.2. Suosjećanje u djelima Josipa Flavija

Židovski povjesničar Josip Flavije često obogaćuje prikaz svojih protagonista njihovim emocionalnim životom što je posebno vidljivo u portretima biblijskih likova, osobito izraelskih predaka koje predstavlja kao moralne uzore u skladu s tadašnjim normama, posebno stoičkim. Govoreći o sažaljenju, naglašava da ono treba biti rezervirano za patnju koja je nezaslužena, premda i on u nekim odlomcima nadilazi takvo poimanje proširujući ga na strance i neprijatelje.<sup>27</sup> Sažaljenje je za njega osjećaj, *pathos*, koji potiče čovjeka na pružanje brige i pomoći, način na koji s drugim dijeli ono što je i sam primio od Boga (usp. *Židovske starine*, 4,239). U *Židovskim starinama* i u ostalim Flavijevim djelima, suosjećanje se spominje i kao atribut političke moći (usp. *Židovske starine*, 7,184; 8,385; 9,43; *O Židovskom ratu*, 1,282; 2,337.400 i dr.); prikazano je gotovo uvijek iz perspektive onoga tko ga iskazuje, nikada nije obostrano niti izraženo među ravnopravnim stranama. U tom kontekstu, sažaljenje naglašava nadmoć društvenih moćnika, kako političku, tako i moralnu. Pokazujući smilovanje, vladar ne pati zbog boli koja pogađa drugoga, nego daje društveno-politički *korektan* odgovor karakterističan za njegov *viši* status.<sup>28</sup> Imenicu *σπλάγγνα* Josip Flavije nikada ne upotrebljava u prenesenom značenju, nego u strogo doslovnom, fizičkom kao čovjekovu utrobu i to najčešće u veoma nasilnim naracijama.<sup>29</sup>

Možemo zaključiti da obojica židovskih autora prikazuju suosjećanje ponajprije kao moralnu vrlinu koja se odnosi na oponašanje božanstva koji takvo suosjećanje pokazuje prema ljudima. No svaki od njih, ovisno o kontekstu i poruci koju želi prenijeti, predstavlja suočavanje s patnjom drugih kao situaciju u kojoj je osoba stavljena pred izbor: prepoznati vlastitu ranjivost i

---

<sup>27</sup> Ovdje možemo spomenuti primjer Abrahama, koji je „osjetio je tugu zbog stanovnika Sodome“ te je „molio Boga za njih i preklinjao ga da ne uništi pravedne zajedno s grešnicima“ (*Židovske starine*, 1,199) ili kralja Šaula koji, u Josipovom prikazu, unatoč tomu što je na krivi način usmjeravao svoje sažaljenje, zauzvrat neočekivano prima veliku dobrohotnost i brigu vraćare iz En Dora čije je *usluge* tragično upotrijebio (usp. 1 Sam 28,3-25; *Židovske starine*, 6,337-342). Josephus FLAVIUS, *Antiquities of the Jews*, u: [https://lexundria.com/j\\_aj/0/wst](https://lexundria.com/j_aj/0/wst) (4. VII. 2024.) [vl. pr.].

<sup>28</sup> Usp. Helmut KÖSTER, *σπλάγγνον*, 918; Françoise MIRGUET, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, 38-49.

<sup>29</sup> „Na to se Aristobul pokajao zbog velikog zločina kojeg je počinio što je prouzročilo pogoršanje njegove bolesti. Stanje mu se sve više pogoršavalo, a duša mu je bila neprestano uznemirena mislima o onome što je učinio, sve dok mu se utroba [τὼν σπλάγγνων] nije rastrgala zbog nepodnošljive boli koju je osjećao, te je povratio veliku količinu krvi“ (*O Židovskom ratu*, 1,81; usp. 1,84; 5,385).

„A kada je glavni među njima, sa svojim vođama, to čuo, udoše u kuću. Zatim ih odvede u najskrovitiji dio kuće i zatvori vrata dvorane u koju ih je smjestio te ih dade bičevati sve dok se ne otkrije svaki dio njihove utrobe [τὰ σπλάγγνα]“ (*O Židovskom ratu*, 2,612; usp. 1,635).

U opisu građanskog rata pojam ima više slikovito nego preneseno značenje kao unutarnja društvena struktura: „Sada trijumfiraju u očajnom stanju u kojem se već nalaze, kada čuju da jedan narod ide u borbu protiv drugog naroda, i jedan grad protiv drugog grada, i da je vaš narod okupio vojsku protiv vlastitih utroba [τὼν σπλάγγνων]“ (*O Židovskom ratu*, 4,263). Josephus FLAVIUS, *Wars of the Jews*, u: [https://lexundria.com/j\\_bj/0/wst](https://lexundria.com/j_bj/0/wst) (4. VII. 2024.) [vl. pr.].

slabost koja je zajednička svim ljudima ili se distancirati i usmjeriti na vlastito blagostanje pokazujući pritom moralnu i društvenu superiornost. Premda kod obojice ne nedostaje ni jednih ni drugih primjera, sućut, ipak, valja to jasno istaknuti, ostaje naprosto čin moći karakterističan za one visokog društvenog statusa.

### 1.3. Starozavjetno iskustvo Božjeg suosjećanja: *rahāmîm*/σπλαγγν

U starozavjetnim tekstovima, Božje se suosjećanje često komunicira imenicom *rahāmîm*, izvedenicom imenice *rehem* koja označava utrobu, majčino krilo, grčki σπλάγγνα. U nastavku rada, osvrnut ćemo se na način na koji navedeni pojmovi oblikuju razumijevanje Božje milosrdne ljubavi u Starom zavjetu, analizirajući njihovu upotrebu u različitim biblijskim kontekstima. Razmotrit ćemo i upotrebu ostalih izvedenica korijena σπλαγγν u Septuaginti i u apokrifnom spisu *Testamenti dvanaestorice patrijarha*, gdje ćemo prikazati razvoj u teološkoj interpretaciji koja je mogla poslužiti kao temelj novozavjetne upotrebe glagola σπλαγγνίζομαι.

#### 1.3.1. *Rahāmîm*: Božja privržena ljubav prema Izraelu

Za izražavanje emocija, starozavjetni tekstovi nerijetko koriste unutarnje dijelove tijela poput srca, utrobe, jetre i bubrega (usp. Suci 16,17; Ps 73,21; Jr 4,19; Tuž 2,11 i dr.).<sup>30</sup> Čovjekova tjelesna unutrašnjost izriče se različitim pojmovima: *qereb*, *meeh*, *beten*, *rehem*, odnosno *rahām* (mn. *rahāmîm*). Septuaginta, međutim, samo u dva slučaja imenicom σπλάγγνα prevodi hebrejski izvornik. U Izr 12,10 prevodi imenicu *rahām*, dok je u Izr 26,22 ekvivalent za *hadre-beten*.

Pojam *heder* uglavnom označava spavaću sobu (Izl 8,3; 2 Sam 4,7 i dr.) ili unutrašnje prostorije hrama (1 Ljet 28,11), dok se imenica *beten* najčešće odnosi na žensku utrobu, odnosno maternicu (Post 25,24; Pnz 7,13; Prop 5,14; Iz 44,2; Hoš 12,4), premda može označavati i trbuh, odnosno želudac (Suci 3,21-22; Job 20,15.23; Ps 17,14; Izr 13,25; Ez 3,3). Stoga *hadre-beten* u Izr 26,22 označava najunutarnjije, najranjivije i najskrovitije dijelove tijela. Čovjekova

---

<sup>30</sup> Pokušaj odgovora na pitanje *zašto* donosi Mark S. Smith u svome članku *The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions. Notes from Anthropology and Psychobiology*. Hipoteza koja se čini najprihvatljivijom jest: „The location of emotional responses in various parts of the body in the Psalter was perhaps related to Israelite perceptions of physiological responses to emotions. In other words, Israelites associated emotions with the internal organs where the emotions were perceived to be felt physically. Or, as Hupka and company put the point: 'Metaphors in emotion words similarly may identify particular corporeal sites and body processes.'“ Mark S. SMITH, *The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions. Notes from Anthropology and Psychobiology*, u: *Journal of Biblical Literature*, 117 (1998.) 3, 427-436, ovdje 431.

unutrašnjost samo je Jahvi znana i samo je on ima pravo *istražiti* (usp. Izr 20,27). Značenje se, dakle, prenosi s biološkog, anatomskog na ono psihološko, emotivno, duhovno (usp. Jr 4,14).<sup>31</sup>

Uz spomenuti *beten*, Stari zavjet koristi i imenicu *reḥem* kako bi označio majčino krilo (Izl 13,2.12.15; Job 3,11; Jr 20,17).<sup>32</sup> Ako je vrhunac podnošenja tuđe boli trudnoća i porođaj, to isprepletano *uzimanje* i davanje života, više je nego jasna temeljna teološka pozadina na kojoj počiva navedeni izraz: Jahve je onaj koji otvara i zatvara majčino krilo, on je jedini gospodar rođenja i života.<sup>33</sup>

Daleko složeniji i širi pojam *raḥāmîm* (apsolutni plural imenice *raḥam*), uz glagol *raḥam* i pridjeve *raḥûm* i *raḥamani*, jedan je od ključnih izraza (uz *ḥanan* i *ḥesed*) za izražavanje i razumijevanje starozavjetne poruke milosrđa, sažaljenja, ganuća, sućuti, suosjećanja.<sup>34</sup> Utroba (*raḥāmîm*) je u starozavjetnim tekstovima smatrana središtem snažnih emocija poput patnje (Job 30,27; Ps 31,10), radosti (Izr 23,16), straha i tjeskobe (Iz 15,4; Tuž 1,20), kao i onih relacijskih poput dobrohotnosti, nježnosti, naklonosti, privrženosti, strpljivosti, samilosti, ljubavi i praštanja. Ona predstavlja tjelesno mjesto intimne povezanosti koja je prisutna u ljudskim odnosima, posebice onom između roditelja i djeteta (1 Kr 3,26), braće i sestara (Post 43,30; Am 1,11), zaručnice i zaručnika (Pj 5,4). Na takvom poimanju unutarnje, *utrobne* privrženosti, koristeći izraz *raḥāmîm*, Stari zavjet gradi antropomorfizme o Božjem milosrđu (usp. Iz 63,15; Jr 31,20). Sukladno tomu, Božja milosrdna ljubav može se najbolje okarakterizirati glagolima koji odlikuju brižnost i nježnost majčinske ljubavi: posve se darovati i posvetiti, prihvatiti i dijeliti, čuvati, biti pažljiv i osjetljiv za potrebe drugoga. Božje milosrđe ne prihvaća čovjeka na izvanjski način, površinski, kao smetnju ili strano tijelo, već iznutra, brižno, dajući mu prostor unutar vlastite nutrine. O tome piše teolog Robert Cheaib: „Važno je napomenuti kako je Stari savez, koji je tako pozoran prema Božjoj transcendenciji, u suprotnosti s okolnim božanstvima da je zabranio svaki lik ili sliku, pronašao u samilosti majčinskog krila najbliskiji izraz koji govori o Božjem

---

<sup>31</sup> Usp. Hans Walter WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia, 1974., 63-64.

<sup>32</sup> Metaforička upotreba prisutna je u Ps 110,3 gdje označava zorino krilo i u Job 38,8 u kojem se govori o stvaranju mora.

<sup>33</sup> Na nekim mjestima *reḥem* označava vremensko razdoblje („od majčine utrobe“) koje se odvija pod Jahvinim blagoslovom (usp. Iz 46,3; Jr 1,5; Ps 22,11) ili, iznenađujuće, pod njegovim odbacivanjem (usp. Ps 58,4). Usp. Hans Joachim STOEBE, רחם *rhm* pi. *Avere misericordia*, u: *Dizionario Teologico dell' Antico Testamento*, II, Casale Monferrato, 1982., 685-692, ovdje 690.

<sup>34</sup> Detaljniju statistiku izvedenica korijena *rhm* vidi u: *Isto*, 686.

milosrđu.<sup>35</sup> Premda ima apsolutnu slobodu pokazati ili zadržati suosjećanje, Boga se u Starom zavjetu predstavlja kao vjernog saveznika, tješitelja, onoga koji promiče i štiti život, pokazuje svoju ganutost, ispunja se samilošću prema svome djetetu i kada ga opominje (usp. Pnz 13,18; 2 Sam 24,14; Iz 54,7; Hoš 2,21).<sup>36</sup>

No, ne bi se nikako smjelo govoriti o Božjem milosrđu kao o datosti koju bi bilo moguće na bilo koji način *uhvatiti* i posjedovati, „kao da bi to bila najočitija stvar na svijetu“<sup>37</sup>, kako podcrtava Kasper. „Milosrdni Bog nije jednostavno 'drugi Bog' koji gleda kroz prste našu zloću i nemarnost. Naprotiv, njegova je spasonosna blizina izraz drukčijosti i njegove nepojmljive skrovitosti (Iz 45, 15).“<sup>38</sup> Božje se milosrđe, stoga, ne može i ne smije simplificirati; ono je iznad svakog ljudskog horizonta i, nerijetko koristoljubivog i funkcionalnog, *modela* milosrđa. Kao paradoksalni, izokrenuti, mnogima i blasfemični primjer Božje logike ističe se odlomak Jr 12,14-17 u kojem Jahve pokazuje milosrđe prema zlim Izraelovim susjedima (iako s uvjetom ako se odreknu vjernosti Baalu).<sup>39</sup> Ukorak s navedenim ide i njegovo *preokretanje* pravednosti, odbacivanje gnjeva kojim usplamti kada narod slijedi tuđe bogove i pleše oko zlatnog teleta. Umjesto da ga zatre u potpunosti, pruža mu uvijek iznova novu priliku, zauzima se za njega usprkos otporu, nevjernosti i nevoljama koje je sâm skrivio.<sup>40</sup>

### 1.3.2. Izvedenice korijena -σπλαγγν u Septuaginti

Septuaginta ne koristi često izvedenice korijena -σπλαγγν, preciznije, imenicu i njezine tri izvedenice (σπλαγγνίζειν, σπλαγγνισμός i σπλαγγνοφάγος) nalazimo gotovo isključivo u mlađim spisima zbog čega se u rijetkim slučajevima može pronaći hebrejski ekvivalent (Izr 12,10; 26,22). U preostalih dvanaest primjera nedostaje hebrejski izvornik ili su ti dijelovi Septuaginte izvorno

---

<sup>35</sup> Robert CHEAIB, *U Božjem krilu. Mrvice teologije milosrđa*, Zagreb, 2016., 25.

<sup>36</sup> Usp. Juan José BARTOLOMÉ, „Darom premilosrdnog srca Boga našega“ (Lk 1,78), u: *Kateheza*, 27 (2005.) 3, 207-216, ovdje 209-212; Hans Joachim STOEBE, םחמ pi. Avere misericordia, 685-692; Davor VUKOVIĆ – Josip BOŠNJAKOVIĆ, Empatija, suosjećanje i milosrđe: psihološke i teološke perspektive, u: *Bogoslovska smotra*, 86 (2016.) 3, 731-756, ovdje 736-738; Sze-kar WAN, Mercy, Merciful, u: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nashville, 2009., 46-48.

<sup>37</sup> Walter KASPER, *Milosrđe. Temeljni pojam evanđelja – ključ kršćanskog života*, 73.

<sup>38</sup> *Isto*.

<sup>39</sup> Ne manjka ni primjera u kojima Jahve, začudno, povlači postojanu ljubav i milosrđe od Izraela ne pokazujući smilovanje čak ni siročadi ni udovicama (usp. Iz 9,10-20).

<sup>40</sup> Usp. Walter KASPER, *Milosrđe. Temeljni pojam evanđelja – ključ kršćanskog života*, 61-81; Sze-kar WAN, Mercy, Merciful, 46-48.



napisani na grčkom.<sup>41</sup> U nastavku donosimo nekoliko primjera različite upotrebe zajedno s hebrejskim izvornikom i hrvatskim prijevodom.

Tablica 1. Imenica τὰ σπλάγχνα i njezine izvedenice u Septuaginti

	LXX	BHS	Jeruzalemska Biblija
σπλάγχνα	Izr 12,10 δίκαιος οἰκτεῖρει ψυχὰς κτηνῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεήμονα.	יִדְעַ צְדִיק גְּפֹשׁ בְּהַמָּתוֹ וּרְחֵמֵי רִשְׁעִים אֲכֹרֵי	<sup>10</sup> Pravednik pazi i na život svog živinčeta, dok je opakomu srce okrutno.
	Izr 26,22 λόγοι κερκώπων μαλακοί, οὗτοι δὲ τύπτουσιν εἰς ταμιεῖα σπλάγχνων	דְּבָרֵי גִרְגֹן כְּמַתְלֵהֶם הֵם יִרְדּוּ וְדָרְרִים בְּטֶן	<sup>22</sup> Klevetnikove su riječi kao slastice: spuštaju se u dno utrobe.
	Mudr 10,5 αὕτη καὶ ἐν ὁμοιοῖα πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων ἔγνω τὸν δίκαιον καὶ ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμεμπτον Θεῷ καὶ ἐπὶ τέκνου σπλάγχνοις ἰσχυρὸν ἐφύλαξεν.		<sup>5</sup> I kada se, složni u opaćini svojoj, narodi bijahu pomutili, ona je našla pravednika i sačuvala ga Bogu nezazorna i uzdržala jačim od ljubavi prema djetetu.
	Sir 30,7 περιψύχων υἱὸν καταδεσμεύσει τραύματα αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ πάσῃ βοῇ ταραχθήσεται σπλάγχνα αὐτοῦ.		<sup>7</sup> Tko miluje sina svoga, zavijati će mu rane i na svaki će mu se njegov jauk potresati srce.
	Sir 36 (33),5 τροχὸς ἀμάξης σπλάγχνα μωροῦ, καὶ ὡς ἄξων στρεφόμενος ὁ διαλογισμὸς αὐτοῦ.		<sup>5</sup> Osjećaji su luđakovi kao kolski točak, a misao mu je kao osovina što se okreće.
	Bar 2,17 ἄνοιξον, Κύριε, ὀφθαλμούς σου καὶ ἰδέ, ὅτι οὐχ οἱ τεθνηκότες ἐν		<sup>17</sup> otvori [Gospodine] oči i pogledaj: ta mrtvi u podzemnom svijetu – kojima je iz utrobe

<sup>41</sup> Usp. Helmut KÖSTER, σπλάγχνον, 908-909.

	<p>τῷ ἄδῃ, ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν, δώσουσι δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ Κυρίῳ·</p>		<p>oduzet dah – ne, oni više ne kazuju slave i pravednosti Gospodnje</p>
	<p>2 Mak 9,5-6 ὁ δὲ πανεπόπτης Κύριος ὁ Θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ ἐπάταξεν αὐτὸν ἀνιάτω καὶ ἀοράτῳ πληγῆ· ἄρτι δὲ αὐτοῦ καταλήξαντος τὸν λόγον, ἔλαβεν αὐτὸν ἀνήκεστος τῶν σπλάγχνων ἀλγηδῶν καὶ πικραὶ τῶν ἔνδον βάσανοι, ἑπάνυ δικαίως τὸν πολλαῖς καὶ ξενιζούσαις συμφοραῖς ἐτέρων σπλάγχνα βασανίσαντα.</p>		<p><sup>5</sup>Ali Svevid, Gospodin Bog Izraelov, udari ga neizlječivom i nevidljivom bolešću. Čim je izgovorio onu riječ, spopade ga u crijevima nesnosna bol i strašne muke u utrobi.</p> <p><sup>6</sup>Tako je bilo baš i pravo, jer on je utrobama drugih zadao mnoge i nečuvene muke.</p>
σπλαγνίζειν	<p>Izr 17,5 ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται.</p>		
	<p>2 Mak 6,8 ψήφισμα δὲ ἐξέπεσεν εἰς τὰς ἀστυγείτονας πόλεις Ἑλληνίδας Πτολεμαίου ὑποτιθεμένου τὴν αὐτὴν ἀγωγὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων ἄγειν καὶ σπλαγνίζειν, <sup>9</sup>τοὺς δὲ μὴ προαιρουμένους μεταβαίνειν ἐπὶ τὰ Ἑλληνικὰ κατασφάζειν.</p>		<p><sup>8</sup>Na Ptolemejev poticaj izišla je naredba da se i u susjednim helenskim gradovima jednako postupa sa Židovima, pa da i oni sudjeluju u obrednim gozbama, <sup>9</sup>a da se ubiju oni koji ne prihvataju helenskih običaja.</p>
σπλαγχνισμός	<p>2 Mak 6,7 ἤγοντο δὲ μετὰ πικρᾶς ἀνάγκης εἰς τὴν κατὰ μῆνα τοῦ βασιλέως γενέθλιον ἡμέραν ἐπὶ σπλαγχνισμόν· γενομένης</p>		<p><sup>7</sup>Naprotiv, silom su ih tjerali na mjesečne žrtvene gozbe u spomen kraljeva rođendana, a kad se slavio Dionizov blagdan, morali su</p>

	δὲ Διονυσίων ἑορτῆς ἠναγκάζοντο οἱ Ἰουδαῖοι κισσοὺς ἔχοντες πομπεύειν τῷ Διονύσῳ.		ovjenčani bršljanom izići u Dionizovu povorku.
σπλαγχοφάγος	Mudr 12,5 τέκνων τε φονέας ἀνελεήμονας καὶ σπλαγχοφάγων ἀνθρωπίνων σαρκῶν θοῖναν καὶ αἵματος, ἐκ μέσου μύστας θιάσου		<sup>5</sup> okrutne ubojice djece, žderače utrobe na gozbama mesa ljudskog, posvećenike s krvava pira

Glagol *σπλαγχνίζω* pojavljuje se dva puta: u 2 Mak 6,8 odnosi se na sudjelovanje u poganskim obrednim gozbama, dok se, zanimljivo, u Izr 17,5 odnosi izravno na suosjećanje: „Onaj tko suosjeća [*ἐπισπλαγχνιζόμενος*] bit će pomilovan [*ἐλεηθήσεται*].“<sup>42</sup> Međutim, u oba primjera izostaje hebrejski ekvivalent iz čega, kako zaključuje Köster, „nije moguće utvrditi starozavjetnu hebrejsku matricu za upotrebu termina *σπλάγχνα* u grčkim spisima judaizma“<sup>43</sup>.

Izraz *σπλαγχνισμός* (2 Mak 6,7.21; 7,42) zadržava kulturni, žrtveni karakter odnoseći se na obredni obrok, gozbu na početku koje se jedu unutarnji organi žrtvovanih životinja. Navedenom kontekstu može se pribrojiti i pojam *σπλαγχοφάγοι*, koji se pojavljuje samo jednom (Mudr 12,5), a doslovno označava one koji jedu utrobu.<sup>44</sup>

Imenica *σπλάγχνα* na nekim mjestima zadržava svoje doslovno značenje – čovjekova utroba (Izr 26,22; 2 Mak 9,5-6), dok bi u Bar 2,17 mogla predstavljati metonimiju za cijelo ljudsko tijelo, odnosno *prebivalište* duha (*πνεῦμα*). S druge strane, u Izr 12,10 značenje se prenosi s utrobe na srce, stoga bi doslovan prijevod mogao glasiti: „srce [*σπλάγχνα*] bezbožnikâ je ne-sažaljivo [*ἀνελεήμονα*]“, odnosno apatično, nemilosrdno. Misli se, dakle, na srce kao sjedište osjećaja, ono

<sup>42</sup> Ovo je jedini odlomak u Septuaginti u kojem se glagol *σπλαγχνίζω* koristi u kontekstu milosrđa. U Izr 12,10 korijen *-σπλαγχν* također dolazi uz korijen *ἐλε-* što ukazuje na povezivanje suosjećanja sa smilovanjem. Navedeni primjeri su među najranijima u judeo-helenističkoj literaturi, što otvara pitanje mogućeg hebrejskog utjecaja na povezivanje korijena *-σπλαγχν* s idejom suosjećanja.

<sup>43</sup> Helmut KÖSTER, *σπλάγχνον*, 909 [vl. pr.].

<sup>44</sup> „Kanibalizam u Kanaanu nije dokazan, ali ga susrećemo u drugih starih naroda. Pisac preuzima neke crte iz helenističkih 'misterija' i aludira na neke njihove ozloglašene obrede.“ *Jeruzalemska Biblija. Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jerusalem“*; Rebić, Adalbert – Fućak, Jerko – Duda, Bonaventura (ur.), Zagreb, 2011., 956 (bilješka c).

iz kojeg proizlazi sažaljenje, sućut, milosrđe. Primjetna je sličnost s upotrebom u Sir 36 (33),5 gdje *σπλάγχνα* označava skup osjećaja ili čovjekovu nutrinu kao i s Mudr 10,5 gdje se izričito odnosi na ljubav ili čežnju.

Septuaginta, nadalje, koristi pojam *σπλάγχνα* u kontekstu roditeljske ljubavi i naklonosti smještene upravo u utrobi. Ova upotreba ponajbolje je vidljiva u Četvrtoj knjizi o Makabejcima, apokrifu koji govori o progonima Židova od strane Antioha IV. Epifana. Tekst kao model predstavlja majku sedmorice braće koja promatra mučenje i smrt svojih sinova bez protivljenja, štoviše, ohrabruje ih da odvažno podnesu smrt. Cilj teksta je pokazati da su posvećenost majke židovskom Zakonu i vjera u Božja obećanja nagrade u zagrobnom životu nadišle prirodan instinkt i privrženost prema vlastitoj djeci koji su opisani kao „suosjećanje iz utrobe“ [*τὴν τῶν σπλάγχμων συμπάθειαν*] (4 Mak 14,13).<sup>45</sup> Uz majčinsku ljubav, *σπλάγχνα* u Septuaginti ponegdje izražava i sjedište očinske ljubavi. Tako Sirah govori o ocu koji toliko voli svoje dijete da mu se utroba [*σπλάγχνα*] uznemiri, potrese na svaki njegov jauk (Sir 30,7).<sup>46</sup> Upravo povezivanje korijena -*σπλαγχν* s roditeljskom ljubavlju počinje ga uvelike razlikovati od sažaljenja, što je, kako smo vidjeli u antičkom poimanju, obično pretpostavljalo određenu udaljenost. Tako je ljubav majke ili oca, osobito prema *najpotrebnijoj* djeci, mogla pružiti leksičku osnovu za izražavanje suosjećanja, i to ne samo prema vlastitom djetetu, nego i prema svima koji su na bilo koji način obespravljeni, nezaštićeni, bespomoćni.<sup>47</sup>

### 1.3.3. Izvedenice korijena -*σπλαγχν* u starozavjetnom apokrifu *Testamenti dvanaestorice patrijarha*

Starozavjetni apokrif *Testamenti dvanaestorice patrijarha* zbirka je pseudepigrafskih govora pripisanih dvanaestorici Jakovljevih sinova koji na kraju života, oslanjajući se na vlastita iskustva koja su zapisana u Knjizi Postanka, svojim potomcima pružaju moralne pouke. Tekst je prvotno sastavljen na hebrejskom jeziku oko 2. st. pr. Kr., dok najstariji grčki prijevod, pretpostavlja se,

---

<sup>45</sup> Usp. Françoise MIRGUET, *Compassion in the Making: Lexicographic Explorations in Judeo-Hellenistic Literature*, § 15.

<sup>46</sup> Više o Sirahovoj ideji suosjećanja vidi u: Françoise MIRGUET, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, 49-57.

<sup>47</sup> Usp. Edwin HATCH – Henry Adeney REDPATH (ur.), *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, II, Graz, 1954., 1284; Helmut KÖSTER, *σπλάγχων*, 908-912; Johan LUST – Erik EYNIKEL – Katrin HAUSPIE (ur.), *A Greek-english Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, 2003., 563-564; Françoise MIRGUET, *Compassion in the Making: Lexicographic Explorations in Judeo-Hellenistic Literature*, § 19.

datira najkasnije do u sredinu prvog stoljeća.<sup>48</sup> Objedinjujući nekoliko književnih žanrova – narativni, parenetski i apokaliptički – svaki testament usmjeren je na jednu ili dvije vrline ili emocije od kojih se suosjećanje i smilovanje najčešće pojavljuju u Testamentu Zebulunovu.

Testament Zebulunov u nekim je manuskriptima naslovljen *O suosjećanju i smilovanju* [Περὶ εὐσπλαγγνίας καὶ ἐλέους] što odražava glavne motive ovog spisa koji se prikazuju kroz biblijsku scenu u kojoj braća prodaju Josipa u ropstvo (Post 37). Na početku pripovijedanja Zebulun se prisjeća kako su Šimun i Gad snovali ubiti Josipa, a on je zavapio u suzama: „Smilujte mi se [Ἐλεήσατέ με], braćo moja, imajte sažaljenja na utrobu [οἰκτειρήσατε σπλάγχνα] Jakova, oca našega: ne stavljajte svoje ruke na mene da prolijete nevinu krv jer nisam zgriješio protiv vas (Test. Zeb. 2,2-3).<sup>49</sup> Slijedi Zebulunova rekacija: „Dok je izgovarao ove riječi nisam mogao izdržati njegove žalopojke i počeo sam plakati, moje je srce bilo preplavljeno tugom i svi temelji moje utrobe [σπλάγχμων] su oslabjeli” (Test. Zeb. 2,4).

