Rođenje iz vode i Duha (usp. Iv 3,3-8) - egzegeza i učinci kod F. Porscha i F. Libermanna

Krasicki, Arkadiusz

Doctoral thesis / Disertacija

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:222:030013

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Catholic Faculty of Theology
University of Zagreb

Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu

Arkadiusz Krasicki

Rođenje iz vode i Duha (usp. Iv 3,3-8) – egzegeza i učinci kod F. Porscha i F. Libermanna

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2016.

Sveučilište u Zagrebu

Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu

Arkadiusz Krasicki

Rođenje iz vode i Duha (usp. Iv 3,3-8) – egzegeza i učinci kod F. Porscha i F. Libermanna

DOKTORSKI RAD

Mentor: izv. prof. dr. sc. Mario Cifrak

Zagreb, 2016.

University of Zagreb

Catholic Faculty of Theology in Zagreb

Arkadiusz Krasicki

Being born of water and the Spirit (cf. Jo 3,3-8) – exegesis and impacts in the work of F. Porsch and F. Libermann

DOCTORAL THESIS

Supervisor: assoc. prof. Mario Cifrak

Zagreb, 2016.

PODATCI O MENTORU

Ime: Mario

Prezime: Cifrak

Titula: izvanredni profesor

e-mail adresa: mario.cifrak@ofm.hr

Telefon/mobitel: 00385-(0)1-4890422

Životopis:

- Rođen je 1966. u Virovitici, gdje je završio i osnovnu školu.
- Maturirao je 1985. na Interdijecezanskoj srednjoj školi za spremanje svećenika u Zagrebu.
- Na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu je diplomirao 1993.
- Apsolvirao je i klasičnu filologiju.
- Na Papinskom biblijskom institutu u Rimu je postigao licencijat biblijskih znanosti (SSL) - 1997.
- U doktora teologije promoviran je 2001. u Freiburgu (Breisgau).
- Od ak. god. 2001./2002. honorarni je nastavnik na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.
- Kao viši asistent pri Katedri Svetog pisma Novog zavjeta KBF-a zaposlen je 1. listopada 2003. - 14. studenoga 2006. je izabran u znanstveno zvanje znanstvenog suradnika, a 8. veljače 2007. u znanstveno-nastavno zvanje i na radno mjesto docenta na Katedri Svetog pisma Novog zavjeta Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Od 31. listopada 2008. je pročelnik Katedre Svetog pisma Novog zavjeta.
- Od 27. studenoga 2009. do 30. rujna 2013. je bio predstojnik Instituta za teološku kulturu Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- 6. srpnja je izabran u znanstveno zvanje višeg znanstvenog suradnika, a 23. studenoga 2011. je izabran u znanstveno-nastavno zvanje izvanrednog profesora.
- Od ak. god. 2012./13. je prodekan za organizacijska pitanja i područni studij.

Nastava:

FTS – Uvod i egzegeza NZ II (Ivanovski spisi), Uvod i egzegeza NZ III (Pavlove i druge poslanice), Grčki jezik, Grčki biblijski jezik, Hermeneutika SZ u NZ (izborni), seminar.

KI – Biblijska teologija NZ.

Poslijediplomski studij – obvezni: Kristologija Djela apostolskih, Moralna poruka Novoga zavjeta; izborni: Isusov put u smrt.

Objavljeni najvažniji znanstveni radovi:

- *Die Beziehung zwischen Jesus und Gott nach den Petrusreden der Apostelgeschichte*. Ein exegetischer Beitrag zur Christologie der Apostelgeschichte, FzB 101; Würzburg 2003.
- „Slika o Bogu ili etika (Lk 18,9-14)!?“, *Bogoslovska smotra* 75 (2005) 541-555.
- “‚Dom molitve za sve narode‘ (Iz 56,7). Analiza masoretskog teksta i Septuaginte kao hermeneutskog preduvjeta novozavjetne recepecije Iz 56,7”, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 29-46.
- “Bog slave je/i Bog Abrahamov. Abraham u Djelima apostolskim”, *Bogoslovska smotra* 76 (2006) 617-632.
- „Pavlov govor u Ateni (Dj 17,22-31). Stjecište evanđelja i helenizma“, *Bogoslovska smotra* 77 (2007) 103-119.
- „Dometi katoličke egzegeze danas“, *Poslanje egzegeze u Katoličkoj Crkvi*. Od Drugog vatikanskog sabora do danas (Zagreb 2008) 37-53.
- „‚Nova‘ pravednost ili pravednost u obilju više (Mt 5,20)!?“, *Bogoslovska smotra* 78 (2008) 109-125.
- „'Benedictus' (Lk 1,68-79), *Antonianum* 84 (2009) 431-440.
- *Početak evanđelja Isusa Krista*. Hermeneutske pretpostavke, Zagreb 2009.
- „Petrus und Jakobus bei dem sog. Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15)“, *Antonianum* 85 (2010) 9-18.
- „Hrvatski latinički lekcionari. Pohrvaćenje poslanica i evanđelja“, *Biblija – knjiga Mediterana par excellence*. Zbornik radova s međunarodnog znanstvenog skupa održanog od 24. do 26. rujna 2007. u Splitu (Split 2010) 407-422.
- „Slavonski lekcionari“, *Zbornik - 300 godina visokog školstva u Osijeku* (Osijek 2011) 61-72.
- *Vježbenica grčkoga jezika Novoga zavjeta*, Zagreb 2012. (sveučilišni udžbenik)
- „'Lass die Toten ihre Toten begraben' (Q 9,60). Das Motiv der Zögerung in der Nachfolge Jesu“, *Antonianum* 87 (2012) 11-24.
- „Jesus als ARCHGOS (Apg 3,15; 5,31)“, *Jézustól Krisztusig*. 24. Nemzetközi Biblikus Konferencia 2012. augusztus 21-23. (Szeged 2013) 55-63.
- *Ta u vjeri hodimo, a ne u gledanju*. Egzegetski doprinos moralnoj poruci Novoga zavjeta, Zagreb 2013.
- „Mesija – graditelj Hrama (Iv 2,13-22)“, *Bogoslovska smotra* 85 (2015) 465-484.

ZAHVALA

Hvala pokojnome dr. sc. Andrzeju Lewandowskome, prvome učitelju i uzoru, od kojega sam naučio kako čitati Sveto pismo kao *knjigu života*; hvala mentoru izv. prof. dr. sc. Mariju Cifraku na pomoći i vodstvu u znanstvenome pristupu svetomu tekstu, od kojega sam naučio da je Biblija *zakopano blago*; zahvaljujem i kolegici prof. dr. sc. Ružici Pšihistal na pomoći u oblikovanju teksta na hrvatskom jeziku.

Najveću zahvalnost dugujem ipak roditeljima koji su mi prenijeli iskru života i iskru Riječi koja je duh i život (Iv 6,63), kao i Družbi Duha Svetoga, mojoj subraći *spiritancima,* koji su me nesebično podržali u pisanju disertacije i dopustili mi da u evangelizacijsko poslanje uključim i znanstveni rad.

SAŽETAK

Polazna istraživačka hipoteza disertacije odnosi se na mogućnost tumačenja Iv 3,3-8 kao krsne kateheze s posebnim naglaskom na pneumatološki aspekt. Polazeći od znanstvene analize istraživanoga odlomka uz pomoć dijakronijskih (povijesno-kritičkih) i sinkronijskih metoda (retorička i narativna analiza) te pristupa po povijesti učinka teksta, cilj je istraživanja ponuditi širi model interpretacije koji omogućuje kontekstualizaciju ivanovske poruke o rođenju iz vode i Duha u okviru Ivanova evanđelja i Novoga zavjeta te njegovu aktualizaciju u suvremenom kontekstu. U prvoj se cjelini disertacije istražuje tema ponovnoga rođenja iz vode i Duha slijedom potanke egzegetske raščlambe, uz uvažavanje i kritički osvrt na egzegetske rezultate prethodnika. U drugoj i u trećoj cjelini rada analitički se okvir proširuje istraživanjem egzegetskoga i teološko-interpretacijskoga doprinosa Felixa Porscha i Françoisa Libermanna, s posebnim naglaskom na pitanje učinka Ivanova evanđelja na njihov pristup tekstu. Egzegetska analiza Iv 3,3-8 pokazala je da nije posrijedi jednoznačan govor o ustanovljavanju sakramenta krštenja, nego da on pretpostavlja razvijeni sakramentalni život primatelja evanđelja i prenosi tradiciju koja je Isusove riječi i djela uronila u konkretan kršćanski život. U tom smislu, priklanjamo se tumačenju ove perikope kao krsne kateheze. Ponovno rođenje F. Porsch i F. Libermann tumače kao proces koji se zbiva kroz čin vjere po djelovanju Duha Svetoga i pretpostavlja krštenje po kojemu se odvija prijelaz od tjelesnoga čovjeka prema duhovnom ili pneumatičkom biću. Gledajući u cijelosti, Porscheva egzegetska misao vođena je načelom znanstvenoga pristupa tekstu dopunjenoga nužnom hermeneutikom vjere i oblikovana je kao ranokoncilska misao s posebnim težištem na pneumatološkom aspektu. Libermann je zaokupljen duhovnim tumačenjem teksta i nastojanjem za posredovanjem biblijske riječi u aktualni egzistencijalni horizont čitatelja, što je u uskoj vezi s njegovom rabinskom naobrazbom i njegova poznavanja midraških hermeneutičkih tehnika. Učinak Ivanova evanđelja na F. Porscha vidljiv je u njegovu pneumatičkom pristupu tekstu i otvorenosti dinamizmu Božje riječi koja povratno utječe na njegovu interpretaciju teksta, dok se kod Libermanna učinak teksta proširuje na egzistencijalnu razinu kroz sakramentalnu milost krštenja koju je primio prelaskom na katoličanstvo.

Poseban je znanstveni doprinos disertacije u analitičko-kritičkom pristupu tekstu, kao i u istraživanju aktualnosti Porscheve i Libermannove teološke misli iz perspektive povijesti učinka teksta.

Ključne riječi: Ivanovo evanđelje, ponovno rođenje, voda, Duh, Isus, Nikodem, pneumatologija, povijest učinaka, Felix Porsch, François Libermann.

SUMMARY

The basic research hypothesis of this doctoral dissertation concerns the possibility of interpreting Jo 3,3-8 as baptismal catechesis with special emphasis on a pneumatological and Christological aspects. The scientific analysis of the researched passage with the help of the historical-critical (diachronic) and synchronic methods (rhetorical and narrative analysis), and the approach to history based on the impact of the text, will shed light on the extensive interpretation which enables the contextualization of John's message about the concept of being born out of water and of the Spirit within the Gospel of John and the New Testament and the actualisation of John's message in a modern context. The interpretative principle of science is complementarily combined with the religious perspective while reading John's message about the event of being born out of water and of the Spirit in light of the whole Biblical tradition, and is in accordance with the tradition of the Church. The theme of being born out of water and of the Spirit is analytically studied from the exegetical and theological-interpretative perspective of Felix Porsch and François Libermann, with special emphasis on the impact of the Gospel of John on their approach to the text. The dissertation is divided into three parts. The first part deals with the theme of rebirth from water and the Spirit (Jo 3,3-8) with contextualization and re-questioning of the Gospel of John and the former exegetical results and in this part some assumptions are made in order to be able to answer the question of *status quaestionis* – the question of interpreting the researched passage as baptismal catechesis with the special emphasis on a pneumatological, Christological and ecclesiological aspects. The second part of this paper considers the exegetical and theological contribution of F. Porsch to the theme of rebirth with special emphasis on the impact of the Gospel of John on the work of F. Porsch and the formation of his scientific, theological and existential profile. The third part of this paper continues to investigate the history of the impact of the Gospel of John on the theological work and findings of F. Libermann with the aim of the final valorization of his theological contribution to John's pneumatology and to the interpretation of the theme of rebirth.

Being born of water and the Spirit – historical-critical and literary analysis

The question of the context of the pericope and the third chapter of the Gospel of John in terms of the composition of the fourth gospel required insight into the arguments and exegetical hypotheses of the predecessors (G. P. Lewis, S. Mender, J. Bligh, C. H. Dodd, R. Schnackenburg, B. Górka etc.) in favour of *for* or *against* the dislocation of the third chapter

within the fourth gospel. A thorough linguistic and historical analysis of the exegetical arguments of the predecessors led to the acceptance of the hypotheses about the dislocation of the third chapter as a whole, with a note that neither the meaning nor John's spirit is changed. However, the interpretations which explain the supposedly disputed place of Jo 3,5 (ὕδατος καὶ) as a supplement were rejected. Based on a structural analysis of the pericope, the tripartite structure was accepted: Introductory part (2,23-3,2), Dialogue (3,3-12), and Monologue (3,13-21), from which it is clear that the composition 2,23-3,21 has a form of the triple growing spiral. The questions from the narrow area of the historical-critical exegeses were found to be of great importance: questions of textual varieties and disputed places (textual criticism), questions of linguistic, especially morphosyntactic features of the text (literary criticism), questions about the coherence of the text and the possibility of breaking down the text into smaller textual units to be able to identify the source and revise interventions in the text (literary criticism – criticism of the sources).[1] The research showed that from all passages the verses 3,3-8 stand out, in which the specific text varieties became prominent. The differences in particular varieties cannot be explained by the situational context nor by the methods of historical-critical analysis, but by the theological reasons which were reached through the theological interpretations of the passage and the Gospel of John as well as by interpreting the most disputable place 3,5. With the help of literary critical methods, the interruption in the continuity and presentation of thoughts in verse 13 was discovered, as well as a change in the technique of presentation (from a dialogue to a monologue) and the lack of the verbs typical for a dialogue ἀποκρίνομαι and λέγει. A lack of personal pronouns after l.13 was also observed. Therefore, the conclusion was reached that after this verse a monologue or a monologue speech follows,. The verb γεννάω, as well as the utterance (ἄνωθεν) and the noun (πνεῦμα), which determine the topic of the first part, i.e. the dialogue, are lacking too. Likewise, the triple „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι" (3,3.5.11), which was defined as a triple moment of revelation, contributes to the impression of a monologue and creates a theological verse as a developed self-revelation of Jesus. By specifying a literary genre and preliterary sociological setting, i.e. "situation in life" (*Sitz im Leben*) with the help of form criticism, it was concluded that the researched passage could be determined as a meeting with the possibility of using this literary genre in a real life as baptismal catechesis. By using synchronic methods, especially a narrative analysis of the role and the character of Nicodemus, and taking new methods of literary criticism and rhetorical text devices

[1] Cf. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, 2005., 57–62.