U navedenim primjerima, izraz *σπλάγχνα* označava čovjekovu nutrinu, središte osjećaja i osjetljivosti (usp. Test. Naft. 7,4; Test. Benj. 3,7); upućuje na dobrohotnost, plemenitost i suosjećanje (usp. Test. Zeb. 5,3). Tako glagol *σπλαγγνίζομαι* postupno počinje izražavati čovjekovu sposobnost iskazati milosrđe: „Stoga, djeco moja, iz onoga što vam Bog daruje, bez oklijevanja prema svima budite suosjećajni i milosrdni [σπλαγγνιζόμενοι ἐλεᾶτε] i dajte svakomu dobrim srcem [ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ]“ (Test. Zeb. 7,2). Suosjećanje, koje je na početku teksta bilo primarno usmjereno na brata u opasnosti, sada dobiva univerzalistički karakter proširujući se na sve ljude.

Ideja suosjećanja u ovom starozavjetnom apokrifu dodatno je obojena i motivom odricanja od osвете [οὐκ ἐμνησικάκησεν], doslovno nepamćenjem prošlih uvreda i nepravdi (usp. Test. Zeb. 8,4-6). U tom smislu primatelji suosjećanja više nisu isključivo nevine žrtve, kao što je bilo kod antičkih autora, već su, u slučaju Josipove braće, prijestupnici, i to oni najbliži, krvno povezani, oni od kojih bi se milosrđe najprije očekivalo.

---

<sup>48</sup> Opširnije o raspravi oko podrijetla i datacije ovog spisa vidi u: Marinus DE JONGE, Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs, u: *Novum Testamentum*, 3 (1960.) 4, 182-235.

<sup>49</sup> *The Testament of Zebulun*, u: Robert Henry CHARLES, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London, 1908., 112 [vl. pr].

Nadalje, po prvi put se u okviru suosjećanja kao vrline pojavljuju riječi εὐσπλαγχνος i εὐσπλαγχνία:

„Josip bijaše dobar čovjek ispunjen Duhom Božjim; bijaše suosjećajan i milosrdan [εὐσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων]; prema meni nije gajio mržnju, nego me volio zajedno s ostalom braćom (Test. Šim. 4,4).

„A sada, djeco moja, zapovijedam vam da čuvate zapovijedi Gospodnje, da pokazujete milosrđe [ἔλεος] prema svojim susjedima i da imate suosjećanja [εὐσπλαγχνίαν] prema svima, ne samo prema ljudima, već i prema životinjama“ (Test. Zeb. 5,1).

Navedena metaforička upotreba korijena -σπλαγχν predstavlja najvažniji element novog jezičnog izraza koji započinje s *Testamentima dvanaestorice patrijarha*. Ovakva nova interpretacija dovodi do toga da se izvorni, prilično grub izraz σπλάγχνα počinje primjenjivati čak i na Boga, posebno na njegovo eshatološko djelovanje:

„Stoga, i vi, djeco moja, imajte suosjećanja prema svakom čovjeku u milosti [ἔχετε εὐσπλαγχνίαν κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ἐν ἐλείει] da bi i Gospodin bio suosjećajan i milosrdan [σπλαγχνισθεὶς ἐλεήσει] prema vama. Jer će u posljednjim danima Bog poslati svoje milosrđe [τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ] na zemlju, i gdje god pronade srce ispunjeno milosrđem [σπλάγχνα ἐλέους], u njemu će prebivati. Jer u onoj mjeri u kojoj čovjek pokazuje suosjećanje [σπλαγχνίζεται] prema svojim bližnjima, u istoj će je mjeri Gospodin pokazati prema njemu“ (Test. Zeb. 8,1-3).

Iz navedenog proizlazi da je preneseno značenje imenice σπλάγχνα, kakvo se u Septuaginti pokazuje u samo dva odlomka Mudrih izreka (Izr 17,5; 26,22), postalo dominantno u *Testamentima dvanaestorice patrijarha*. U ovom spisu, σπλάγχνα se više ne odnosi na unutarnje organe u fiziološkom smislu niti glagol pokazuje svoju povezanost s obrednim žrtvovanjem (zbog čega izostaje aktivni oblik), nego se koristi za izražavanje suosjećanja i milosrđa. Tako su izrazi σπλάγχνα, σπλαγχνίζομαι i εὐσπλαγχνος zamijenili Septuagintine termine οἰκτιρμοί, οἰκτίρω i οἰκτίρων predstavljajući nov način prevođenja hebrejskih pojmova *rahāmîm*, *riḥam* i *rahûm*.<sup>50</sup> Köster zaključuje: „Ovaj prijevod *rahāmîm* sa σπλάγχνα, uveden ne od strane LXX nego od

---

<sup>50</sup> Usp. Helmut KÖSTER, σπλάγχνον, 912-916.

mlađih židovskih spisa, uz specifično očuvanje eshatološkog karaktera ovog hebrejskog pojma, nesumnjivo je izravna pretpostavka za novozavjetnu jezičnu upotrebu.<sup>51</sup>

#### 1.4. Novozavjetna po(r)uka o suosjećanju

U Novom zavjetu ideja suosjećanja je, između ostalog, predstavljena imenicom σπλάγχνα i riječima koje iz nje proizlaze: glagolom σπλαγγνίζομαι (suosjećati, sažaliti se, biti ganut, pokazati milosrđe) i pridjevima πολύσπλαγγνος (suosjećajan, samilostan, vrlo milostiv) i εὐσπλαγγνος (susretljiv, milosrdan, suosjećajan).

##### 1.4.1. Imenica σπλάγγνον

Imenica σπλάγγνον pojavljuje se u Novom zavjetu u doslovnom i prenesenom značenju uz zadržavanje oblika u množini: jednom u Lukinu evanđelju, jednom u Djelima apostolskim, osam puta u Pavlovim poslanicama (dva puta u Drugoj Korinćanima, dva puta u Filipljanima, jednom u Kološanima i tri puta u Poslanici Filemonu) i jednom u Prvoj Ivanovoj poslanici.

U doslovnom, fizičkom smislu τὰ σπλάγγνα označava ljudske unutarnje organe i u tom se kontekstu pojavljuje samo jednom – u opisu Judinog samoubojstva u Dj 1,18: „On, eto, steče predio cijenom nepravde pa se stropošta, raspuče po sredini i razli mu se sva utroba [πάντα τὰ σπλάγγνα]“. U svim ostalim slučajevima koristi se u prenesenom, metaforičkom značenju kao sjedište osjećaja, *srce*, naklonost prema drugima, suosjećanje, smilovanje, milosrđe, želja za zajedništvom s voljenim osobama. Takva se upotreba u prvim kršćanskim zajednicama razvila, smatra Köster, „pod utjecajem Pavla ili, mnogo češće, pod izravnim utjecajem kasnog judaizma“<sup>52</sup>. Navedeni pojam u Novome zavjetu ipak najčešće upotrebljava Pavao, i to ne samo u afektivnom smislu, što je bilo svojstveno *Testamentima dvanaestorice patrijarha*, nego njime zahvaća cijelog čovjeka do u njegovu najdublju intimu, preciznije, u mjeri u kojoj ljubi drugoga htijući njegovo istinsko dobro ne svodeći ga pritom na svoje nerijetko sitne i zavodljive ambicije. Iz tog je razloga imenicu τὰ σπλάγγνα kod Pavla na nekim mjestima moguće zamijeniti imenom ili odgovarajućom osobnom zamjenicom. Na tom tragu, uobičajeni prijevod „srce“ odgovara jedino ukoliko ga se

---

<sup>51</sup> Isto, 916 [vl. pr.].

<sup>52</sup> Helmut KÖSTER, σπλάγγνον, 927.

shvaća središtem iz kojeg proistječe istinska vjera, ona *fides operans per caritatem*, vjera koja slijedi primjer Božjeg neprestanog milosrdnog okretanja čovjeku.<sup>53</sup>

U 2 Kor 6,12 Pavao na suptilan način, litotom, prigovara Korinćanima da su se u svojoj naklonosti ograničili prema misionarima dajući im *skučen prostor* u svojim srcima što bi u doslovnijem prijevodu moglo glasiti: „Niste pritiješnjeni u nama, nego ste pritiješnjeni u srcima [ἐν τοῖς σπλάγχθοις] vašim.“ Drugim riječima, želi im dati do znanja da u njihovima srcima za njega *nedostaje mjesta*; oni su se u svojoj ljubavi i naklonosti zatvorili, *suzili* prema njemu, ne obratno.<sup>54</sup> Odlomak 2 Kor 7,2-16 nastavlja Pavlovu molbu iz 2 Kor 6,11-13; on otvara svoje srce prema članovima zajednice pozivajući ih da učine isto. Podsjeća ih kako nikoga nije zakinuo, da se u njih pouzdaje, da se njima ponosi i zaključuje svoj govor Titovom sve izraženijom naklonošću prema Korinćanima zbog iskazane poslušnosti i poštovanja (usp. 2 Kor 7,13b-15): „I njegova ljubav [τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ] je prema vama još veća.“<sup>55</sup>

U poslanici Filipljanima, nakon naslova i uvodnog pozdrava, Pavao izražava zahvalnost Bogu za vjeru primatelja što osobito naglašava dvama snažnim izrazima: „Ta ja vas nosim u srcu [ἐν τῇ καρδίᾳ]“ i „žudim za svima vama srcem [ἐν σπλάγχθοις] Isusa Krista“ (Fil 1,7-8). Prvi izraz odražava duboku povezanost Pavla s Filipljanima podsjećajući na sličnu frazu u 2 Kor 7,3 čime smjera na ljubav koja ostaje postojana i u okovima, u teškoćama koje proizlaze iz posvećenosti evanđelju. Drugi izraz započinje svečanom uvodnom formulom, štoviše, zakletvom<sup>56</sup>; Pavao se

---

<sup>53</sup> Usp. Hans-Helmut ESSER, Mercy, Compassion, u: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, II, Grand Rapids, 1976., 593-601, ovdje 599-600; Helmut KÖSTER, σπλάγχθων, 923-924.

<sup>54</sup> Možda je u zajednici bila prisutna pritužba na Pavlov navodni nedostatak ljubavi prema Korinćanima (usp. 2 Kor 11,11). Međutim, Pavao ističe kako uzrok napetosti u njihovom odnosu nije u njegovoj zatvorenosti, nego u ograničenosti Korinćana. Već je u 2 Kor 2,4 ukazao koliku ljubav gaji prema njima, a sada se vraća na tu temu ističući bolan kontrast: nasuprot širenju srca misionarâ stoji sužavanje srca Korinćana. Također, vidljiva je suprotnost između sintagmi „otvorena usta“ [Τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέφωγεν πρὸς ὑμᾶς] i „šireće srce“ [ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται], simbola Pavlove riječi i naklonosti već doživljenih u prošlosti i prisutnih u sadašnjosti (oba glagola u perfektu), nasuprot konstantnom zatvorenom stavu Korinćana (glagol στενοχωρέω u prezentu). No, unatoč prigovorima zajednice, Pavao nije dopustio da Korinćani budu *istisnuti* iz njegovog srca. Usp. Francesco BIANCHINI, *Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2015., 131-133; Ralph Philip MARTIN, *2 Corinthians*, Grand Rapids, 2014., 521-522; Margaret Eleanor THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti*, I, Brescia, 2007., 484-485.

<sup>55</sup> Usp. Giacomo LORUSSO, *La Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2007., 201-203; Ralph Philip MARTIN, *2 Corinthians*, 596-598.

<sup>56</sup> Pavao relativno rijetko koristi formulu zakletve; čini to kako bi naglasio svoju bliskost i povezanost s udaljenim zajednicama kojima se obraća (usp. Rim 1,9) ili kako bi branio svoje izbore i način života ističući iskrenost i nepristranost svoga ponašanja i djelovanja (usp. 2 Kor 1,23; 1 Sol 2,5.10; Gal 1,20). U formulacijama zakletve pridržava se tradicije Starog zavjeta. Dok se u rabinskoj tradiciji izbjegavalo korištenje Božjeg imena, Pavao se u zakletvama izravno poziva na Boga kao svjedoka [μάρτυς γάρ μου ὁ θεός] svojih riječi i djela, ne na Gospodina [κύριος], odnosno Isusa Krista. Usp. Joachim GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972., 112-113.



poziva na Božji autoritet kako bi potvrdio svoju naklonost prema Filipljanima: „Bog mi je svjedok kako čeznem za svima vama u ljubavi [ἐν σπλάγγχοις] Krista Isusa.“ Izraz σπλάγγχνα u navedenom kontekstu označava naklonost, nježnost, ljubav koja izvire iz dubine i koja potom zahvaća i pokreće cijelu osobnost. *Genitivus auctoris* „Χριστοῦ“ ukazuje da apostol ne ljubi sam od sebe na takav način; ljubav kojom ljubi Filipljane proizlazi iz zajedništva s Kristom što ide sve do poistovjećivanja s Kristovom ljubavlju. Prije i iznad osobne ljubavi, tu je ljubav Krista, o kojoj drugdje Pavao piše da „nas obuzima“ ili „od koje nas nitko neće moći rastaviti“ (2 Kor 5,14; Rim 8,39).<sup>57</sup>

Drugo poglavlje Poslanice Filipljanima počinje nabranjem ponašanja koje Pavao očekuje među članovima zajednice: „Ima li dakle u Kristu kakve utjehe, ima li kakva ljubazna bodrenja, ima li kakva zajedništva Duha, ima li kakva srca i samilosti [σπλάγγχνα καὶ οἰκτιρμοί]<sup>58</sup>, ispunite me radošću“. Ovim se izrazima ističe Pavlova osobna uključenost u pitanje odnosâ među kršćanima u Filipima. Pavao potiče na usvajanje Božje logike ponašanja upirući pogled u Krista koji „sam sebe *oplijeni* uzevši lik sluge“.<sup>59</sup>

Nadalje, odlomak iz trećeg poglavlja Poslanice Kološanima (Kol 3,12-17) govori o *oblačenju novog čovjeka* nabrajajući *katalog* vrlina u koje se kršćanin nasljeđujući Krista treba *odjenuti*. Autor svoje primatelje naziva „izabranima, svetima i ljubljenima od Boga“ (Kol 3,12) što bi označavalo preuzimanje novog načina postojanja: biti vjernik znači biti sposoban živjeti život „skriven s Kristom u Bogu“ (Kol 3,3). Upravo zato što su iskusili Božju ljubav, dobrotu, strpljivost i milosrdno suosjećanje prema sebi, kršćani bi jednako tako trebali činiti i prema drugima. Kako bi druge priveli na put vjere, sami se trebaju *obučiti* u „milosrdno srce/ljubav [σπλάγγχνα οἰκτιρμοῦ], dobrostivost, poniznost, blagost, strpljivost“ (Kol 3,12). Genitiv imenice οἰκτιρμός (milosrđe, samilost) može biti genitiv kvalitete (milosrdna ljubav) ili objektni genitiv (ljubav koja pokazuje suosjećanje), iz čega se može zaključiti da u navedenom popisu kreposti,

---

<sup>57</sup> Usp. Rinaldo FABRIS, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2000., 56-57; Joachim GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, 113-114; Romano PENNA, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone*, Roma, 2002., 22.

<sup>58</sup> Ova dva grčka izraza tvore hendijadu u kojoj umjesto jedne imenice s atributom dolaze dvije imenice. Kombinacija pojmova σπλάγγχνα i οἰκτιρμοί ili njihovih sinonima koristi se za Božje i za ljudsko djelovanje kao što pokazuju neke paralele u Starom zavjetu: „Zar se susteglo ganuće tvog srca i samilost tvoja [τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ τῶν οἰκτιρμῶν σου] prema meni?“ (Iz 63,15) ili „Ovako govori Jahve nad vojskama: ‘Sudite istinito i budite dobrostivi i milosrdni [ἔλεος καὶ οἰκτιρμὸν] jedni drugima“ (Zah 7,9). Usp. Romano PENNA, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone*, 41.

<sup>59</sup> Usp. Joachim GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, 188-190.

izraz *σπλάγχνα* οίκτιρμοῦ može označavati ljubav koja „pokazuje suosjećanje i nudi milosrđe svima kojima je potrebno“<sup>60</sup>. Njezino mjesto na samom početku ukazuje da ona predstavlja sintezu svih vrлина koje slijede – milosrdna ljubav je izvor iz kojeg proizlaze sve ostale kreposti.<sup>61</sup>

Imenica τὰ σπλάγχνα pojavljuje se, na koncu, tri puta u Poslanici Filemonu (Flm 1,7.12.20) što je prilično često s obzirom na to da se radi o najkraćem Pavlovom spisu. Njome se primarno ističe autentična stvarnost bratstva/sestrinstva koja se uspostavlja među kršćanima na temelju vjere u Isusa Krista i prihvaćanja zapovijedi ljubavi. Na početku poslanice, Pavao govori o pomoći koju je Filemon pružio zajednici: „Uvelike si me doista obradovao i utješio svojom ljubavlju jer si, brate, okrijepio srca svetih“ (Flm 1,7). Formulacija „τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαιται“, koja bi se doslovno mogla prevesti kao „srca svetih su bila utješena“<sup>62</sup>, slikovito izriče utjehu i ohrabrenje koje je Filemon svojom vjerom i ljubavlju unio među članove zajednice. Pavao zatim na neizravan način iznosi zagovorničku molitvu za Onezima stvarajući takozvani *efekt odgode* kroz nabranje nekoliko argumenata potičući primatelja na pozitivan odgovor i prije iznošenja samog zahtjeva. On takoreći zastupa Onezima kod njegova gospodara – umjesto da ga smatra pobunjenikom, on ga hvali kako mu je bio od velike koristi dok se nalazio u zatvoru (r. 11-13). Sada Pavao vraća roba njegovu gospodaru nazivajući ga ni manje ni više nego „svojim srcem“ [τὰ ἐμὰ σπλάγχνα]<sup>63</sup>. Ovaj izraz mogao bi označavati duboku emocionalnu povezanost koja potvrđuje izričaj iz r. 10: „Molim te za svoje dijete [περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου], koje rodih u okovima, za Onezima“. U r. 17 pozvat će Filemona: „primi ga kao mene“ što ostavlja dojam da sâm Pavao dolazi Filemonu u osobi njegovog roba. Po završetku poslanice, Pavao se poziva na Filemonovu ljubav, poslušnost i dobrotu. Njegov sažet zahtjev: „Hajde, brate, da se tobom okoristim u Gospodinu: okrijepi srce moje [ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα] u Kristu!“ (r. 20) gotovo se preklapa s izjavom iz r. 7. Izrazima „u Gospodinu“ i „u Kristu“ Pavao potiče Filemona da prijede s matematičke logike na onu bratsku, evanđeosku stavljajući svoj govor i odnos s Onezicom u okvir njihovog zajedničkog odnosa s Kristom. Drugim riječima, Pavao nastoji privoljeti Filemona na

---

<sup>60</sup> Alfio Marcello BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi. Commentario esegetico*, Milano, 2015., 383 [vl. pr.].

<sup>61</sup> Usp. Jean-Noël ALETTI, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2011., 203; Alfio Marcello BUSCEMI, *Lettera ai Colossesi. Commentario esegetico*, 381-384; Gérard ROSSE, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Roma, 2001., 55.

<sup>62</sup> Glagol ἀναπαύω (odmoriti, okrijepiti, [ot]počinuti) može označavati fizički ili duhovni odmor (usp. Mt 11,28-29), unutarnji mir, spokoj, plod radosti i utjehe (usp. 1 Kor 16,18; 2 Kor 7,13; Flm 1,20).

<sup>63</sup> Prijevod ovog izraza kao „moje dijete“ već je s pravom odbijen u 19. st. od strane engleskog teologa Josepha B. Lightfoota. Usp. Helmut KÖSTER, σπλάγγων, 924.

prihvatanje svog odbjeglog roba kako bi time okrijepio njegovo srce kao što je okrijepio srca kršćana kojima je naviještao Radosnu vijest.<sup>64</sup>

Imenicu τὰ σπλάγχνα, pomalo začuđujuće, u evanđeljima nalazimo samo jednom i to kod Luke u Zaharijinom hvalospjevu *Blagoslovljen* (Lk 1,78): „po milosrdnom srcu Boga našega [διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν] po kojem će nas pohoditi sunce iz visine“.<sup>65</sup> Navedeni izraz kao okosnica cijele strofe (Lk 1,76-79) povezuje opis preteče (Lk 1,76-77) s eshatološkim blagotvornim pojavkom Mesije (Lk 1,78-79), djelovanje Krstitelja i dolazak *Mladog sunca s visine* koji se jedino mogu razumjeti kao opipljivi plodovi Božjeg milosrđa. Uz imenicu σπλάγχνα stoji imenica ἔλεος u atributivnoj ulozi koja opisuje što se nalazi u *Božjoj utrobi*, u njegovu središtu – milosrdna ljubav, sućutnost, smilovanje. „Takvo Božje suosjećanje, kao izvor i pokretač povijesti spasenja, rijetko je kada bilo prikazano na tako personaliziran i egzistencijalan način“, zaključuje Bovon.<sup>66</sup> Jezik je, kao i u Marijinom *Veliča*, u skladu sa židovskom tradicijom tog vremena; ideje iz Starog zavjeta<sup>67</sup> preoblikovane su novim izrazima: božansko oprostjenje i spasenje plodovi su djelovanja suosjećajnog Boga, proizlaze iz njegove *utrobe*, iz njegove bezuvjetne ljubavi i naklonosti spram čovjeka.<sup>68</sup>

U ivanovskim spisima imenica τὰ σπλάγχνα pojavljuje se samo jednom (1 Iv 3,17). Autor u jednome retku, koji je moguće podijeliti na četiri dijela, opisuje osobu u kojoj ne može prebivati ljubav Božja. Onaj tko posjeduje imetak i moć (17a), a zatim vidi brata u potrebi (17b) i pred njim zatvori svoje srce [κλείση τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ’ αὐτοῦ] (17c), u njemu ljubav Božja ne može ostati (17d).<sup>69</sup> Dok je u prethodnom retku bilo riječi o ljubavi koja bi po uzoru na Kristovu ljubav

---

<sup>64</sup> Usp. Rinaldo FABRIS, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone. Introduzione, versione, commento*, 299, 311-312; Rosalba MANES, *Lettera a Tito. Lettera a Filemone. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2011., 78-95; Romano PENNA, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone*, 178, 189-190.

<sup>65</sup> Ovdje je zanimljivo istaknuti komentar koji nalazimo u Targumu Pjesme nad Pjesmama u kojem stoji da je za vrijeme prinosa žrtve narod molio: „Neka milosrdni Bog uđe u Svetište i milostivo primi prinos svoga naroda“ (Tg. Ct. 4,16). Pored toga, ime djeteta čije je rođenje maloprije navješteno, bit će Ivan, hebrejski *Johanán*, što znači: „Gospodin se smilovao“. Usp. Darko TEPERT, *Riječ o milosrđu*, Zagreb, 2016., 139-140.

<sup>66</sup> François BOVON, *Vangelo di Luca*, I, Brescia, 2005., 131 [vl. pr.].

<sup>67</sup> Prorok Mihej povezuje obnovu Izraela s ispunjenjem Božjih obećanja danih Abrahamu (usp. Mih 7,11), dok Malahija stavlja u odnos misiju Božjeg preteče (Ilije), koji priprema narod za konačni Božji dolazak, i „izlazak sunca pravde“ nad onima koji se boje njegova Imena (usp. Mal 4,2). Usp. Richard J. DILLON, *The Benedictus in Micro- and Macrocontext*, u: *The Catholic Biblical Quarterly*, 68 (2006.) 3, 457-480, ovdje 474.

<sup>68</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 131; Richard J. DILLON, *The Benedictus in Micro- and Macrocontext*, 472-474; Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes*, New York, 1981., 386; Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma, 32001., 81.

<sup>69</sup> Poziv da se ne bude tvrda srca i da se ne zatvori ruka prema bratu u potrebi prisutan je još u Ponovljenom zakonu u kontekstu propisâ za sabatsku godinu (usp. Pnz 15,7-11).

i darivanje morala biti spremna i na najveću žrtvu, na darivanje vlastita života, što ne znači da je takva žrtva jedini i nužni dokaz ljubavi, redak 17. predlaže milosrđe u svakodnevnom životu. Brown smatra da bi izraz τὰ σπλάγγνα u ovom kontekstu najbolje bilo prevesti sa „samilost“ s obzirom na to da osoba ne samo da ne pomaže svom bratu u potrebi, nego se zatvara u suosjećanju koje bi trebalo biti instinktivna reakcija pred situacijom unesrećenog čovjeka. Takva osoba „blokira kretanje božanske ljubavi, koja bi ga vodila da se prema svome bratu ponaša kao što se Krist ponašao prema nama, pa božanska ljubav ne djeluje u takvoj osobi“<sup>70</sup>. Ivan ovdje govori o sažaljenju koje se pretvara u aktivan čin, stoga je i više nego razumljiv smisao retoričkog pitanja kojim zaključuje misao: „Kako može Božja ljubav ostati u njemu?“ (1 Iv 3,17d). Jednostavno je nezamislivo da Božja milosrdna ljubav prebiva u nemilosrdnoj osobi.<sup>71</sup>

#### 1.4.2. Pridjevi πολύσπλαγγνος i εὐσπλαγγνος

Izvedeni pridjevi imenice σπλάγγνα – πολύσπλαγγνος i εὐσπλαγγνος – koriste se u parenetičnom kontekstu, pri čemu primarno označuju srce kao izvor milosrđa i sućutne ljubavi.

Pridjev πολύσπλαγγνός, biblijski *harpax*, pojavljuje se samo u petom poglavlju Jakovljeve poslanice: „Za postojanost Jobovu čuste i nakanu Gospodnju vidjeste jer milostiv [πολύσπλαγγνός] je Gospodin i *milosrdan* [οἰκτίρων]!“ (Jak 5,11). Na početku retka, Jakov uvodi Joba, lika dobro poznata njegovim čitateljima, kao primjer postojanosti u kušnjama.<sup>72</sup> Slijedi problematičan izraz „τέλος Κυρίου“ koji se u ovom kontekstu uglavnom shvaća kao sretan ishod Jobove priče, ispunjenje njegove postojanosti.<sup>73</sup> Kako bi dodatno pojasnio navedeni izraz, Jakov dodaje „jer je Gospodin milostiv i milosrdan“. Složeni intenzivan pridjev πολύσπλαγγνός mogao bi biti termin skovan od Jakova, izgrađen na metaforičkom značenju „utrobe“ (hebr. *rahāmîm*), koje se, kako smo vidjeli, u Starom zavjetu najčešće odnosi na Božje milosrđe. Pozivanjem na Gospodinovo djelovanje, pisac poslanice pruža primateljima moralnu poruku: sigurnost o Gospodinovom dolasku ne smije rađati destruktivnim međusobnim žaljenjem, već poticajem na

---

<sup>70</sup> Raymond Edward BROWN, *The Epistles of John*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1982., 450 [vl. pr.].

<sup>71</sup> Usp. Raymond Edward BROWN, *The Epistles of John*, 449-451; Rudolf BULTMANN, *Le lettere di Giovanni*, Brescia, 1977., 97; Rinaldo FABRIS, *Lettere di Giovanni*, Roma, 2007., 80-81; Hans-Josef KLAUCK, *Lettere di Giovanni*, Brescia, 2013., 243-245; Yves SIMOENS, *Le tre lettere di Giovanni. Credere per amare. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna, 2012., 162-163.

<sup>72</sup> Više o hipotezi da Jakov ovdje vjerojatno ne misli na Joba iz istoimene knjige, vidi u: Giovanni Claudio BOTTINI, *Lettera di Giacomo: nuova versione, introduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2014., 208.

<sup>73</sup> Ostale interpretacije vidi u: *Isto*, 208-209.

strpljenje, velikodušnost i ustrajnost u podnošenju zla s pouzdanjem u Boga koji je brižan i suosjećajan.<sup>74</sup>

Atribut εὐσπλαγχνος pojavljuje se dva puta u Novom zavjetu: u Poslanici Efežanima 4,32 i u Prvoj Petrovoj poslanici 1,38.<sup>75</sup> Odlomak iz četvrtog poglavlja poslanice Efežanima poziva primatelje na blagost, dobrotu i međusobnu ljubav (Ef 4,31-32), čime se nadovezuje na poticaje navedene u prethodnih nekoliko redaka (Ef 4,25-29). Dok r. 31 izražava poticaj negativnim terminima nabrajajući stvarnosti koje narušavaju zajedništvo, r. 32 pozitivnim terminima naglašava što bi trebalo karakterizirati krštenike u njihovim međusobnim odnosima: „Budite jedni drugima dobrostivi [χρηστοί], milosrdni [εὐσπλαγχνοί]; praštajući [χαριζόμενοι] jedni prema drugima kao što i Bog u Kristu nama oprostí.“ Prvi pridjev, χρηστός, prevodi se kao koristan, dobar, prikladan, povoljan, mogao je označavati i ime robova, a Isus ga čak koristi za opisivanje vlastitog jarma (usp. Mt 11,30). Izraz koji slijedi, εὐσπλαγχνος doslovno znači „dobrih utroba“ (usp. engl. *tenderhearted*), milosrdan, suosjećajan. Treći pojam je particip glagola χαρίζομαι koji znači opraštati, pokazati smilovanje. Autor, dakle, poziva primatelje da budu poput onoga čije ime nose – χρηστοί, da gaje istu plemenitost, milosrđe i spremnost na opraštanje koju je Bog pokazao prema njima u Kristu.<sup>76</sup>

U trećem poglavlju Prve Petrove poslanice apostol navodi popis tipičnih *biblijskih* vrlina izraženih u obliku pridjeva u nominativu množine: „Napokon, budite svi jednodušni [ὁμόφρονες], puni suosjećanja [συμπαθεῖς] i bratske ljubavi [φιλάδελφοι], milosrdni [εὐσπλαγχνοί], ponizni [ταπεινόφρονες]!“ (1 Pt 3,8). Riječi koje autor odabire prilično su neobične i ujedno su sve osim jedne *hapax* u Novom zavjetu, premda su ponašanja koja označuju već prisutna i prepoznatljiva u ranokršćanskom moralnom učenju. Popis vrlina u Prvoj Petrovoj poslanici stavlja naglasak na ispravno razmišljanje počevši od jednodušnosti i završavajući s poniznošću. Ove dvije ključne

---

<sup>74</sup> Usp. Giovanni Claudio BOTTINI, *Lettera di Giacomo: nuova versione, introduzione e commento*, 207-209; Rinaldo FABRIS, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2004., 331-333.

<sup>75</sup> Pridjev εὐσπλαγχνος rijetko je prisutan izvan židovskih i kršćanskih spisa. Nalazimo ga kod Hipokrata koji ga u svojim medicinskim tekstovima koristi kako bi opisao zdrava crijeva, dok Filostrat njime označava snažne unutarnje organe potrebne za atletski uspjeh. Kasnije, u značenju samilosti i suosjećanja, u ranokršćanskim se tekstovima pridjeva Isusu (usp. Djela Ivanova 33,2; 107,1; Hipolit, O Antikristu 3, Djela Tomina 122,2; 160,8). No, osim što se pridaje Bogu, ova se vrлина očekuje i od onih koji slijede njegov primjer (usp. Ef 4,32; 1 Klem 54,1) s posebnim naglaskom na vođe u Crkvi što je osobito vidljivo u Polikarpovoj Poslanici Filipljanima (usp. Fil 5,2; 6,1). Usp. Travis B. WILLIAMS – David G. HORRELL, *A Critical and Exegetical Commentary of 1 Peter*, II, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, 2023., 86-88.

<sup>76</sup> Usp. Felice MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini. Introduzione – Traduzione e commento*, Brescia, 1994., 302-304; Romano PENNA, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 1988., 211.

vrline tvore okvir unutar kojeg se nalaze ostale tri kreposti: suosjećanje, ljubav i milosrđe, pri čemu prva i posljednja naglašavaju onu između njih koja je najvažnija – krepost ljubavi. Pisac nastoji istaknuti važnost zajedništva i mira (usp. 1 Pt 2,5-9; 3,10-12) kao i uspostavljanja skladnih odnosa među ljudima i odnosa prema Bogu (usp. 1 Pt 5,5-6).<sup>77</sup>

Iz svega navedenog vrijedno je istaknuti sljedeće: izuzimajući formulaciju s imenicom ἔλεος u Lk 1,78a, imenica σπλάγγνα i njezine pridjevske izvedenice uopće se ne pojavljuju u evanđeoskim tekstovima, dok se, u suprotnom, glagol σπλαγγνίζομαι koristi isključivo u sinoptičkim evanđeljima.

#### 1.4.3. Glagol σπλαγγνίζομαι

Grčki glagol σπλαγγνίζομαι u Novom zavjetu pojavljuje se ukupno 12 puta i to samo kod sinoptika: od toga pet puta kod Mateja, četiri puta kod Marka i tri puta kod Luke. Glagol obuhvaća nekoliko značenja: biti potresen, ganuti se, suosjećati, sažaliti se, imati samilosti, biti milosrdan. Devet puta subjekt glagola je Isus (Mt 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; Mk 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; Lk 7,13), dok je u ostala tri puta subjekt Bog koji je predstavljen glavnim likovima u Isusovim parabolama: o milosrdnom gospodaru i nemilosrdnom dužniku (Mt 18,27), o milosrdnom Samarijancu (Lk 10,33) i o milosrdnom ocu (Lk 15,20). Izvan Isusovih prispodoba, zanimljivo, ne postoji nijedan novozavjetni odlomak u kojem bi se glagol σπλαγγνίζομαι odnosio na ljudsko ponašanje. Uvijek je riječ o Isusovom ponašanju, o njegovom božanskom djelovanju što ovom glagolu pridaje mesijansko značenje.<sup>78</sup> Ne radi se, dakle, toliko o opisu ljudske emocije, koliko o mesijanskoj karakterizaciji.<sup>79</sup>

## 2. Isus – lice Božjeg suosjećanja

Suosjećanje je obilježilo Isusov život. On ljudskoj patnji nije pristupao s pozicije suca, nego je u svim potrebitima i unesrećenima vidio prije svega krhkog čovjeka potrebnog njegove milosrdne ljubavi. „Zbog toga je i mogao biti human prema bližnjemu na tako iznenađujuć i neodoljiv način“,

---

<sup>77</sup> Usp. Paul J. ACHTEMEIER, *A Commentary on First Peter*, Minneapolis, 1996., 222-223; Gilberto MARCONI, *Prima Lettera di Pietro*, Roma, 2000., 105-106; Earl J. RICHARD, *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter. A Literary and Theological Commentary*, 2000., 138-140; Travis B. WILLIAMS – David G. HORRELL, *A Critical and Exegetical Commentary of 1 Peter*, 85-88.

<sup>78</sup> Takva jezična upotreba prisutna je i u Herminom *Pastiru*. Detaljnije vidi u: Helmut KÖSTER, σπλάγγνον, 931-933.

<sup>79</sup> Usp. Hans-Helmut ESSER, Misericordia, u: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, 1989., 1013-1021, ovdje 1020; Helmut KÖSTER, σπλάγγνον, 919-923.

reći će Schillebeeckx.<sup>80</sup> Tješio je tjeskobne, hranio gladne, ozdravljao bolesne, poučavao primjerom i riječima odudarajući od uobičajenih religijskih i društvenih normi svoga vremena. Imajući navedeno na umu, u nastavku rada usredotočit ćemo se na upotrebu glagola *σπλαγχνίζομαι* u odlomcima sinoptičkih evanđelja. Iako svaki odlomak zaslužuje zasebnu iscrpniju analizu i detaljniji pristup, naš će fokus primarno biti usmjeren na razumijevanje poruke Božjeg milosrđa koja se izriče navedenim glagolom. Stavljajući svaki izvještaj u njegov specifični uži biblijski kontekst, nastojat ćemo rasvijetliti kako evanđeosku poruku milosrđa, prenesenu glagolom *σπλαγχνίζομαι*, interpretira svaki od sinoptika.

### 2.1. Glagol *σπλαγχνίζομαι* u Matejevu evanđelju

U Matejevu evanđelju glagol *σπλαγχνίζομαι* pojavljuje se ukupno pet puta: tri puta opisuje Isusovu sućut prema iscrpljenom mnoštvu, jednom prikazuje reakciju milosrdnog gospodara pred slugom koji mu ne može vratiti ogroman dug, dok se posljednji put pripisuje Isusu koji ozdravlja dvojicu slijepih.

#### 2.1.1. Milosrdni Pastir (Mt 9,35-38)

Isusovo spasonosno djelovanje – poučavanje, propovijedanje i ozdravljanje, evanđelist Matej sažeto prikazuje u 9,35 ponavljajući, s manjim razlikama, zaključak koji uvodi u Govor na gori (Mt 4,23) čime u jednu cjelinu povezuje sadržaj od 5. do 9. poglavlja. Kratki odlomak koji slijedi (Mt 9,36-38) čini vješt prijelaz na Isusov govor o poslanju dvanaestorice u 10. poglavlju.

Nakon što je prošao kroz gradove i sela (Mt 9,35), Isus uviđa da se narod nalazi u teškoj situaciji koja je zorno prikazana u dvije metafore: izmučene i izgubljene ovce bez pastira (r. 36) i velika žetva s premalo radnika (r. 37-38).

Tablica 2. Mt 9,36

36a Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους	Vidjevši mnoštvo,
36b ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν,	sažali mu se nad njim
36c ὅτι ἦσαν ἐσकुλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.	jer bijahu izmučeni i ophrvani kao ovce bez pastira.

<sup>80</sup> Citat preuzet od: Carmelo DOTOLO, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*, Zagreb, 2011., 194.

Isus najprije ugleda mnoštvo.<sup>81</sup> Uvid u mučno stanje mnoštva u njemu izaziva suosjećanje, potresa ga do u dubinu bića što se izriče glagolom *σπλαγχνίζομαι*. Oni mu se pojavljuju kao raspršene ovce koje su izgubile svog pastira i koje lutaju, zapetljane i izranjene, iz jedne nevolje u drugu. Premda Matej, za razliku od Marka, pokazuje određenu suzdržanost u prikazivanju Isusovih emocija (usp. Mt 12,13 i Mk 3,5; Mt 13,58 i Mk 6,6), prikazi sažaljenja čine (jedinu) iznimku. Isus dopušta da ga ljudska patnja i ograničenost dotaknu, on suosjeća, supati s ljudima i djelatno im pomaže, što je puno više od površne samilosti.<sup>82</sup>

Problematično stanje naroda Matej opisuje kroz dva perfektna mediopasivna participa, *ἐσकुλμένοι* (biti uznemiren, mučen, izmoren) i *ἐρριμμένοι* (biti oboren, iscrpljen, slomljen), što dodatno pojačava poznatom starozavjetnom metaforom stada bez pastira.<sup>83</sup> U Starom zavjetu, stado je često simbol za izraelski narod (Ps 77,21; 78,52; Iz 63,11; Jr 23,1-4), dok pastir može označavati Boga (Post 48,15; Ps 23; Iz 40,11), mesiju (Ez 34,23; 37,24) ili vođe naroda (Jr 3,15; 10,21; Ez 34,2-10; Zah 10,3). Stoga, navedena otvorena formulacija „ovce bez pastira“ nailazi na više različitih interpretacija. Luz smatra da korištenje jednine imenice pastir [*ποιμήν*] upućuje da se ne radi o kritici židovskih vođa. Pozivajući se na Mihejevo proroštvo iz drugog poglavlja (Mt 2,6), drži da Matej pod pojmom pastira podrazumijeva samog Isusa.<sup>84</sup> S druge strane, brojniji su koji smatraju da je u pasivnim participima i slici ovaca bez pastira implicitno izrečena kritika političkih i vjerskih vođa.<sup>85</sup> Za njih, pismoznanci i farizeji, kao i drugi na položajima moći i odgovornosti, zanemaruju svoje poslanje, štoviše, iznevjeruju ga propuštajući ispuniti Božju zapovijed čime uzrokuju propast naroda. Njihova nesposobnost vidljiva je također iz činjenice da Isusova djela milosrđa zlokobno tumače demonskim djelima, djelima đavla (usp. Mt 9,34). Ostaje neupitno da upravo nezavidna situacija naroda nuka suosjećajnog Gospodina da sâm postane pastir svome narodu (usp. Ez 34,11-16) hraneći gladne (usp. Mt 14,19-20), liječeći bolesne (usp. Mt 9,35) i vraćajući izgubljene (usp. Mt 18,12-14). Njegovo suosjećanje dovodi i do potrebe za

---

<sup>81</sup> Koristi se glagol *ὁράω* koji osim „ugledati“ i „vidjeti“ može značiti i: shvatiti, razumjeti, iskusiti.

<sup>82</sup> Usp. Santi GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Roma, 2014., 319-320; Giulio MICHELINI, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2013., 174; Augustine STOCK, *The Method and Message of Matthew*, Collegeville, 1994., 160.

<sup>83</sup> Usp. Br 27,16-17; 1 Kr 22,17; 2 Ljet 18,16; Jr 50,6; Ez 34,1-16; Zah 10,2; 11,15-16.

<sup>84</sup> Usp. Ulrich LUZ, *Matteo*, II, Brescia, 2010., 111.

<sup>85</sup> Usp. Frederick Dale BRUNER, *Matthew. A Commentary, Volume I: The Christbook*, Grand Rapids, 2007., 363; William David DAVIES – Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, II, London – New York, 2004., 148; David E. GARLAND, *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary*, Macon, 2001., 109; Joachim GNILKA, *Il Vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione*, I, Brescia, 1990., 515.



radnicima koji će poći u žetvu, stoga valja moliti „gospodara žetve da pošalje radnike u žetvu svoju“ (Mt 9,38).<sup>86</sup>

U svjetlu rečenog može se zaključiti da poslanje učenikâ, odnosno pastirâ proizlazi iz Isusove sućuti prema mnoštvu te se ostvaruje u neumornom zauzimanju za dobro, za ozdravljenje života, što je *sine qua non* za nasljedovanje milosrdnog Pastira.

### 2.1.2. Onaj koji ozdravlja (Mt 14,13-21)

O hranjenju velikog mnoštva u pustinji izvještavaju sva četiri evanđelista, dok ga Matej i Marko donose čak dva puta (Mt 14,13-21; 15,29-39; Mk 6,30-44; 8,1-10). Matej povezuje prvi izvještaj s mučeništvom Ivana Krstitelja. Nakon njegove smrti, učenici dolaze po njegovo tijelo, sahranjuju ga i odlaze javiti Isusu što se dogodilo. Nakon što je saznao za Ivanovu smrt, Isus se, kao što je učinio i nakon što je čuo za njegovo uhićenje (Mt 4,12), povlači na samotno mjesto (Mt 14,13), no slijedi ga mnoštvo iz okolnih gradova.<sup>87</sup>

Tablica 3. Mt 14,14

14a Καὶ ἐξελθὼν	Kad on iziđe,
14b εἶδεν πολὺν ὄχλον	vidje silan svijet,
14c καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτοῖς <sup>88</sup>	sažali mu se nad njim
14d καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν. <sup>89</sup>	te izliječi njegove bolesnike.

<sup>86</sup> Usp. Frederick Dale BRUNER, *Matthew. A Commentary, Volume I: The Christbook*, 361-364; William David DAVIES – Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, 147-150; David E. GARLAND, *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary*, 109-110; Joachim GNILKA, *Il Vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione*, 514-515.

<sup>87</sup> Matej ne navodi točan razlog Isusova povlačenja u osamu što ostavlja prostor za nekoliko mogućih objašnjenja. Prema jednom tumačenju, Isus se povlači ne samo zbog Ivanove smrti, nego i zbog svjesnosti o vlastitoj opasnosti i nadolazećoj smrti. Drugo moguće objašnjenje sugerira da Isus bježi jer ga Herod pogrešno smatra novim vođom Ivanovog pokreta (usp. Mt 14,2). Treće objašnjenje se suprotstavlja prethodnome držeći da Isusovo povlačenje nije rezultat političkog straha od Heroda, nego duboke žalosti zbog Ivanove smrti. Usp. Frederick Dale BRUNER, *Matthew. A Commentary, Volume II: The Churchbook*, Grand Rapids, 2007., 526; Giulio MICHELINI, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, 246; Augustine STOCK, *The Method and Message of Matthew*, 247.

<sup>88</sup> Marko u prvom izvještaju o hranjenju mnoštva kao razlog Isusova suosjećanja ističe: „jer bijahu kao ovce bez pastira“ (Mk 6,34d). Matej ga izostavlja jer ga je već upotrijebio u 9,36.

<sup>89</sup> Posljedica Isusova suosjećanja u Matejevoj verziji „izliječi njegove bolesnike“ zamjenjuje Markov dodatak „stane ih poučavati u mnogočemu“ (Mk 6,34e). Ova je promjena razumljiva s obzirom na to da je u sinoptičkoj tradiciji glagol *σπλαγχνίζομαι* češće i prirodnije povezan s ozdravljenjima i čudima (usp. Mt 14,14; 5,32; 20,34; Mk 1,41; 8,2; 9,22; Lk 7,13), nego s poučavanjem. Usp. William David DAVIES – Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, 487.

Evangelist ponovno ističe da je Isus milosrdno pogledao na mnoštvo koje ga je pratilo. On ne bježi od onih koji su potrebni njegove spasenjske službe, nego s njima suosjeća, brine za njih i ozdravlja bolesne. Njegovo milosrđe, osim što se očituje u ozdravljanju, odjelotvoruje se i u umnažanju kruhova koje će uslijediti (Mt 14,15-21). U tom kontekstu, Isusova sućut postaje još jasnija u kontrastu s Herodovim raskošnim slavljinama. Isus pruža hranu onima koji su gladni isključivo zato što su gladni. On, što je osobito danas potrebno naglasiti, ne moralizira, ne savjetuje post ili strpljivo prihvaćanje sudbine. On hrani. Herod, pak, pruža hranu onima koji nisu gladni kako bi pokazao svoju veličinu, moć i bogatstvo. Isusova želja da nahrani narod proizlazi isključivo iz čiste ljubavi prema čovjeku, za razliku od zavisti i pohlepe koje nerijetko prate društveno-političke moćnike. Herodovi uzvanici su posebno izabrani gosti, dok je poziv Isusovih *uzvanika* ničim zaslužen (ponuđen!) dar. Na Herodovoj gozbi prisutni su ponos, bahatost i spletkarenje, pa i ubojstvo, dok Isus hrani mnoštvo u ozračju dijeljenja i povjerenja. Bilo bi stoga posve pogrešno svesti Isusovu sućut na neodređeni i varljiv osjećaj koji ostaje na usmenoj razini, na razini apstrakcije. Radi se, naprotiv, o mesijanskoj milosti koja je iznimno aktivna i konkretna, koja pritječe u pomoć slabima i bolesnima.<sup>90</sup>

Ovdje bi se trebalo primijetiti da postoji nasilni i nenasilni način hranjenja gladnih, odnosno pomaganja drugima. Oni koji bi htjeli biti Isusovi učenici trebali bi (na)učiti kako činiti dobro, a da pritom geste ljubavi i milosrđa ne pretvore u sredstva za stjecanje moći nad onima kojima pomažu. Isus zna kako nahraniti gladne a da ih ne ponizi, no ostaje otvoreno pitanje slijede li kršćani danas njegov primjer.

### 2.1.3. Onaj koji hrani (Mt 15,32-39)

Drugi izvještaj o hranjenju mnoštva (Mt 15,32-39) Matej povezuje s ozdravljenjem bolesnih (usp. Mt 15,29-31) te na taj način ponovno prikazuje Isusa kao milosrdnog Spasitelja koji ima osjećaja za narod kojemu služi, koji brine za njihovu fizičku iscrpljenost.

Tablica 4. Mt 15,32

32a Ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν	A Isus dozva svoje učenike pa im reče:
---	---

<sup>90</sup> Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids – Cambridge, 2002., 141-142; Augustine STOCK, *The Method and Message of Matthew*, 246-247.

32b σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον,	„Žao mi je naroda
32c ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν	jer su već tri dana uza me, a nemaju što jesti.
32d καὶ ἀπολῦσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ.	Otpraviti ih gladne neću da ne klonu putem.“

Premda tekst izravno ne donosi da se narod tužio na nedostatak hrane, Isus ima sluha za njihove potrebe, bile one i neizreknute. Posebna skrb za mnoštvo koje ga sluša vidljiva je u pozornosti prema detalju, malim stvarima, *kruhu svagdanjem*. Njegovo je suosjećanje potaknuto određenim vremenskim razdobljem koje su ljudi proveli u pustinji i istovremenom opasnošću da ne bi mogli izdržati povratak vlastitim domovima. Inicijativa, za razliku od prvog izvještaja, dolazi izravno od Isusa: „Ne želim ih otpraviti gladne.“ Autoritativnim izrazom οὐ θέλω, Matej mijenja Markov naizgled nepotreban dodatak εἰς οἶκον αὐτῶν (Mk 8,3a) kako bi dodatno istaknuo Isusovu nakanu. Njemu je važno da ih otpravi zdrave.<sup>91</sup> Čitatelju ostaje trajna opasnost pružati pomoć bez suosjećanja i bez ljubavi; biti istodobno sućutnik i bešćutnik, altruist i egoist. Isusov pristup bio je drukčiji.

#### 2.1.4. Onaj koji oprašta (Mt 18,21-35)

Posljednji, peti dio Isusovog govora o Crkvi (Mt 18,21-35) počinje Petrovim pitanjem koliko puta treba oprostiti svome bratu ako se ogriješi o njega. Spominjanjem broja sedam, koji je simbol punine i cjelovitosti, Petar ističe svoju velikodušnu spremnost na oprost, koja nadmašuje onu koju su predlagali židovski učitelji – do tri puta. Međutim, tražeći jasno definirane granice oprosta, božanski zakon ljubavi i milosrđa želi omeđiti kategorijama ljudskog zakona. Isusov odgovor je jasan: pretvarajući broj sedam u simbolički broj, naglašava da je jedina mjera praštanja praštanje bez mjere. „Nije se naučilo ništa ako se vodi evidencija o broju puta koliko je netko drugome oprostio, kako bi se, kada se postigne čarobni broj, prestalo s opraštanjem i prešlo na kažnjavanje“, dobro zaključuje Garland.<sup>92</sup> Važnost opraštanja Isus dodatno naglašava prisposobom o

<sup>91</sup> Usp. William David DAVIES – Dale C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew*, 570-571; Joachim GNILKA, *Il Vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione*, II, Brescia, 1991., 60-61; Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 152-153.

<sup>92</sup> David E. GARLAND, *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary*, 197 [vl. pr.].

milosrdnom gospodaru i nemilosrdnom sluzi (Mt 18,23-34) koju Matej sastavlja iz vlastitog materijala.<sup>93</sup>

Sluga biva doveden pred kralja kojem je dugovao nezamislivo velik dug (deset tisuća talenata) koji nije u mogućnosti vratiti. Kralj [βασιλεύς], koji je sada označen kao gospodar [κύριος], zapovijeda da se proda on, njegova obitelj i svo njegovo imanje, kako bi se spasilo što se spasiti može. Gesta koju sluga čini i riječi koje izgovara odaju težinu i beznadnost situacije u kojoj se nalazi. On pada ničice, prostire se pred gospodarom, moli ga za strpljenje i obećava mu da će otplatiti cijeli dug, što je očigledno nemoguće. Gospodar, ganut njegovom usrdnom molbom i bezizlaznim stanjem u kojem se nalazi, oprašta sav dug.

Tablica 5. Mt 18,27

27a Σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου	Gospodar se smilova tomu sluzi,
27b ἀπέλυσεν αὐτὸν	otпусти ga
27c καὶ τὸ δάνειον ἀφήκεν αὐτῷ.	i dug mu oprostī.

Gospodarevo smilovanje dobro premašuje zahtjev insolventnog sluga. Tražio je strpljenje; dobio je milosrđe; tražio je priliku da vrati dug, a zauzvrat primio oprost koji se nije usudio ni tražiti. Kralj mu ne oprašta kao *zaslužitelj* ili *orobljitelj*, nego kao osloboditelj; otpušta ga bez ikakvih uvjeta da mu nekada kasnije vrati dug s kamatama. Njegova je matrica posve drukčija – dug je potpuno otpisan, oprošten, zaboravljen.<sup>94</sup>

Zanimljivo tumačenje ove prisodobne donosi francusko-američki bibličar Daniel Patte. On smatra da se gospodar stavlja u kožu svoga sluga, odnosno, uživljava se u njegovu nevolju i tjeskobu što pretpostavlja međusoban blizak odnos koji je vredniji od ogromne svote novca. Oprost čuva i ponovo uspostavlja njihovo zajedništvo. Da je kralj u bliskom odnosu i s ostalim slugama, potvrđuje i njihova reakcija nakon neočekivanog ponašanja nemilosrdnog sluga: „silno ražalošćeni odoše i sve to dojavīše gospodaru“ (Mt 18,31). Njihova uznemirenost odražava sućut prema sluzi

<sup>93</sup> Usp. David E. GARLAND, *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary*, 196-199; Daniel J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Matteo*, Torino, 2005., 243; Mato ZOVKIĆ, *Isusove parabole – slike o kraljevstvu Božjem*, Sarajevo – Zagreb, 2018., 148.

<sup>94</sup> Usp. Frederick Dale BRUNER, *Matthew. A Commentary, Volume II: The Churchbook*, 656-659.

kojemu gospodar nije htio oprostiti dug i duboko razočaranje zbog izostanka suosjećanja kod nemilosrdnog sluga. Unatoč izdašno iskazanom milosrđu, on uzvraća izdašnim nemilosrđem, ponaša se krajnje grubo i okrutno, stoji u tekstu: „uhvati ga i stane daviti“ (Mt 18,28). Takav stav prema sluzi koji mu duguje neusporedivo manji, skromniji iznos (sto denara) pokazuje da on, zapravo, nije dio te povezane zajednice. Njemu nije stalo ni do kralja od kojeg je netom pomilovan, ni do zajednice, ni do njegovog sluga. On ne želi sudjelovati u tom zajedništvu. Za njega oprost jednostavno nema smisla. On za sebe zahtijeva pravdu. On hoće primjenu zakona bez blagosti, sada kada bi morao udijeliti oprostjenje. Milost koju je primio ne želi podijeliti s drugima zbog čega biva prozvan zlim, nemilosrdnim slugom, okrutnim dužnikom, umilostivljenim nemilosrdnikom.<sup>95</sup>

Prispodoba stoga prelazi iz milosti u presudu; okrutni sluga je predan mučiteljima dok ne otplati sav dug koji duguje, što je u stvarnosti nemoguće. Takva kazna evocira eshatološki sud na koji će biti podvrgnut svatko „tko bi sablaznio jednoga od ovih najmanjih“ (Mt 18,6). No, strah od suda ne može i ne smije biti motivacija za oprost. Isusov završni komentar to pojašnjava: jedino ako se „od srca“ oprost može se izbjeći sudbina nemilosrdnog sluga, odnosno kada se prestane pratiti bilanca tuđih uvreda. To pak u temelju ne znači, kako se ova prispodoba često tumači, da ljudi, a posebno Isusovi učenici, moraju oprostiti jer su prvo i sami primili oprost od Boga. Ne radi se o pretvaranju oprosta u uvjetovanu obvezu, ni o kakvoj *do ut des* logici, o zakonu koji izvana nešto nameće. To bi bilo u suprotnosti Matejevoj poruci koja jasno ističe oprost „od srca“ (Mt 18,35).<sup>96</sup> Božje milosrđe jest dar, bezuvjetan, paradoksalan i disproporcionalan dar, a ne jeftina milost, stoga zahtijeva drukčiji odgovor. Treba željeti *od srca* i *iz srca* oprostiti svojoj braći i sestrama, i to ne jer tako piše u Evanđelju pa iz tog razloga zahtijeva sluganski posluš, nego jer se to istinski i duboko želi, jer je oprost u sebi dobro, pravo dobro, radosni dobitak i blagoslov.

#### 2.1.5. Onaj koji liječi sljepoću (Mt 20,29-34)

Evanđeoski odlomak o ozdravljenju dvojice jerihonskih slijepaca, koju Matej preuzima iz Markove tradicije, pripada posljednjim Isusovim etapama prije ulaska u Jeruzalem. Kako bi

---

<sup>95</sup> Usp. Daniel PATTE, *The Gospel according to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia, 1987., 256-258.

<sup>96</sup> Usp. Santi GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, 561-562; Stanley HAUERWAS, *Matthew*, Grand Rapids, 2006., 196-197; Giulio MICHELINI, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, 300-303.

dodatno naglasio da je putovanje prema Jeruzalemu upravo vrhunac Isusove službe ljubavi i milosrđa, Matej kao njegov posljednji čin prije ulaska u Jeruzalem stavlja ozdravljenje dvojice slijepih. Ovaj događaj podsjeća čitatelja na slično ozdravljenje koje je ispriopovjedano ranije u evanđelju (Mt 9,27-31). U oba teksta obojica slijepih mole: „Smiluj nam se, Sine Davidov!” (Mt 9,27; 20,30), a Isus ih iscjeljuje dodiranjem (Mt 9,29; 20,34). Njihov krik izražava vjeru da ih Isus kao Sin Davidov, Mesija može izliječiti i da im želi iskazati svoje milosrđe. Tekst iz 20. poglavlja donosi detalj kako mnoštvo pokušava ušutkati ovu dvojicu dok viču za Isusom. Za njih je takva buka posve neprimjerena. Oni su više onog stava: šuti, ne pitaj, ne uznemiravaj; trpi i prihvati. Zašto? Smiju li oni koji su bolesni i „kraj puta“ očekivati milosrđe i suosjećanje Sina Davidova? Smiju li vjerovati da ih Isus može ozdraviti? Njihov stav da nije dostojno da Sin Davidov prekida svoj put prema Jeruzalemu kako bi se posvetio nevoljnima, sadrži u sebi dvije u bitnom pogrešne predodžbe. Prva je u tome da oni sebe još uvijek vide kao ekskluzivnu grupu privilegiranih koja iz svoje skupine želi udaljiti, odnosno ukloniti sve koje smatra *nedostojnima* slijediti Isusa. Druga, ne manje pogrešna, leži u svođenju Isusa na moćnog političkog vladara, osloboditelja od okupatora koji pobjedonosno ulazi u Jeruzalem kako bi uspostavio svoju vladavinu po uzoru na ovozemaljska ljudska kraljevstva. Isus, naprotiv, čini nešto posve drukčije i neočekivano: pravi pauzu, zaustavlja se i poziva slijepce da mu se približe (Mt 20,32). Pozvana dvojica već u iskazanom suosjećanju, koje je čitatelj prije susreo (usp. Mt 9,36; 14,14; 15,32) i prepoznao kao Isusovu karakterističnu osobinu prema mnoštvu, počinju ozdravljati kao ljudi, a tek onda kao slijepci. Netko ih je opazio, zaustavio se, štoviše, zaustavio je sve druge zbog njih, osluhnuo njihove tmine i strahove.<sup>97</sup>

Tablica 6. Mt 20,34

34a σπλαγχνισθεῖς δὲ ὁ Ἰησοῦς	Isus se ganut
34b ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν,	dotaknu njihovih očiju
34c καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν	i oni odmah progledaše.
34d καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ.	I pođoše za njim.

<sup>97</sup> Usp. John Paul MEIER, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York – Ramsey – Toronto, 1979., 144; Daniel PATTE, *The Gospel according to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, 284-285; Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 197-198.