(parallelism, inclusion, compositional techniques)[2] into consideration, it was concluded that theological thought was developed through the rising action – Nicodemus' misunderstanding and the ambiguity of the utterance (ἄνωθεν) and the denouement – Jesus' Christological speech that connects verse l.13, and as such represents developed Christological thought. Nicodemus plays an important role not only as Jesus' interlocutor, but also in the dialogue, and his character is of great relevance, too. His social status (Pharisee and a teacher) is also significant and so is his name. Νικόδεμος is composed of a few Greek words: νικάω (to win), νίκη (victory) and δῆμος (common people). His role is determined by the strategy of John's misunderstanding and the place of the rising action (Nicodemus is the one that does not know or the one that pretends not to know), and his psychological profile and character reveal fear (appears at night), and the wish to learn about Jesus' teaching. Nicodemus' conversation with Jesus can be understood as an image of a debate between Judaism and the early Church, and Nicodemus as a representative figure of the Pharisees (those who do not believe). The image of Nicodemus also reveals the representative figure of catechumens (those who are starting to believe) and in that sense, he is a paradigm of the concept of being born of water and the Spirit. Such an interpretation of Nicodemus is particularly important in answering the question whether it is baptismal catechesis. Through the figure of Nicodemus, the possibility of realization of the meaning which the reader gives to the text (*sensus lectoris*)[3] is accomplished, and thus the powerful effect of his figure on the reader, who has the possibility to learn and hear Jesus' message of rebirth, can be noticed. The answer about the rebirth from above, which Jesus gives to Nicodemus, relates to the whole question of Judaism, represented by Nicodemus. It is, therefore, Jesus' instruction, offered to Judaism, but it also has a universal dimension, addressed to all people. The man cannot save himself. It can only happen through rebirth from *above*.

Having observed rebirth from above or the concept of being born of water and the Spirit on the conceptual level, it was concluded that this idea was not unknown to the Jews or Nicodemus, and did not necessarily stem from the Gnostic system. The theme of rebirth is linked with Jewish eschatological expectations and with the synoptic gospels (Mt 18,3; Mk 10,15; Lk 18,17), but in the context of the Gospel of John, it takes on a new content and form. This is especially pronounced in the double formula of Jesus' self-revelation (ἀμὴν ἀμὴν). Linguistic and lexical analysis revealed that the lexeme ἄνωθεν was mentioned 36 times in the Bible, γεννηθῇ was mentioned 3 times within John's Gospel and the syntagm γεννηθῇ ἄνωθεν

[2] Cf. *Ibid*, 110–111.
[3] Cf. *Ibid*, 115.

appears only once on this place (John 3,3), which led to the conclusion that it did not even enter the dictionary (*hapax legomenon)*. The most disputed place in the whole pericope 2,23-3,21, which causes doubts in the interpretation, can be found in Jn 3,5. In principle, all previous interpretations can be divided into sacramental and non-sacramental, depending on how they interpret the syntagm: ὕδατος καὶ. While some believe that it was subsequently added due to the sacramental interpretation or due to the necessity of the Gospel text, others dismiss it. In this paper caution in interpreting the sacraments is taken and it is agreed that it is very difficult to prove that John was unambiguously talking about the institution of specific sacraments. This paper is more inclined to the view that John does not talk about the institution of specific sacraments, but assumes the fulfilled sacramental life of those who receive the gospel. He transmits the tradition that immersed Jesus' words and deeds into a Christian life. The argument, that the phrase ὕδατος καὶ is an anachronism in the Jesus' logion, is not convincing, nor is that it is a phrase inserted by the editor. It is therefore concluded that it belongs to the oldest parts of the text of the fourth gospel, which means that hypothetically these words did not have to be said by Jesus in front of Nicodemus, but could be inserted by the editor himself based on his experience in the community. From the above argument, the conclusion was reached that being born of water and the Spirit, that is, rebirth from above, meant baptism in the ecclesial practice. In addition, water is always related to the Holy Spirit in John's theology even though the word water does not appear anymore in the researched passage. According to the outcome of the second hermeneutic circle, baptism is a condition for entering the Kingdom of God. The interpretation that the Kingdom of God (βασιλεία) and the Church (ἐκκλησίᾳ) are one reality is accepted too. We can also conclude that the solution for the disputed location 3.5 is in the interpretation of the concept of being born of water and the Spirit as the initiation for the Kingdom of God (βασιλεία) or the Church (ἐκκλησίᾳ), which confirms the justification for the interpretation of this pericope as a part of baptismal catechesis.

Felix Porsch – exegetical-scientific approach to the text and hermeneutics of faith

Analysis of the principles and results of the exegesis of F. Porsch and his contribution to John's pneumatology showed that F. Porsch had, like other scholars of that time, accepted the historical-critical methods of analysis, with the help of which he reached objective, scientifically verifiable results. In his research, however, he is very flexible and open for an ecumenical dialogue in the area of contemporary exegesis and contemporary approaches to the biblical text. F. Porsch accepts the hypothesis about the dislocation of the third chapter

within the Gospel of John even though, like I. De la Potteriea, he sticks to the view that the passage 3,3-8, is a part of a whole 3,1-21, which is divided by verse 13. The most disputable place in the whole pericope (3,5), especially the expression ὕδατος καὶ due to the various versions of records in certain codes, is disentangled by Porsch by determining the parallelism between verses 3 and 5, from which he reaches the conclusion that the lexeme γεννηθῇ ἄνωθεν is congruent with the expression ὕδατος καὶ Porsch found an argument against that claim in a text tradition, where the above mentioned expression is considered a constant element of the whole text. He allows the possibility of the subsequent insertion of the expression ὕδατος καὶ, but reaches the conclusion that, even if it were an appendix, it must have been inserted in the final editing. Accordingly, the editor himself could have inserted it in the already existing text. Based on this argument and on the situation in life and the text function (*Sitz im Leben*), Porsch states that this text has been accepted as baptismal catechesis, since the practice of baptism had already been widely spread among the followers of John's community. Therefore, it was not necessary to repeat the expression ὕδατος in the following verses (verses 6-8). Although that expression no longer appears, its importance and meaning is not diminished, nor is the issue of text usage in the practice of baptism called into question, according to Porsch. Attention worthy is also his compromise between the direction of catholic and protestant exegetes in terms of interpreting the allegedly inserted expression ὕδατος καὶ. Although it has been disputed by many, for Porsch, Pneuma is the Holy Spirit, and he suggests considering and defining rebirth at two levels: being reborn of the Spirit and being reborn of water and the *Pneuma*. With that claim, Porsch makes a pioneering step in bringing catholic and protestant interpretations closer together. Porsch, however, dismisses Calvin, and subsequently Grothius and Barth by assuming that due to the Greek sentence connector καὶthe Spirit and water come from the same reality and the same causes, and water is not necessary in the process of rebirth from above, that is, the birth of the Spirit. Porsch points out that the connector καὶ does not have the function of establishing equality, and that the Spirit is not the gift of baptism, but it is the working force, which, along with water, leads to the new existence, that is actually baptism. When considering the relationship between the Spirit and water, Porsch excludes subordination and states that baptismal water is inefficient without the Spirit. The ecclesiological dimension of being born of water and the Spirit is also emphasized by Porsch, according to which, all who are born of water and the Spirit become Church members, and life in the Spirit takes place in the Church, which is led by the Defender.

Porsch also points out the need for faith, even though that expression does not appear within the researched lines, linking it to the theme of rebirth, and determining it as the main topic of the dialogue. Porsch defines the conversation between Jesus and Nicodemus about birth, the concept of being born of water and the Spirit, as a *meeting* in the literary genre sense, and determines its function in the community as a part of baptismal catechesis, concluding that the conversation in question contains a compacted summary of the Christian faith, as the community of the Gospel of John witnesses and lives it. Furthermore, by anticipating the approach according to the impact of the text, Porsch observes that the impacts of the catechesis are not only limited to that time, but are also present now, because the reader in the present is invited to make a decision, and it is an actual life and death decision. That is how Porsch discovers the impact of a biblical text as a powerful engine for the life and personal decisions of the faithful, which is realised by the act of reading, and that is definitively an anticipatory thought related to the *history of impact* approach.

The historicity of the character of Nicodemus is of secondary importance for Porsch, while the theological problem implied by the character of Nicodemus is of primary importance. His considerations can, therefore, be compared to the somewhat more contemporary exegetical thought advocated by Ch. Renouard. From his point of view, Nicodemus is a paradigm of rebirth. That is, he is the one who discovers through faith that he is Jesus Christ. Porsch especially emphasises the question of faith and concludes that the transition from *looking at the Kingdom of God* to *entering the Kingdom of God* happens by the actions of the Holy Spirit, for which the precondition is faith, and it provides salvation. Therefore, rebirth happens by faith within the power of the Holy Spirit and it leads to salvation. According to Porsch, salvation is another term for the Kingdom of God. Men, on their own, are incapable of looking at or entering the *Kingdom of God.* Until their faith takes them to the revelatory words of Jesus Christ and they are enveloped in the power of the Holy Spirit, they remain *below* in *death* and *slavery* of the body, where body is not an anthropological term for Porsch; instead, it is a designation for the lack of faith. Everyone who is born of the Spirit can be compared to the wind. Porsch even suggests replacing the noun wind with Spirit as the subject. Spirit is the one that determines the direction of movement. Those who are born of the Spirit and exposed to its actions move on the roads of the Holy Spirit and by doing so enter his agility in the Kingdom of God. That is why a person born of the Holy Spirit becomes like the wind (r. 8); they are actually the Spirit (v. 6). This involves a special process in which the separation between the body and Spirit can also be noticed. The effects of the Word are connected to *chrism* – anointment, and exactly this

differentiates the Word of God from the human word and Spirit from mundane spirit. Life in the Spirit is defined, according to Porsch, by faith and rebirth from above, which is expressed in the passive perfect of the term γεγεννημένος and the *aorist* γεννηθῆναι (cf. Jo 3,3-8). Porsch emphasises that this permanent form of *perfect* must be continued as life of the Spirit and as life in Spirit. Spirit is the one that revives and leads. This is how Porsch connects pneumatology with salvation and ecclesiology within eschatology. There are three key factors: Word of God, faith, and baptism in which the three mentioned branches of theology are inscribed.

It is important to point out that Porsch himself notes that his intention is not only to apply an exclusively scientific approach, but to show everyone, in the simplest way possible, the presence of the Holy Spirit in the Gospel of John, because that was the wish of the evangelist himself. It is our opinion that this, at the same time, is an offer from Porsch to the biblical theology after the Second Vatican Council, by which time the Holy Spirit was almost completely forgotten. This is how Porsch is contributing to the scientific and spiritual dimension of pneumatology within the Church, following the example of his older contemporaries (D. Mollat and I. de la Potterie). The critical exegesis of F. Porsch cannot be separated from the hermeneutics of faith,[4] which consequentially strengthens and deepens the effects of the biblical text on his personal, theological, and scientific profile. According to the period when it was created, Porsch's work is early council, but according to his approach, methodology, and the results of his exegetical and entire theological work, it shows maturity and anticipates the new interpretative directions in theology.

François Libermann – Spiritual Interpretation of the Text and the Effective Power of the Word of God

Libermann recognises the basic postulates of the objective scientific approach to the text, for example, by recognising the literary meaning or the geographical and temporal context, but in his Commentary on the Gospel of John – in its entirety – the scientific-exegetical note is not strongly represented. Contributing to that is the fact that he never completed his Commentary and did not offer it to the public as a scientific paper. The value of his work is therefore primarily in the special contribution to the interpretation of the spiritual sense. Libermann is permanently focused on the spiritual dimension of the text, which is certainly the consequence of the effect of the Jewish hermeneutical Midrash technique, with

[4] Cf. *Ibid,* 238.

which he was very familiar, as an experienced rabbi. The influence of the Midrash technique is also visible in Libermann's mediation of the message of the biblical word to the actual existential horizon. The sense of biblical text, according to the Midrash, should be transferred into the public area, the world, and into the service of others, and the goal of the Midrash is to connect the Word of God to the actual life of the community. Considering the special dedication to the text demanded by the Midrash, Libermann is open to various interpretations of the biblical text, while respecting the Jewish teachings according to which only a divine text may have an infinite potential of meanings, because only such a text must come from God.

On the theological-speculative level, Libermann interprets the concept of being reborn of water and the Spirit as a condition for *looking at* and entering the Kingdom of God, different when compared to the first or natural birth, which we owe to our parents and the legacy of Adam. Water is a sign and the Holy Spirit is the causal reality. Libermann notices an analogy between the natural birth and the rebirth from water and the Holy Spirit, but he differentiates the consequences by comparing a man who has not been reborn with a man still in his mother's womb. For Libermann, the mother's womb is a metaphor for a prison in which a man is bound by his sin. Rebirth happens *from above*, through the actions of the Holy Spirit and water in the sacrament of baptism. The Holy Spirit becomes like the "soul of our soul" and gives it a new supernatural life. In the sacrament of baptism, man receives the mercy of salvation through the act of *looking at* and *entering* the heavenly legacy. Baptism also includes the person of faith into the mystical Church, and the man surrenders the initiative to the mercy of God through the answer of faith. To *enter* the Kingdom of God means to be saved. Man becomes reborn only after being born of the Spirit. In the process of rebirth from above, which is the condition to look at the Kingdom of God, two realities have an important role: faith inspired by the Holy Spirit and the Church in which the Holy Spirit operates. Baptism opens the entry into the Kingdom of God on earth and in heaven. By emphasising ecclesiasticism and the importance of belonging to a Church as a condition for salvation, Libermann is close to the pre-council church teachings, while his emphasis on the effectiveness of the Word of God announces the council approach to the Holy Scripture.