Isusa zaustavlja suosjećanje prema onima koji su prepušteni samima sebi. Njegov im dodir donosi pomoć. Sada ne samo da mogu jasno vidjeti, nego počinju slijediti Isusa koji je na putu prema svojoj mucu. U ovom slučaju, glagol ἀκολουθέω, koji mijenja značenje ovisno o tome radi li se o mnoštvu (usp. Mt 20,29) ili o učenicima (usp. Mt 4,20), ovdje može označavati potpuno predanje. Oni su iskusili Božju (po)moć koja se očitovala u Sinu Davidovu i sada kreću za njim.<sup>98</sup>

Idući prema Jeruzalemu, Isus se ne pojavljuje kao trijumfalni osloboditelj, nego kao milosrdni Mesija kojem je stalo do svakoga tko je potreban njegove pomoći. Ostaje neodgodiv imperativ: ne okretati glavu pred čovjekom u njegovoj nevolji i bijedi, stati na njegovu stranu, što *ipso facto* znači biti na strani Božje ljubavi.

Na poslijetku, možemo izvući nekoliko zaključaka. U Matejevom evanđelju subjekt glagola σπλαγχνίζομαι je uvijek Isus. Ono što dovodi do njegove duboke potresenosti i suosjećanja jest konkretna čovjekova nevolja: pogubljenost i iscrpljenost (Mt 9,36; 15,32), bolest (Mt 14,14; 20,34) ili dug koji je nemoguće otplatiti (Mt 18,27). Time ga Matej prikazuje kao milosrdnog Mesiju koji izbliza brine za čovjeka, koji ga ljubi, ali koji ga istovremeno poziva da na primljeno milosrđe odgovori njegovim ostvarivanjem u vlastitom životu (usp. Mt 5,7).

## 2.2. Glagol σπλαγχνίζομαι u Markovu evanđelju

Evanđelist Marko koristi glagol σπλαγχνίζομαι četiri puta: u Isusovom susretu s gubavcem, u dva prikaza poučavanja odnosno hranjenja mnoštva i u molitvi oca koji apelira na Isusovo suosjećanje kako bi ozdravio njegovog bolesnog sina.

### 2.2.1. Onaj koji čisti od gube (Mk 1,40-45)

Prvo mjesto u kojem evanđelist Marko upotrebljava glagol σπλαγχνίζομαι jest u odlomku o izlječenju gubavca (Mk 1,40-45). Pripovjedač ne spominje ni mjesto ni vrijeme radnje, čak ni ime glavnog lika što nužno upućuje na uklapanje teksta u širi kontekst. Čitatelja se potiče na povezivanje događaja s Isusovim djelovanjem u Galileji (usp. Mk 1,39). Ovo je Markov treći izvještaj o čudima i ujedno jedina perikopa o izlječenju gubavca u njegovom evanđelju. Tekst prikazuje Isusa koji djeluje u skladu s Mojsijevim zakonom (usp. Mk 1,44) čime se uvodi u niz

---

<sup>98</sup> Usp. Joachim GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, II, 291; Santi GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, 601; Daniel J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Matteo*, 260-262; Giulio MICHELINI, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, 325-326.

kontroverzi koje će ubrzo uslijediti (usp. Mk 2,1-3,6) i doseći svoj vrhunac u prvom izričitom planu da se Isusa ubije (Mk 3,6).<sup>99</sup>

Pripovijest počinje veoma provokativnim susretom. Isusu pristupa gubavac koji može kontaminirati njegovu obrednu čistoću. Pripovjedač ne obraća pažnju na činjenicu da se gubavac prema zakonskim odredbama ne bi smio približiti, već bi trebao izdaleka vikati: „Nečist, nečist!“ (usp. Lev 13,45). Podsjetimo da se gubavce smatralo nečistima, kažnjenima od Boga, štoviše, živim mrtvacima (usp. Br 12,12; 2 Kr 7,5; Job 18,13). Prema židovskom shvaćanju, samo Bog može izliječiti gubu i takvo je ozdravljenje bilo izjednačeno s uskrišenjem mrtvih.<sup>100</sup> Ipak, gubavac krši propisanu udaljenost, ponizno prilazi Isusu [γουνπετῶν] i moli ga: „Ako hoćeš, možeš me očistiti“. Njegova želja je duboko ljudska: svojom molbom on ne dovodi u pitanje Isusovu sposobnost da ga izliječi, već njegovu volju da to zaista i učini. Trebalo bi također zapaziti da gubavac ne traži ozdravljenje nego očišćenje. Druge je bolesti trebalo izliječiti, dok je gubu bilo potrebno očistiti (usp. Mt 10,8; 11,5). Glagol καθαρίζω u evanđeoskim tekstovima se, između ostalog, koristi kao uobičajeni izraz za iscjeljenje od gube jer je nečistoća, koju je ona sa sobom donosila, predstavljala barem jednak, ako ne i veći problem od same bolesti. Stoga, biti izliječen, odnosno očišćen značilo je ponovno se vratiti u društvenu zajednicu kao i u puninu zajedništva s Bogom.<sup>101</sup>

Isusov odgovor za ondašnje prilike nije ništa manje šokantan od smjelosti onoga koji mu pristupa. Umjesto da kao pobožni Židov odgovori izričitim prijekorom i distancom, on suosjeća, solidarizira se s njegovom patnjom.

Tablica 7. Mk 1,41

41a καὶ σπλαγχνισθεὶς	Isus ganut
41b ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο	pruži ruku, dotače ga se

<sup>99</sup> Usp. James R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, Grand Rapids – Cambridge, 2002., [98]; Camille FOCANT, *Il Vangelo secondo Marco*, Assisi, 2015., 116-117; Rudolf PESCH, *Il vangelo di Marco*, I, Brescia, 1980., 239-240.

<sup>100</sup> Guba i ostale kožne bolesti koje su se nazivale tim imenom bile su strašnije od drugih jer su osobu isključivale iz obitelji i društva te su stoga predstavljale „smrt za života“. Unatoč strogosti biblijske zapovijedi (Lev 13-14), segregacija gubavaca nije se svagdje provodila jednakom rigoroznošću. Gubavcima je bilo izričito zabranjeno ući u sveti grad Jeruzalem, ali nisu bili izbačeni iz svih sela; čini se da im je, pod određenim uvjetima, bilo dopušteno ulaziti u sinagoge. Opširnije vidi u: Joachim GNILKA, *Marco*, Assisi, 2007., 113-114.

<sup>101</sup> Usp. James R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, [98-99]; Camille FOCANT, *Il Vangelo secondo Marco*, 117-119; Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids – Cambridge, 2002., 115-117.



41c καὶ λέγει αὐτῷ· θέλω, καθαρίσθητι·	pa će mu: „Hoću, budi čist!“
--	------------------------------

Rukopisna tradicija, međutim, pokazuje određene različitosti oko emocije koja se Isusu pripisuje u navedenom retku. Tako jedna skupina rukopisa govori o suosjećanju [σπλαγχνισθεῖς] za koje će čitatelj sam pretpostaviti motiv: teško stanje gubavca, volja da ga oslobodi, vjera koja se očituje iz njegova obraćanja i slično. Druga skupina (kodeks D i neki manuskripti Vetus Latine) umjesto suosjećanja navodi ljutnju ili gnjev [ὀργισθεῖς]. Ova posljednja varijanta, osim što je slabo potvrđena, teško (ili nikako) se uklapa u neposredni kontekst uz nimalo zanemarivu činjenicu da Isus ni na jednom drugom mjestu u evanđeljima nije subjekt glagola ὀργίζομαι (naljutiti se, [raz]gnjeviti se). Ipak, prema principu *lectio difficilior potior*, većina bibličara se slaže da je u originalnom tekstu bio prisutan upravo izraz ὀργισθεῖς i to iz sljedećeg razloga. Bilo bi veoma neobično, ako ne i nezamislivo, da je prepisivač izmijenio tekst koji prikazuje Isusovu sućut prema bolesnoj osobi, pretvarajući ga u ljutnju, s obzirom na to da cjelokupni kontekst evanđeoskog odlomka jasno podržava prvi osjećaj. Bilo bi vjerojatno suprotno.

No, ostaje nemala poteškoća u shvaćanju ozdravljenja u naletu bijesa, za koju je moguće ponuditi nekoliko rješenja. Prva hipoteza drži da original ovdje ne donosi nijednu psihološku karakteristiku pozivajući se na Matejev i Lukin izvještaj (usp. Mt 8,3; Lk 5,13) u kojima izostaje bilo kakav izraz emocije. Ta se praznina ne bi mogla objasniti da su oba evanđelista ovdje pročitala izraz Isusova suosjećanja. Drugo moguće rješenje sastoji se u želji prepisivača ispraviti tu prazninu koristeći sućut i (su)osjetljivost koje je Isus pokazivao u sličnim situacijama ili (nespretno) usklađujući tekst s naizgled neobičnim ponašanjem koje slijedi (usp. Mk 1,43). Ovdje je svakako potrebno naglasiti, ukoliko je gnjev doista bio izvoran termin, odnosio se na Isusovu uznemirenost i pogođenost teškim stanjem i mukom gubavca jer ga na koncu ne odbija izliječiti. Kao da je Marko time želio prikazati da je guba bila *izagnana* autoritativnim gnjevom, što se vidi u sljedećem retku: „I odmah nesta s njega gube i očisti se“ (Mk 1,42). S time se slaže i Schnackenburg koji naglašava: „Ako se preferira varijanta da je Isus bio ljut, zbog toga što je to oštro i nerazumljivo, onda bi ta ljutnja bila usmjerena ne na čovjeka koji krši zakon, već na moć zla koja je njega samog dovela do smrti.“<sup>102</sup> Moguća je i treća pretpostavka prema kojoj su Matej i Luka jednostavno izbacili izraz

---

<sup>102</sup> Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. Mark*, I, New York, 1981., 36 [vl. pr.]. U suprotnom, Focant smatra da se razlog Isusove ljutnje može pronaći jedino u formulaciji molitve unesrećenog. „Spesso letta come l'espressione di una fede assoluta, questa affermazione non viene però riconosciuta da Gesù come una confessione di

ljutnje ili gnjeva smatrajući ga neprikladnim. S druge strane, u prilog izraza *σπλαγχνισθείς* ide prisutnost u drugim rukopisima, činjenica da prepisivači nisu izmijenili ostale odlomke koji prikazuju Isusa kao srditog ili ozlovoljenog (usp. Mk 3,5; 10,14) i da Isus izražava sućut na još tri mjesta u Markovom evanđelju (Mk 6,34; 8,2; 9,22).<sup>103</sup> Čitatelj može zaključiti da je nakana pisca zasigurno bila prikazati Isusa kao emocionalno pogođenog susretom, premda ne nudi razlog za takvu reakciju. Najvjerojatnije objašnjenje je, smatra France, da je patnja uzrokovana bolešću, na fizičkoj i društvenoj razini, izazvala u Isusu ne samo suosjećanje, već i ljutnju zbog prisutnosti takvog zla u svijetu kao i zbog neosjetljivosti društva koje je tabuiziralo oboljele uskraćujući im pravo na dostojanstven život.<sup>104</sup>

Umjesto da se okrene od gubavca, Isus se okreće prema njemu, štoviše, dodiruje ga.<sup>105</sup> Evanđelist dodatno privlači pažnju na tu gestu upotrebom dva glagola: ispružiti [*ἐκτείνω*] i dodirnuti [*ἅπτομαι*].<sup>106</sup> Gubavci su bili odbojni i nedodirljivi zbog svoje bolesti, no, u ovom slučaju, dodir, koji bi trebao Isusa onečistiti, djeluje u suprotnom smjeru, postaje sredstvom izlječenja.<sup>107</sup> Rečenica koja ga prati krajnje je sažeta: „Hoću, budi čist!“ Isus ne ponavlja magijske formule, nego izgovara samo dvije riječi – jednom izražava volju za ozdravljenjem, za spasenjem, dok drugom tu volju provodi u djelo. Za razliku od proroka koji su mu prethodili, Isus ne djeluje u ime nekoga drugoga, pa ni u Božje ime, nego u vlastitoj božanskoj snazi.

Rasplet događaja je također neobičan. Isus prilično grubo otpravlja sada bivšeg gubavca naređujući mu da o tomu nikome ne govori. Šalje ga svećeniku kako bi bio proglašen čistim i mogao se vratiti u zajednicu. Izliječeni krši danu zapovijed te na kraju pripovijesti Isus odlazi na

---

fede, tanto da esserne addirittura irritato. Forse disapprova l'onnipotenza attribuitagli dal lebbroso, oppure il sapere di cui vuoi far prova? La domanda rimane aperta.“ Camille FOCANT, *Il Vangelo secondo Marco*, 117.

<sup>103</sup> Usp. John R. DONAHUE – Daniel J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Marco*, Torino, 2006., 81; Camille FOCANT, *Il Vangelo secondo Marco*, 117; Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 117-118; Simon LÉGASSE, *Marco*, Roma, 2000., 126-127; Joachim GNILKA, *Marco*, 114-115.

<sup>104</sup> Usp. Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 117-118.

<sup>105</sup> Dodir je karakteristična gesta za ozdravljenje provedeno s autoritetom, jedan od glavnih simbola prijenosa ozdravljajuće snage, stoga ne čudi njegova nerijetka prisutnost u izvještajima čudesnih ozdravljenja. U nekim slučajevima bolesni dodiruju ili pokušavaju dodirnuti Isusa, a ponekad Isus dodiruje njih. Za razliku od polaganja ruku ili držanja za ruku (usp. Mk 1,31) ovaj dodir ima isključivo terapijski cilj i pretpostavlja u onome koji dodiruje ili je dodirnut, snagu korisnu za zdravlje. Usp. Simon LÉGASSE, *Marco*, 128.

<sup>106</sup> Izraz „pruži ruku“ može se činiti suvišnim uz gestu dodira. Pesch ga tumači kao izraz Isusove izričite volje koji aludira na brojne starozavjetne primjere (usp. Izl 4,4; 7,19; 8,1; 9,22; 14,16.21.26). Usp. Rudolf PESCH, *Il vangelo di Marco*, 244.

<sup>107</sup> Usp. Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 118; Joachim GNILKA, *Marco*, 115; Bas VAN IERSEL, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Brescia, 2000., 131-132.

samotno mjesto, iako mu ljudi dolaze sa svih strana (usp. Mk 1,45). Premda ovakav slijed događaja svakako zahtijeva podrobnija razjašnjenja, ona bi prelazila okvire ovoga rada, stoga se na njih nećemo posebno osvrnati.

Isus, dakle, ne nastupa kao ljeporječivi govornik koji bi nametao svoju iscjeliteljsku moć radi vlastite dobiti i popularnosti. Naprotiv. On ne niječe važnost Zakona, nego „kreće znatno dalje i kudikamo radikalnije zahvaća u stvarnost čovjeka“<sup>108</sup>. Isus čovjeka oslobađa ropstva Zakona postavljajući ljubav osnovnom normom i najvažnijim mjerilom života. Valjalo bi imati sluha i za Isusovu srditost upućenu prvenstveno „ljudskoj sljepoći koja veliča čudotvorca, ali ne želi ništa znati o njegovom križu (usp. Mk 3,5 i Mt 9,30)“<sup>109</sup>.

### 2.2.2. Onaj koji hrani kruhom svoje riječi (Mk 6,30-34)

Odlomak Mk 6,30-34 služi kao most koji povezuje izvještaj o smrti Ivana Krstitelja i čudo umnažanja kruha.<sup>110</sup> Učenici izvještavaju Isusa o svemu što su činili i naučavali, a on ih poziva u osamu kako bi obnovili snage (Mk 6,30-32). Međutim, naum ne uspijeva – narod ih ponovo pronalazi. Evo prve lekcije za njegove učenike: njihovo vrijeme nije njihovo vlastito, ono pripada sućuti, ganuću za čovjeka. Izlazeći iz lađe, vidjevši mnoštvo kako čeka, Isus ne ostaje ravnodušan, nego biva potresen do u dubinu bića i čini ono što uvijek čini kada se nađe pred mnoštvom: govori im, poučava.

Tablica 8. Mk 6,34

34a Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον	Kad iziđe, vidje silan svijet
34b καὶ ἐσπλαγγίσθη ἐπ’ αὐτούς,	i sažali mu se
34c ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα,	jer bijahu kao ovce bez pastira
34d καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς πολλά.	pa ih stane poučavati u mnogočemu.

Ovo je još jedan primjer Markove sklonosti prikazivanju Isusovih intenzivnih emocija.<sup>111</sup> Njegovo suosjećanje nije primarno motivirano glađu mnoštva, već time što su oni u njegovim

<sup>108</sup> Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka*, Zagreb, 2010., 222.

<sup>109</sup> Eduard SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia, 1999., 49 [vl. pr.].

<sup>110</sup> Više o različitim mišljenjima oko delimitacije ovog prijelaznog dijela vidi u: Simon LÉGASSE, *Marco*, 327-328.

<sup>111</sup> U Mk 3,5 evanđelist donosi ljutnju popraćenu tugom: „A on, razalošćen okorjelošću srca njihova, srdito ih ošinu pogledom.“ Vidi također: Mk 1,41.43; 6,34; 7,34; 8,2; 9,19; 10,14.21; 14,33-34.

očima poput stada bez pastira, što je starozavjetna metafora na čije smo tumačenje već uputili. Stanje naroda je u svakom slučaju nezavidno, oni su poput raspršenih ovaca zanemarenih od svojih pastira koji „pasu sami sebe“ (Ez 34,2.8) i u ime Božje naučavaju „uredbe ljudske“ (Mk 7,7).<sup>112</sup> Markov tekst ne precizira tko se skriva iza figure pastira čija je odsutnost pogubna, stoga se može zaključiti da je Isus pravi pastir, koji za razliku od učiteljâ koji su zakazali u svome zadatku, poučava „ne kako bi mnoštvo sebi pokorio ili ostvario uspješnu karijeru, nego kako bi ga u solidarnosti s ljudskim patnjama ozdravio i vratio u život dostojan čovjeka“<sup>113</sup>.

### 2.2.3. Onaj koji hrani tjelesnim kruhom (Mk 8,1-10)

Dva izvještaja o hranjenju mnoštva dijele više sličnosti nego bilo koje druge dvije perikope u Markovom evanđelju.<sup>114</sup> Drugi izvještaj nužno podsjeća na prethodni (Mk 6,34-44) doimajući se kao njegov pandan. Međutim, uz značajne sličnosti, upravo su nesličnosti koje naglašavaju posebnu dinamiku nove pripovijesti. Zaustavit ćemo se samo na jednom detalju koji je povezan s našom temom: obje pripovijesti ističu Isusovu pogođenost situacijom mnoštva, premda različito motiviranu i s različitim posljedicama.

Nakon što je mnoštvo provelo duže vrijeme s Isusom u pustome kraju, pojavljuje se konkretan problem: ponestaje im hrane. Isus, zapazivši njihovu potrebu, reagira sažaljenjem i na koncu hranjenjem.

Tablica 9. Mk 8,2

2a σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον,	Žao mi je naroda
2b ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι	jer su već tri dana uza me
2c καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν·	i nemaju što jesti.

<sup>112</sup> Usp. John R. DONAHUE – Daniel J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Marco*, 183-184; Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 260-265; Joachim GNILKA, *Marco*, 355-356; Rudolf PESCH, *Il vangelo di Marco*, 544-545.

<sup>113</sup> Silvana FUŽINATO – Massimo GRILLI, *U susretu ljubavi. Komentari nedjeljnih i blagdanskih čitanja. Liturgijska godina B*, Zagreb, 2023., 253.

<sup>114</sup> O tome jesu li ova dva izvještaja duplikati ili se radi o zasebnim povijesnim događajima i zašto je Marko uključio oba izvještaja u svoje evanđelje vidi više u: James R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, [257-258]; Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 306-307; Morna Dorothy HOOKER, *The Gospel according to Saint Mark*, Grand Rapids, 2011., 187-188.

Suosjećanje koje je izraženo u prvom izvještaju (usp. Mk 6,34) bilo je motivirano slikom naroda koji se doimao kao stado bez pastira. Učenici su ti koji prvi uočavaju problem i mole Isusa da otpusti mnoštvo kako bi kupili sebi što za jelo. Ovdje, pak, Isus prvi primjećuje nedostatak hrane, motiv sućuti je fizička glad. Nadalje, osjećaj sažaljenja, koji je u Mk 6,34 spomenut od strane pripovjedača, u ovom izvještaju biva izravno iznesen od Isusa. Prva pripovijest daje prednost poučavanju naspram hranjenja, dok se u drugoj naglašava hranjenje pa tek onda, posredno, poučavanje.

Trodnevni boravak je, smatra Gnilka „pomalo umjetan razlog za objašnjenje nedostatka hrane.“<sup>115</sup> Izraz svakako ne bi trebalo shvatiti doslovno, već bi ga se eventualno moglo povezati sa starozavjetnim iskustvom Božje pomoći nakon tri dana (usp. Post 40,13; Jš 1,11). Pripovjedač ne spominje što se događalo kroz ta tri dana i zašto je narod uporno bio s Isusom [προσμένουσίν μοι]<sup>116</sup>, premda se može steći dojam da je kroz to vrijeme Isus govorio ljudima. Činjenica da su potrošili sve svoje zalihe a da se nisu pobrinuli za nove, svakako svjedoči o velikoj zainteresiranosti mnoštva. Isus primjećuje glad naroda koji ga sluša i, nastavljajući razmišljati naglas, odbacuje mogućnost otpuštanja mnoštva ističući da bi, zato što su već duže vrijeme bez hrane, jedva izdržali put kući, tim više što su neki od njih došli „iz daleka“ [ἀπὸ μακρόθεν]. Izraz „iz daleka“ može implicirati da će takvi prije oslabiti pri povratku, no može biti i aluzija na pogane.<sup>117</sup>

Zaključno bi se moglo reći kako je, unatoč različitim interpretacijama, važno razumjeti da bi se kršćani trebali brinuti za zadovoljenje gladi ljudi različitih kultura, religija i nacija. Oni drukčiji, pa i naši neprijatelji, nisu isključeni iz Božje ljubavi i njegovog milosrdnog suosjećanja.

---

<sup>115</sup> Joachim GNILKA, *Marco*, 417 [vl. pr.].

<sup>116</sup> Mnoštvo nije prisutno slučajno, već je namjerno s njime. Marko opisuje njihovu predanost rijetkim i intenziviranim oblikom glagola „ostati“ – προσμένω, što označava posebnu privrženost i posvećenost.

<sup>117</sup> Sve od vremena Augustina, dva Markova izvještaja o hranjenju mnoštva tumačila su se kao davanje kruha života Židovima i poganima, međutim takvo tumačenje u tekstu ne nalazi utemeljenu osnovu. Glavni argument kojim se tumači navedeni simbolizam jest da se prvo hranjenje dogodilo na židovskom području, drugo na poganskom, što se želi dodatno potvrditi različitim detaljima, posebno brojevima čija alegorijska tumačenja ponekad idu do posve apsurdnih (primjerice, da sedam kruhova predstavlja sedamdeset naroda, a sedam košara sedam đakona iz Dj 6,1-6). Marko očito ne smatra važnim navesti da se prisutno mnoštvo sastojalo od pogana (za razliku od Mk 7,26). Saznajemo samo da su neki ljudi došli „iz daleka“, što, dakle, ne mora nužno značiti da su bili prisutni i oni s poganskog teritorija. Usp. Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 305-307; Joachim GNILKA, *Marco*, 417-418; Morna Dorothy HOOKER, *The Gospel according to Saint Mark*, Grand Rapids, 2011., 187-189; Simon LÉGASSE, *Marco*, 391-392.

Upravo suprotno. Oni koji su „daleko“, na putu, *povlašteni* su primatelji Božje brige, dobrote i pažnje.

#### 2.2.4. Onaj koji oslobađa od zloduha (Mk 9,14-29)

Evandeoski odlomak o iscjeljenju dječaka s nečistim duhom u Markovom evanđelju slijedi nakon događaja preobraženja. Pripovijest je prilično duga i neobično bogata detaljima (za razliku od Mateja i Luke koji isti događaj iznose u dvostruko manji broj riječi; usp. Mt 17,14-20a; Lk 9,37-43a), stoga ćemo se u nastavku primarno usmjeriti na one koji ulaze u našu temu.

Nakon silaska s Gore Preobraženja, Isusa dočekuje sukob između pismoznanaca i njegovih učenika usred velikog mnoštva (usp. Mk 9,14). Ovaj neuobičajen i pomalo kaotičan opis scene prekida se Isusovim dolaskom i pitanjem: „Što to raspravljate?“ Međutim, dijalog biva prekinut dolaskom čovjeka iz mnoštva koji Isusa naziva učiteljem i dovodi mu sina koji se nalazi u teškome stanju, štoviše, opisan je kao opsjednut nijemim duhom. Ovo je jedini slučaj u evanđeljima gdje zli duh dobiva *dijagnozu* koja se manifestira u tome da obara svoju žrtvu na tlo, a ona pjeni, škrguće zubima i koči se (usp. Mk 9,18).<sup>118</sup> Nabrojani simptomi u mnogome podsjećaju na epileptički napad, no France opravdano smatra da je u ovom slučaju „mudrije izbjegavati riječ 'epilepsija' i interpretirati događaj, kako ga prikazuju sva tri evanđelista, kao jedan od egzorcizama“<sup>119</sup>. Otac se potom žali na nemoć učenikâ pred tragičnim stanjem djeteta. Slijedi Isusov strogi odgovor kojim upućuje kritiku svim prisutnima kao „rodu nevjernom“ uz dva retorička pitanja: „Dokle mi je biti s vama? Dokle li vas podnositi?“ Ne ostavljajući prostora za ikakav odgovor, traži da mu dovedu

---

<sup>118</sup> Simptomi koje otac navodi upućuju na napad epilepsije koja je u antici bila nazvana *svetom bolešću* (*morbus sacer*) iz razloga što su njezini iznenadni napadi i ekstremni učinci koje izaziva na osobu smatrani uzrokovanim od strane neke božanske sile. Najpoznatiji opisi takve bolesti nalaze se u Hipokratovom djelu *O svetoj bolesti* (*De morbo sacro*). Matej u svome izvještaju donosi detaljan opis stanja dječaka: „Gospodine, smiluj se sinu momemu jer je mjesečar i zlo mu je. Često doista pada u oganj i često u vodu“ (Mt 17,15). Izraz „biti mjesečar“ [σεληνιαζεται] odražava vrlo rašireno uvjerenje prema kojem se epilepsija povezivala s mjesečevim mijenama i božicom Mjeseca (grč. mjesec: σελήνη). Markova terminologija nije toliko medicinski objektivna kao Matejeva, ali je njegov opis dječakove patnje i očeve boli slikovitiji i empatičniji. Marko smatra da je bolest slučaj demonskog opsjednuća što odražava kršćansko razumijevanje koje takve simptome nije smatralo *svetom bolešću* nego uzrokovanom djelovanjem zlog duha. Usp. John R. DONAHUE – Daniel J. HARRINGTON, *Il Vangelo di Marco*, 250; Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 362-365; Camille FOCANT, *Il Vangelo secondo Marco*, 379; Joachim GNILKA, *Marco*, 492.

<sup>119</sup> Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 363 [vl. pr.]. S pravom dodaje: „This may help to avoid two opposite and unhelpful extremes, on the one hand the reductionist assumption that all biblical accounts of demon possessions are merely primitive ways of describing malfunction of the brain, and on the other hand the simplistic attribution of epilepsy as we know it to demonic causes.“

dječaka. U tom trenutku, stvarnost koju je otac upravo opisao postaje očita pred njegovim očima: sin pada na zemlju i počinje se valjati i pjeniti (Mk 9,20).<sup>120</sup>

Očev put vjere započinje jednostavnim dijalogom koji inicira Isusovo pitanje: „Koliko je vremena kako mu se to događa?“ Pitanje poziva oca da dođe k njemu kao cjelovita osoba koja sa sobom nosi i tvrde činjenice i ljudske nade. On priznaje kako sin pati od djetinjstva s gotovo smrtonosnim posljedicama (Mk 9,21-22a). Slijedi pomalo neobična molitva za oslobođenjem koja, što bi se možda očekivalo, ne izražava bezuvjetnu vjeru, već je obojena sumnjom u Isusovu moć: „Ako što možeš, pomози nam, sažali se nad nama!“ Otac apelira na Isusovo suosjećanje koje nadilazi ljudska očekivanja, nadajući se da će upravo njegova empatija, njegovo milosrđe donijeti oslobođenje.<sup>121</sup>

Tablica 10. Mk 9,22

22a καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν·	A često ga znade baciti i u vatru i u vodu da ga upropasti.
22b ἀλλ' εἴ τι δύνη, βοήθησον ἡμῖν	Nego, ako što možeš, pomози nam,
22c σπλαγχνισθεῖς ἐφ' ἡμᾶς.	imaj samilosti s nama!

Čitatelj primjećuje postupnu promjenu u očevoj molitvi. Ako pretpostavi da je prema učenicima nastupio pomalo autoritativno smatrajući ih nositeljima magijske moći koju bi trebali upotrijebiti u njegovu korist, odnosno u korist njegova sina, sada moli na sasvim drukčiji način. Glavno pitanje više nije ono čudotvorne moći i sile, nego pitanje čovjekove vjere, ili, još više, čovjekove nevjere. Cijeli događaj u fokus zapravo želi staviti ljudsku patnju uzrokovanu potpunim ili djelomičnim nedostatkom vjere (usp. Mk 9,19.22.24) i ponuditi pomoć (usp. Mk 9,23.28-29). Isus preuzima sumnjičavu molbu s iznenađenjem i prijekorom: „Ako možeš?“ i nastavlja „Sve je moguće onomu koji vjeruje!“ (Mk 9,23). Mora da se ocu ovakva izjava činila veoma nedohvatljivom jer vjeru koju bi *trebao imati* da Isus izliječi njegovog sina on ne posjeduje – ili tako misli. Njegov krik [κράζας]: „Vjerujem! Pomози mojoj nevjeri!“ jedan je od najparadoksalnijih i ujedno najdirljivijih izraza vjere u Markovom evanđelju. Tko se usudi reći

<sup>120</sup> Usp. James R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, [309-312]; Camille FOCANT, *Il Vangelo secondo Marco*, 372-375; Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 361-366.

<sup>121</sup> Usp. Simon LÉGASSE, *Marco*, 463-465.

„vjerujem” mora istovremeno opovrgnuti samog sebe priznajući i vlastitu nevjeru. Paradoks je, međutim, samo prividan jer samo u svjesnosti vlastite nevjere možemo s radošću i povjerenjem prepoznati i prihvatiti Božji dar vjere.

Rasplet događaja ostvaruje se, u najkraćem, u tome da Isus zapovijeda zlom duhu da napusti dječaka i da se nikada u nj ne vrati. Za razliku od ranijih egzorcizama (usp. Mk 1,25-26; 5,6-10), demon se nasilno suprotstavlja Isusu, ali bezuspješno. Zli duh napušta dječaka i ostavlja ga u stanju nalik smrti tako da promatrači misle da je umro. Tada Isus uzima dječaka za ruku i podiže ga na noge. Priča završava bez objašnjenja govori li dječak ili ne i bez divljenja prisutnih svjedoka. Sve se događa kao da to nije niti važno.<sup>122</sup>

Posljednji dio pripovijesti, kao jedna vrsta epiloga, vraća čitateljevu pažnju na učenike iz 18. retka. Oni su, dakle, pogrešno razumjeli smisao događaja ako traže neku posebnu metodu molitve. Trebalo bi se složiti s francuskim bibličarom Jeanom Delormeom koji piše: „U molitvi kao i u vjeri, pitanje moći je preokrenuto. Moć ne leži niti izvan sebe, niti u nekoj vlastitoj sposobnosti. U nemoći i suočavanju s granicama i nemogućim, prizivanje Drugoga iz najdublje dijela sebe postaje moć.”<sup>123</sup> Istinska vjera ne oslanja se na sebe, niti sudi Isusa prema slabostima njegovih sljedbenika. Ona je bezuvjetna otvorenost Bogu, neprestano povjeravanje vlastite krhkosti računajući na njegovu milosrdnu pomoć.

Na koncu, možemo zaključiti da Isus u Markovom evanđelju, osim što suosjeća s gladnim mnoštvom, osobitu pažnju posvećuje onima za koje se smatralo da su i od Boga zanemareni i odbačeni – s gubavcima (Mk 1,41) i opsjednutima (Mk 9,22). Njegovo suosjećanje ruši zidove između čistih i nečistih, bližnjih i dalekih, prijatelja i neprijatelja te pokazuje da ga se, kao Mesiju u kojem je prisutna punina dobrote i milosrđa, svaki čovjek, pa i onaj odijeljen, isključen i izoliran, neizmjerljivo tiče.

### 2.3. *Glagol συναγγιζομαι u Lukinu evanđelju*

Za Luku, Isus je Spasitelj koji objavljuje Božji naum spasenja svim ljudima, onaj koji je došao „spasiti izgubljene“ (Lk 19,10). Njegovu nesvakidašnjem nastupu ne pripadaju samo čudesna

---

<sup>122</sup> Usp. James R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, [320-325]; Richard Thomas FRANCE, *The Gospel of Mark*, 361-363, 366-367; Simon LÉGASSE, *Marco*, 467; Rudolf PESCH, *Il vangelo di Marco*, II, Brescia, 1982., 147-153; Eduard SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Marco*, 153-156.

<sup>123</sup> Citat preuzet od: Camille FOCANT, *Il Vangelo secondo Marco*, 378 [vl. pr.].



djela, nego i posvemašnja okrenutost onima koji se nalaze na rubu društva, prema slabima, nemoćnima i isključenima iz društva. Za razliku od Mateja i Marka, Luka upotrebljava glagol *σπλαγγίζομαι* tri puta i to u isključivo u vlastitoj građi: u događaju uskrišenja sina udovice iz Naina, u prisposobi o milosrdnom Samarijancu i u prisposobi o milosrdnom ocu. Lukina naracija teži prema preobraženoj slici milosrdnog Boga čime odiše cijelo njegovo Evanđelje te ga Dante s pravom naziva *pisces Kristove blagosti*.

### 2.3.1. Onaj koji uskrisuje mrtve (Lk 7,11-17)

Početak sedmog poglavlja Lukina evanđelja otvara novi tijek pripovijedanja na što ukazuje promjena mjesta, vremena i likova. Isus najprije boravi u Kafarnaumu gdje ozdravlja slugu rimskog satnika (Lk 7,1-10), a zatim odlazi u Nain gdje uskrisuje udovičinog sina. Iako geografska i vremenska promjena označavaju završetak jedne pripovijesti i početak druge, odnos između navedenih dvaju događaja ostaje očigledan iz nekoliko razloga. Naime, prisutan je Lukin karakterističan muško-ženski par koji najprije spominje Isusovo ozdravljenje stotnikova sluge, a zatim njegovo suosjećanje prema udovici. Pored toga, Luka donosi bilješku o reakciji prisutnih i o širenju glasa o Isusu tek na kraju drugog događaja. Spajajući navedene tekstove, evanđelist ih dovodi u odnos sa dvojicom uzornih likova iz povijesti Izraela – Ilijom i Elizejem – spomenutih u Isusovom govoru u Nazaretu (Lk 4,25-27) što predstavlja hermeneutički ključ čitanja ove dvostruke pripovijesti.<sup>124</sup>

Uvodni dio postavlja scenu u mjesto radnje – Nain. Isus se u pratnji svojih učenika i velikog mnoštva približava gradskim vratima (usp. 1 Kr 17,10) na koja u tom trenutku izlazi sprovedna povorka. Možemo pretpostaviti da se događaj odvija kasno poslijepodne, predvečer, s obzirom na to da je bio običaj da se ukop izvrši uvečer istoga dana preminuća. Potom u prvi plan dolazi izuzetno teška situacija žene; ona je udovica koja je od smrti supruga živjela sa svojim sinom jedincem, no mrtvac kojeg prati do groba je upravo njezin sin, k tome mladić. Njegovom smrću dovedena je u tragično stanje: ostavljena je bez ikakve zaštite i materijalne podrške te biva suočena sa stigmatizacijom društva koje ju je smatralo žrtvom Božje kazne. Pažnja je kroz cijeli odlomak usmjerena na nju: opisana je neobično detaljno – kao majka i udovica; unatoč društvenom kontekstu u kojem su žene uobičajeno bile identificirane u odnosu na muškarce, evanđelist

---

<sup>124</sup> Usp. Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes*, 655-656; Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids – Cambridge, 1997., 289; Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke*, I, Waco, 2016., 290-291.

predstavlja mrtvog mladića kao „jedinog sina njegove majke“; prati ju mnoštvo, Isus je ugleda, suosjećajući s njom, obraća joj se i na kraju joj daje uskrslog sina.<sup>125</sup>

Tablica 11. Lk 7,13

13a καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος <sup>126</sup>	Kad je Gospodin ugleda,
13b ἐπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῆς	sažali mu se nad njom
13c καὶ εἶπεν αὐτῆς· μὴ κλαῖε.	i reče joj: „Ne plači!“

Kao što je to mnogo puta bio slučaj kod Mateja i Marka, i ovdje sve počinje Isusovim pogledom koji je usmjeren prema uplakanoj majci, ne prema sinu. Taj ga pogled iznutra pogađa i izaziva u njemu suosjećanje. Luka ne oklijeva izraziti Isusove osjećaje, u konkretnom primjeru njegovu sućutnu ljubav, no zanimljivo je da izbjegava upotrijebiti isti glagol na ostalim mjestima gdje ga Marko i Matej zadržavaju (usp. Lk 5,13 i Mk 1,41; Lk 9,11 i Mk 6,34).<sup>127</sup> Glagol *πλαγχνίζομαι* Luka samo u ovom događaju izravno pripisuje Isusu, čime mu jasno daje značenje koje nadilazi jednostavan prirodni osjećaj. U tom kontekstu, tumačeći ovaj evanđeoski odlomak, lijepo kaže papa Franjo: „Isusovo milosrđe nije samo neki osjećaj, već je snaga koja daje život, koja uskrsava čovjeka! [...] To *sažaljenje* je Božja ljubav prema čovjeku, to je milosrđe, to jest stav kojeg Bog zauzima u dodiru s ljudskom bijedom, s našim siromaštvom, trpljenjem, tjeskobom.“<sup>128</sup>

Isus se obraća ženi riječima: „Ne plači!“ (usp. Lk 8,52), pristupa mrtvom tijelu, zaustavlja povorku, i dotiče se nosila bez straha da će se obredno onečistiti (usp. Lev 21,1-15). Zapovijeda mrtvacu da ustane, a on se odmah podiže i progovara.<sup>129</sup> Isus ga predaje njegovoj majci (usp. 1 Kr 17,23) čime se ponovo iskazuje Lukina posebna briga prema glavnom liku. Uskrišenje sina ujedno

<sup>125</sup> Usp. Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 256-257.

<sup>126</sup> Evanđelist, po prvi put u tekstu, Isusa naziva Gospodinom. Svečanim kristološkim naslovom κύριος započinje promjena scene. Dolaskom Gospodina događa se prijelaz iz smrti u život. Zanimljivo je što Luka ovaj naslov prvi puta koristi upravo u Isusovom uskrišenju mrtve osobe. Usp. Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 256; Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke*, 299-300.

<sup>127</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 424-425; Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 256-257; Heinz SCHÜRMAN, *Il Vangelo di Luca*, I, Brescia, 1983., 646.

<sup>128</sup> PAPA FRANJO, Nagovor uz molitvu Anđeo Gospodnji (9. VI. 2013.), u: [https://www.vatican.va/content/francesco/hr/angelus/2013/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20130609.html](https://www.vatican.va/content/francesco/hr/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130609.html) (27. VII. 2024.).

<sup>129</sup> Evanđelist želi istaknuti božanski autoritet Isusovih riječi u suprotnosti s naporima starozavjetnih proroka Ilije i Elizeja koji su uporno molili i pružali se nad mrtvace (usp. 1 Kr 17,21; 2 Kr 4,33-35). Isus zapovijeda i mrtvac u trenu biva oživljen.

je i vraćanje u život njegove majke kojoj je on bio posljednja ljudska nada. Drugim riječima, čudo uskrišenja podređeno je utjesi žene, što jasno ukazuje da Lukin primarni fokus nije na čudu, nego na objavi Božjeg spasenjskog djelovanja. Mnoštvo, zatim, kao svjedok uskrišenja dječaka, uz osjećaj strahopoštovanja, izgovara dva usklik: „Prorok velik usta među nama! Pohodi Bog narod svoj!“ Drugi uzvik podsjeća na riječi Zaharijinog hvalospjeva koji govori o Bogu koji objavljuje svoje milosrđe u dolasku *Mladog sunca s visine* (usp. Lk 1,78). Glas o Isusu širi se po cijeloj Judeji i izvan nje u poganski svijet, kojem je evanđelje isto tako namijenjeno i koji je za nj otvoren, kao što se pokazalo na primjeru satnika.<sup>130</sup> Vraćajući sina majci, Isus se očituje kao Gospodar života i smrti te kao prorok Svevišnjega, a žena, kao prototip *siromaha* kojima je Isus došao donijeti radosnu vijest, postaje primatelj Božjeg milosrđa koje se u njemu objavljuje.

### 2.3.2. Milosrdni Samaritanac (Lk 10,25-37)

Jedna od najpoznatijih Isusovih parabola, ona o milosrdnom Samaritanacu, nalazi se samo u Lukinom evanđelju te je smještena u okvir Isusova puta u Jeruzalem (Lk 9,51–13,21), umetnuta u dijalog između Isusa i zakonoznanca (Lk 10,25-29.36-37). Razgovor inicira zakonoznanac, stručnjak za egzegezu koji želi preispitati ne toliko ortodoksiju, koliko ortopraksiju ovog necertificiranog teologa: „Učitelju, što mi je činiti da život vječni baštini?“ U skladu s književnim žanrom rabinskih rasprava, Isus na pitanje odgovara protupitanjem vodeći zakonoznanca na područje njegove stručnosti, na Zakon: „Što piše u Zakonu? Kako čitaš?“ (Lk 10,25-26). Zakonoznanac odgovara povezujući zapovijed ljubavi prema Bogu (citirajući Pnz 6,5) i zapovijed ljubavi prema bližnjemu (citirajući Lev 19,18), što Isus odobrava uz dodatak: „To čini i živjet ćeš.“ Zakonoznanac očito zna i dobro razumije, ali mu nedostaju konkretna djela. Isus, stoga, od njega traži da prijeđe sa slova na duh Zakona, s razine znanja na onu djelatnu. Htijući izbjeći implicitnu opomenu „nisi to učinio“, učitelj Zakona pokušava se opravdati dodatnim pitanjem. Želi znati tko je njegov bližnji. Ako zna tko je bližnji, znat će i tko nije. Dakle, koliko bi daleko ljubav trebala dosegnuti? Gdje se može povući granica? Isus preuzima njegovo pitanje da

---

<sup>130</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 425-429; Matteo CRIMELLA, *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2015., 147-148; Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 291-293.

bi ga dodatno poučio i koristi parabolu kako bi objasnio biblijski tekst, u ovom slučaju Lev 19,18.<sup>131</sup>

Priča počinje strašnom sudbinom jednog anonimnog čovjeka.<sup>132</sup> Silazeći iz Jeruzalema u Jerihon, upao je među razbojнике koji su ga napali, lišili odjeće, izranili i ostavili polumrtva. Hitno je potreban nečije pomoći. Na scenu dolaze dvojica posvećenih vjernika: jedan svećenik i jedan levit koji se vjerojatno vraćaju sa službe i odlaze u Jerihon, gdje su živjeli sa svojim obiteljima. Obojica su se – ovdje je od manje važnosti iz kojih razloga – čuvali dodira s napadnutim i time izrazili svoju nesposobnost za milosrdnu ljubav. Slijedi neočekivano dodatno iznenađenje: umjesto da prema tradicionalnoj podjeli svećenici-leviti-Izrael, treća osoba bude obični Izraelac, na sceni se pojavljuje Samarijanac, za Židove prezreni grešnik i omraženi heretik. Njegova je reakcija bitno drukčija. On, premda je kao svećenik i levit bio podložan Mojsijevom zakonu koji se odnosi na kontakt s mrtvim tijelom (usp. Br 5,2; 19,11-13), dopušta da ga ovaj teški prizor gane, pogodi do dna duše te prilazi bliže.<sup>133</sup>

Tablica 12. Lk 10,33-34a

33a Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν	Neki Samarijanac putujući dođe do njega
33b καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,	vidje ga, sažali se
34a καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον,	pa mu pristupi i povije rane zalivši ih uljem i vinom.

Za razliku od onih od kojih bi se očekivalo da bolje poznaju Boga i njegovu ljubav, upravo Samarijanac koji je smatran otpadnikom, nepoznavaoцем Boga, pokazuje suosjećanje. Ono postaje prekretnica ne samo njegova susreta s ranjenim čovjekom, već, uistinu, cijele prispodobe. Samarijanac je dobro razumio situaciju; vidi i zaustavlja se, prilazi ranjeniku, supati s njim i poduzima potrebne mjere kako bi ublažio njegovu patnju. On ne pomaže iz puke moralne obveze;

<sup>131</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, II, Brescia, 2007., 106-109; Matteo CRIMELLA, *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, 200-201; Arland J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, Brescia, 2004., 105-106; Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 401-405.

<sup>132</sup> Njegova anonimnost [ἄνθρωπος τις] zagantirana je kroz cijelu prispodobu; on je jednostavno ljudsko biće, bližnji, u potrebi.

<sup>133</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 110-112; Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, New York, 1985., 886-887; Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 407-408.

njegov čin uključuje rizik kudikamo veći od onoga što bi se moglo zahtijevati ili očekivati. Prvo, zaustavlja se na nenaseljenom hodočasničkom putu kako bi pomogao nekome koga uopće ne poznaje, unatoč očiglednoj opasnosti da i sam postane meta pljačke ili da postane osumnjičen za napad na unesrećenog. Osim toga, nesebično daje svoja dobra i novac, ne očekujući nikakav reciprocitet. Želeći osigurati brigu za ovog stranog putnika; ulazi u gostionicu, koja sama po sebi može biti opasno mjesto, i čak ulazi u neodređeni novčani odnos s gostioničarem u kojem postoji nemala vjerojatnost iznude. Kod njega „istinitost i iskrenost suosjećanja traže izlaz u životno nastojanje i činjenje. Ono što je proživljeno u nutrini očituje se u djelima milosrđa i ljubavi“<sup>134</sup>. Naracija je toliko detaljno usmjerena na radnje Samarijanca da ostaje potpuno otvoreno je li njegova pomoć bila uspješna i je li žrtva na kraju preživjela.<sup>135</sup>

Dovršivši prispodobu, Isus pita zakonoznanca: „Što ti se čini, koji je od ove trojice bio bližnji onomu koji je upao među razbojнике?“ Time potpuno preokreće pojam „bližnji“. „Stvar nije u tome 'tko je moj bližnji', nego 'možemo li uvidjeti da bi neprijatelj mogao biti naš bližnji i možemo li prihvatiti ovo remećenje naših stereotipa?'“<sup>136</sup> Bližnji je onaj koga mogu vidjeti i nazvati njegovim imenom, koji se nalazi tu posve blizu, sasvim nasuprot, na mojem putu, onaj s kojim se križa moj put i koji mi nerijetko postaje križem.

U kontekstu Lukinog evanđelja, suosjećanje koje pokazuje Samarijanac predstavlja konkretan primjer ljubavi prema bližnjemu koja postaje ključ čovjekova putovanja prema vječnom životu (usp. Lk 10,25). Veoma dobar komentar ove perikope donosi papa Benedikt XVI. u svome djelu *Isus iz Nazareta*: „Sada, u stvari, uočavamo da smo svi *otuđeni*, da nam je svima potrebno otkupljenje. Sada uočavamo da nam je svima potreban dar Božje spasenjske ljubavi da bismo i mi postali oni koji ljube. Da nam je uvijek potreban Bog, koji postaje naš bližnji, da bismo i mi mogli postati bližnji.“<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Ante CRNČEVIĆ, *Izgubljeni i u Bogu pronađeni. Prispodobe o milosrđu u Evanđelju po Luki*, u: *Živo vrelo*, 33 (2016.) 2, 2-10, ovdje 7.

<sup>135</sup> Usp. James R. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, Grand Rapids – Cambridge, 2015., [395-396]; Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, 887-888; Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 431-432; Arland J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, 107-111; Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke*, II, Waco, 2017., 79-80.

<sup>136</sup> Mato ZOVKIĆ, *Isusove parabole – slike o kraljevstvu Božjem*, 214.

<sup>137</sup> Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta*, I, Split, 2008., 213.

### 2.3.3. Milosrdni otac (Lk 15,11-32)

Lukino 15. poglavlje donosi tri prispodobе o milosrđu koje su umetnute u širi kontekst Isusove rasprave s farizejima i pismoznancima o njegovom neprihvatljivom ponašanju prema carinicima i grešnicima, odnosno prema svim izgubljenima i potrebnima Božje ljubavi (usp. Lk 15,1-2). Prispodobu o izgubljenoj ovci (Lk 15,4-7), o izgubljenoj drahmi (Lk 14,8-10) te o ocu i dvojici sinova (Lk 15,11-32) bilo bi dobro čitati zajedno. Premda svaka od njih slijedi sličnu logiku – izgubljenost, traženje izgubljenog i radost zbog nađenoga –, prispodobе pokazuju određenu gradaciju: jedno je izgubiti ovcu ili drahmu, a nešto sasvim drugo izgubiti sina. Parabola o izgubljenom sinu i/li o milosrdnom ocu je, bez imalo pretjerivanja, Lukino pripovjedačko remek-djelo, „biser“ među svim usporedbama u evanđeljima, štoviše „evanđelje u Evanđelju“, kako je naziva njemački bibličar Josef Schmid.<sup>138</sup> Iz te prispodobе „zrači Isusovo poimanje Boga“<sup>139</sup> koje nadilazi sva ljudska očekivanja i norme pravednosti.

Parabola počinje i završava likom oca, on je prvi lik koji se spominje i posljednji koji govori, središnja, ključna figura koja povezuje oba dijela prispodobе. Radnja započinje željom mlađeg sina za primanjem svog dijela nasljedstva: „Oče, daj mi dio dobara koji mi pripada“ (Lk 15,12). Nepravilnost u njegovu zahtjevu nije u količini dobara koju traži – taj mu dio zakonski pripada – već u zahtjevu *per se* i u trenutku u kojem ga postavlja. Imanje se, naime, tradicionalno raspodjeljivalo oporukom nakon očeve smrti, a ne zahtjevom za njegova života. Smatralo se nepromišljenim, premda ne i posve nezakonitim, raspolagati imovinom dok je otac još na životu.<sup>140</sup> Ovakva pretenciozna inicijativa jasno daje do znanja da mlađi sin želi raskinuti svaku vezu sa svojom obitelji. Zahtijevajući bez ikakve zadržke ono što bi mu pripalo tek nakon očeve smrti, on takoreći piše očevu osmrtnicu što je u ondašnjoj židovskoj kulturi bila gotovo neoprostiva uvreda. Mora da je otac takvim besramnim zahtjevom bio ranjen i povrijeđen, no njegova je reakcija posve neočekivana. On se ne opire niti se protivi. „Osjetio je da s tim sinom sada nema razgovora. Ne zadržava ga, daje mu njegov dio. Slobodan je, neka raspolaže sa svojom slobodom odgovorno“<sup>141</sup>, dobro zapaža Bonaventura Duda. Evo prvog očitovanja očeva milosrđa u prispodobі. Nakon takve

<sup>138</sup> Usp. Božo LUJIĆ, *Povratak u slobodu ljubavi*, Zagreb, 2000., 101.

<sup>139</sup> Vjeko-Božo JARAK, *Smionost Božje nježnosti. Isusove prispodobе*, Zagreb, 1997., 96.

<sup>140</sup> Prema židovskom običaju, imovina se dijelila u muškoj liniji s time da je prvi sin imao pravo na dvostruki dio u odnosu na druge sinove. Otac dvojice sinova, dakle, dao bi dvije trećine svog imanja prvom sinu, a jednu trećinu drugom. Usp. također Post 25,5-6; Br 27,7-11; Pnz 21,17; Tob 8,21; Sir 33,20-24.

<sup>141</sup> Bonaventura DUDA, *U plemenitu srcu*, Zagreb, 1990., 100.

uvrede, mogao mu je odgovoriti na različite načine. Mogao je reagirati ljutnjom i povišenim tonom, očitati mu lekciju i primjereno ga kazniti tako što bi mu u potpunosti ukinuo pravo nasljedstva. Ipak, on bira drukčiji put. Svjestan da bi bilo kakvom upotrebom moći i autoriteta vrlo vjerojatno zauvijek izgubio sina, otac se odlučuje za izvanredniji i teži put, jedini preostali put kojim bi ga eventualno mogao vratiti. Odabire ljubav koja podrazumijeva apsolutnu slobodu; ne veže ga niti prisiljava da ostane, daje mu imovinu i dopušta mu otići nastavljajući se brinuti za njega i svakodnevno motriti horizont u nadi njegova povratka.<sup>142</sup>

Zahtjev za materijalnim dobrima zatim ustupa mjesto stvarnom raspolaganju istim; sin se u dalekoj zemlji odaje razvratnom životu. Novac, anonimnost, udaljenost – sve to oslobađa njegovu sputanost pružajući mu priliku napokon uživati u svim čarima života i živjeti punim plućima tragajući za srećom. Međutim, vrlo brzo plaća cijenu vlastite lakomislenosti. Nakon što je potrošio sve što je ponio, dolazi do objektivnog problema: „nasta ljuta glad u onoj zemlji te on poče oskudijevati“ (Lk 15,14). Po prvi put u životu oskudijeva i to u onom osnovnom. Slobodni buntovnik postaje sluga nekog poganina koji ga šalje na svoja polja pâsti svinje, za Židove odvratne, nečiste životinje. I kao da navedeno stanje već ne ističe vrhunac dekadencije, narator dodaje da je želio utažiti glad hranom koju su jele svinje, ali mu je i ona bila uskraćena. Ova groteskna slika jasno ilustrira kako on kao Židov nije mogao niže pasti.<sup>143</sup>

Upravo takvo katastrofalno stanje, pomalo paradoksalno, dovodi do pozitivnog učinka. Kušajući oporu stranu života, koja čovjeka nerijetko osposobljava za ozbiljno promišljanje i spasonosne odluke, mladić dolazi k sebi, ulazi u sebe priznajući vlastitu izgubljenost (Lk 15,17). Iako je dobro svjestan da kod oca više nema nikakva prava, odlučuje mu se vratiti. Sin želi samo jedno: biti tretiran kao jedan od njegovih najamnika. Ne usudivši se tražiti oca, on traži dobrog gospodara i kreće na put. Pažnja se zatim preusmjerava na očevo ponašanje: on je taj koji čini sve ostalo, koji sve nadopunjuje.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 621-622; Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, 1087; Božo LUJIĆ, *Povratak u slobodu ljubavi*, 108-109; Eduard SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Luca*, Brescia, 2000., 238. Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke*, 244-245.

<sup>143</sup> Usp. Joseph Augustine FITZMYER, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, 1088; Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 579-580; Gérard ROSSE, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 610.

<sup>144</sup> Usp. Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 581-582; Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke*, 248-249.

Tablica 13. Lk 15,20b

Ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος	Dok je još bio daleko,
εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ	njegov ga otac ugleda,
καὶ ἐσπλαγχτίσθη	ganu se,
καὶ δραμῶν	potrča,
ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ	pade mu oko vrata
καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.	i izljubi ga.

Cijela inicijativa pripada ocu. On je prvi ugledao sina i to dok je još bio daleko. Ne čeka pasivno da mu se sin približi, nego mu trči ususret što je protivno njegovom autoritetu, dobi i svim tadašnjim običajima. Oprašta sinu prije nego što je on izgovorio ijednu riječ. Ispunja se milosrđem i suosjećanjem prema svome djetetu, biva radosno ganut do u dubinu srca, što postaje odlučujućom gestom u razvoju prispodobe (usp. Lk 7,11-17; 10,25-37). Otac se naprosto ponaša kao da se ništa loše dogodilo nije. Pada sinu oko vrata i izljubi ga.<sup>145</sup> Sin započinje govor koji je pripremao na dugom putu kući, no otac ga prekida usred riječi. „On i ne sluša sinovljevu ispriku, jer u njemu nikad i nije gledao nešto drugo doli svoje voljeno dijete.“<sup>146</sup> Ne optužuje ga, ne spočitava mu nepažnju ili sebičnost, ne traži objašnjenja, poravnavanje računa, ne provaljuje nasilno u njegovu intimu, ne proziva njegovu grešnu prošlost. Naprotiv. Njegova radost ne trpi čekanje. „Brzo“, kaže, „haljina, prsten, sandale, gozba, slavlje!“ Svim navedenim ekstravagantnim gestama otac rehabilitira svoga sina ne tretirajući ga kako je on htio, kao najamnika, već kao plemenitog, počasnog gosta vraćajući mu njegovo sinovsko dostojanstvo. Očeva besplatna, preobilna i nepojmljiva ljubav ovdje bi se mogla činiti pretjeranom, pa i znakom slabosti, dok je u stvari riječ o nečem posve suprotnom. Upravo je takva ljubav izraz njegove suverenosti i slobode.<sup>147</sup> O tome dobro promišlja Ivan Šaško: „Prispodoba koja objavljuje najljudskije Božje lice, ne ocrtava ga u

<sup>145</sup> U Svetom pismu, slika trčanja, padanja na vrat i poljupca u znak oprosta pojavljuje se još samo jednom, u opisu pomirenja Jakova i Ezava (usp. Post 33). Taj opis nesumnjivo podsjeća na pomirenje mlađeg sina s ocem, kako po temi, tako i po vokabularu i sintaksi. Čini se da je Isus pripovijedajući ovu prispodobu imao na umu susret ove dvojice braće.

<sup>146</sup> Vjeko-Božo JARAK, *Smionost Božje nježnosti. Isusove prispodobe*, 97.

<sup>147</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 619, 625-626; Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 582-584; Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 612; Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke*, 251-252.



pretjeranosti, ali ni u nedostatnosti. U Bogu ne nedostaje ljudskosti, nego je ima previše! Tako i otac u prisposobi ne 'griješi' *per defectum*, nego *per excessum*.“<sup>148</sup>

Sinovljeva pobuna i odlazak predstavljali su smrt, za njega i njegova oca. Njegov povratak, nalik pronalasku izgubljene ovce i izgubljene drahme, jest pronalazak izgubljenog, povratak u život (Lk 15,24). Zaključak prvih dviju parabola, dijeljena radost, ponovno se pojavljuje u slici gozbe, proslave pune radosti, glazbe i plesa. Ovim bi se moglo zaključiti prisposobu, no čitatelj, koji nije zaboravio riječi s početka: „Čovjek neki imao dva sina“ (Lk 15,11), pita se što se dogodilo sa starijim sinom.