Libermann feels duty bound and responsible to transfer the spiritual sense of the text containing the conversation between Jesus and Nicodemus to the modern reader. He is, namely, according to the Jewish approach to holy text, convinced in the effective power of the Word of God through the power of the Holy Spirit that envelops the soul of the reader and enables them to understand. Moreover, to acquire knowledge about rebirth it is necessary for

the readers themselves to be reborn: "Someone who has not been reborn, cannot even imagine it, let alone acquire a true and comprehensive idea about it."[5] In his spiritual advice to friends, in the letter *for Two Converts*, Libermann applies baptismal theology as the result of the impact of John's text and Jesus' *logion* to Nicodemus. The same impact of the text can be detected in his spiritual interpretation of the concept of being born of the body and of the Spirit. Identifying himself with the character of Nicodemus in the interpretation process, he also considers Nicodemus a paradigm / figure of a person of faith who is entering into the rebirth process through the sacrament of baptism.

Summary comparison of Porsch's and Libermann's approach to the text, and their interpretational contributions to the topic of being born of water and the Spirit, can lead to a conclusion that Porsch is considerably more complete in his scientific interpretation of the text and the application of scientific critical methods, and also very precise in his argumentation and in providing evidence for his assertions. Libermann is, however, more open for the religious approach to text and the direct pneumatological effect of text on the course of his interpretation, and his own existential horizon is considerably more powerful. In general, Porsch's exegetical thought is formed as early council thought with special emphasis on the pneumatological aspect, for which his inspirational initial point could possibly even be Libermann with a developed spiritual approach to the Gospel of John. Libermann's spiritual legacy about the Holy Spirit is integrated into Porsch's complete scientific interpretation of the text in accordance with the renewed council interest in pneumatology.

From *Misunderstanding* to Rebirth, Impacts of Text in F. Porsch and F. Libermann

The theme of being born of water and the Spirit is developed through the meeting between Jesus and Nicodemus in the course of a typical misunderstanding technique used in the Gospel of John. Nicodemus, as a reputable Pharisee teacher is approaching Jesus as a *teacher* that is recognised as such by the community because of the signs he performs. With this, he is assuming the role of a student who knows less than the teacher and still does not understand the true meaning of his declaration of salvation, which can only happen through rebirth from above, of water and the Spirit. The naiveté of Nicodemus' question about the possibility of rebirth through biological means as a condition for looking at and entering the Kingdom of God is evidence about his ignorance on the path of faith and focusing on the literal meaning of Jesus' words, which is a fertile ground for Jesus' developed (reply) speech

[5] CSJ, 116.

where he uses a spiral pattern to clarify the ambiguities and remove the misunderstanding and obstacles on the path of understanding. The birth from above in the context of the Gospel of John has been announced in the prologue or the introductory hymn (1,12-13), where the power of becoming the Children of God is connected to the birth from God, as opposed to "the will of the flesh" and that dualistic pattern (body – spirit; below – above) is also present in the conversation between Jesus and Nicodemus. Birth "from the will of the flesh" (1,13) has the same meaning as "birth from the body" (3, 6) which cannot provide entry to the Kingdom of God. To be born of water and the Spirit is necessary for that, which cannot occur naturally, but as an extraordinary intervention from God (cf.1 Jo 5,18). Unlike standard speech in synoptic gospels (cf. Mt 18,3), the emphasis in the Gospel of John is not on conversion of one's own free will, but on the actions of the Spirit that "blows where it wills" (3,8) and regularly appears together with water, which can be interpreted through exegetical analysis in the sacramental aspect of baptismal water.

From the perspective of F. Porsch, Nicodemus is a paradigm of rebirth that happens through an act of faith by the actions of the Holy Spirit, through which the transition from the corporeal man to the spiritual or pneumatological being occurs, and baptism is the condition for it. Libermann also emphasises faith initiated by the Holy Spirit and baptism that opens the entry into the Kingdom of God, but he emphasises the ecclesiastical perspective of salvation and the effective power Word of God more strongly, and the latter thought originates in the close connection with the Jewish Midrash tradition in which the Word of God is always actual, directed at men in their specific situation in life, and open to various spiritual interpretations. The way that Porsch uses to approach biblical text, and especially his pneumatological thought, is also a form of the impact that the Gospel of John had on his work. Moreover, even before the interpretation of the text according to impacts became a recognised practice in interpretation (in the 60s and 70s of the 20th century),[6] Porsch recognised the importance of actualising the biblical text and its impact, through which he contributed to the analysis of the original context of biblical text. The impact of the Gospel of John to F. Porsch is connected to his entire exegetical work on the text, as well as to his role as a reader. Porsch, as a reader of the Gospel of John, became captured by the pneumatological power of the text, and he became a *spiritual man* (like the wind) himself, which enabled him to affect the future readers through his interpretation and open them to the

[6] Cf. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 154.

dynamism of the Word of God. The pneumatological impact of the biblical text in the secondary sense is also visible in his openness to compromise in exegetical analysis and in dialogue with those who disagreed with him. The history of impact in the broader sense – not only as an approach to the biblical text – is also visible in the impact of the Holy Spirit as the one that enables understanding and the application of the biblical word, and, according to Porsch, it is already present in the impact of the Holy Spirit on the community of the Gospel of John and the authors of the gospel. The actual and real impact of the text expands Libermann from the textological to the existential level. Through the sacramental mercy of baptism, Libermann himself experienced rebirth from above, which is mentioned by Jesus in his speech to Nicodemus, so that the act of baptism, Libermann became the *new* Nicodemus. Through the dynamics of the meeting between the text and the reader, with the help of the Jewish hermeneutical legacy, Libermann wants to gain insight into the hidden meaning of the always-actual Word of God by allowing it to create a real effect in his life. Theological conclusions have gone through specific existential verification for Libermann.

Overall, both Porsch and Libermann, as readers and exegetical scholars of the Gospel of John, were affected by the influence of the biblical text, which realised its impact in the creation of their works as inspired responses to the calling of the text. While their approaches to the text and methodological procedures differ, they also complement each other in pneumatological, sacramental, and Christological interpretations, and the results of their work are precursors to a new direction in biblical theology, without losing its actuality, with which – we hope – our research will also contribute.

Key words: Gospel of John, rebirth, water, Spirit, Jesus, Nicodemus, pneumatology, Felix Porsch, François Libermann.

SADRŽAJ

UVOD **22**

PRVI DIO
ROĐENJE IZ VODE I DUHA – EGZEGEZA

Uvod…… 25
1. Duhovno evanđelje – temeljne značajke……. 25
2. Kontekst perikope……... 30
3. Struktura i tema perikope …….. 43
4. Tekstualna i literarna kritika……... 48
4.1. Literarna kritika – tekstualne cjeline i kritika izvora…….. 53
4.2. Veza između dijaloga i monologa …….. 63
5. Književna vrsta…… 65
5.1. Životna situacija (*Sitz im Leben*)…….. 67
6. Uvodni dio perikope (Iv 2,23-3,2)
6.1. Nikodem…… 69
6.2. Nikodemova uloga.....…… 71
6.3.Nikodemovo ime……..……... 71
6.4. Nikodem i noć……... 75
6.5. Poticaji za razgovor / susret Isusa i Nikodema….……..……... 80
7. Dijalog (Iv 3,3-12)
7.1. Ponovno rođenje odozgor …….……..… 82
7.2. Rođenje iz vode i Duha……..….. 95
7.3. Voda …….. 108
7.4. Voda i Duh…… 113
Ekskurs 1. – Izreke o Duhu Svetom……..... 124
Ekskurs 2. – Krsna tipologija i simbolika…….…. 129
7.5. Razgovor kao katekumenat …….…. 130
7.6. Tijelo i duh ……... 133
7.6.1. Vjetar…….…. 137
7.7. Vjera u Isusovo poslanje i svjedočanstvo…….….. 143
7.8. Ponovno rođenje i sakrament krštenja .....…… 150
8. Monolog (Iv 3,13-21)
8.1. Silazak i uzlazak Sina Čovječjega……..……...…. 155
8.2. Proslava Sina……..…..…….….. 158
8.3. Poslanje Sina i Očeva ljubav…….…. 163
8.4. Spasenjski sud……... 167
8.5. Dolazak svjetlu – spasenje……..… 171

Zaključak……..….... 174

DRUGI DIO
FELIX PORSCH – EGZEGEZA I UČINCI

Uvod 180
1. Felix Porsch – redovnik i znanstvenik ……..... 180
1.1. Porscheva znanstvena baština 182
1.1.1. *Pneuma und Wort* 183
1.1.2. *Anwalt der Glaubenden* 189
1.1.3. *Johannes-Evangelium* 192
2. I duhovno i pneumatološko evanđelje 193

Ekskurs 3. – Duh Sveti (ne)poznati Bog ... 196
3. Povijesno-kritička analiza perikope ... 199
3.1. Kontekst perikope ... 200
3.2. Struktura i tema perikope ... 203
3.3. Tekstualna kritika ... 207
3.4. Literarna kritika ... 209
3.5. Književna vrsta ... 212
4. Uvodni dio perikope (Iv 2, 23-3,2)
4.1. Nikodem ... 213
4.1.1. Nikodem i noć
4.2. Poticaji za razgovor / susret Isusa i Nikodema ... 215
5. Dijalog (Iv 3,3-12)
5.1. Ponovno rođenje odozgor ... 217
5.2. Voda i Duh ... 221
5.3. Rođenje iz *Pneume* po Božjoj riječi ... 224
5.4. Rođenje iz Duha i vode – sakrament krštenja ... 227
5.5. Rođenje iz *Pneume* – život u Duhu ... 235
5.6. Svjedočanstvo zajednice ... 240
5.7. Ekskurs 4. – Izreke o djelovanju Duha Svetoga u Kristovoj Crkvi ... 241
6. Monolog (Iv 3, 13-21)
6.1. Silazak i uzlazak Sina Čovječjega ... 250
6.2. Proslava ... 252
6.3. Spasenjski sud ... 253
7. Učinak teksta ... 254

Zaključak ... 255

TREĆI DIO

FRANÇOIS LIBERMANN – EGZEGEZA I UČINCI

Uvod
1. François Libermann – znanstveni ili duhovni egzeget ... 260
1.1. Od židovskoga rabina do katoličkoga svećenika ... 260
1.2. Komentar Ivanova evanđelja ... 262
1.3. Utjecaj židovske hermeneutike na Libermannovo tumačenje ... 264
2. Egzegeza teksta (rr. 3-8) ... 266
2.1. Literarni smisao ... 266
2.2. Duhovni smisao ... 267
2.3. Nikodem ... 267
2.4. Ponovno rođenje odozgor kao uvjet gledanja Božjega kraljevstva ... 269
2.4.1. Gledanje – *videre* ... 270
2.4.2. Dar odozgor ... 271
2.4.3. Kraljevstvo Božje – Crkva ... 272
2.5. Rođenje iz vode i Duha kao uvjet ulaska u Božje kraljevstvo ... 274
2.5.1. Ulazak u Božje kraljevstvo ... 276

2.5.2. Voda i Duh Sveti ... 278
2.5.3. Rođenje iz tijela i rođenje iz Duha ... 280
2.5.4. Poput vjetra ... 282
3. Učinci teksta ... 284
3.1. Učinak teksta na Libermannovo tumačenje sakramenta krštenja ... 284
3.2. Učinak teksta na Libermannovo tumačenje ponovnoga rođenja ... 285
3.3. Učinak teksta na Libermannovo tumačenje rođenja iz tijela i rođenje iz Duha ... 288
3.4. Učinak teksta na Libermannov život ... 289
3.5. Učinak teksta na čitatelja ... 291
Zaključak ... 293
ZAKLJUČAK ... 295
KRATICE ... 306
BIBLIOGRAFIJA ... 307
ŽIVOTOPIS ... 322

UVOD

Nikodemov posjet Isusu (3,1-21) prvi je od važnih susreta u Ivanovu evanđelju, a ivanovska tema ponovnoga rođenja iz vode i Duha (Iv 3,3-8) trajni je egzegetski i hermeneutički izazov. Nikodem, ugledni učitelj u Izraelu i član Velikoga vijeća, priznaje Isusa *učiteljem*, što je prvi uvjet da bi primio njegovu poruku, ali kod razumijevanja i prihvaćanja Isusove riječi o rođenju iz vode i Duha on ima poteškoća i ne uspijeva shvatiti pravi smisao Isusovih riječi što znači roditi se ponovno, odozgor. Nikodemovo pitanje kako se to može zbiti, nije izgubilo na aktualnosti i poziva na uvijek nova čitanja koja će uvažavajući dosadašnje teološke i egzegetske prinose aktualizirati smisao ponovnoga rođenja. Polazna istraživačka hipoteza temelji se na pretpostavci da rođenje iz vode i Duha, odnosno ponovno rođenje ili rođenje odozgor označuje krštenje kojim se ispunjava pneumatološka, kristološka i eklezijalna stvarnost. Cilj je ove disertacije ponuditi širi model interpretacije koji omogućuje aktualizaciju ivanovske poruke o rođenju iz vode i Duha u suvremenom kontekstu, polazeći od znanstvene analize istraživanoga odlomka uz pomoć povijesno-kritičkih (dijakronijskih) i sinkronijskih metoda (retorička i narativna analiza) te pristupa po povijesti učinka teksta. Tema rođenja iz vode i Duha istražit će se također iz perspektive egzegetskoga doprinosa Felixa Porscha i Françoisa Libermanna, a rezultati njihova rada valorizirat će se sa suvremenoga stajališta.

Disertacija je strukturirana u tri cjeline. U prvoj se cjelini tema ponovnoga rođenja iz vode i Duha (Iv 3,3-8) istražuje uz kontekstualizaciju i problematizaciju unutar Ivanova evanđelja i dosadašnjih egzegetskih rezultata te nastoji pružiti pretpostavke za odgovor na *status quaestionis* – pitanje tumačenja istraživanoga odlomka kao krsne kateheze s posebnim naglaskom na njegov pneumatološki, kristološki i ekleziološki aspekt. Druga cjelina disertacije posvećena je istraživanju egzegetskoga i teološkoga doprinosa F. Porscha temi ponovnoga rođenja s posebnim naglaskom na pitanje učinka Ivanova evanđelja na njegov rad i na oblikovanje njegova znanstvenoga, teološkoga i egzistencijalnoga profila. U trećoj cjelini rada nastavit ćemo istraživanje povijesti učinaka Ivanova evanđelja primijenjenoga na teološki rad i rezultate F. Libermanna s ciljem zaključne valorizacije njegova teološkoga doprinosa ivanovskoj pneumatologiji i tumačenju teme ponovnoga rođenja.