Drugi sin, vraćajući se s polja, čuje zvukove slavlja koji dopiru iz kuće. Umjesto da sâm uđe i upita oca što je uzrok takvu slavlju, on se precizno informira kod jednog sluga (Lk 15,25-26). Njegova reakcija na povratak brata čini se krajnje neprimjerenom: „A on se rasrdi i ne htjede ući“ (Lk 15,28a). Stariji sin možda bi i mogao tolerirati radost da je riječ o nekom drugom, no ne može je podnijeti kada je u pitanju njegov mlađi brat. Upravo takva reakcija u potpunoj je suprotnosti s očevim suosjećanjem i ganućem pred povratkom mlađeg sina. Budući da svoju ljutnju i bijes smatra posve opravdanom, on ne „dolazi k sebi“ pa otac mora doći k njemu. Evo još jednog momenta očevog sućutnog djelovanja. Kao što je potrčao prema mlađem sinu, tako se sada ponovno ponizuje, napušta gozbu na kojoj je domaćin kako bi razgovarao sa starijim sinom. Ponovno odustaje od bilo kakve ogorčenosti i prijekora i ponaša se posve blago. Umjesto da starijeg sina silom natjera da uđe na slavlje, on ga poziva i moli (Lk 15,28b).<sup>149</sup> No takva pomirljivost ne omekšava sina, nego u njemu dovodi do suprotnog učinka. Na očevo nagovaranje on odgovara protunapadom, pokreće kontraofenzivu optužujući njegovu dobrotu, sućut i brižnost prema mlađem sinu kao pretjeranu i nepravednu. „Evo, toliko ti godina služim i nikada ne prestupih tvoju zapovijed, a nikad mi ni jareta nisi dao da se s prijateljima proveselim (Lk 15, 29). Njegove riječi odišu gorčinom i ljubomorom iznoseći na površinu neiskren odnos koji je postojao između njega i njegova oca. Njegova ljubav nije iskrena; on ne voli oca, nego se pokorava gospodaru. On je onaj dobri i uzoran sin koji je uvijek na svome mjestu, koji nikada ne krši pravila što je na koncu i uzrok njegove nesreće. Najtragičnije jest što svoj odnos s ocem doživljava

---

<sup>148</sup> Ivan ŠAŠKO, Prisposoba o milosrdnome ocu. Prema adventskome ključu čitanja, u: *Živo vrelo* 32 (2015.) 12, 9-15, ovdje 10.

<sup>149</sup> Imperfekt glagola παρακαλέω implicira stalnost u pozivanju na promjenu srca.

isključivo u legalističkim i retributivnim terminima zbog čega ne živi kao sin, čak ni kao nadničar, nego kao rob.

Duboko ogorčen na oca koji pravi takvo slavlje onome koji ga je uvrijedio i osramotio, stariji sin, uvijek savršen i besprijekoran, žali se kako nikada nije imao pravo na poseban tretman, čak ni na najmanje jare. I nastavlja jednako grubim tonom: „A kada dođe ovaj sin tvoj koji s bludnicama proždrije tvoje imanje, ti mu zakla ugojeno tele“ (Lk 15,30). On se nikako ne može natjerati nazvati mlađeg sina svojim bratom, nego ga zove „ovaj tvoj sin“. Zatim, kao strogi moralni kritičar uveličava grešnost ovog pomilovanog očevog miljenika optužujući ga da je njegovo imanje „proždri s bludnicama“ koje se u prisposodbi nigdje drugdje ne spominju. Jezikom koji nevjerojatno otkriva njegov bijes i prezir štiti svoje uzorno ponašanje premda nije pretjerano teško naslutiti kako je i sâm potihom sanjao o *slobodi* bez granica.<sup>150</sup> Lujić će ovdje opravdano ustvrditi: „Izgleda paradoksalno, ali se čini istinitim, da otac ima više problema sa starijim nego s mlađim sinom. Više mu teškoća predstavljaju uskogrudnost i sitna pravednost starijeg sina nego promašena egzistencija mlađega, koji je uvidio svoje stanje. Spram starijega sina otac ostaje jednostavno nemoćan.“<sup>151</sup>

Otac ne obraća pažnju na razloge starijeg sina niti ih osporava, no čak ni najbolji razlozi nisu dovoljno dobri da ugroze ljubav koju gaji prema obojici. Ostajući do kraja vjeran samome sebi, odgovara jednako ljubaznim taktom: „Sinko, ti si uvijek sa mnom i sve moje – tvoje je“ (Lk 15,31). Otac razumije sinovljevu negativnu reakciju i ne prekorava ga zbog njegove nepristojnosti. Naprotiv, obraća mu se nježnije nego mlađem bratu nazivajući ga τέκνον (dijete, sinko), što intenzivira upotrebom suvišnog „ti“. Nadalje, izraz „sve moje – tvoje je“ može se razumjeti na dvije razine. S pravne perspektive ostatak očeve imovine pripada prvorođencu koji, budući da je ostao na imanju, već u stvarnosti njime raspolaže. S emocionalne strane, otac mu želi dati do znanja da se osjeća slobodno i prihvaćeno, suptilno ističući kako ne mora tražiti potvrdu vlastite vrijednosti kroz optuživanje mlađeg brata. Ipak, u jednom ga ispravlja. Kao odgovor na agresivni „ovaj tvoj sin“ otac odgovara „ovaj tvoj brat“, pozivajući ga da zaista prepozna svoga brata u

---

<sup>150</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 628; Luke Timothy JOHNSON, *The Gospel of Luke*, Collegeville, 1991., 238-241; Gérard ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, 615; Michael WOLTER, *The Gospel According to Luke*, 252-253.

<sup>151</sup> Božo LUJIĆ, *Povratak u slobodu ljubavi*, 117.

onome koji se upravo vratio. Otac jednako voli obojicu, stoga je opravdan i razumljiv poziv na radost koja oslobađa svake računice i uspoređivanja.<sup>152</sup>

Prispodoba se ovdje naglo prekida čime nedvojbeno prisiljava na razmišljanje. Čitatelj ne zna je li stariji sin prihvatio poziv i ušao na zabavu ili se odbio pridružiti. Ovakvu narativnu suzdržanost ipak nije moguće popuniti posve proizvoljno jer su znakovi koje sama prispodoba postavlja dovoljno jasni i nimalo neodređeni. Sloboda starijeg sina nije oduzeta, dapače, ostaje netaknuta, tako da odluka o ulasku na zabavu, prihvaćajući time logiku oca, može biti isključivo njegova.

Papa Ivan Pavao II. na dojmljiv način komentira ovu prispodobu u enciklici *Dives in misericordia*: „To, što se u Kristovoj prispodobi zbilo, u odnosu oca i sina nemoguće je 'izvana' vrednovati. Naše predrasude o milosrđu ponajvećma su učinak punog izvanjskog vrednovanja. Često nam se događa dok stvari tako vrednujemo da u *milosrđu zapažamo* prije svega *odnos nejednakosti* između onoga koji milosrđe iskazuje i onoga koji ga prima. [...] Prispodoba o rasipnom sinu pokazuje da je zbilja *sasvim drugačija*: odnos milosrđa zasniva se na zajedničkom iskustvu o dobru – a to je čovjek –, na zajedničkom iskustvu dostojanstva koje mu je vlastito. [...] Milosrđe se očituje u svom pravom i istinskom izražaju onda kada iznova vrednuje, promiče i *izvlači dobro iz svih oblika zla* što postoje u svijetu i čovjeku.“<sup>153</sup> Božja logika uvijek teži ponovnom sjedinjenju onoga što je razjedinjeno i rastrgano ljudskim logikama „razvratnosti“. To je „Božja gozba“, radosno slavlje koje nikada nije isključivo ili rezervirano samo za pojedince. Svi su pozvani na gozbu, bez iznimke. Milosrđe oca iz prispodobe prkosi svim ustaljenim kanonima ljudske pravednosti; ono „trči ususret“, prihvaća čovjeka, oblači ga i slavi njegov povratak. Takva ljubav zatiče i skandalizira mnoge koji se smatraju na *pravoj strani*, uvjereni u vlastitu pravednost kojom zaslužuju Božju ljubav. Isus, međutim, ovom prispodobom jasno daje do znanja da povratak izgubljenih treba biti razlog slavlja za sve, a ne povod za ogorčenost, rivalstvo ili preispitivanje Božje pravednosti.

Evangelist Luka naglašava sliku milosrdnog Boga, već otkrivenu u Starom zavjetu (usp. Izl 34, 6), no često zanemarenu, zastrtu od strane pismoznanačica i farizeja koji su Boga prikazivali

---

<sup>152</sup> Usp. François BOVON, *Vangelo di Luca*, 628-630; James R. EDWARDS, *The Gospel According to Luke*, [545-547].

<sup>153</sup> IVAN PAVAO II., *Dives in misericordia – Bogat milosrđem. Enciklika o Božjem milosrđu* (30. XI. 1980.), Zagreb, <sup>2</sup>1994., br. 6.

kao onoga „koji kažnjava krivicu otaca na sinovima“ (Izl 34, 7). Božje milosrđe je univerzalan dar, duboka i potpuna briga koja je trajno, vjerno i sasvim osobno usmjerena na čovjeka. Milosrđe ne svodi primatelja na objekt, nego dotiče osobu u njezinu središtu, u njezinu dostojanstvu. Ništa joj, stoga, ne bi bilo stranije od nejasna osjećaja dobrohotnosti spram čitava svijeta. Po Kristu svaki čovjek postaje „ti“ Božje sućutne ljubavi, koja ga prepoznaje kao jedinstvenu i nezamjenjivu osobu i kao takvog ga pridiže iz posrnulosti i bezizlaznosti života.

### 3. Suosjećanje u teološkim mislima Dietricha Bonhoeffera i Johanna Baptista Metza

Isus je svojim riječima i djelima odgajao ljude za kulturu sućuti, za strmi put ljubavi prema drugome, bio on i vlastiti neprijatelj. Evanđelje, stoga, kao radikalno nijekanje pasivnosti pred patnjom, ne trpi neutralnost, zadržavanje ugodnog *statusa quo*, diplomatskog stava *političke korektnosti*. U tom smislu riječi, treći, posljednji dio rada progovara o suosjećanju u teološkim promišljanjima dvojice suvremenih teologa – Dietricha Bonhoeffera i Johanna Baptista Metza – koji su, svaki na svoj način, istaknuli ključnu ulogu sućuti i supatnje u kontekstu društvene odgovornosti.

#### 3.1. Suosjećanje u teologiji Dietricha Bonhoeffera<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> Za bolje razumijevanje njegovih pisama i bilježaka spomenimo ovdje samo najnužnije biografske podatke. Dietrich Bonhoeffer rođen je 4. veljače 1906. u Breslauu u Njemačkoj (današnji Wrocław u Poljskoj). Odrastao je u obitelji luteranske vjeroispovijesti, kao šesto od osmoro djece. Studij teologije započinje 1923. na sveučilištu Eberhard Karls u Tübingenu, a završava 1927. na sveučilištu Friedrich Wilhelms u Berlinu. Doktorirao je s disertacijom ekleziološke tematike „*Sanctorum communio*. Dogmatsko istraživanje o sociologiji Crkve“ u kojoj je povezoao sociološke aspekte Crkve i aktualizam objave Karla Bartha. Habilitirao je s radom „Čin i bitak. Transcendentalna filozofija i ontologija u sustavnoj teologiji“ u kojem povezuje teologije čina Karla Bartha i Rudolfa Karla Bultmanna s neotomističkim teologijama bitka. Između 1931. do 1933. kao docent predaje na Berlinskom fakultetu. Među studentima je zagovarao kršćanski pacifizam, ekumenizam koji se kao međunarodna suradnja kršćana ili crkava tih godina tek uspostavljao kao termin, oštro se protiveći suradnji evangeličkih vjernika s Hitlerovim režimom. Nakon stupanja nacista na vlast u Njemačkoj, Bonhoeffer od akademskog teologa postaje crkveni učitelj sasvim drugog tipa i sve se više povlači u ilegalu. U travnju 1935. postaje upraviteljem protestantskog sjemeništa za propovjednike u Zingsthofo, a u lipnju biva premješten u Finkenwalde. Premda je Gestapo 1937. zatvorio sjemenište, ono ilegalno nastavlja svoje djelovanje do 1940. kada je trajno zatvoreno. Nacisti Bonhoefferu 1936. oduzimaju ovlast za akademsko poučavanje, 1938. mu zabranjuju boravak u Berlinu, 1939. mu zabranjuju javne govore uz obvezu redovnog javljanja u policijsku postaju i 1941. mu biva zabranjena bilo kakva spisateljska djelatnost. Zbog prigovora savjesti, Bonhoeffer odbija poziv za vojnu službu i pridružuje se pokretu otpora koji je namjeravao svrgnuti nacistički režim. Uhićen je 5. travnja 1943. i odveden u Wehrmachtov istražni zatvor Tegel-Berlin, pod optužbom da je podrivao njemačke vojne snage. U zatvoru je imao prilike čitati i pisati te je koristio vrijeme za pružanje dušobrižničke skrbi ostalim zatvorenicima. Nakon neuspjelog atentata na Hitlera, njemačka tajna policija otkriva dokaze Bonhoefferove izravne povezanosti s političkom zavjerom te ga premješta u koncentracijski logor u Flossenbürgu. Osuđen je na smrt 8. travnja 1945. pod optužbom sudjelovanja u planiranju atentata na Hitlera. Sutradan, na dan Uskrsa, kao državni izdajnik pogubljen je vješanjem u 39. godini života, zajedno s drugim aktivistima pokreta otpora, dva tjedna prije nešto je američka vojska oslobodila logor Flossenbürg i mjesec dana prije završetka Drugog svjetskog rata. Usp. Georg KRETSCHMAR, Dietrich

U životu i djelu Dietricha Bonhoeffera evanđelje nije ostalo nijemo.<sup>155</sup> Iako je živio manje od 40 godina, njegov je život ostao živo i trajno svjedočanstvo suosjećanja s vlastitim narodom u bolnom razdoblju njemačke, odnosno europske povijesti. Svoj aktivni otpor režimu nepravde i prezira prema čovjeku platio je nasilnom smrću. Već sama ta činjenica cjelokupnom njegovom djelu, premda rascjepkanom i nedovršenom, nedvojbeno „daje pečat valjanosti“<sup>156</sup>. Pisana riječ ovog mladog teologa ostala je do danas prisutna i djelotvorna. Ona se, pak, ne nameće kao neki suhoparan i apstraktni nauk pretočen u monumentalno znanstveno djelo, nego kao proživljena i ispričana riječ koja, dok čitatelju pruža utjehu i nudi mu oslonac u trenucima duhovne ili moralne krize, istovremeno ga poziva na budnost i preispitivanje stavova i postupaka. U ovom kratkom poglavlju, dakako, nije moguće otvoriti mnoštvo tema i pitanja koja se spontano pojavljuju u susretu s Bonhoefferovom mišlju, no u kontekstu naše teme usuđujemo se, bez pretenzija za cjelovitošću, iz njegova *lika i djela* ocrtati barem osnovne konture njegove osjetljivosti prema ugroženom ljudskom životu.<sup>157</sup>

Dovoljno je za početak samo malo prelistati Bonhoefferova djela kako bi se uočilo da njihov autor, što je osobito vidljivo iz zatvorskih pisama, ne govori isključivo kao izgrađeni teolog i sveučilišni profesor nego prvenstveno kao duboki i iskreni ljubitelj Krista i Crkve, pacifist, borac za mir i društvenu pravdu, neumorni tražitelj istine. On je čovjek molitve, sasvim izručen u Božje ruke. Tako u posljednjim pismima piše prijatelju Eberhardu Bethgeu: „Da bismo spoznali što Bog obećava i što ispunjava, moramo mirno i neprestano sve više ponirati u Isusov život, govor, djelovanje, trpljenje i umiranje. Sigurno je da smijemo uvijek živjeti u blizini i prisutnosti Božjoj i da je taj život za nas sasvim novi život.“<sup>158</sup> U sljedećem pismu dodaje: „Toliko se uzdam u Božju ruku i Božje vodstvo da se nadam da ću uvijek sačuvati tu sigurnost. Nikad ne smiješ posumnjati da ne idem zahvalno i radosno putem kojim me Bog vodi. Moj prošli život prepun je Božje dobrote

---

Bonhoeffer, u: Heinrich Fries – Georg Kretschmar (prir.), *Klasici teologije II. Od Richarda Simona do Dietricha Bonhoeffera*, Zagreb, 2007., 345-369, ovdje 346-354.

<sup>155</sup> Robert BOGEŠIĆ, Dietrich Bonhoeffer – Etika, u: *Kairos*, 2 (2010.) 4, 360-362, ovdje 360.

<sup>156</sup> Georg KRETSCHMAR, Dietrich Bonhoeffer, 345.

<sup>157</sup> Istaknimo ovdje samo jednu crticu iz biografije. U proljeće 1939., na pomolu Drugog svjetskog rata, Bonhoefferova „Bekennende Kirche“ šalje ga u Sjedinjene Američke Države kako bi izbjegao vojnu službu i kako bi se ondje bavio ekumenskim djelovanjem. Iako ga je njegova ekumenska djelatnost, koja je poprimila međunarodne razmjere, mogla spasiti od predstojeće tragedije koja se nadvila nad Njemačku i nad Europu, boravak u Americi činio mu se kao bijeg od stvarnosti. Zato piše profesoru Niebuhru: „Pogriješio sam što sam došao u Ameriku. Moram proživjeti ovo teško razdoblje naše nacionalne povijesti s kršćanskim narodom u Njemačkoj.“ Ubrzo, već u srpnju, vraća se u Njemačku. Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999., 109.

<sup>158</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Zagreb, <sup>2</sup>1993., 181.

i nad mojom krivnjom stoji praštajuća ljubav Raspetoga. Najzahvalniji sam za ljude koje sam susreo, i samo želim da nikad zbog mene ne budu žalosni i da se uvijek s pouzdanjem i zahvalnošću sjećaju Božje dobrote i praštanja.<sup>159</sup>

Od 5. travnja 1943. Bonhoeffer kuša svu težinu života u tamnici, od tjeskobnog i nejasnog čekanja, osame, bespomoćnosti, odvojenosti i brige za svoje najbliže sve do egzistencijalnih preispitivanja o kojima piše u dirljivoj pjesmi *Tko sam ja?*. On „ne živi u zatvoru na način stoičkog podnošenja nevolje (usp. 29.5.44.), 'niti poput Diogenesa, kojemu je najveća sreća živjeti bez želja i kojemu je prazna bačva idealno kućanstvo' (4.10.43.), nego se nastoji posve uključiti u život“<sup>160</sup>, dobro zamjećuje Ivan Šarčević. Unatoč navedenim poteškoćama „sav je u obiteljskoj kući, u razgovoru i pismima sa zaručnicom, u zbivanjima u Njemačkoj tih godina, te posebice s prijateljem Eberhardom Bethgeom kojega slijedi dugi niz godina“<sup>161</sup>. Ton Bonhoefferovih pisama ostaje vedar i optimističan, isijava njegovu toplinu, otvorenost, iskrenu brižljivost i prijateljsku pažnju.<sup>162</sup>

U njegovoj teološkoj misli i djelovanju čovjek uvijek ostaje u središtu: „[...] ja mislim na jednostavnu činjenicu da nam ljudi u životu budu važniji od svega drugog. To, dakako, ne znači

---

<sup>159</sup> *Isto*, 182-183.

<sup>160</sup> Ivan ŠARČEVIĆ, Dietrich Bonhoeffer: teolog-mučenik. Zatvorska teološka biografija, u: *Jukić*, 24-25 (1994.), 48-78, ovdje 73. Vidi također: Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 40.

<sup>161</sup> *Isto*.

<sup>162</sup> Ovdje donosimo samo nekoliko primjera iz pisama upućenih roditeljima ili prijatelju Eberhardu. „Duboko ćutim da sam dio sviju vas. Stoga znam da sve zajednički proživljavamo, sve zajednički snosimo, jedni na druge mislimo i jedni za druge radimo, iako moramo biti odijeljeni.“

„Nekoć nisam znao što u hladnom zatvoreničkom zraku znači toplina koju zrači ljubav žene i obitelji, i kako upravo u takvim časovima rastanka još više raste osjećaj međusobne bezuvjetne pripadnosti... Upravo dolaze pisma za koja vam veoma zahvaljujem. Tek iz vijesti o jagodama i malinama, o školskim praznicima i putnim planovima osjećam da je u međuvremenu doista došlo ljeto.“

„Zaista sam veoma radostan i zahvalan što vam sada smijem češće pisati, ja se, naime, pobojavam da se sada previše brinete, prvo zbog vrućine u ćeliji u potkrovlju, drugo zbog molbe za odvjetnika. [...] Vi zaista ne smijete misliti da sam veoma utučen ili nemiran. Naravno, bilo je to razočaranje i za vas, kako to naslućujem. No na neki način to je i oslobođenje kad čovjek zna da će uskoro doći konačno razjašnjenje stvari na koje tako dugo čekamo.“

„Nakon više od sedam mjeseci ovdje provedenih čovjek se zasiti svega. No to je zapravo samo po sebi razumljivo i ne trebam vam to ni reći. Međutim, nije samo po sebi razumljivo da sam unatoč svemu dobro, da smijem doživjeti poneku radost i da sam uvijek dobrog raspoloženja – i zato sam svaki dan veoma zahvalan...“

„Prošlih mjeseci iskusio sam više nego ikada da sve ono što ovdje dobivam kao olakšanje i pomoć ne dugujem sebi samome nego drugim ljudima... Želja da sve ostvarimo vlastitim snagama krivi je ponos. I ono što dugujemo drugima, pripada upravo čovjeku i dio je vlastitog života, a želja da izračunamo što smo sami 'zaslužili' a što dugujemo drugima sigurno nije kršćanska i u konačnici je uzaludan pothvat. Čovjek je cjelovit tek onda kad se njegovu biću pridoda i ono što od drugih prima.“

„Ponajprije, ništa ne može nadomjestiti odsutnost drage osobe i to ne treba uopće ni pokušavati; valja naprosto izdržati i ustrajati do kraja; u prvi mah zvuči to okrutno, no to je i velika utjeha; mi smo povezani i preko praznina. Krivo je reći da Bog ispunjava prazninu; on je uopće ne ispunjava. Štoviše, on je ostavlja neispunjenom te nam tako pomaže da sačuvamo naše staro zajedništvo – iako u bolima.“ Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 31, 40, 43-44, 52, 84, 96.

da treba podcjenjivati svijet stvari i objektivnih dostignuća. No što za me predstavlja najljepša knjiga, slika, kuća ili neko materijalno dobro u usporedbi s mojom ženom, mojim roditeljima, mojim prijateljem? Dakako, tako može govoriti samo onaj tko je u svom životu našao ljude. Za mnoge današnje ljude čovjek je ipak samo dio predmetnog svijeta. U takvom poimanju jednostavno nestaje doživljaj ljudskoga.“<sup>163</sup> Daleko je Bonhoeffer od bilo kakvog skrivanja u rezignaciju ili pobožnog bijega od „zlog“ svijeta. Naprotiv. Njegov angažman u danim okolnostima sasvim je trezven i odvažan, pun sućuti prema onima koji trpe. U pismu koje je sastavio na prijelazu 1942. na 1943., zamislivši ga kao božićni dar malom krugu prijatelja, piše: „Moramo naučiti promatrati ljude manje prema njihovim činima i propustima, a više prema onome što trpe. Jedini plodni odnos prema ljudima – i to u prvom redu prema slabima – jest ljubav, tj. volja da s njima budemo u zajedništvu. Bog nije prezreo ljude, nego je radi njih postao čovjekom.“<sup>164</sup> K tomu dodaje: „Mi nismo Krist, ali, ako želimo biti kršćani, tada trebamo velikodušnošću Kristova srca sudjelovati u odgovornom djelu, prihvatiti slobodno dani nam trenutak i izložiti se opasnosti, i to s pravom samilošću, koja ne izvire iz straha nego iz osloboditeljske i otkupiteljske ljubavi Kristove prema svima koji trpe. Besposleno čekanje i dugo promatranje nisu kršćanski stavovi. Kršćanina ne pozivaju na djelo i sućut tek iskustva stečena na vlastitom tijelu, nego iskustva na tijelu braće zbog kojih je Krist trpio.“<sup>165</sup>

Ono što se također provlači kroz sve njegove spise jest neposjedovanje bilo kakve averzije prema svijetu, prema onom ljudskom, zemaljskom. Svijet se, smatra Bonhoeffer, ne smije prezirati, jer je sâm Bog rekao „da“ ovoj zemlji u raspetoj ljubavi Sina. Bog se objavljuje u ovozemaljskom, povijesnom Isusu i preko njega u čovjeku i svijetu. Stoga je potrebno u potpunosti prihvatiti, prigrliti „ovozemnost života“, biti vjeran svijetu bez olakog posezanja za utjehom vječnosti.<sup>166</sup> U tom kontekstu, središnji navještaj njegove *Etike* glasi: „U Isusu Kristu je Božja zbilja ušla u zbilju ovog svijeta.“<sup>167</sup> Bonhoefferu je strano svako jednostrano kršćanstvo koje

---

<sup>163</sup> *Isto*, 180.

<sup>164</sup> *Isto*, 17.

<sup>165</sup> *Isto*, 21.

<sup>166</sup> Usp. Vjeko-Božo JARAK, *Kristov svjedok i prijatelj svijeta – Dietrich Bonhoeffer*, Plehan, 1989., 119; Ivan ŠARČEVIĆ, *Od autonomije do kristonomije. Tillich i Bonhoeffer između Harnacka i Bartha*, u: Nikola Hohnjec (ur.), *Kršćanstvo i religije*, Zbornik godišnjeg simpozija profesora teologije (Zagreb, 7. i 8. travnja 1999.), Zagreb, 2000., 89-123, ovdje 120-123.

<sup>167</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Etika*, Rijeka – Sarajevo, 2009., 214. U *Etici*, Bonhoeffer cjelokupnu stvarnost shvaća kristološki i takav će pristup zadržati do kraja života. Za njega je stvarnost prožeta Kristom, dok je bez Krista stvarnost apstrakcija. Iz toga proizlazi da je Krist čitava stvarnost. Krist se ne postavlja kao opreka prema nekoj drugoj stvarnosti, poput svijeta ili svega što postoji. Stoga, onaj tko se suprotstavlja Kristu zapravo se izdvaja iz postojanja i

obezvjeđuje zemaljsko te se na neki način povlači iz svijeta. Zato će naglasiti: „Nema niti jednog dijela svijeta, ma koliko bio izgubljen, ma koliko bio bezbožan, da nije prihvaćen od Boga u Isusu Kristu, da ne bi bio pomiren s Bogom. Onaj tko tijelo Isusa Krista promatra u vjeri, taj više ne može govoriti o svijetu kao da je svijet izgubljen, kao da je odijeljen do Krista, taj se ne može više klerički oholo odvajati od svijeta. Svijet pripada Kristu i samo je u Kristu ono što on jest.“<sup>168</sup>

Biti kršćanin za Bonhoeffera znači biti čovjek, novi čovjek što ga Krist stvara u nama. Time se isključuje svaka mogućnost izolacije; svaki čovjek za nas je Božji poziv: „U putniku na ulici, u prosjaku pred kućom, u bolesniku – sakatom pred crkvenim vratima – postaje nam glasan Božji zov.“<sup>169</sup> Zbog toga će se uvijek iznova suprotstavljati kršćanstvu koje gubi iz vida čovjekovu zbilju na zemlji i težište previše olako prenosi u onostranost. Tako će ponovno istaknuti: „Kršćanska se nada u uskrsnuće od otkupiteljskih mitova razlikuje po tome što ona na posvema nov i, u usporedbi sa Starim zavjetom, još zaoštreniji način upućuje čovjeka na njegov zemaljski život. Kršćanin ne može poput vjernika otkupiteljskih mitova u krajnjem slučaju iz zemaljskih zadaća i teškoća pobjeći u vječnost. On mora poput Krista sasvim iskusiti zemaljski život ('Bože moj, zašto si me ostavio?'). I samo ako to čini, Raspeti i Uskrslji je s njime, i on je s Kristom raspet i uskrsnuo. Ovozemnost ne smije biti ukinuta prije vremena.“<sup>170</sup> Zbog navedenog, kršćanin se ne smije jeftino tješiti upotrebljavajući Boga kao zakrpu za ograničenosti u vlastitoj spoznaji niti kao svojevrsnog *deus ex machina* koji se pojavljuje isključivo u nerješivim situacijama, na granicama čovjekove moći.<sup>171</sup> Kršćanin mora i smije živjeti sasvim svjetovno. Preciznije, on se smije potpuno zauzeti u svijetu i za svijet jer će upravo time biti oslobođen od religioznih strahova i upravo u tome će sudjelovati u Božjoj patnji, smatra Bonhoeffer.<sup>172</sup> Kršćanin bi trebao biti čovjek koji putujući u

---

time gubi sebe. Usp. Tomislav IVANČIĆ, Stvarnost bez Krista je apstrakcija. Dietrich Bonhoeffer i „sukob civilizacija“, u: Josip Krpeljević – Ivica Žuljević (ur.), *U služanju Božjem narodu*, Zbornik radova u čast msgr. dr. Antuna Škvorčevića, prvoga požeškog biskupa prigodom 60. obljetnice života, 35. obljetnice svećeništva i 10. obljetnice biskupstva, Požega, 2007., 83-102, ovdje 87.

<sup>168</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Etika*, 222.

<sup>169</sup> Citat preuzet od: Vjeko-Božo JARAK, *Kristov svjedok i prijatelj svijeta – Dietrich Bonhoeffer*, 118.

<sup>170</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 153.

<sup>171</sup> Usp. *Isto*, 125, 142.

<sup>172</sup> Ovdje se nužno postavlja pitanje u čemu se sastoji ta Božja patnja u svijetu? Za Bonhoeffera, to je iskustvo napuštenosti od svih pa i od Boga. To je očito iz njegove često citirane misli: „Bog nam daje do znanja da moramo živjeti kao oni koji kroz život prolaze bez Boga. Bog koji je s nama jest Bog koji nas napušta (Mk 15,34)! Bog koji nas pušta da živimo u svijetu bez Boga kao radne hipoteze jest Bog pred kojim trajno stojimo. Pred Bogom i s Bogom mi živimo bez Boga.“ Upravo to *etsi Deus non daretur* predstavlja križ kršćana u svijetu. Ono, međutim, ne poništava pitanje koje Bog predstavlja za čovjeka, već tvori samu bit propitivanja i traganja za smislom. Drukčije rečeno, unatoč iskustvu Božje šutnje i prividne napuštenosti, čovjek je pozvan i dalje živjeti u dubokoj ovisnosti o Bogu. Usp. Tomislav IVANČIĆ, Stvarnost bez Krista je apstrakcija. Dietrich Bonhoeffer i „sukob civilizacija“, 93-94.



nebesku domovinu ljubi zemlju. „Bog želi da njega i njegovu vječnost ljubimo čitavim srcem, no ne tako da pri tome bude oštećena i oslabljena zemaljska ljubav“<sup>173</sup>, što još radikalnije ističe u *Etici*: „Htjeti biti 'kršćanskim', a ne biti 'svjetovnim', ili htjeti biti 'svjetovnim', a ne gledati i spoznavati svijet u Kristu, predstavlja poricanje Božje objave u Isusu Kristu.“<sup>174</sup>

Isus je za Bonhoeffera „čovjek za druge“, stoji u *Nacrtu jednog rada*. Stoga bi se i čovjekov život trebao sastojati u tome da „živi za druge“, da sudjeluje u Isusovu životu“<sup>175</sup>. Transcendencija, smatra naš autor, „nije neka beskonačna, nedostupna zadaća, nego postojeći, dostupni bližnji. Bog u ljudskom liku! ne kao u istočnjačkim religijama u životinjskom liku, kao nešto čudovišno, kaotično, daleko, užasno; niti u pojmovnim oblicima apsolutnoga, metafizičkog, beskonačnog itd. No nije to ni grčki lik bogočovjeka, 'čovjeka u sebi', nego 'čovjek za druge' koji je zato razapet. Čovjek koji živi iz transcendencije.“<sup>176</sup> Kršćanstvo o kojem govori jest vjerno svijetu, živi odgovornost i solidarnost, prilazi ususret drugim narodima. „I Crkva jest Crkva samo onda kada postoji za druge“<sup>177</sup>, istaknut će u zaključku spomenutog *Nacrta jednog rada*. „Crkva mora sudjelovati u svjetovnim zadacima ljudske zajednice, i to ne vladajući, nego pomažući i služeći. Ona mora reći svim ljudima svih zvanja, što je život s Kristom, što znači 'postojati za druge'.“<sup>178</sup>

U djelu *Nachfolge*<sup>179</sup> (hrv. *Cijena učenja*) Bonhoefferova akademska kristologija postaje praktičnom kristologijom što je vidljivo već iz *Uvoda* u kojem postavlja pitanje: „Što Isus želi od nas danas?“<sup>180</sup> Od samog početka Bonhoeffer pristupa temi s velikom ozbiljnošću i bez imalo zadržke: „Želimo govoriti o pozivu za nasljedovanje Isusa. Opterećujemo li time ljude jednim novim, teškim teretom? [...] Treba li zaista spomenom za nasljedovanje Isusa još više opteretiti uznemirenu i povrijeđenu ljudsku savjest? Treba li, po ne znam koji put, u Crkvenoj povijesti

---

<sup>173</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 131.

<sup>174</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Etika*, 216.

<sup>175</sup> Usp. Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 177.

<sup>176</sup> *Isto*.

<sup>177</sup> *Isto*, 178.

<sup>178</sup> *Isto*.

<sup>179</sup> U dobi od 29 godina Bonhoeffer je bio postavljen za ravnatelja ilegalnog sjemeništa u Finkelwaldu. Predavanja koja je držao bogoslovima sabrana su u djelo *Nachfolge*. Nekoliko dana nakon što je dovršio knjigu, policija je zatvorila školu, ali je knjiga ostala nadahnuće Bonhoefferovim studentima, kao i mnogim drugima. Usp. Dietrich BONHOEFFER, *Cijena učenja*, Osijek, 2021., 248; Ivan ŠARČEVIĆ, *Od autonomije do kristonomije*. Tillich i Bonhoeffer između Harnacka i Bartha, 117.

<sup>180</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Cijena učenja*, 15.

postaviti nemoguće, mučne, ekscentrične zahtjeve, čije bi ispunjenje mogao biti pobožan luksuz samo nekih?<sup>181</sup>

Premda je nepokolebljivo smatrao da je poziv na nasljedovanje Isusa uvijek darovana, „dragocjena milost“<sup>182</sup>, istovremeno se nije ustručavao izreći njegovu težinu i radikalnost. Govoreći o nasljedovanju Isusa Krista u svjetlu Matejeva poziva, Bonhoeffer će ustvrditi kako ići za Isusom nije osobni životni program kojim pozvani može upravljati niti neko ljudsko samovoljno djelo, nije pobožna odluka, nekakav cilj ili ideal kojem bi trebalo stremiti, čak ni stvar za koju bi se, ljudski gledajući, isplatilo nešto žrtvovati (kamoli cijeli svoj život).<sup>183</sup> Nasljedovanje je prije svega „vezivanje na Isusa Krista, tj. potpuno propadanje svake programatike, svakog ideala, svake zakonitosti“.<sup>184</sup> Ono ne trpi loše izgovore ili manjkavu poslušnost premda uvijek ostaje otvoreno kao zahtjev bez ikakve prisile ili očekivanja. Nasljedovanje stavlja nasljedovatelja pod Kristov zakon, tj. pod križ.<sup>185</sup> Na koncu, Bonhoeffer će zaključiti da „svaki Kristov poziv vodi u smrt“<sup>186</sup>, pri čemu primarno misli na umiranje starog čovjeka, na rušenje čovjekove dosadašnje isplanirane egzistencije i na svakodnevnu borbu protiv grijeha. Poruku ovog provokativnog i uznemirujućeg djela na veoma dobar način sažimaju riječi *Predgovora* prvom hrvatskom izdanju kojeg potpisuje Miroslav Volf: „Nije lako slušati Bonhoefferove riječi: one govore o individualnosti, a ne o lagodnom uklapanju u mnoštvo, o otporu, a ne o odmoru, o patnji, a ne o udobnosti. On poziva na istinu u svijetu preplavljenom duhom laži, na nenasilje u svijetu u kojem se čini da strahovlada ima posljednju riječ. On nas poziva da ljubimo neprijatelje sve iako krv nevinih vapi za osvetom, poziva na izvanrednu dobrotu sred svijeta koji je potonuo u zlo.“<sup>187</sup>

Govoreći o Bonhoefferovom aktivnom zauzimanju za dobro, suosjećanju koje ima konkretne društveno-političke posljedice, nezaobilazno je istaknuti njegovu privrženost miru i religijskom dijalogu. Za njega je ekumenska perspektiva bila jedina primjerena. Oštro ustaje protiv

---

<sup>181</sup> *Isto*, 16.

<sup>182</sup> Bonhoeffer razlikuje „jeftinu milost“ (billige Gnade) i „dragocjenu milost“ (teuere Gnade). Jeftina milost jest „loša utjeha i potraćen sakrament“, ona „koja se lakomislenim rukama nepromišljeno i bezgranično rasipava“, „milost bez cijene“, „nijekanje žive Božje riječi“, „milost bez nasljedovanja, milost bez križa, milost bez živoga Isusa Krista koji je postao čovjekom“. S druge strane, dragocjena je milost „Evandjelje koje se uvijek ponovno mora tražiti, dar za kojeg treba moliti, vrata na koja se mora kucati. Ona je dragocjena, jer poziva na nasljedovanje; milost je, jer poziva na nasljedovanje Isusa Krista; dragocjena je, jer čovjeka život košta; milost je, jer mu tek tako život daruje“. *Isto*, 22.

<sup>183</sup> Usp. *Isto*, 34.

<sup>184</sup> *Isto*.

<sup>185</sup> *Isto*, 60.

<sup>186</sup> *Isto*, 62.

<sup>187</sup> *Isto*, 12.

diskriminiranja Židova, protiv usvajanja i primjene *arijevskog paragrafa* želeći vidjeti cijelu Crkvu na strani progonjenih i mirotvoraca. Ipak, unutar vlastite „Bekennende Kirche“ gotovo da ne nalazi ikakvu potporu za ekumenska nastojanja kao ni za Kristovu poruku mira. Za Bonhoeffera, mir je u bitnom kristološko pitanje: što znači slijediti Kristove riječi *danas* i *osobno*, što je posve oprečno bilo kakvom idealističkom i svjetovnom pacifizmu. Kao čovjek koji uspijeva prozreti važnost i hitnost sadašnjeg trenutka i čija molitva za mir ne ostaje samo na pobožnim frazama, bit će prisiljen u sebi usko povezati etiku mira s etikom otpora. Iz ljubavi prema čovječanstvu koje je postalo nedužnom žrtvom logike razaranja, Bonhoeffer odabire put političke zavjere svjestan da time iznevjerava zapovijed ljubavi prema neprijateljima. Time se našao na graničnoj crti primoran birati između dva zla. Za njega i sve ostale koji su sudjelovali u pripremi atentata na Hitlera, to je doista bio *ultima ratio*.<sup>188</sup>

Svoj zemaljski život Bonhoeffer će završiti s dubokim uvjerenjem da Bog ne ispunja ljudske želje, nego svoja obećanja.<sup>189</sup> Predajući se potpuno Božjoj veličini i tajni, ostaje uvjeren da Božja mudrost i promisao nadilaze sva ljudska mjerila, težnje i planove. „Naprotiv, osjećam da je moj život – kako god to izgledalo čudnovato – protekao potpuno pravolinijski i bez prekida. Dakako, što se tiče vanjske strane života. Bilo je to neprekidno stjecanje iskustva, za što zaista mogu biti samo zahvalan. Kad bi moj sadašnji položaj bio zaključak moga života, vjerujem da bi to imalo svoj smisao.“<sup>190</sup> Iz svega je jasno da se ovaj Isusov učenik, više nego za samu smrt, pripremao za susret s Gospodarom života. „On se u svome stradanju nije zatvorio, nego se na krilima vjere, u vremenu političkog bezumlja, uzdizao k Raspetom i Uskrslom. Nije dopuštao da

---

<sup>188</sup> Usp. Hans GOEDEKING, Kristov mir i svjetski mir. Studija o Bonhoefferovoj crkvenoj i političkoj borbi protiv Hitlera, u: *Svesci-Communio*, 94 (1998.), 84-88; Vjeko-Božo JARAK, *Kristov svjedok i prijatelj svijeta – Dietrich Bonhoeffer*, 161-163. Zanimljivo je vidjeti Bonhoeffer i dalje neumorno naglašava da se kršćani ne smiju bojati ući u odnos sa svijetom koji donosi konkretne posljedice: „Kao što je Božja ljubav ušla u svijet i izložila se nerazumijevanju i dvoznačnosti svega svjetovnog, tako niti kršćanska ljubav ne egzistira drukčije nego u svjetovnom, u beskrajnom bogatstvu svjetovnog djelovanja, podvrgnuta svim krivim tumačenjima i osudama. Svaki pokušaj predočavanja kršćanstva 'čiste' ljubavi, koje je destilirano od svjetovnih 'onečišćenja', predstavlja krivi puritanizam ili perfekcionizam koji prezire Božji postanak čovjekom i doživljava usud svake ideologije. Zato jer Bog nije bio prečist, da ne bi ušao u svijet, neće se niti čistoća ljubavi sastojati u tome da se drži daleko od svijeta nego će se očitovati upravo u svom svjetovnom obličju. Na osnovi toga nije samo moguće nego je zapovjedbno povijesno djelovanje razumijevati kao kršćansko djelovanje, kao djelovanje na osnovi Božje utjelovljene ljubavi.“ Dietrich BONHOEFFER, *Etika*, 243.

<sup>189</sup> Ovdje smatramo vrijednim donijeti cijeli citat: „Bog ne ispunjava naše želje, nego sva svoja obećanja, tj. on ostaje gospodar zemlje, on uzdržava svoju Crkvu, on nam daruje uvijek novu vjeru, ne stavlja na nas breme koje nadilazi naše snage, svojom blizinom i pomoći donosi nam radost, uslišava naše molitve i vodi nas k sebi najboljim i najispravnijim putem. Ako Bog to doista čini, on i preko nas ostvaruje svoju slavu.“ Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, 181.

<sup>190</sup> *Isto*, 121.

se nad njegovom patnjom ljudi sažaljavaju, nego da se kroz njegov, ljudski, križni put promisli i povjeruje otkupiteljsko stradanje Isusa Krista.“<sup>191</sup>

Bonhoefferov poziv ostaje izrazito aktualan i u današnje vrijeme, čije su okolnosti, nažalost, ostale neobično slične: iskustvo nemira i ratova, iskustvo Crkve kojoj postojanost narušavaju vanjske i nutarnje poteškoće, kriza moralnih vrijednosti, biblijski fundamentalizam i vjerski fanatizam. U takvim, u najmanju ruku nesigurnim vremenima Bonhoeffer nedvosmisleno naglašava da kršćanin, odnosno Crkva treba svojim životom, riječima i djelima biti zaronjena u konkretnost vlastitog vremena te mora dati odgovor na život Isusa Krista. Crkva kao i kršćanin ponaosob stavljen je pred izazov: biti istinski svjedoci Radosne vijesti Isusa Krista ili se povući u vlastitu samodopadnost, u „'jeftinu milost' koja ne želi platiti cijenu učenja“<sup>192</sup>.

Kao i toliki ljudi koji sve do danas trpe nacionalističko nasilje i ugnjetavanje, Bonhoeffer je imao snage izabrati nadu, pouzdati se u Boga, a ne očajavati nad čovjekom i njegovom tragičnom situacijom. Njegova se misao stoga pred nama pojavljuje kao radikalni zahtjev priznavanja istine o vlastitom kršćanstvu. Je li ono za nas samo plašt iza kojeg ćemo se sakriti ili nešto više od toga?

### 3.2. Suosjećanje u teologiji Johanna Baptista Metza

Jedan od teologa u čijim promišljanjima „suosjećanje“ zauzima istaknuto mjesto je Johann Baptist Metz<sup>193</sup>, jedan od glavnih mislioca tzv. „političke teologije“. Ona je za njega „kritički korektiv

---

<sup>191</sup> Ivan ŠARČEVIĆ, Dietrich Bonhoeffer: teolog-mučenik. Zatvorska teološka biografija, 78.

<sup>192</sup> Dietrich BONHOEFFER, *Cijena učenja*, 12.

<sup>193</sup> Johann Baptist Metz rođen je 5. kolovoza 1928. u Auerbachu u sjevernoj u Bavarskoj. Teška iskustva Drugog svjetskog rata, koja je proživio kao tinejdžer, uvelike će obilježiti njegovu teologiju. Nakon rata nastavlja studij u Innsbrucku gdje postaje studentom Karla Rahnera koji ostavlja dubok i trajan utjecaj na mladog teologa, utjecaj koji je nadilazio čisto akademski okvir. Ondje stječe doktorat iz filozofije, a potom i iz teologije. Za svećenika je zaređen 1954. godine. Većinu svog akademskog života Metz je proveo u sjevernoj Njemačkoj gdje od 1963. predaje fundamentalnu teologiju na Sveučilištu u Münsteru. Godine 1979. ponuđena mu je prestižna pozicija na Sveučilištu u Münchenu, na kojem su prije njega predavali Romano Guardini i Karl Rahner. Međutim, njegovo imenovanje blokirao je tadašnji nadbiskup Münchena, Joseph Ratzinger (što je potaknulo Rahnera da napiše žestoko otvoreno pismo u jednom njemačkom časopisu: „Prosvjedujem“). Metz stoga ostaje na Sveučilištu u Münsteru, gdje je predavao 30 godina. Poput mnogih iz svoje generacije, posvetio je svoj teološki rad interpretaciji i promicanju teološkog bogatstva Drugog vatikanskog koncila. Zajedno s Rahnerom, Schillebeeckxom, i drugima, bio je suosnivač časopisa *Concilium*, koji je imao upravo tu svrhu. U 1960-ima postao je jedan od osnivača, zajedno s Jürgenom Moltmannom i Dorothee Sölle, teološkog pristupa nazvanog „politička teologija“, koju je on sâm nazvao „nova politička teologija“ kako bi je razlikovao od rada nacističkog pravnog teoretičara Carla Schmitta. Nakon umirovljenja 1993. godine, bio je gostujući profesor na Sveučilištu u Beču četiri godine, prije nego što se vratio u Münster, gdje je živio i nastavio raditi do svoje smrti. Preminuo je u Münsteru, 2. prosinca 2019. godine u 91. godini. Usp. *Johann Baptist Metz – Life*, u: <https://johannbaptistmetz.com/life/> (17. VIII. 2024.); *Apocalyptic Witness: Johann Baptist Metz (1928–2019)*, u: <https://politicaltheology.com/apocalyptic-witness-johann-baptist-metz-1928-2019/> (17. VIII. 2024.).

ekstremnoj tendenciji za privatizacijom, svojstvenoj suvremenoj teologiji“ i istovremeno „pozitivan pokušaj da se u uvjetima današnjeg društva formulira eshatološka poruka“. <sup>194</sup> „Novu političku teologiju“ Metz uobličuje kao praktičnu fundamentalnu teologiju koja se hvata u koštac s izazovima svoga vremena i koja u središte postavlja društvenog, javnog i političkog ljudskog subjekta koji je određen odnosom sa sobom, Bogom i drugima. Smatrajući da je kršćanstvo izgubilo osjećaj za patnju, Metz predlaže teologiju koja se neće opirati čovjekovim uznemirujućim pitanjima upućenih Bogu, odnosno „teodicejski osjetljivu teologiju“. <sup>195</sup> On dolazi do zaključka da se „govor o Bogu može univerzalizirati samo preko pitanja o patnji, samo preko spomena patnje – *memoria passionis* – napose patnje drugih, sve tamo do patnje neprijatelja“. <sup>196</sup> Drugim riječima, „govor o Bogu može biti univerzalan, tj. za sve ljude značajan, samo ako je u svojoj srži 'Bogogovor' osjetljiv za tuđu patnju.“ <sup>197</sup> Unutar okvira takve teologije, sućutnost postaje temeljnom kategorijom. <sup>198</sup>

U djelu *Memoria Passionis*, govoreći o suosjećanju kao svjetskom programu kršćanstva u doba globalizacije i njoj konstitutivnom pluralizmu religijâ i kulturâ, Metz upotrebljava tuđicu „Compassion“ umjesto njemačkog pojma „Mitleid“ (samilost, sućut) iz razloga što mu ova posljednja zvuči odveć sentimentalno, udaljenom od prakse i premalo politički. <sup>199</sup> Navedenu posuđenicu odmah precizno definira: „'Compassion' shvaćam kao sućutnost, kao opažanje tuđe

---

<sup>194</sup> Johann Baptist METZ, *Politička teologija 1967.-1997.*, Zagreb, 2004., 9-10. Metz pod privatizacijom ne podrazumijeva poricanje osobnog odnosa s Bogom, nego ukazuje na sve prisutniju intimizaciju i privatizaciju vjere koje ju lišavaju njezine javno-društvene dimenzije čineći je verbalizmom koji je samome sebi svrha.

<sup>195</sup> Metz smatra da je kršćanski navještaj ušutkao pitanje patnje prekomjernim naglašavanjem krivnje i osjetljivosti na grijeh. „Nismo li možda – tijekom vremena – tumačili i prakticirali kršćanstvo suviše isključivo kao religiju osjetljivu za grijeh, a premalo osjetljivu za trpljenje? Nismo li možda prebrzo i suviše bezbrižno iz kršćanskog navještaja Kristove muke prognali krik ljudi koji odjekuje u ponorima povijesti trpljenja njihovoga svijeta? Nismo li prebrzo doznačili ta tuđa trpljenja 'čisto profanome' području? I nismo li tako postali gluhi za proroštvo toga trpljenja koje govori o tome da nam Sin Čovječji dolazi ususret upravo iz te 'profane' povijesti trpljenja te ispituje ozbiljnost našega nasljedovanja?“ Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009., 217-218.

<sup>196</sup> Johann Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: Rosino Gibellini (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006., 395-407, ovdje 399.

<sup>197</sup> Isto. O univerzalnosti patnje kao načelu djelovanja i temelju međureligijskog dijaloga vidi u: Ivan ŠARČEVIĆ, Pluralizam i univerzalnost patnje. Pretpostavke međureligijskog dijaloga, u: *Bogoslovska smotra*, 73 (2003.) 2-3, 433-453.

<sup>198</sup> Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, Zagreb, 2013., 92-94; Hille HAKER, Sućutnost za pravdu, u: *Concilium*, 53 (2017.) 4, 63-75, ovdje 65-66; Johann Baptist METZ, Govor o Bogu osjetljiv na patnju, u: Johann Baptist Metz (ur.), *Krajolik od krikova. O dramatičnom teodicejskom pitanju*, Rijeka, 2011., 85-102, ovdje 85-87.

<sup>199</sup> Prevoditelj knjige *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Stjepan Kušar, dobro zamjećuje da hrvatski jezik ima dovoljno dobar izraz za prevođenje izraza „compassion“ – „su-patnja“ – koji ne otklizava u sentimentalizam niti prikriva društvene i političke dimenzije trpljenja drugih. Zanimljivo, u prijevodu knjige *Teološke perspektive za XXI. stoljeće* Kušar će isti izraz prevesti sa „sućutnost“.

patnje koje uzima udjela na njoj, kao djelatan spomen patnje drugih, kao pokušaj gledanja i vrednovanja samoga sebe očima drugih, naime, onih drugih koji pate.<sup>200</sup> Suosjećanje za Metz nije tek nejasan osjećaj već prepoznavanje tuđe boli, osjećaj pozornosti prema svakome čiji je integritet ugrožen ili narušen fizičkim, psihičkim ili moralnim nasiljem. Takvo suosjećanje zahtijeva djelovanje koje je nužno povezano s konkretnim posljedicama na društveno-političkom planu. U tome se u potpunosti slaže s Bonhoefferom na kojeg se Metz često i oslanja. Tako će reći: „Nasljedovanje nije samo onda promašeno, takoreći krivovjerno prepolovljeno, ako se isključivo ograniči na individualnu moralnu praksu. Ono ima društveno-političku temeljnu komponentu; ono je u isto vrijeme mističke i političke naravi.“<sup>201</sup>

Stoga, umjesto pasivnog, ugodnog i diskriminirajućeg čitanja „znakova vremena“, Metz poziva na aktivno, neugodno i namjerno suočavanje s ljudima koji u ovim vremenima trpe. Ovakva orijentacija proizlazi iz tragičnih iskustava Drugog svjetskog rata koja njegov govor prelamaju onim za teologiju najneugodnijim pitanjem, pitanjem patnje nevinih.<sup>202</sup> Današnja (politička) teologija mora nastojati govoriti o Bogu *nakon Auschwitza*, uzimajući u obzir toliku patnju koja pritišće ovaj (Božji) svijet. U tom smislu, pažljivo promatranje povijesti patnje svijeta mora voditi teologiju prema ponovnom razvijanju osjetljivosti za one koji nepravедno pate, za *nijemi jecaj stvorenja*.<sup>203</sup>

Odbijajući se povući od teških pitanja o Božjoj ulozi u ljudskog patnji, Metz preokreće pitanje *Što naša povijest patnje govori o Bogu? u Što povijest patnje govori o nama?* Iz tog razloga nastoji zaštititi „autoritet onih koji pate“ kao neprocjenjiv izvor društvene kritike. Osobe koje trpe često najbolje mogu razotkriti kako nekritičko sudjelovanje privilegiranih osoba u sustavima i strukturama globalizacije pridonosi narušavanju temeljnih vrijednosti u društvu. Postoji samo jedan autoritet priznat od svih velikih kulturâ i religijâ, smatra naš autor, a to je autoritet onih koji nepravедno i nedužni pate. Takav „slabi“ autoritet patnikâ, upravo paradoksalno, pokazuje se kao

---

<sup>200</sup> Johann Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, 401.

<sup>201</sup> Johann Baptist METZ, *Redovništvo – inovacija ili korektiv?*, Zagreb, 1983., 32.

<sup>202</sup> Jedno takvo iskustvo opisuje u knjizi. Na kraju Drugog svjetskog rata, kao šesnaestogodišnji mladić bio je prisiljen napustiti školu i pridružiti se vojsci. Nakon osnovne obuke u vojnim kampovima u Würzburgu, poslan je na bojište koje je već prešlo Rajnu. Njegova satnija sastojala se od preko stotinu mladih ljudi. Jedne noći, satnik mu je dao zadatak da prenese poruku u centralu. Noću je lutao po uništenim i spaljenim selima, a kad se to jutro vratio do svoje satnije, ondje je našao samo mrtvace. Naime, svi prijatelji s kojima je još jučer dijelio mladenačke strahove i radosti poginuli su u napadu bombardera i tenkova. Ovaj je gubitak rasplinuo sve njegove dječje snove i ozbiljno uzdrmao njegovo bavarsko-katoličko odgojno nasljeđe. Usp. Johann Baptist METZ, *Politička teologija 1967.-1997.*, 312.

<sup>203</sup> Usp. Giacomo COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, 110-113.

„jaki“ zato što se njegova prisutnost ne može zaobići ni u religijskom ni u kulturnom diskursu. Kao što podsjeća filozof Emmanuel Levinas: za odgovornog pojedinca, moralna asimetrija između onoga tko trpi i onoga tko suosjeća postaje obrnuta; onaj tko traži pomoć postaje onaj tko *zapovijeda*; dok onaj tko pomaže stavlja sebe u službu drugome. S ovim idejama na umu, kršćani, osim što bi trebali imati poseban sluh prema onima koji trpe različite nepravde u svijetu, trebali bi dublje osvijestiti vlastitu povezanost s njihovom patnjom, makar ona proizlazila iz pasivne apatije. Takva samokritika, ističe Metz, pomaže oduprijeti se iskušenju idealiziranog viđenja samih sebe unutar društvene stvarnosti – kao poslušnih Isusovih učenika, predanih pravdi ili sućutnih u trenucima velikih katastrofa. Umjesto toga, ona od nas zahtijeva suočavanje s pogledima onih ljudi koji nas najvjerojatnije vide sasvim drukčije – kao tihe licemjere, kao nezasitne potrošače ili maskirane „dobročinitelje“.<sup>204</sup>

Nadalje, patnja druge osobe unosi *prekid* u naš život čime započinje ono što Metz naziva *mistikom otvorenih očiju*. Ona je tipično biblijsko upućivanje u mistiku, u mističko relativiziranje samoga sebe i „napuštanje vlastitoga ja“. Naravno, nije to nikakva ezoterička stvar, nikakvo ostavljanje vlastitoga „ja“ u smislu njegova rastvaranja u bezobličnu, od subjekta slobodnu prazninu svemira, nego „uvijek dublje uraščivanje u Savez, u mistički savez između Boga i čovjeka, koji ne poništava čovjeku subjektu odgovornost za drugoga, već je upravo zahtijeva“<sup>205</sup>. Ona je, reći će Metz, „'uzemljena' po susretu s drugim koji trpi“<sup>206</sup>, svima je darovana i od svih se zahtijeva, protegnuta na privatnu i na javnu sferu života. Takva budnost čini vidljivom svu nevidljivu patnju, bez obzira na to je li prikladna ili ne, na nju obraća pažnju i za nju preuzima odgovornost. Riječ je, dakle, o mističko-političkoj praksi vjere koja razotkriva sve samoobmane modernog društva koje se želi distancirati od tuđe patnje i o moralnom imperativu univerzalne solidarnosti. U društvenom miljeu neriješenih odgovornosti i zanijekanih solidarnosti ona se zalaže za prihvaćanje i suosjećanje, za svjedočenje čovjekoljubivoga Boga kojem nije dopuštena politička nedužnost.<sup>207</sup>

---

<sup>204</sup> Usp. Hille HAKER, Sućutnost za pravdu, 68-71; Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 224-228.

<sup>205</sup> Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 140.

<sup>206</sup> *Isto*, 220.

<sup>207</sup> Usp. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 219-221; Johann Baptist METZ – Tiemo Rainer PETERS, *Pasija za Boga i zbog Boga. Redovnička egzistencija danas*, Sarajevo – Zagreb, 2009., 35-37; Ivica RAGUŽ – Mirko VLK, Usporedba političkih teologija Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza: analognost i kontrapunkt, u: *Diacovensia*, 29 (2021.) 4, 477-494, ovdje 485-486.