Prvu cjelinu otvaraju poglavlja posvećena kontekstualnom izdvajanju temeljnih značajki Ivanova evanđelja i opisu strukture razmatrane perikope, za kojima slijedi povijesno-kritička analiza u kojoj ćemo se služiti metodama tekstualne i literarne kritike, kao i metodama kritike oblika. Na tom stupnju istraživanja odredit ćemo, oslanjajući se na egzegetske rezultate i hipoteze prethodnika, tekstualne inačice razmatranoga biblijskog teksta, podvrgnuti tekst

filološkoj i semantičkoj analizi, utvrditi početak i kraj tekstualnih cjelina, ispitati unutarnju koherentnost teksta i odrediti pripadnost teksta određenoj književnoj vrsti, uključujući i pitanje njegove funkcije u životu ivanovske zajednice (*Sitz im Leben*). U središnjem dijelu prve cjeline disertacije, egzegezu i teološko tumačenje istraživanoga odlomka strukturirat ćemo prema temeljnim dijelovima perikope (uvodni dio – Nikodem, dijalog i monolog), a uz metode povijesno-kritičke analize uvest ćemo i retoričku analizu (kompozicijske tehnike i retoričke figure: paralelizmi, inkluzije, *hapax legomenon,* igre riječi, ironija) te naratološku analizu (zaplet, karakterizacija likova, Nikodemova uloga). *Status quaestionis* ovoga dijela disertacije odnosi se na mogućnost tumačenja razmatrane perikope kao krsne kateheze i izdvajanja njegovih pneumatoloških, kristoloških i eklezioloških značajki. U skladu s tim, zadaća je ovoga dijela disertacije pružiti pretpostavke za odgovore na ta pitanja te donijeti teološko tumačenje istraživanoga odlomka, koje će uz uvažavanje egzegetskih rezultata prethodnika pridonijeti suvremenom razumijevanju biblijskoga teksta kao nadahnute Božje riječi.

U drugoj cjelini disertacije istraživanje ćemo usmjeriti na egzegetski i teološki rad F. Porscha s posebnim osvrtom na njegov doprinos ivanovskoj pneumatologiji i temi rođenja iz vode i Duha. Nakon uvodnih poglavlja u kojima ćemo sažeto izdvojiti najvažnije točke iz Porscheve biografije i opisati njegov znanstveni rad s posebnim naglaskom na njegovu disertaciju *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* i djela *Anwalt der Glaubenden*, *Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangelium* i *Johannes-Evangelium*, usredotočit ćemo se na analizu onih mjesta iz njegova egzegetskoga i teološkoga rada koja su u tijesnoj vezi s našom temom. Učinit ćemo to izdvajajući ponajprije rezultate njegova egzegetskoga rada u odnosu na temeljna pitanja povijesno-kritičke analize (pitanja tekstualnih inačica i teksta najbližega izvorniku, tekstualne cjeline i unutarnje koherentnosti teksta, pripadnosti teksta određenoj književnoj vrsti, *Sitz im Leben*), a zatim ćemo više pozornosti posvetiti posebnim pitanjima koja su otvorena u prvoj cjelini disertacije (lik Nikodema, ključne teološke teme unutar manjih tekstualnih cjelina prema strukturnoj podjeli perikope na dijalošku i monološku dionicu). U završnom poglavlju ove cjeline istražit ćemo Porschevo djelo iz perspektive povijesti učinka teksta.

U trećoj cjelini disertacije užu temu čini teološka misao F. Libermanna i njegovo životno djelo *Komentar Ivanova evanđelja*. Libermannovo djelo nastaje u procijepu između nagovještaja znanstveno-egzegetskoga pristupa tekstu i znatno naglašenijega duhovnog tumačenja. Stoga ćemo nakon izdvajanja njegova skromnoga znanstveno-egzegetskoga

prinosa tumačenju Ivanova evanđelja s posebnim osvrtom na temu rođenja iz vode i Duha, pozornost usmjeriti opisu i analizi njegova teološkoga tumačenja utemeljenoga na tradiciji židovskoga duhovnog tumačenja Pisma, koje se isprepliće i nagoviješta pristup po povijesti učinka teksta. U završnim ćemo poglavljima iznijeti valorizacijski osvrt na suvremenu vrijednost i poticajnost Libermannove teološke misli iz perspektive povijesti učinka teksta.

PRVI DIO

ROĐENJE IZ VODE I DUHA – EGZEGEZA

Uvod

Tko se susretne s Evanđeljem po Ivanu, vrlo će brzo shvatiti da je riječ o djelu pomno promišljane strukture i poruke. U pristupu našoj temi ponovnoga rođenja iz vode i Duha neophodno je stoga sažeto opisati temeljne značajke četvrtoga evanđelja. Cilj je, dakle, ovoga dijela disertacije istaknuti posebnost Ivanova evanđelja u odnosu na sinoptička evanđelja te skrenuti osobitu pozornost na njegove teološke, povijesne i literarne značajke. Time će se omogućiti lakše kontekstualno razumijevanje trećega poglavlja u Ivanovoj kompoziciji. U nastavku rada, oslanjajući se na metode povijesno-kritičke analize, pružit ćemo više informacija s obzirom na tekstualnu i literarnu kritiku te na književnu vrstu razmatrane perikope. U nastavku rada, naša će se egzegeza slijedom temeljnih strukturalnih dijelova perikope osloniti i na nove metode literarne analize, uključujući retoričku analizu kompozicijskih tehnika i figura te naratološku analizu karakterizacije Nikodemova lika i pripovjedne strukture perikope (zaplet). Zaključna je zadaća ovoga dijela disertacije pružiti teološko tumačenje istraživanoga odlomka u odnosu na *status quaestionis* – pitanje njegova tumačenja kao krsne kateheze s posebnim naglaskom na pneumatološki i kristološki aspekt.

1. Duhovno evanđelje – temeljne značajke

Ivanovo se evanđelje često naziva „duhovnim“ ili „pneumatičkim“ evanđeljem.[7] Taj naziv dolazi zbog njegove metode, nacrta, literarnih i teoloških značajki. Četvrto se evanđelje znatno razlikuje od sinoptičkih, koja su po postanku starija. Njegova se posebnost očituje

[7] Usp. Felix PORSCH, *Ivanovo evanđelje*, Zagreb, 2002., 5–15. Autor komentara predlaže također i drugi naziv za četvrto evanđelje. Naime, zbog čestoga govora o Duhu Svetom, naziva ga „pneumatičkim“. Nijedno evanđelje (sinoptičko) ne ističe toliko ulogu Duha Svetoga, koji zapravo vodi mladu zajednicu ali i Crkvu, koliko četvrto evanđelje. Više na tu temu usp. Felix PORSCH, *Anwalt der Glaubenden*, *Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangelium*, Stuttgart, 1978. Ovaj uvod pišemo prema zapažanjima F. Porscha s čijim ćemo se mislima postepeno susretati u pojedinim dijelovima ovoga rada. Drugi interpretatori uspoređuju Ivanovo evanđelje s „bunarom“, toj skupini pripada Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, Kraków, 2000., 7. U svojim promišljanjima nad Ivanovom kompozicijom uspoređuje četvrto evanđelje sa svijetom, koji odsjeva u bunaru: „Kada gledaš gore, vidiš nebo. Kada gledaš dolje, u dubinu bunara, također vidiš nebo. Nebo gledano u odsjaju vode nije isto kao ono gore. (...) Lakše je, dakle, gledati dolje, u dubinu, nego gore. Vidi se ipak više detalja, iako u drugoj perspektivi. Ali samo na takav način može se dotaknuti istine: kroz analogiju i to u ograničenom poimanju. Tako da gledajući u dubinu bunara, prepoznaje se već sada na zemlji nadnaravnu stvarnost.“

ponajprije na planu kompozicije, jezika, pojmova i slika. Izgleda da ovdje ne govori ovozemaljski Isus, čovjek iz Nazareta kojega poznajemo iz sinoptičkih prikaza, nego uzdignuti Sin Božji, Očeva Riječ, Jaganjac Božji, Prorok.

Prema Ivanu, Isusova pozornica javnoga djelovanja je u Jeruzalemu. Iako je Isus prvo čudo (znak)[8] učinio u Galileji (2,1-11), ipak je to sporedno mjesto njegova djelovanja. Odmah nakon toga Ivan smješta Isusa u Jeruzalem (2,13-3,21).[9] Tu se nalazi na svim važnijim blagdanima, na kojima redovito dolazi do žešćih teoloških rasprava sa „Židovima" (usp. 2, 13; 5,1; 7,2; 10,22-39; 11,55-57).[10] Premda cijelo šesto poglavlje smješta u Galileju, Jeruzalem je, za razliku od sinoptika, Ivanu *teološko mjesto*. Tu se događa najveće čudo (muka, smrt i uskrsnuće). Galileja se spominje jedino u kontekstu Isusova putovanja u Jeruzalem.

Duhovno ili pneumatičko evanđelje ima poseban teološki profil. To se vidi najbolje u Ivanovoj kristologiji i soteriologiji, ali također i u njegovu pojmovniku. Čini se da Ivan, u usporedbi sa sinopticima, iznova definira temeljne pojmove. Njegovi su pojmovi u cijelosti kristocentrično oblikovani. Evanđelist također posvećuje posebnu pozornost Isusovim govorima i raspravama, iz kojih proizlazi da je on od Boga posljednji objavitelj i jedini poslanik. Vjera spaja učenike s Isusom. Ona je odgovor koji čovjek daje Bogu. Vjernička spoznaja je način komuniciranja s Isusom. Znakovi upućuju vjernike na Isusovo mesijansko poslanje i utoliko su oni poziv na vjeru. Zbog toga vjera kod Ivana ima posebno kristološko

---

[8] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1970., 297–378; 379–423. Autor zapis o Isusovom djelovanju zatvara u dvije knjige koje naziva „The Book of Sings" i „The Book of Passion, (hrv. prijevod: Knjiga znamenja i Knjiga muke); Raymond E. BROWN drugi dio evanđelja naziva „Knjigom proslave". Njegov prijedlog podjele četvrtoga evanđelja je sljedeći: Prvi dio – „Knjiga znamenja" (1,19-12,50; Drugi dio – „Knjiga proslave" (13,1-20,31). Više o tome u: *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 2008., 326.

[9] Usp. Alfred WIKENHAUSER – Jonathan SCHMID, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg im Breisgau, 1973., 339–341. Neki od egzegeta tvrde da se Jeruzalem poistovjećuje ne samo u teološkom smislu s Učiteljem iz Nazareta nego i s autorom četvrtoga evanđelja.

[10] „Židovi" je poseban pojam u interpretaciji Ivanova evanđelja. Autor četvrtoga evanđelja izbjegava naziv „Izrael", koji se više tiče Izabranoga naroda u tipskom, odnosno teološkom smislu. U ovom kontekstu „Židovi" su oni koji su odbacili Svjetlo svijeta i koji se stalno nalaze u konfliktu s Istinom. Prema Ivanu neprihvaćanje Isusa kao Mesiju, poistovjećuje se s odbačenjem Abrahamovih obećanja. Za razliku od sinoptika, autor četvrtoga evanđelja naziva Isusove sugovornike „Židovi". Dok sinoptici govore o pojedinim skupinama Isusovih protivnika: farizeji, saduceji, pismoznanci. Vrijedi ipak istaknuti da je Ivan samo farizeje sačuvao kao skupinu. To vjerojatno ima veze s nastankom četvrtoga evanđelja. Farizeji su tada bili još jedina postojeća skupina Židova s pravom javnoga glasa. Oni su bili također veliki zagovornici Jamnije, a kroz to opozicija kršćanstvu. Zato Ivan polemizira s njima. Više na tu temu: Erich GRÄSSER, Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, *Neues Testament Studien*, 11 (1964. – 65.), 74–90; Franco FESTORAZZI, Giudei ed il quarto vangelo, u: *San Giovanni. Atti della XVII Settima Biblica*, (1964.), 225–260; Jakob JOCZ, Die Juden im Johannesevangelium, u: *Judaica*, 9 (1953.), 129–142; *Isti*, *The Jewish People and Jesus Christ*, London, 1954.; Feliks GRYGLEWICZ, *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*, Lublin, 1964., 10–20; Wolfgang BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Wien, 1959., 137–173; Piotr SZEFLER, Żydzi, u: Feliks Gryglewicz (ur.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin, 1992., 337–346; Ivan MUŽIĆ, *Isus Krist i Izarel*, Split, 2001.; James L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville, 2003.; Arkadiusz KRASICKI, ΣΧΊΣΜΑ – rasprava i razjedinjenje zbog Kristova podrijetla (Iv 7,42), u: *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.), 491–492.

značenje. Uostalom, nju pisac ne obrađuje samo pod pojmom „vjerovati“ nego također u mnogostrukim i dojmljivim slikama: „doći k“, „žeđati“, „ući“, „vidjeti“, „roditi se ponovno ili odozgor“, pri čemu nas posljednji izraz najviše zanima.

Usprkos naglašenoj kristocentričnosti, Ivan se također zauzima i za čovjeka, odnosno za njegovo zdravlje, sreću i moralni red te posebno naglašava čovjekovu odluku za vjeru. Život je čovjekov ispunjen tek u dinamici vjerovanja. Zapravo, tek Isus daje novi, duhovni i istinski život. U taj se život ulazi po Duhu (Iv 3,5). Duh Sveti je životvorac, on je i branitelj koji se bez prestanka zalaže za vjernike i potiče njihovu vjeru u Uskrsloga (3,3-8; 6,47.63). Odluka o prihvaćanju vjere prenosi čovjeka u drugi svijet. Prema tome vjernik po vjeri postaje novo stvorenje. Kako bi naglasio nužnost odluke vjere kao odluke o životu i smrti, evanđelist se koristi suprotnostima. Ovdje je riječ o poznatom Ivanovu „dualizmu“ (vjera – nevjera; duhovno – tjelesno; svjetlo – tama; gornji i donji svijet (usp. 3,18-21).