Duhovnost koju sugerira naš autor silazi u tamne dubine ljudskog iskustva gdje se čovjek nerijetko osjeća napuštenim od svih pa i od Boga. To se, pak, suprotstavlja duhovnosti koja uzlazi do veličanstvenih vrhova gdje je jedinstvo s Bogom gotovo opipljivo. Izvor Metzove mistike leži u spremnosti da se postave ona pitanja koja imaju potencijal potkopati, a ne učvrstiti vjeru i koja nerijetko dovode vjernika do granica sposobnosti i spremnosti za vjerovanje. Tko je taj Bog koji ne intervenira u ime patnika? Kakav Bog dopušta da se ova patnja dogodi? Kako drukčije shvatiti Boga koji takvo što dopušta osim kao apatična idola koji s visina motri patnju stvorenjâ? Ovdje Metz preoblikuje pitanje *Tko je Bog* u svjetlu situacija patnje u pitanje *Gdje je Bog?* Osvrćući se na poznati redak Prve Ivanove poslanice „Bog je ljubav“ piše: „Kako tu biblijsku izreku drukčije opravdati doli govorom o Bogu što pati 'uz' svoje, patnjom raspeto stvorenje?“<sup>208</sup>

Bog pati i supati s onima koji nepravедno trpe i odupire se njihovoj patnji kroz djela pravde. On je osloboditelj povijesti, onaj koji izabire biti na strani potlačenih. Ako se ovdje prisjetimo Isusova suosjećanja, tada slika sućutnog Boga postaje još očitijom. U svjetlu rečenoga, talijanski teolog Carmelo Dotolo zanimljivo promišlja: „Ako Bog slobodno odlučuje dijeliti s čovjekom njegov povijesni hod i za nj skrbiti, onda to uključuje mislivost da Bog može trpjeti/suosjećati preko konkretnosti povijesti oslobođenja svakog stvorenja. To će reći, da se pod Božjim bitkom podrazumijeva suosjećajna relacijalnost na način agape, koja njegovu nepromjenjivost značenjski mijenja u *páthos* koji je znak njegova bitka-u-sebi i za-nas.“<sup>209</sup> Stoga, Metzova mistika pozornih odnosno otvorenih očiju uključuje otkrivanje Božje ranjive prisutnosti među patnicima u ljudskoj povijesti.<sup>210</sup>

Za Isusa je grijeh, piše Metz, „uskрата udioništva na patnji drugih, nećkanje da se misli preko i onkraj tamnoga obzora vlastite povijesti patnje; njemu je grijeh bio, kako je to nazvao Augustin, 'samoskvrčenost srca', prepuštanje potajnomu narcizmu stvorenja.“<sup>211</sup> To rekavši, podsjeća da se suosjećanje može razumjeti jedino kao kontinuirani proces prilagodbe našeg razumijevanja sebe, drugih i svijeta kako bismo razboritije, mudrije percipirali svijet oko nas i rasli u spremnosti na solidarnost s onima koji trpe. Takva nas osjetljivost, tvrdi Metz, vodi u odgovornost i za ono što ne činimo, za ono što dopuštamo da se događa drugima u našem prisustvu,

---

<sup>208</sup> Johann Baptist METZ, Govor o Bogu osjetljiv na patnju, 95.

<sup>209</sup> Carmelo DOTOLO, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*, 227.

<sup>210</sup> Usp. Hille HAKER, Sućutnost za pravdu, 73; Johann Baptist METZ, Govor o Bogu osjetljiv na patnju, 100-102.

<sup>211</sup> Johann Baptist METZ, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, 400.



pred našim očima. Ako ništa drugo, Metzova politička teologija poziva da prestanemo intelektualizirati društvenu nepravdu i okrenemo se prema ljudima u patnji. Drukčije rečeno, umjesto da prebacujemo krivnju na Boga za različite ljudskim faktorom uzrokovane nevolje, trebali bismo preuzeti odgovornost za vlastitu krivnju i otpustiti mreže izgovora koju smo oko sebe vješto ispleli.<sup>212</sup>

„Nema trpljenja u svijetu koje nas se ne bi ticalo“<sup>213</sup>, ponovno će naglasiti Metz. Suosjećajne osobe postavljaju središnje pitanje kršćanskog nasljedovanja: ne tko ili gdje je Bog u trenucima patnje ili nepravde, već tko smo i gdje smo mi u tim trenucima. Suosjećajni ljudi prepoznaju da je svaka patnja društveno konstituirana i da je reakcija na nju politički proces, a ne isključivo privatni. Suosjećanje je stoga ključna sastavnica kršćanstva koja razotkriva nelagodnu istinu o ustaljenoj težnji za dominacijom nad drugima. Supatnja, zaključit će Metz, „nije nikakav poziv na junaštvo ili na neku istaknutu svetost. Ona hoće biti takva da se može očekivati od svakoga, krjepost svagdašnjice, osnovna krjepost kršćana bez koje bi se visoki tonovi crkvenih izjava o globalizaciji izgubili u mjerodavnosti bez posljedica. Budimo stoga pozorni na tragove u našem svijetu života, na tragove smione spremnosti da se ne umakne pred trpljenjem drugih, na povezanosti i na osnovne projekte su-patnje koji se izmiču sadašnjoj struji kultivirane ravnodušnosti i njegovane apatije i koji se ustručavaju prihvatiti da žive i slave sreću i ljubav isključivo kao narcisoidnu samoinscenaciju.“<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> Usp. Johann Baptist METZ, *Politička teologija 1967.-1997.*, 131-136.

<sup>213</sup> Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, 224.

<sup>214</sup> *Isto*, 242-243.

## Zaključak

Kroz ovaj rad nastojali smo donijeti dublje razumijevanje Isusovog suosjećanja koje u Novom zavjetu prenosi grčki glagol *σπλαγχνίζομαι*. Analizirajući upotrebu etimološkog korijena – imenice *τὰ σπλάγχνα* u djelima antičkih grčkih autora, utvrdili smo da se ona primarno odnosi na unutarnje dijelove žrtvene životinje, no s vremenom postaje metafora za srce kao sjedište čovjekovih osjećaja. Međutim, povezanost korijena *-σπλάγχν* s idejom suosjećanja i milosrđa u antičkog grčkoj literaturi u potpunosti izostaje. Kod dvojice židovskih pisaca, Filona Aleksandrijskog i Josipa Flavija, imenica *τὰ σπλάγχνα* također zadržava doslovno značenje. Premda je u njihovim djelima suosjećanje prisutno kao određena moralna vrlina, ono se ipak ne povezuje s korijenom *-σπλάγχν*.

Potom smo razmotrili višeznačnost spomenute imenice i njezinih izvedenica u Septuaginti te smo uočili da samo u dva primjera (Izr 12,10; 26,22) imenica *τὰ σπλάγχνα* prevodi hebrejski izraz *rahāmîm*, starozavjetni lajtmotiv unutarnje, *utrobne* privrženosti jednoga bića drugome, odnosno trajne veze ljubavi između Boga i njegova izabranog naroda. Ipak, veće paralele s terminologijom suosjećanja kakvu nalazimo u Novom zavjetu primjećujemo u starozavjetnom apokrifu *Testamenti dvanaestorice patrijarha* u kojemu se izvedenice korijena *-σπλάγχν* počinju odnositi na ljubazno milosrđe, na sućutnu ljubav koja se počinje pripisivati Bogu, osobito u kontekstu njegova eshatološkog djelovanja. Iz toga je moguće zaključiti da navedena metaforička upotreba potječe iz etičkog i religijskog vokabulara helenističkog židovstva. Zatim smo analizirali upotrebu imenice *τὰ σπλάγχνα* i pridjeva *πολύσπλαγχνος* i *εὐσπλαγχνος* u Novom zavjetu i utvrdili da navedeni termini pokazuju određeni kontinuitet s upotrebom iz Starog zavjeta, pri čemu su dodatno obogaćeni eshatološkom i eklesiološkom perspektivom. Na koncu analize zaključili smo da izrazi izvedeni iz korijena *-σπλάγχν* najčešće zadržavaju prizvuk tjelesnosti, što dovodi do zaključka da, suosjećanje izrečeno glagolom *σπλαγχνίζομαι* upućuje na najunutarniji dio čovjekova bića, središte u kojem dohvaća drugoga dok istovremeno prepoznaje vlastitu ranjivost i ograničenost.

Sućutna ljubav bila je vidljiva i opipljiva u Isusovu životu. Evanđelja nam ga prikazuju kao onoga koji je bio dirnut, štoviše, duboko ganut, potresen u dubini bića iskustvom patnje drugih ljudi. On ne prolazi ravnodušno pored ljudskih patnji, već ulazi u prostor tuđe boli, dopuštajući da ga život drugih iznutra zahvati. Takvo suosjećanje omogućit će čovjeku da u susretima s njime,

kroz vlastito tjelesno iskustvo, doživi dubinu i širinu milosrdne Božje ljubavi, ljubavi koja će svoj vrhunac doseći u predanju života. Isusova okrenutost čovjeku, doduše, jest emocionalna, ali nije samo to. Ona se prevodi u konkretnost, u otvoren pogled, dodir, strpljivo slušanje, riječ ohrabrenja, blizinu i poklonjenu pažnju. Isusovo suosjećanje nije *nalet Božje osjećajnosti* ni puko pripisivanje običnih ljudskih osobina. S obzirom na to da je subjekt glagola s u Novom zavjetu uvijek Isus, suosjećanje koje prenosi glagol *σπλαγχνίζομαι* postaje teološka karakterizacija Isusa kao Mesije koji utjelovljuje Božje milosrđe prema čovjeku.

U radu smo prikazali da biblijsko razumijevanje sućutnosti podrazumijeva odlučno djelovanje, oslobađajuću slobodu za samokritiku i prihvaćanje društvene odgovornosti. U tom smo smjeru razmotrili način na koji dvojica suvremenih teologa, Dietrich Bonhoeffer i Johann Baptist Metz, u svojim spisima promišljaju o suosjećanju. Ako bismo njihov doprinos promišljanju o supatnji trebali staviti pod zajednički nazivnik, bilo bi to u sljedećem. Ponajprije, ona je duboko osobno iskustvo uočavanja boli drugih, aktivna misao na tuđe trpljenje kao pokušaj da se vidi i vrednuje očima drugih, onih koji pate. Supatnja se u mislima dvojice navedenih teologa pokazuje kao radikalni otpor svakom obliku nasilja i dehumanizacije čovjeka, koji ostaje trajno obvezujući imperativ svakom pojedincu, Crkvi i društvu.

Valjalo bi, na koncu, ne prečuti Isusov zahtjevan poziv na istinsko suosjećanje razumijevajući ga kao kontinuirani proces obraćenja namjesto niza nepovezanih djela milosrđa. Samo na taj način ono može postati preobražavajućom stvarnošću za svakoga tko u njemu svakodnevno traži put poniznog priznavanja vlastitih pogrešaka i autentičnijeg *dijaloga* s Bogom i *bližnjima*.

## Izvori i literatura

### 1. Izvori

*Biblia Hebraica*, Kittel, Rudolf (ur.), Stuttgart, <sup>16</sup>1937.

IVAN PAVAO II., *Dives in misericordia – Bogat milosrđem. Enciklika o Božjem milosrđu* (30. XI. 1980.), Zagreb, <sup>2</sup>1994.

IVAN PAVAO II., *Salvifici doloris – Spasonosno trpljenje. Apostolsko pismo biskupima, svećenicima, redovničkim zajednicama i svim vjernicima Katoličke Crkve o kršćanskom smislu ljudskog trpljenja* (11. II. 1984.), Zagreb, <sup>2</sup>1985.

*Jeruzalemska Biblija. Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz »La Bible de Jerusalem«*, Rebić, Adalbert – Fućak, Jerko – Duda, Bonaventura (ur.), Zagreb, 2011.

*Novum Testamentum Graece*, Aland, Kurt – Nestle, Eberhard (ur.), Stuttgart, <sup>28</sup>2012.

PAPA FRANJO, *Misericordiae vultus – Lice milosrđa. Bula najave izvanrednog jubileja milosrđa* (11. IV. 2015.), Zagreb, 2015.

*Septuaginta*, I, Rahlfs, Alfred (ur.), Stuttgart, <sup>6</sup>[1959.].

*Septuaginta*, II, Rahlfs, Alfred (ur.), Stuttgart, <sup>6</sup>[1959.].

### 2. Literatura

#### a) Knjige

ACHTEMEIER, Paul J., *A Commentary on First Peter*, Minneapolis, 1996.

ALETTI, Jean-Noël, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2011.

ARISTOTEL, *Retorika*, Zagreb, 1989.

BIANCHINI, Francesco, *Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2015.

BONHOEFFER, Dietrich, *Cijena učenitva*, Osijek, <sup>2</sup>2021.

BONHOEFFER, Dietrich, *Etika*, Rijeka – Sarajevo, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich, *Otpor i predanje*, Zagreb, <sup>2</sup>1993.

- BOTTINI, Giovanni Claudio, *Lettera di Giacomo: nuova versione, introduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2014.
- BOVON, François, *Vangelo di Luca, I*, Brescia, 2005.
- BOVON, François, *Vangelo di Luca, II*, Brescia, 2007.
- BROWN, Raymond Edward, *The Epistles of John*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland, 1982.
- BRUNER, Frederick Dale, *Matthew. A Commentary, Volume I: The Christbook*, Grand Rapids, 2007.
- BRUNER, Frederick Dale, *Matthew. A Commentary, Volume II: The Churchbook*, Grand Rapids, 2007.
- BULTMANN, Rudolf, *Le lettere di Giovanni*, Brescia, 1977.
- BUSCEMI, Alfio Marcello, *Lettera ai Colossesi. Commentario esegetico*, Milano, 2015.
- CHARLES, Robert Henry, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Eugene, 2008.
- CHEAIB, Robert, *U Božjem krilu. Mrvice teologije milosrđa*, Zagreb, 2016.
- COCCOLINI, Giacomo, *Johann Baptist Metz*, Zagreb, 2013.
- CRIMELLA, Matteo, *Luca. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2015.
- DAVIES, William David – ALLISON, Dale C., *The Gospel According to Saint Matthew, II*, London – New York, <sup>3</sup>2004.
- DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J., *Il Vangelo di Marco*, Torino, 2006.
- DOTOLO, Carmelo, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*, Zagreb, 2011.
- DUDA, Bonaventura, *U plemenitu srcu*, Zagreb, 1990.
- EDWARDS, James R., *The Gospel According to Luke*, Grand Rapids – Cambridge, 2015.
- EDWARDS, James R., *The Gospel according to Mark*, Grand Rapids – Cambridge, 2002.

- FABRIS, Rinaldo, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2000.
- FABRIS, Rinaldo, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2004.
- FABRIS, Rinaldo, *Lettere di Giovanni*, Roma, 2007.
- FITZMYER, Joseph Augustine, *The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes*, New York, 1981.
- FITZMYER, Joseph Augustine, *The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, New York, 1985.
- FOCANT, Camille, *Il Vangelo secondo Marco*, Assisi, 2015.
- FRANCE, Richard Thomas, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids – Cambridge, 2002.
- FUŽINATO, Silvana – GRILLI, Massimo, *U susretu ljubavi. Komentari nedjeljnih i blagdanskih čitanja. Liturgijska godina B*, Zagreb, 2023.
- GARLAND, David E., *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary*, Macon, 2001.
- GIBELLINI, Rosino, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Zagreb, 1999.,
- GNILKA, Joachim, *Il Vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione*, I, Brescia, 1990.
- GNILKA, Joachim, *Il Vangelo di Matteo. Testo greco e traduzione*, II, Brescia, 1991.
- GNILKA, Joachim, *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972.
- GNILKA, Joachim, *Marco*, Assisi, <sup>2</sup>2007.
- GRASSO, Santi, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Roma, 2014.
- GREEN, Joel B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids – Cambridge, 1997.
- HARRINGTON, Daniel J., *Il Vangelo di Matteo*, Torino, 2005.
- HAUERWAS, Stanley, *Matthew*, Grand Rapids, 2006.
- HOOKER, Morna Dorothy, *The Gospel according to Saint Mark*, Grand Rapids, 2011.
- HULTGREN, Arland J., *Le parabole di Gesù*, Brescia, 2004.

- JARAK, Vjeko-Božo, *Kristov svjedok i prijatelj svijeta – Dietrich Bonhoeffer*, Plehan, 1989.
- JARAK, Vjeko-Božo, *Smionost Božje nježnosti. Isusove prispodobe*, Zagreb, 1997.
- JOHNSON, Luke Timothy, *The Gospel of Luke*, Collegeville, 1991.
- KASPER, Walter, *Milosrđe. Temeljni pojam evanđelja – ključ kršćanskog života*, Zagreb, 2015.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Lettere di Giovanni*, Brescia, 2013.
- KOKIĆ, Tonći, *Pregled antičke filozofije*, Zagreb, 2015.
- KONSTAN, David, *Pity Transformed*, London – New Delhi – New York – Sydney, 2004.
- KONSTAN, David, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto – Buffalo – London, 2006.
- LÉGASSE, Simon, *Marco*, Roma, 2000.
- LORUSSO, Giacomo, *La Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 2007.
- LUJIĆ, Božo, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka*, Zagreb, 2010.
- LUJIĆ, Božo, *Povratak u slobodu ljubavi*, Zagreb, 2000.
- LUZ, Ulrich, *Matteo, II*, Brescia, 2010.
- MANES, Rosalba, *Lettera a Tito. Lettera a Filemone. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2011.
- MARCONI, Gilberto, *Prima Lettera di Pietro*, Roma, 2000.
- MARTIN, Ralph Philip, *2 Corinthians*, Grand Rapids, <sup>2</sup>2014.
- MEIER, John Paul, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York – Ramsey – Toronto, 1979.
- METZ, Johann Baptist – PETERS, Tiemo Rainer, *Pasija za Boga i zbog Boga. Redovnička egzistencija danas*, Sarajevo – Zagreb, 2009.

- METZ, Johann Baptist, *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb, 2009.
- METZ, Johann Baptist, *Politička teologija 1967.-1997.*, Zagreb, 2004.
- METZ, Johann Baptist, *Redovništvo – inovacija ili korektiv?*, Zagreb, 1983.
- MICHELINI, Giulio, *Matteo. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo, 2013.
- MIRGUET, Françoise, *An Early History of Compassion. Emotion and Imagination in Hellenistic Judaism*, New York, 2017.
- MONTAGNINI, Felice, *Lettera agli Efesini. Introduzione – Traduzione e commento*, Brescia, 1994.
- PATTE, Daniel, *The Gospel according to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia, 1987.
- PENNA, Romano, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 1988.
- PENNA, Romano, *Lettera ai Filippesi – Lettera a Filemone*, Roma, 2002.
- PESCH, Rudolf, *Il vangelo di Marco, I*, Brescia, 1980.
- PESCH, Rudolf, *Il vangelo di Marco, II*, Brescia, 1982.
- RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI., *Isus iz Nazareta, I*, Split, 2008.
- RICHARD, Earl J., *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter. A Literary and Theological Commentary*, Macon, 2000.
- ROSSÉ, Gérard, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma, <sup>3</sup>2001.
- ROSSÉ, Gérard, *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*, Roma, 2001.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *The Gospel According to St. Mark, I*, New York, 1981.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids – Cambridge, 2002.
- SCHÜRMAN, Heinz, *Il Vangelo di Luca, I*, Brescia, 1983.
- SCHWEIZER, Eduard, *Il vangelo secondo Luca*, Brescia, 2000.



- SCHWEIZER, Eduard, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia, 1999.
- SIMOENS, Yves, *Le tre lettere di Giovanni. Credere per amare. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna, 2012.
- STOCK, Augustine, *The Method and Message of Matthew*, Collegeville, 1994.
- TEPERT, Darko, *Riječ o milosrđu*, Zagreb, 2016.
- THRALL, Margaret Eleanor, *Seconda Lettera ai Corinti, I*, Brescia, 2007.
- VAN IERSEL, Bas, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Brescia, 2000.
- WESSEL, Susan, *Passion and Compassion in Early Christianity*, New York, 2016.
- WILLIAMS, Travis B. – HORRELL, David G., *A Critical and Exegetical Commentary of 1 Peter, II*, London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, 2023.
- WOLFF, Hans Walter, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia, 1974.
- WOLTER, Michael, *The Gospel According to Luke, I*, Waco, 2016.
- WOLTER, Michael, *The Gospel According to Luke, II*, Waco, 2017.
- ZOVKIĆ, Mato, *Isusove parabole – Slike o kraljevstvu Božjem*, Sarajevo – Zagreb, 2018.

## **b) Članci**

- BARTOLOMÉ, Juan José, „Darom premilosrdnog srca Boga našega“ (Lk 1,78), u: *Kateheza*, 27 (2005.) 3, 207-216.
- BOGEŠIĆ, Robert, Dietrich Bonhoeffer – Etika, u: *Kairos*, 2 (2010.) 4, 360-362
- CRNČEVIĆ, Ante, Izgubljeni i u Bogu pronađeni. Prispodobe o milosrđu u Evandjelju po Luki, u: *Živo vrelo*, 33 (2016.) 2, 2-10.
- DILLON, Richard J., The Benedictus in Micro- and Macrocontext, u: *The Catholic Biblical Quarterly*, 68 (2006.) 3, 457-480.
- GOEDEKING, Hans, Kristov mir i svjetski mir. Studija o Bonhoefferovoj crkvenoj i političkoj borbi protiv Hitlera, u: *Svesci-Communio*, 94 (1998.), 84-88.

HAKER, Hille, Sućutnost za pravdu, u: *Concilium*, 53 (2017.) 4, 63-75.

IVANČIĆ, Tomislav, Stvarnost bez Krista je apstrakcija. Dietrich Bonhoeffer i „sukob civilizacija“, u: Josip Krpeljević – Ivica Žuljević (ur.), *U služnju Božjem narodu*, Zbornik radova u čast msgr. dr. Antuna Škvorčevića, prvoga požeškog biskupa prigodom 60. obljetnice života, 35. obljetnice svećeništva i 10. obljetnice biskupstva, Požega, 2007., 83-102

KRETSCHMAR, Georg, Dietrich Bonhoeffer, u: Heinrich Fries – Georg Kretschmar (prir.), *Klasici teologije II. Od Richarda Simona do Dietricha Bonhoeffera*, Zagreb, 2007., 345-369.

METZ, Johann Baptist, Govor o Bogu osjetljiv na patnju, u: Johann Baptist Metz (ur.), *Krajolik od krikova. O dramatici teodicejskog pitanja*, Rijeka, 2011., 85-102.

METZ, Johann Baptist, Prijedlog univerzalnog programa kršćanstva u doba globalizacije, u: Rosino Gibellini (ur.), *Teološke perspektive za XXI. stoljeće*, Zagreb, 2006., 395-407.

MIRGUET, Françoise, Compassion in the Making: Lexicographic Explorations in Judeo-Hellenistic Literature, u: *CHS Research Bulletin* 1, (2013.) 2.

PHILO, *On Drunkenness*, u: PHILO, III, 318-435.

PHILO, *On Joseph*, u: PHILO, VI, Cambridge – London, 1935., 140-271.

PHILO, *On Planting*, u: PHILO, III, Cambridge – London, 1930., 212-304.

PHILO, *On the Confusion of Languages*, u: PHILO, IV, Cambridge – London, 1932., 8-119.

PHILO, *On the Posterity of Cain and His Exile*, u: PHILO, II, 328-439.

PHILO, *On the Sacrifices of Abel and Cain*, u: PHILO, II, Cambridge – London, 1929., 94-195.

PHILO, *On the Special Laws*, I, u: PHILO, VII, Cambridge – London, 1937., 100-303.

RAGUŽ, Ivica – VLK, Mirko, Usporedba političkih teologija Carla Schmitta i Johanna Baptista Metza: analognost i kontrapunkt, u: *Diacovensia*, 29 (2021.) 4, 477-494.

SHARPLES, Robert William, Stoicism, u: Ted Honderich (ur.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford – New York, 1995., 852-853.

SMITH, Mark S., The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology, u: *Journal of Biblical Literature*, 117 (1998.) 3, 427-436.

STEINS, Georg, Riječ Božja raste sa čitateljima. Retrospektiva današnjeg tumačenja Svetog pisma i njegovih posljedica, u: *Biblija danas*, 6 (2008.) 1-2, 18-22.

ŠARČEVIĆ, Ivan, Dietrich Bonhoeffer: teolog-mučenik. Zatvorska teološka biografija, u: *Jukić*, 24-25 (1994.), 48-78.

ŠARČEVIĆ, Ivan, Od autonomije do kristonomije. Tillich i Bonhoeffer između Harnacka i Bartha, u: Nikola Hohnjec (ur.), *Kršćanstvo i religije*, Zbornik godišnjeg simpozija profesora teologije (Zagreb, 7. i 8. travnja 1999.), Zagreb, 2000., 89-123.

ŠAŠKO, Ivan, Prispodoba o milosrdnome ocu. Prema adventskome ključu čitanja, u: *Živo vrelo* 32 (2015.) 12, 9-15.

VUKOVIĆ, Davor – BOŠNJAKOVIĆ, Josip, Empatija, suosjećanje i milosrđe: psihološke i teološke perspektive, u: *Bogoslovska smotra*, 86 (2016.) 3, 731-756.

### **c) Rječnici, leksikoni**

ESSER, Hans-Helmut, Mercy, Compassion, u: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, II, Grand Rapids, 1976.

ESSER, Hans-Helmut, Misericordia, u: *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna, <sup>4</sup>1989., 1013-1021.

HATCH, Edwin – REDPATH, Henry Adeney (ur.), *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, II, Graz, 1954.

KÖSTER, Helmut, σπλάγγνον, σπλαγγνίζομαι, εὐσπλαγγνος, πολὺσπλαγγνος, ἄσπλαγγνος, u: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XII, Brescia, 1979., 903-934.

LIDDELL, Henry George – SCOTT, Robert (ur.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, <sup>9</sup>1996.

LUST, Johan – EYNIKEL, Erik – HAUSPIE, Katrin (ur.), *A Greek-english Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, 2003.

POPOVIĆ, Anto, *Grčko-hrvatski rječnik Novoga zavjeta sa statistikom grčkih riječi*, Zagreb, 2016.

STOEBE, Hans Joachim, אהרן pi. Avere misericordia, u: *Dizionario Teologico dell' Antico Testamento*, II, Casale Monferrato, 1982., 685-692,

WAN, Sze-kar, Mercy, Merciful, u: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, Nashville, 2009., 46-48.

#### **d) Internetski izvori**

*Apocalyptic Witness: Johann Baptist Metz (1928–2019)*, u: <https://politicaltheology.com/apocalyptic-witness-johann-baptist-metz-1928-2019/> (17. VIII. 2024.).

FLAVIUS, Josephus, *Antiquities of the Jews*, u: [https://lexundria.com/j\\_aj/0/wst](https://lexundria.com/j_aj/0/wst) (4. VII. 2024.).

FLAVIUS, Josephus, *Wars of the Jews*, u: [https://lexundria.com/j\\_bj/0/wst](https://lexundria.com/j_bj/0/wst) (4. VII. 2024.).

*Johann Baptist Metz – Life*, u: <https://johannbaptistmetz.com/life/> (17. VIII. 2024.).

PAPA FRANJO, Nagovor uz molitvu Anđeo Gospodnji (9. VI. 2013.), u: [https://www.vatican.va/content/francesco/hr/angelus/2013/documents/papa-francesco\\_angelus\\_20130609.html](https://www.vatican.va/content/francesco/hr/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_20130609.html) (27. VII. 2024.).

## Sažetak

Petra Mikulec

Suosjećanje – drugo ime evanđeoske ljubavi. Glagol *σπλαγχνίζομαι* i njegove izvedenice u (izvan)biblijskom kontekstu te njihov odjek u teološkim mislima nekih suvremenih teologa

Suosjećanje podrazumijeva pomak od sebičnosti, apstrahiranje od ideje općenitog altruizma i prokazivanje lažno osjetljive dobrotvornosti. Suosjećati znači dati prednost drugome na kojega sam upućen, biti *s* njime, osluhnuti njegovu bol (i radost!) te doživljeno prevesti u konkretnost života, u djelatnu skrb za njegovo dobro. Prema novozavjetnom propovijedanju, suosjećanje se, kao temeljno obilježje kristološkog *etosa*, izražava glagolom *σπλαγχνίζομαι*. U ovome radu, polazeći od upotrebe etimološkog korijena *σπλάγγων* i njegovih izvedenica u (izvan)biblijskim tekstovima, nastoji se u svjetlu evanđeoskih primjera razmotriti biblijsko razumijevanje suosjećanja. Univerzalna dimenzija suosjećanja koja prelazi međe *privatnog* i intimnog – čime nailazi na nemalu kritiku i otpor – osobito je naglašavana u teologiji Dietricha Bonhoeffera i Johanna Baptista Metza, što je u trećem dijelu ovoga rada i prezentirano.

**Ključne riječi:** suosjećanje, sućut, *σπλάγγων*, *σπλαγχνίζομαι*, evanđeoska ljubav, supatnja, nasljedovanje Isusa Krista, *mistika otvorenih očiju*

## **Abstract**

Petra Mikulec

Compassion – the other name of evangelical love. The verb *σπλαγχνίζομαι* and its derivatives in the (extra)biblical context and their echo in the theological thoughts of some contemporary theologians

Compassion implies a shift away from selfishness, an abstraction from the idea of general altruism, and the denunciation of falsely sensitive charity. To empathize means to give priority to the other to whom I am directed, to be with them, to listen to their pain (and joy!) and to translate what I have experienced into the concreteness of life, i.e. into active care for their good. According to New Testament preaching, compassion as a fundamental feature of the Christological ethos is expressed by the verb *σπλαγχνίζομαι*. Starting from the use of the etymological root *σπλάγγνον* and its derivatives in (extra)biblical texts, the goal of this paper is to consider the biblical understanding of compassion in the light of evangelical examples. The universal dimension of compassion that crosses the boundaries of the *private* and the intimate which meets with considerable criticism and resistance is especially emphasized in the theology of Dietrich Bonhoeffer and Johann Baptist Metz, which is presented in the third part of this paper.

**Keywords:** compassion, empathy, *σπλάγγνον*, *σπλαγχνίζομαι*, evangelical love, mutual suffering, discipleship, A Mysticism of Open Eyes