Teološkim značajkama četvrtoga evanđelja odgovara također literarna posebnost. Novost Ivanovih ideja zahtijeva drukčiji način prikazanja i interpretacije, zato se četvrto evanđelje razlikuje od sinoptičkih i na području kronologije i na području literarnoga prikaza. Ivan je prepoznatljiv po dugačkim teološkim raspravama u kojima se koristi različitim literarnim formama, kao što su dijalozi, monolozi, opisi i slikoviti govori. Brojna izvješća o čudesima svedena su kod Ivana samo na sedam, od kojih se samo tri nalaze kod sinoptika. Kod Ivana je također naglasak na susretima i dijalozima s ljudima kojima izlaže svoje poslanje u teološkim govorima, koji su često obojeni notom kerigmatske kateheze. Jedan od takvih primjera je i Isusov govor o ponovnom rođenju (Iv 3,3.5).

Ivanov jezik i stil drukčiji su nego kod sinoptika. On se koristi više narativnim načinom pisanja i obilno rabi simbole, slike i metafore. To pokazuje na posebnost „Sitz im Leben“ četvrtoga evanđelja. Ivan, kao i njegova zajednica, nalazili su se u novoj stvarnosti, u judeo-helenističko-poganskom svijetu. Do izražaja je također dolazila gnoza i ostala filozofsko-teološka zastranjivanja. Prema tome, Ivanov jezik je odgovor na kontekst ondašnjega življenja.[11]

Posebnost četvrtoga evanđelja zahtijeva i posebno tumačenje. Pisac ili, bolje rečeno, pisci članovi su svoje zajednice. U tom slučaju zajednički je naziv Ivan. On ne prenosi svojoj zajednici kronološke događaje, nego odgovara na egzistencijalna pitanja. Čini to teološki obojeno. Tako da se može govoriti o Ivanovim katehezama.

[11] Usp. Werner G. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, London, 1982., 217–228.

Mnoštvo pojedinosti daje povoda naslutiti da je Ivanova zajednica živjela u relativno zatvorenom području, pod silnim pritiskom „Židova“. Oni su po svemu sudeći Ivanovu zajednicu snažno potiskivali i s njima su se morali iznad svega i teološki sukobljavati.[12] O tomu svjedoče visoki teološki Isusovi govori unutar kompozicije. U tom kontekstu lakše ćemo razumjeti razgovor Isusa s Nikodemom (3,1-21). Osim toga, treba imati na umu i Isusovu tjelesnu odsutnost. Već je tada Isus bio proslavljen, a ponovni se iščekivan dolazak nije dogodio. Za mnoge je to bio razlog za sumnju. Autor četvrtoga evanđelja piše u razdoblju kada je najviše potrebna vjera. Ivanovo evanđelje je najmlađe (nastalo je između 90. i 100. g. po. Kr., međutim znanstvenici smatraju da je između 100. i 110. g. po. Kr. vrijeme ubačenih redaktorovih dodataka).[13] Mlada kršćanska zajednica tada je bila isključena iz sinagoge (Iv 9, 22; 12,42; 16,2). To je možda razlog da Ivan svoju zajednicu naziva „siročad“ koju štiti Duh Branitelj (der Anwalt).[14] Posebnost je Ivanova evanđelja nadalje problem Ivanove zajednice prema „svijetu“, koji se djelomice može poistovjetiti s pojmom „Židovi“. Svijet „mrzi“, „proganja“ i „ubija“. Prema tome, Ivanove su riječi ohrabrujuće i potiču na još veću vjeru unutar zajednice, ali i šire.[15]

Jedna od najuočljivijih značajki četvrtoga evanđelja je svakako ivanovski dualizam. Riječ je o jeziku koji je obilježen suprotnim pojmovima. To upućuje na Ivanovu polemiku sa „svijetom“, odnosno sa „Židovima“ te situaciju u kojoj se nalazila zajednica između uskrsnuća i ponovnoga dolaska. Dva područja vlasti, dvije grupe, dva dometa stoje u potpunoj isključivosti jedna nasuprot drugoj, što je izraženo suprotnim pojmovnim parovima: *život – smrt*, *svjetlo – tama*, *istina – laž*, *sloboda – ropstvo*, *duh – tijelo/svijet*, *Bog – đavao*, *dolje – gore*. Određeno djelovanje pod utjecajem jedne od ovih sila, ili pak područja, također je izraženo suprotstavljanjem pojmova: *voljeti – mrziti*; *djelovati istinito – činiti zlo*; *doći k (Isusu*, *svjetlu*) *– ostati u tami* i dr. (usp. 3,3.5.31; 8,23.44.47; 15,19; 18,36; 17,14.16).[16] Ivan, dakle, koristi antiteze kako bi uputio čitatelja na odlučujući trenutak prijelaza iz nevjere i nepovjerenja u vjeru i povjerenje. Čini se da u Ivanovu evanđelju dva svijeta nepomirljivo stoje jedan protiv drugoga: „gornji“ svijet, kome Isus pripada kao Objavitelj, iz kojega on „silazi“ i gdje i vjernici imaju svoje podrijetlo (Iv 3,3.12-13) i „donji“ svijet, kome ljudi pripadaju, do kojih spasonosna Riječ od Boga poslanoga Objavitelja još nije došla ili kojima je vjera zakazala. Te dvije stvarnosti označene su nizom antitetičkih pojmova. Ivan ne poznaje

[12] O situaciji Ivanove zajednice najopširnije studijski govori James L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 145 i sl.
[13] Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 326.
[14] Usp. Eduard SCHWEIZER, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, 1989., 147.
[15] Usp. Felix PORSCH, *Anwalt der Glaubenden*, 15–19.
[16] Usp. *Isti*, *Ivanovo evanđelje*, 31.

apsolutan determinizam. Čovjek nije po jednoj nepromjenljivoj dobroj ili lošoj naravi opredijeljen, već po svojoj slobodnoj odluci. Istina, svi ljudi nalaze se prije dolaska Svjetla u tami, ali za svakoga ipak postoji mogućnost izlaska na Svjetlo. U protivnome poziv na vjeru ne bi imao smisla. Svrha se Isusova dolaska ispunjava u tomu da ljudi prijeđu iz dometa tame i smrti u svjetlo i život (1,8-11). Zato je Ivanov „dualizam“ upravo izraz za odluku: za ili protiv Isusa.[17] Prema Ivanovu dualizmu i antitezama, prijelaz iz jednoga područja moći u drugo područje, događa se po vjeri. U tom slučaju vjera je dar i djelo Božje, odnosno „njegovog Duha“ (usp. 3,3.5; 6,29.36-40). Prema tome, samo onaj koji je rođen „iz Boga“ (1,12), odnosno „odozgor“ ili „ponovno“ (Iv 3,3), dakle „iz Duha i (vode)“ (Iv 3,5), može vjerovati i ima udjela u Božjem životu. Važno je, međutim, da čovjek nije jednom zauvijek predestiniran u svojoj tjelesnoj egzistenciji, nego stalno stoji pred odlučujućim izborom.[18]

No Ivan ide još dalje i uz antiteze rabi „tehniku nesporazuma“, za što je tipičan primjer Nikodem (3,3 i sl.). Ta Ivanova tehnika nije samo stilsko sredstvo nego važna narativna strategija. U dijalozima, kao što je na primjer razgovor s Nikodemom, sugovornik će intencionalno krivo razumjeti sliku ili metaforu i prihvatiti samo materijalno ili doslovno značenje, što omogućuje Isusu da dodatno objasni smisao svojih riječi i potpunije razvije svoj nauk (usp. Iv 2,19-21; 3,3-4.5-8; 4,10-11; 6,26-27; 8,33-35; 11,11-13).[19] Isus koji je utjelovljena Riječ (1,14), govori o nebeskoj stvarnosti, ali na ljudski način. Često se koristi slikovitim jezikom i metaforama da bi opisao sebe ili da bi predočio svoju poruku. U Isusovim riječima krije se *dvostruko značenje.* To je još jedna literarna tehnika, koja se temelji na hebrejskom ili grčkom. Osoba, koja razgovara s Isusom uzima u obzir samo jedan smisao poruke, dok Isus misli na nešto drugo. Najbolji je primjer grčki prilog *ἄνωθεν*, koji Nikodemu stvara probleme (usp. 3,4.8).[20]

Vrijedi također na ovom mjestu progovoriti o Ivanovim tehnikama *inkluzije* i *prijelaza*. Pod inkluzijama se podrazumijeva postupak kada Ivan spominje detalje (ili ukazuje na nešto) na kraju jednoga odsjeka, što se podudara sa sličnim detaljem na početku istoga odsjeka. Ovo je način spajanja ulomaka kojim je početak povezan s krajem. Pomoću prijelaza s jednoga pododsjeka evanđelja na drugi, evanđelist voli upotrijebiti motiv ili odsjek „okretača“ kojim završava prethodno te ukazuje na ono što slijedi npr. 2,1-4,54 (Između jednoga i drugoga čuda u Galileji).[21]

---

[17] Usp. *Isti*, PORSCH, *Anwalt der Glaubenden*, 44–46.
[18] Usp. *Isti*, *Ivanovo evanđelje*, 31–32.
[19] Usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, 327.
[20] Usp. *Isto*, 328.
[21] Usp. *Isto*, 329.

Ivanovo evanđelje zbog svoje je posebnosti i duhovnoga ili pneumatičkoga karaktera stoljećima privlačilo ljude. Očaranost njegovim djelom traje do danas. Obilato teološki obojeno produbljeno promatranje Krista, njegove slike i jezik diraju u srž čovjeka i njegovu egzistenciju. Stoga na kraju vrijedi također progovoriti o odnosu Ivanova evanđelja prema sadašnjosti. Prema Felixu Porschu, četvrto evanđelje može biti značajno i nadahnjujuće i danas. Naglašavamo stoga posebno sljedeća motrišta Ivanova evanđelja:

- vjernička se situacija promišlja iz perspektive onih „koji nisu vidjeli, a ipak vjeruju";
- vjernici svojim nastojanjem i svojom slobodnom voljom navješćuju Isusovu poruku u izmijenjenoj situaciji, na novi aktualizirani način koji će slušateljima biti pristupačan;
- eshatologija sadašnjosti povezana je s vjerom u Isusovu sadašnjost u Duhu Svetom i donosi zahtjev za punim životom bez straha;
- kerigmatskom porukom Ivan potiče mnoge da dođu jedinom istinskom izvoru života i da iz njega piju, kako bi „imali život u punini" (10,10).[22]

Govor o duhovnom ili pneumatičkom evanđelju na ovoj je razini dostatan.[23] U nastavku ćemo spomenute elemente i značajke pronaći u kompoziciji trećega poglavlja Ivanova evanđelja kako bismo shvatili smisao Isusova razgovora s Nikodemom o ponovnom rođenju te odgovorili na pitanje može li se govor o ponovnom rođenju iz vode i Duha razumjeti kao sakrament krštenja s osobitim naglaskom na djelovanje Duha Svetoga?

2. Kontekst perikope

Razgovor s Nikodemom uvodi čitatelja u srž Ivanova evanđelja. Taj je razgovor poput ključa koji otvara srce Ivanove kristologije. Najčešće se taj odlomak identificira s rr. 1-21. Iako tekst četvrtoga evanđelja predstavlja jednu, prema Ivanu, teološku cjelinu, ipak postoje hipoteze o dislokaciji razgovora s Nikodemom koje vrijedi proučiti. U tom jedinstvenom ulomku, koji vrlo često prekoračuje netom spomenute retke, primjećuje se također više teoloških motiva, koji se mogu teološki usustaviti na sljedeći način. Riječ je o „trinitologiji"

[22] Usp. Felix PORSCH, *Ivanovo evanđelje*, 13–14 .

[23] Više na temu Ivanova evanđelja: Philippe H. MENOUD, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Paris, 1947.; Isti, *Les études johanniques de Bultmann à BARRETT*, u: *Recherches bibliques*, 3 (1948.), 11–40; Walden F. HOWARD, *The Four Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, *rev. by C. K. BARRETT*, London, 1955.; John A. ROBINSON, *The New Look on the Fourth Gospel*, u: *Studia Evang*elica, 1 (1959.), 338–350; Errico MALATESTA, *St John's Gospel*, London,1920., 55.

(3,5.8.11.15-18.34-36), „soteriologiji“ (3,3-8.14-21.36), „kristologiji“ (3,11.13-18.27-36), „pneumatologiji“ (3,3-5.8.34), „sakramentologiji“ (3,5-8.22-28).[24] U tom kontekstu, treba spomenuti također i „eshatologiju“ koju se činjenično samo ističe (3,5; 10,9; 12,32; 14,3; 17,24).[25] Čini nam se da je teološko značenje odlomka usredotočeno na rr. 3-8. Slobodno možemo, dakle, postaviti hipotezu da je cijeli razgovor s Nikodemom (3,1-21), a posebice rr. 3-8, bio predmet rasprava u Ivanovoj zajednici te da je zbog svoje teme imao važnost u krsnim katehezama mlade Crkve. Ali prije nego što ćemo odrediti kontekst, pogledajmo zapis teksta:[26]

2,23-25

23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ
ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει·
24 αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας
25 καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί
ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

3,1-36

1Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων·
2 οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας
διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ’
αὐτοῦ.
3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ
δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
4 λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ
δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;
5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ
δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά
ἐστιν.
7 μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.
8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται
καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

---

[24] Takvu podjelu predlaže ruski egzeget M. МУДЬЮГИН, Коментарий к 3-й главе Евангелия от Иоанна, u: *Богосповские Труды* 10, (1973.), 103. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków, 2001., 7.

[25] Usp. Werner G. KÜMMEL, *Introduction to the New Testament*, 209.

[26] Iako većina komentatora smješta razgovor s Nikodemom isključivo 1-21, mi uzimamo u obzir širi pregled zapisa na grčkom i hrvatskom jeziku. Grčki tekst preuzet je iz: *BibleWorks* 6.

9 ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;

10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;

11 ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

12 εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;

13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

14 Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,

15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

16 οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

19 αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.

20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ·

21 ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.

22 Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβάπτιζεν.

23 Ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο·

24 οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης.

25 Ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ.

26 καὶ ἦλθον πρὸς τὸν Ἰωάννην καὶ εἶπαν αὐτῷ· ῥαββί, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν.

27 ἀπεκρίθη Ἰωάννης καὶ εἶπεν· οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἓν ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

28 αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον [ὅτι] οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, ἀλλ᾽ ὅτι
ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου.
29 ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν· ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ
χαρᾷ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται.
30 ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.
31 Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ ἐκ τῆς
γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος [ἐπάνω πάντων ἐστίν]·
32 ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.
33 ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.
34 ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ
πνεῦμα.
35 ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.
36 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν,
ἀλλ᾽ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτόν.

Hrvatski prijevod teksta:
2,23-3,21

23 Dok je boravio u Jeruzalemu o blagdanu Pashe, mnogi povjerovaše u njegovo ime promatrajući znamenja koja je činio.

24 No sam se Isus njima nije povjeravao jer ih je sve dobro poznavao.

25 i nije trebalo da mu tko daje svjedočanstvo o čovjeku: ta sam je dobro znao što je u čovjeku.

3,1 Bijaše među farizejima čovjek imenom Nikodem, ugledan Židov.

2 On dođe Isusu obnoć i reče mu: „Rabbi, znamo da si od Boga došao kao učitelj jer nitko ne može činiti znamenja kakva ti činiš ako Bog nije s njime.”

3 Odgovori mu Isus: „Zaista, zaista, kažem ti: tko se ne rodi nanovo, odozgor, ne može vidjeti kraljevstva Božjega!”

4 Kaže mu Nikodem: „Kako se čovjek može roditi kad je star? Zar može po drugi put ući u utrobu majke svoje i roditi se?”

5 Odgovori Isus: „Zaista, zaista, kažem ti ako se tko ne rodi iz vode i Duha, ne može ući u kraljevstvo Božje.

6 Što je od tijela rođeno, tijelo je; i što je od Duha rođeno, duh je.

7 Ne čudi se što ti rekoh: 'Treba da se rodite nanovo, odozgor.'

8 Vjetar puše gdje hoće; čuješ mu šum, a ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim, koji je rođen od Duha.”

9 Upita ga Nikodem: „Kako se to može zbiti?”

10 Odgovori mu Isus: „Ti si učitelj u Izraelu pa to da ne razumiješ?

11 Zaista, zaista, kažem ti: govorimo što znamo, svjedočimo za ono što vidjesmo, ali svjedočanstva našega ne primate.

12 Ako vam rekoh zemaljsko pa ne vjerujete, kako ćete vjerovati kad vam budem govorio nebesko?

13 Nitko nije uzašao na nebo doli onaj koji siđe s neba, Sin Čovječji.

14 I kao što je Mojsije podigao zmiju u pustinji, tako ima biti podignut Sin Čovječji

15 da svaki koji vjeruje u njemu ima život vječni.

16 Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni.

17 Ta Bog nije poslao Sina na svijet da sudi svijetu, nego da se svijet spasi po njemu.

18 Tko vjeruje u njega, ne osuđuje se; a tko ne vjeruje, već je osuđen što nije vjerovao
u ime jedinorođenoga Sina Božjega.

19 A ovo je taj sud: Svjetlost je došla na svijet, ali ljudi su više ljubili tamu nego svjetlost jer
djela im bijahu zla.

20 Uistinu, tko god čini zlo, mrzi svjetlost i ne dolazi k svjetlosti da se ne razotkriju djela
njegova;

21 a tko čini istinu, dolazi k svjetlosti nek' bude bjelodano da su djela njegova u Bogu
učinjena."

22 Poslije toga ode Isus sa svojim učenicima u Judejsku zemlju. Tu je boravio s njima i krstio.

23 A krstio je i Ivan, u Enonu blizu Salima, jer ondje bijaše mnogo vode. Ljudi su dolazili i
krstili se.

24 Jer Ivan još nije bio bačen u tamnicu.

25 Između Ivanovih učenika i nekog Židova nastade tako prepirka o čišćenju.

26 Dođoše Ivanu i rekoše mu: „Učitelju, onaj koji s tobom bijaše s onu stranu Jordana i za
kojega si ti svjedočio – on eno krsti i svi hrle k njemu."

27 Ivan odgovori: „Nitko ne može sebi uzeti ništa ako mu nije dano s neba.

28 Vi ste mi sami svjedoci da sam rekao: 'Nisam ja Krist, nego poslan sam pred njim.'

29 Tko ima zaručnicu, zaručnik je. A prijatelj zaručnikov, koji stoji uza nj i sluša ga, klikće od radosti na glas zaručnikov. Ta se moja radost upravo ispunila.

30 On treba da raste, a ja da se umanjujem.

31 Tko odozgor dolazi, on je iznad sviju; tko je sa zemlje, zemaljski je i zemaljski govori. Tko dolazi s neba, on je iznad sviju:

32 što je vidio i čuo – za to svjedoči, a svjedočanstva njegova nitko ne prima.

33 Tko primi njegovo svjedočanstvo, potvrđuje da je Bog istinit.

34 Uistinu, onaj koga Bog posla, Božje riječi govori jer Bog Duha ne daje na mjeru.

35 Otac ljubi Sina i sve je predao u ruku njegovu.

36 Tko vjeruje u Sina, ima vječni život; a tko neće da vjeruje u Sina, neće vidjeti života; gnjev Božji ostaje na njemu."

Prema X. Léonu-Dufouru tekst četvrtoga evanđelja predstavlja jedinstvenu cjelinu i namijenjen je prema običajima onoga vremena glasnom i cjelovitom čitanju.[27] Smatramo da je ova tvrdnja istinita jedino u okviru duhovnoga konteksta Ivanova djela. Prema strukturnom i literarnom planu teksta postoji više hipoteza koje izdvajaju treće poglavlje iz čitave kompozicije. Ipak, zbog proučavanja i boljega shvaćanja trećega poglavlja, moramo ispitati u koje cjeline unutar četvrtoga evanđelja pripada razgovor s Nikodemom. U tom pogledu pomoćna će nam biti podjela pneumatičnoga evanđelja koju predlaže C. H. Dodd.[28] Istraživana perikopa 3,1-36 (u tom slučaju čitavo poglavlje) nalazi se u prvom dijelu evanđelja koji počinje nakon Proslova (1,1-18) i zauzima rr. od 1,19 do 12,50. Dodd je ovaj ulomak nazvao „Knjigom znamenja" (*The Book of of Sings*), a ostala poglavlja (od 13 do 20)

[27] Usp. Xavier, LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, tome 1, Paris, 1988., 30.
[28] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 297.

„Knjigom Muke“ (*The Book of Passion*). „Knjiga znamenja“ opisuje javno djelovanje Isusa, u kojem se on očituje svijetu kao Božji poslanik koji objavljuje Oca. U ovom slučaju znamenja su razlog vjere ljudi koji susreću Učitelja iz Nazareta. Na tom se putu nalazi također i Nikodem. Čini se da se zaključak „Knjige znamenja“ nalazi u Iv 12,37-43, koji počinju riječima: „Iako je Isus pred njima učinio toliko znamenja, ne vjerovahu u njega.“

U svakom pokušaju daljnje podjele teksta nailazimo na niz problema i nove mogućnosti raščlambe. Zato trebamo pogledati susjedne odlomke te istaknuti kontekstualnu cjelinu. Čini se da prva dva poglavlja sadrže podjelu na temelju vremenskih i liturgijskih, kao i geografskih odrednica. Prvi odlomak, koji počinje nakon Proslova od 1,19, a govori o svjedočanstvu Ivana Krstitelja, odvojen je od sljedećega prilogom τῇ ἐπαύριον (sutradan) u r. 35. Isti prilog nalazimo u 1,43. Četvrti odlomak počinje izrazom (καὶ) τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (trećega dana, 2,1), koji je očiti nastavak priloga uporabljenoga u dva prethodna slučaja. Njime ujedno završava relevantna podjela prema vremenskoj oznaci, odnosno danima, ali se nastavlja na temelju liturgijskih odrednica tako da iz 2,13 saznajemo da je bila židovska Pasha (ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων). U nastavku građe bloka nailazimo na 2,23, koji se nalazi u neposrednoj blizini razgovora s Nikodemom. Naime, riječ je o geografskoj oznaci premještaja, koja odsad preuzima važnije i presudno mjesto,[29] Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ; Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν (3,22); ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (4,3); μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (4,43).

Zbog inkluzije, koja donosi oznaku mjesta, a nalazi se u 2,1 (ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας) i 4,46 (εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας), te spomen znamenja u 2,11 (ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς) i 4,54 (τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς), možemo se slobodno ograničiti do kontekstualnoga segmenta prvih četiriju poglavlja. To je ujedno i redaktorska tehnika istaknutih i odijeljenih tematskih perikopa.

Unutar inkluzije, koja donosi oznaku mjesta (u ovom slučaju Kana Galilejska), vidljivim postaje istaknuti fragment tematskoga segmenta (2,1-4,54).[30] U tom fragmentu nailazimo na sljedeće odlomke: Isusovo prvo čudo u Kani (2,1-12), Izgon trgovaca iz Hrama o blagdanu Pashe (2,13-22), boravak u Jeruzalemu i susret s Nikodemom (2,23-3,21), put u Samariju i Galileju te posljednje svjedočanstvo Ivana Krstitelja (3,22-36), Isus se objavljuje

[29] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, u: Mario CIFRAK (ur.), *O Kraljevstvu nebeskom – novo i staro*, Zagreb, 2001., 158.
[30] Usp. Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, Québec, 1993., 33. Autor u tom segmentu prepoznaje potpunu literarnu cjelinu, koja predstavlja uvod u javno Isusovo djelovanje. Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21,159.

Samarijancima (4,1-42), Isus liječi sina kraljeva službenika (4,43-54). Većina znanstvenika se slaže oko ove podjele iako se ponekad cjelinu skraćuje samo do 4,42.[31]

Primjećujemo da su svi odlomci međusobno povezani tematskom idejom. Vrijedi također istaknuti da nisu povezani nekim prilogom ili riječju, nego se radi o osobama s kojima se susreće Isus. Te su osobe ili likovi u potrazi za vjerom. Kao što smo već do sada istaknuli, autor četvrtoga evanđelja ne rabi imenicu (πίστις), ni glagol „vjerovati" (πιστεύω), sve do Iv 3,15, niti „krstiti" (βαπτίζω), nego na značajan način koristi slike i opise u svrhu poruke. Prema tome, R. E. Brown predlaže naslutiti da se ne radi o vjeri kao o nutarnjem raspoloženju, nego kao o aktivnom predanju.[32] To se isto može reći i o krštenju.

Nakon kontekstualnoga sagledavanja zapažamo da se treće poglavlje nalazi u posebnom mjestu prema čitavom bloku perikopa. U odnosu na metodu istraživanja mogu se istaknuti i ostali konteksti ili, bolje rečeno, pronaći istinito mjesto i status trećega poglavlja u četvrtom evanđelju. Stoga vrijedi na ovom mjestu progovoriti o hipotezama dislokacije trećega poglavlja unutar Ivanova evanđelja.

Prema razmatranom kontekstu vidimo da je riječ o posebnom mjestu trećega poglavlja na planu kompozicije četvrtoga evanđelja.[33] Stoga je potrebno zaustaviti se nad hipotetičnim nastojanjima, koja se ne mogu složiti oko aktualne podjele bilo cijeloga trećeg poglavlja, bilo samo jednoga njegova dijela. Prve pretpostavke u tom pravcu načinio je Tacijan Sirac u 2. stoljeću. Kodeks *Fuldensis* smješta scenu razgovora Isusa s Nikodemom u Veliki tjedan.[34] To se najvjerojatnije povezuje s eskalacijom mržnje Židova prema Isusu. O tome bi također mogao posvjedočiti Papirus Egerton II. (također iz 2. stoljeća), koji povezuje Nikodemov dolazak Isusu sa sinoptičkim pitanjem plaćanja poreza caru.[35] I ova bi se teza povezala s Isusovim govorom o „uzdignuću" (r. 14), koja dopušta smjestiti Isusov razgovor s Nikodemom u nekoliko dana prije Isusove smrti. Prema toj hipotezi J. G. Gourbillon u odnosu na podjelu J. H. Bernarda predlaže odlomak 3,14-21 prebaciti u dvanaesto poglavlje

---

[31] Usp. Charles H. DOOD, *Interpretation of the fourth Gospel*, 297–302.

[32] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, New York, 1966., 512–513. Autor predlaže sljedeću analizu glagola πιστεύω. U kontekstu NZ koristi se 243 puta, a kod svih sinoptika 34 puta, a u Ivanovim spisima 107 puta. Ono što ističe važnost tog glagola u četvrtom evanđelju je poruka evanđelista: „A ova (znamenja) su zapisana da vjerujete: Isus je Krist, Sin Božji, i da vjerujući imate život u imenu njegovu" (Iv 20,31).

[33] Riječ je o hipotezama dislokacije trećega poglavlja u kontekstu Ivanova evanđelja. Od dostupnih materijala najviše se s tom temom bave Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, 33–50; Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 24–29.

[34] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 135.

[35] Usp. Jouette M. BASSLER, Mixed Signals: Nikodemus in the Fourth Gospel, u: *Journal of Biblical Literature*, 108 (1989.), 636.

rr. 31 i 32 uz pregrupiranje u trećem poglavlju. U rezultatu ćemo dobiti sljedeće: 3,1-13+3,31-36+3,22-30 te 12,20-31+3,14-21+12,32-36a+12,44-50+12,36b-44.[36]

Za radikalnu dislokaciju trećega poglavlja unutar četvrtoga evanđelja opredjeljuje se G. P. Lewis 30-ih godina 20. stoljeća. U svojim istraživanjima on prezentira tri skupine argumenata, kojima dokazuje svoju hipotezu. Prvi argument povezuje se s odlomkom o čišćenju Hrama (2,13-22), koji uvodi u dijalog, a prema zapisu sinoptika dogodilo se pri kraju javnoga Isusova nastupa, a ne na početku. Drugi argument se nalazi u prvim Ivanovim referencama koje govore o Isusovoj smrti (3,14). I one se pomalo čine izbačene iz sinoptičkoga konteksta. Kao treće, problem se rađa u trenutku pokušaja sinkronizacije 3,22-30 s čitavim kontekstom. Naposljetku rekonstrukcija bi prvotnoga zapisa teksta prema ovome prijedlogu bila sljedeća: 12,1-19+2,13-3,11+12,2-32+3,14-15+12,34+3,12-13.16-21+12,35-41. Ovaj bi prijedlog trebao biti izlaz iz svih poteškoća koje se povezuju s aktualnom gradnjom kompozicije.[37]

S. Mender predlaže još jednu hipotezu dislokacije trećega poglavlja. Čini to u korist samoga Nikodema i tematskih povezanosti unutar trećega poglavlja uzimajući u obzir čitavo pneumatičko evanđelje. Mender polazi od povijesnih i teoloških činjenica u trećem, sedmom i osmom poglavlju. Dijeleći tekst govora na manje jedinice, predlaže sljedeće rješenje: 7,45-52a+3,2.3a.7b.9.10.12b.13a+31a.32a.33.34a.35+8,13.14. Prema njemu, svojstveni sažetak sačinjavali bi jedino rr. 3,11-21.[38]

Do još jednoga zaključka došao je J. Bligh, koji tvrdi da bi se diskurs prema namjeri trebao nalaziti nakon opisa o ozdravljenju slijepca. Prema toj koncepciji treće bi se poglavlje trebalo nalaziti nakon devetoga.[39] Posebno mjesto zauzima hipoteza rekonstrukcije izvora dijaloga *sa Židovima*, koju zastupa L. Schenke. Njegov prijedlog se temelji na eliminaciji problematičnih tema, kao što su 3,3b-5. Stoga predlaže sljedeće: 3,1-2; 3,3a.6.8-10.12; 3,31-36; 3,13-15; 12,34-36; 3,16-21; 6,28-29; 12,44-50.[40]

Do sada smo predstavili mogućnosti dislokacije Isusova razgovora s Nikodemom unutar četvrtoga evanđelja. Posebno mjesto između hipoteza dislokacije zauzimaju pokušaji

---

[36] Usp. Jean-Gilles GOURBILLON, La parole du serpent d'airain et la „lacune“ du ch. III de l'Évangile selon S. Jean, u: *Revue Biblique*, 51 (1942.), 221–223. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 24–25

[37] Usp. Georg P. LEWIS, Dislocations in the Fourth Gospel. The temple Cleaning and the Visit of Nikodemus, u: *The Expository Times*, 44 (1932. – 1933.), 228. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 24–25.

[38] Usp. Siegried MENDER, Nikodemus, u: *Journal of Biblical Literature*, 77 (1958.), 305.

[39] Usp. John BLIGH, Four Studies in St. John, II: Nikodemus, u: *Heythrop Journal*, 8 (1967.), 40.

[40] Usp. Ludger SCHENKE, Der Dialog mit den Juden im Johannesevangelium. Ein Rekonstruktionsversuch, u: *Neues Testamenten Studien*, 34 (1988.), 585. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 26.

kronološkoga, dakle povijesnoga ili teološkoga poretka pojedinih segmenata unutar trećega poglavlja. Pred znanstvenicima se uvijek pojavljuje problem zahvata autora četvrtoga evanđelja u redakciji teksta, što bi također imalo odjeka na „nered“ unutar kompozicije. Prema tomu, dopuštene su određene kombinacije pojedinih znanstvenika kao hipotetske pretpostavke dislokacije. R. Bultmann smješta odlomak 3,31-36 neposredno nakon 3,1-21. Prema njemu, spomenuti odlomak pripada govoru Krstitelja. Nasuprot tomu, kazivanje u 3, 31-36 pripada, kako se vidi iz njegova stila i teme, Isusovoj raspravi koja počinje s 3,11. R. Bultmann tvrdi, pun uvjerenja, da bi ti redci, izvorno, trebali doći nakon r. 21. Opravdanje za to su stil i tema.[41] Na temelju ove pretpostavke C. H. Dodd izveo je jedan eksperiment. On naime predlaže zanemariti rr. 22-30 pa će se pokazati da su rr. 31-36 doista relevantni za prethodnu raspravu. Ipak Dodd ne jamči da su oni njezin pravi nastavak. Prilično je sigurno da kada bi autor četvrtoga evanđelja stavio r. 31 odmah iza r. 21, kritičari bi skrenuli na to pažnju; jer nema izravne veze između misli o sudu od svjetla u rr. 17-21 i vrhovništva Krista kao Jedinoga koji je sišao s neba i nosi svjedočanstvo onoga što je vidio, što je tema 31-32. Ovi redci vraćaju nas na rr. 11-14. Cijeli odlomak 31-36 nije toliko kontinuitet prethodne rasprave koliko rekapitulacija njegove vodeće ideje s nekoliko dodatnih točaka. Takva rekapitulacija je sasvim u skladu s tehnikom C. H. Dodda, ali nema temelja za inzistiranje na tomu da takva rekapitulacija mora slijediti nakon ovoga odlomka. To znači da se može nastaviti na taj način, ali i ne mora.[42]

J. H. Michael predlaže drukčije rješenje. Odlomak 3,31-36 smješta između 3,13 i 14.[43] Istim je putem krenuo vjerodostojni komentator četvrtoga evanđelja R. Schnackenburg. U svojem *Komentaru,* odlomak 3,31-36 smješta između r. 12 i 13, a ovu dislokaciju unutar trećega poglavlja potkrjepljuje hipotezama. Čini se korisnim pogledati na ovome mjestu, barem ukratko, njegove hipoteze i argumente. Prema Schnackenburgu, razgovor Isusa s Nikodemom, koji je evanđelist htio prikazati, seže samo do r. 12, a izvještaj evanđelja nastavlja se od 3,22-30. Izvana se to vidi po tome što se Krist do r. 12 Nikodemu obraća u drugom licu, no kasnije više ne.

Kao drugi dokaz, rr. 13-21 više ne pripadaju izvještaju evanđelja nego kerigmatskom govoru, izvorno samostalnom izvedbom evanđelista, usporedivom s cjelinama o „navještaju“ u 1 Iv 4.9 sl.; 5,10 sl. Moguće je da je evanđelist sastavio i zapisao sažetak Kristove „poruke“

[41] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, Oxford, 1971., 131.
[42] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 308–309.
[43] Usp. John H. MICHAEL, The Arrangement of the texts in the Third Chapter of John, u: *The Expository Times*, 37 (1925. – 1926.), 429. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 26.

na kraju Nikodemova razgovora, koji su kasnije njegovi sljedbenici (usp. Iv 21,24) dodali u evanđelje. Odlomak 3,12-21 dakako nije početak tog „kerigmatskoga govora“, već je to govor (31-36), koji prema svojoj prirodi ne pripada u usta Krstitelja nego u usta navjestitelja (kao što su 13-21).

Treći dokaz hipoteze Schnackenburga je da prvi dio kerigmatskoga govora čine rr. 31-36 na temelju sljedećih zapažanja: djelo započinje usporedbom „onoga koji dolazi od gore“ s „onim koji je nastao na zemlji“ te njegove nadmoći „nad svima“ (r. 13), nadalje djelo govori o njegovom nebeskom svjedočanstvu, tj. njegovom prosvjetljenju do kojeg ga je Bog doveo (rr. 32-34) te to objašnjava kao događaj koji donosi spas i zahtijeva vjeru (rr. 35 i sl.). Na to se nadovezuje drugi dio, koji prema Schnackenburgovu mišljenju čine redci 13-21. Navjestitelj je dosada govorio o onome koji je došao s nebesa kao o „Sinu“, onda se usredotočio na onoga koji se uzdigao na nebesa (r. 13), kojega on zbog njegova „uzvišenja“ naziva i „Sin Čovječji“ (rr. 13 i sl.) te se onda opet vratio na značenje „Sina“ Božjega (rr. 16 i sl.). No promatrajući povijesno iskustvo, zaključuje da su ljudi „više voljeli tamu od svjetla“ (r. 19) te traži objašnjenje za tu teško razumljivu činjenicu (rr. 19c-21) zahtijevajući ujedno od slušatelja da donesu neizbježnu odluku. Stil i sadržaj bez sumnje upućuju na angažman četvrtoga evanđelista. Prema Schnackenburgu rr. 31-36 mogli bi činiti zasebnu perikopu.[44] Ta se zasebnost temelji na redakciji i mogućim umetcima evanđelista ili pak njegove škole.[45] Na temelju toga mogu se primijeti i određeni paralelizmi ne samo unutar trećega poglavlja. Tako je I. de la Potterie povezao međusobni odnos pojedinih 3,3.11-21.31-36, kao i 3,15-21 i 12,46-48.[46]

Dosadašnja razmatranja hipoteza dislokacije pokazuju da je neophodno definirati granice perikope. U tom pogledu vrijedi poslušati M. É. Boismarda,[47] koji predlaže promatrati treće poglavlje kroz prizmu analogije sadržaja. U tom pogledu B. Górka prenaglašeno komplicirani način objašnjavanja uz pomoć hipoteza o dislokacijima naziva „slijepom ulicom“ u cjelokupnom razmatranju trećega poglavlja.[48]

---

[44] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 1., Freiburg – Basel – Wien, 1965., 389.

[45] Usp. Jürgen BECKER, Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, u: *Zeitchrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 65 (1974.), 85. Autor u 3,31-36 vidi „Nachtrag aus der johanneischen Schule“ koji ukratko objašnjava cijeli razgovor s Nikodemom. Analoško mjesto pronašao je u 12,44-50.

[46] Usp. Ignace de la POTTERIE, Ad dialogum Jesu cum Nikodemo (2,23-3,21). Analysis litteraria, u: *Verbum Domini*, 47 (1969.), 144.

[47] Usp. Marie-Émile BOISMARD, L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques, u: *Revue biblique*, 68 (1961.), 514.

[48] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 27.

Nakon ove analize primjećujemo da je posrijedi iznimno složena kompozicija trećega poglavlja kao cjeline. Zato smatramo neophodnim progovoriti o vlastitom zahvatu četvrtoga evanđelista u pojedine segmente čitave kompozicije 2,23-3,36.

Treće poglavlje sastoji se od tri relativno zatvorene cjeline. Kao što smo dosada skrenuli pozornost u određivanju konteksta, uzet ćemo u obzir 2,23-3,36. Takvo razmišljanje zastupaju R. Schnackenburg, R. E. Brown, F. Porsch i R. Bergmeier.[49] Dakle, riječ je o trodijelnoj kompoziciji sljedećih sekcija 2,23-3,1-21.22-30; 3,31-36. P. Létourneau smatra da se treće poglavlje može podijeliti na dva veća dijela, uz pretpostavku da su rr. 2,23-3,36 jedna cjelina. Prema njemu, cjelina se raspada na dvije sekcije. Svaku sekciju stvaraju tri podsekcije. Obje sekcije uzajamno odgovaraju jedna drugoj, što bi se moglo predstaviti na sljedeći način: A (2,23-3,2) – A' (3,22-26); B (3,3-10) – B' (3,27-30); C (3,11-21) – C' (3,31-36). [50] Formalno i sadržajno pripadnost tih pojedinih odlomaka cjelini predstavlja najprjepornije mjesto Ivanova autorstva. Svjesni smo da postoje i druge hipoteze. Međutim, na ovoj razini ne želimo ulaziti u pojedinosti.

Razvidno je da se otvara pitanje jesu li ti odlomci izvorno postojali u odvojenoj i samostalnoj formi ili su tek naknadno bili ukomponirani u jednu cjelinu? Pojavljuje se također problem „Sitz im Leben“, dakle pitanje uloge izgovorenih i zapisanih sekcija u životu ivanovske zajednice, kao i pitanje njihove uloge unutar kompozicije četvrtoga evanđelja. Uzimajući u obzir kompliciranost kompozicije trećega poglavlja, moglo bi se zaključiti da je posrijedi ipak integralna cjelina koja se sastoji od pojedinih sekcija. Čini se da je dislokacija uzrokovana posebnom konstrukcijom, što ne smeta u teološkom promišljanju i shvaćanju Božje riječi. Svaki tumač ili pak izdavač biblijskih primjeraka pojedine sekcije naziva prema tematici, a početak perikope prenosi prema sadržaju i kontekstu.[51]

Prema dosadašnjem istraživanju primjećujemo da je vrlo teško odrediti početni okvir konteksta perikope u kojoj se nalazi razgovor s Nikodemom. Smatramo da se polazna točka

---

[49] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 390–391; Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 127 i sl; Felix PORSCH, *Pneuma und Wort*, *Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1974., 89–91; Roland BERGMEIER, Gottesherrwchaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3, u: *Zeitchrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 86 (1995.), 63.

[50] Usp. Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, 101–119.

[51] Na ovom mjestu želimo istaknuti nekoliko prmjera: Novi zavjet (Bonaventura Duda i Jerko Fućak), Zagreb, [11]1990. Smješta početak „Razgovora s Nikodemom“ u 3,1 sve do 3,21. Drugi dio naziva „Put u Samariju i Galileju“ te retke od 22 naziva „Posljednje svjedočanstvo Krstiteljevo“, sve do r. 36; Biblija – Stari i Novi zavjet (Josip Tabak i Jerko Fućak), Zagreb, 1993. donosi sljedeće: „Razgovor Isusa s Nikodemom“ smješta 2,23-3,21. Od r. 22 počinje druga sekcija, koja je nazvana „Putovanje kroz Samariju i Galileju“. Ova sekcija završava r. 36, a nazvana je „Ivanovo konačno svjedočanstvo“; Novi zavjet i psalmi (Ljudevit Rupčić), Hrvatsko ekumensko biblijsko društvo, Zagreb, [6]2000., „Razgovor s Nikodemom“ smješta u 2,23 sve do 3,21. Od 22 do 36 počinje „Ivanovo konačno svjedočanstvo“.

nalazi u teološkoj zamisli na kojoj je autor koncipirao svoje evanđelje. Prema tomu, možemo se prikloniti općenito hipotezama o dislokaciji trećega poglavlja kao cjelini. No, to ne mijenja smisao teksta niti njegov ivanovski duh. Odbacujemo, međutim, one interpretacije o dislokaciji, koje navodno sporno mjesto Iv 3,5 (ὕδατος καὶ) tumače kao dodatak. Stoga, smatramo potrebnim još jednom skrenuti pozornost ne samo na vremenske i geografske oznake nego i na teološke značajke. Iz Iv 2,13.17 saznajemo da je Isus u Jeruzalemu tijekom blagdana Pashe. Nalazi se u Hramu odakle izganja trgovce. Od 23 retka riječ je o onima koji su povjerovali u Isusa. To je zapravo kontekst razgovora s Nikodemom, a osim toga ovi redci služe kao zaključak scene u Hramu i unose činjenicu Isusova poznavanja unutarnjega raspoloženja svakoga čovjeka. To vrlo snažno korespondira s pristupom Nikodema Isusu. Pretpostavljamo da je tu riječ o osobnom Ivanovom angažmanu. Prema tomu, granice perikope „Razgovora s Nikodemom“ možemo svesti na 2,23-3,21.

3. Struktura i tema perikope

Svjesni smo dakako da postoji više mogućnosti raščlambe strukture teksta, ovisno o tomu tko s kojega kuta gleda i koju metodu koristi. Neki znanstvenici uzimaju u obzir 2,23-25 kao cjelinu kompozicije, dok ih drugi zanemaruju. Ipak, u raščlambi odlomka 2,23-3,21 dominante su dvije tendencije. Prva predlaže dvodijelnu podjelu, a druga višedijelnu. Dvodijelna podjela odnosi se na dijalog i na monolog.[52] Kriteriji podjele povezuju se s određivanjem granica dijaloga i monologa. M. de Jonge, primjerice, ne vidi ni potrebe ni mogućnosti određivanja granice između dijaloga i monologa. No to je krajnje razmišljanje.[53] Razlog različitih mišljenja nalazi se u tomu da jedni Ivanovu refleksiju (monolog) poistovjećuju s r. 13, dok drugi s r. 16.[54] Diskurs od r. 16 zagovaraju, na primjer B. F. Westcott[55] i F. Grob.[56] Drugi poput J. Blanka zatvaraju dijalog s r. 12.[57] I. de la Potterie,[58] C.

[52] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 36.

[53] Usp. Marinus DE JONGE, Nikodemus and Jesus. Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel, u: *Bulletin of the John Rylands Library*, 53 (1970. – 1971.), 346. „I do not think that it is useful or even possible to indicate where the dialog with Nikodemus ends and Jesus' monologue begins.“ Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 37. Iako stav M. de Jonge je krajnji, želimo ga opravdati. Nemogućnost točnoga određivanja dolazi zbog osobnoga angažmana autora četvrtoga evanđelja, pa se teško određuju Isusove formulacije od Ivanovih.

[54] Usp. Lech STACHOWIAK, Spotkanie Jezusa z Nikodemem J 3,1-21, u: *Rocznik Teologiczny Katolicjiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 20 (1973.), 69–75.

[55] Usp. Brooke F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London, 1980., 47.

[56] Usp. Francis GROB, *Faire l'oeuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'Évangile de Jean*, Paris, 1986., 21. i sl.

[57] Usp. Josef BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Breisgau, 1964., 149.

H. Dodd[59] te S. A. Panimolle[60] kraj dijaloga zamjećuju u r. 10, a R. Bultmann pronalazi ga u r. 8.[61] Najizazovniji je prijedlog P. F. Ellisa, koji početak monologa određuje tek u r. 19.[62] No ne odlučuju samo literarni kriteriji teksta o njegovoj strukturi. Neki od egzegeta uzimaju u obzir sadržaj teksta ili njegovu glavnu teološku misao. Tako, primjerice, S. Mędala dijeli tekst na dva dijela: 1. dio govori o božanskom podrijetlu i misiji Isusa (3,1-10), 2. dio je nazvan objaviteljski govor Isusa (3,1-21).[63] Vrlo zanimljivom čini nam se podjela koju je napravio F. Roustang koji pripisuje svakoj sekciji posebnu ulogu božanske osobe na temelju djelovanja te tako izdvaja: Duh Sveti (3,3-8); Sin (3,9-15); Otac (3,16-18).[64]

U višestrukoj podjeli prevladava raščlamba na tri dijela s uvodom ili pak bez uvoda ili bez konkluzije. J. Becker ističe tri dijela na sljedeći način (bez uvodnoga dijela): 3,1-3; 3,4-8; 3,9-21.[65] Trodijelnu raščlambu (s uvodnim dijelom) zastupa I. de la Potterie, koji prema strukturi perikope predlaže sljedeće: Uvod – 2,23-3,2; drugi dio – 3,3-10; treći dio – 3,11-21. Unutar drugoga i trećega dijela nalazi se u Isusovu govoru *objava* i *nerazumijevanje* prema kojima je I. de la Potterie napravio podjelu.[66] P. Létourneau predlaže raščlambu na tri dijela na sljedeći način: 2,23-3,2; 3,3-10; 3,11-21.[67] T. L. Brodie dijeli tekst perikope također na tri dijela, i u posljednjem dijelu ističe konkluziju: a) 3,1-2; 3,4-8; 3,9-21; b) 3,10-15; c) 16-21.[68]

Višestruku podjelu zastupa, primjerice, P. F. Ellis, koji dijeli perikopu 3,1-21 na pet elemenata: 3,1-2; 3,3-9; 3,10; 3,11-18; 3,19-21. U ovom slučaju riječ je o rastućoj spirali izgrađenoj na Nikodemovu neznanju i Isusovim odgovorima.[69] F. Gryglewicz dijeli odlomak 2,23-3,21 na 6 dijelova: 2,23-3,2; 3,3-4; 3,5-10; 3,11-13; 3,14-18; 3,19-21.[70] Egzegeti stalno pokušavaju odgonetnuti literarnu formu razgovora. B. Górka u svojem istraživanju primjećuje

---

[58] Usp. Ignace de la POTTERIE, Ad dialogum Jesu cum Nikodemo (2,23-3,21), Analysis litteraria, 149.
[59] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 303.
[60] Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, t. 1, Bologna, 1978., 274 i sl.
[61] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John,* 133–143. Treba ipak primijetiti da autor rabi drugu nomenklaturu: 1-The Mystery of Rebirth (3,1-8), 2-*The Mystery of the Son of Man* (3,9-21), a ne koristi dijalog i monolog.
[62] Usp. Peter F. ELLIS, *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, Collegeville, Minesota, 1984., 50. Ovdje treba također obratiti pažnju da je njegova podjela načinjena prema paralelizmima unutar kompozicije 3,1-21.
[63] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków, 1993., 295–296.
[64] Usp. François ROUSTANG, L'entretien avec Nikodème, u: *Nouvelle revue théologique*, 78 (1956.), 338–341. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 38.
[65] Usp. Jürgen BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1–10, Ökumenischer Taschenbuch – Kommentar zum Neuen Testament 4/1, Güterloh – Würzburg 1991., 132.
[66] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, u: *Sciences Ecclésiastiques*, 14 (1962.), 429–431.
[67] Usp. Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, 128.
[68] Usp. Thomas L. BRODIE, *The Gospel according to John*, New York, 1993., 195.
[69] Usp. Peter F. ELLIS, *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, 50.
[70] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, Wkład św. Jana Ewangelisty w opracowanie rozmmowy z Nikodemem, u: *Collectanea Theologica*, 51 (1981.), 48.

da idejna nit strukture ide u dva pravca. Stariji su se egzegeti koncentrirali na strofsku figuru, dok suvremeni egzegeti ističu hijastičku i paralelnu.[71] Zastupnici prve metode su A. Loisy[72] i ponajprije H. Müller, koji promatra čitavo evanđelje pod tim vidom.[73] U figuru hijazma ubrajaju se cijela sekcija „The Book of Sings“ (*Knjiga znamenja*), cijeli razgovor,[74] pojedine sekvencije[75] ili pak pojedini redci.[76]

Paralelizmi se određuju unutar ili izvan razgovora. U unutarnje paralelizme može se svrstati, primjerice:

uvod – a) r. 23~a' r. 2; b) rr. 24-25~b') r. 1;

dijalog – a) r. 3~a') rr. 5-8; b) r. 4~b' r. 9 a'') r. 10;

monolog – a) rr. 11-12~a') rr. 19-21; b) rr. 13~b'17-18; c) rr. 14-15~c') 16.[77]

Vanjski paralelizmi mogu prema strukturi i temama biti Ivanovi ili izvan okvira Ivanova evanđelja. Između Ivanovih treba istaknuti nekoliko rješenja, koja zastupa P. Létourneau. Prema njemu paralelizam se pojavljuje između 1. i 3. te 3. i 4. poglavlja. Takvu podjelu on stvara na tematskoj povezanosti. I u 1., kao i u 3. poglavlju riječ je o vjeri i o krštenju. Stoga predlaže sljedeće: 2,23-3,21~1,19-51 te 2,23-3,21~4,43-45. [78] S. Agrelo primjećuje paralelizam između 4. i 6. poglavlja. Njegov je prijedlog sljedeći: 3,2/4,61~6,22; 3,2/4,7~6,24; 3,3/4,10~6,26; 3,4~4,11~6,28; 3,5/4,13~6,29.[79] U traženju paralelizma izvan okvira četvrtoga evanđelja uvode I. de la Potterie[80] i F. Porsch[81]. U Mt 18,3; Mt 19,15-16; Mk 10,15; Lk 18,17 primjećuju se vanjske sličnosti s 3,1-21. Ima i onih egzegeta koji se uz

---

[71] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 39.

[72] Alfred LOISY, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1921., 159. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 39. „Le Christ va répondre dans un discours régulierement constriut, divisé, l'on peut dire rythmé en quatre strophes (III, 5-6,8; 11-14; 16-18; 19-20), dont les deux premîeres sont séparées par une question de Nikodéme et une remarque de Jésus sur l'ignorance de son interlocuter (III, 9-10). La premîere strophe traite de la naissance spirituelle, la second de la mission, la quatrîeme du jugement du monde en conséquence de la manifestation du Christ.“

[73] Usp. Hans MÜLLER, *Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie*, Wien, 1909. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 39.

[74] Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 276; Peter F. Ellis, *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, 51–59.

[75] Usp. François ROUSTANG, L'entretien avec Nikodème, 340. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 39.

[76] Usp. Ignace de la POTTERIE, Jesus et Nikodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3,1-10), u: *Verbum Domini*, 47 (1969.), 197. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 39.

[77] Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 277–278.

[78] Usp. Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, 64–83.

[79] Usp. Santiago AGRELO, A propósitio de Jn 3,1-3, u: *Antonianum*, 60 (1985.), 235. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 40.

[80] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 435.

[81] Usp. Felix PORSCH, *Pneuma und Wort*, 97.

paralelizme koriste i tipologijom uspoređujući tekstove Staroga zavjeta s razgovorom iz 3. poglavlja Ivanova evanđelja: npr: Knjiga Izlaska 14,19-15,21.[82]

Na temelju uvida u navedene rašlambe, odlučujemo se za sljedeću podjelu, uvažavajući rješenje D. Teperta:[83]

Uvodni dio (2,23-3,2)

Geografski i vremenski kontekst. Razlog vjere u Isusa (2,23-25)

Predstavljanje Nikodema (3,1)

Poticaj za dijalog i monolog (3,2)

Dijalog (3,3-12)

Novo rođenje odozgor (3,3-4)

Rođenje iz vode i Duha (3,5-8)

Vjera u Isusovo poslanje i svjedočanstvo (3,9-12)

Monolog (3,13-21)

Naučavanje o uzlasku i silasku Sina Čovječjega (3,13)

Proslava. Zmija kao tip Isusa (3,14-15)

Poslanje Sina i Očeva ljubav (3,16)

Spasenjski sud (3,17-18)

Dolazak svjetlu – spasenje (3,19-21).

Prema gore navedenoj podjeli, uviđamo da je kompozicija 2,23-3,21 građena u formi trostruke rastuće spirale. Možemo istaknuti tri glavna dijela: uvod, dijalog i monolog. Ukoliko prihvatimo uvodni dio kao cjelinu s monologom, utoliko ćemo dobiti dvodijelnu podjelu, o čemu smo već progovorili.

U dijalogu nalazimo na antitezu: noć (3,2) – svjetlost (3,19). U tomu možemo pronaći paralelizme s Ivanovim Prologom u kojemu Isus sam sebe naziva svjetlom (1,9). U ovom slučaju, Nikodem dolazi k Svjetlu. Nikodem je učitelj (3,1), koji dolazi Učitelju (3,3). On sam sve shvaća na čisto ljudskoj i zemaljskoj razini, a Isus mu govori o nebeskoj stvarnosti (3,10-11). U dijalogu primjećujemo također antropološki dualizam (tijelo – duh) te kozmološki (stvarnost zemaljska – stvarnost nebeska 3,12).[84]

Razlikujemo također tri govora ili objave, koje počinju od formulacije „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“. To je indikacija u odnosu na sadržaj koji slijedi u Isusovu govoru. Uviđamo također, vrlo tipičnu za Ivana, pojavu postupnoga dolaska do srži prikaza. Svaki sljedeći dio

[82] Usp. Harald A. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Leipzig, 1950., 13.
[83] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 161.
[84] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 295.

objašnjava prethodni. Istu situaciju pronalazimo u drugom dijelu monologa. Prema tomu možemo govoriti o paralelizmu spirala koji se pojavljuje između monologa i dijaloga. Naš je zaključak da je cjelina 2,23-3,21 građena na temelju rastuće spirale prema konkluziji (r. 19-21).

Na kraju trebamo odrediti i temu perikope 3,1-21. Prvi dio dijaloga i rr. 3-4 govore o „Novom rođenju odozgor“ u kontekstu uvoda koji smo sveli na 2,23-3,2 te uz višestruku mogućnost prijevoda „ἄνωθεν“. Drugi dio dijaloga nazvali smo „Rođenje iz vode i Duha“ (3,5-8). Između r. 3 i 5 primjećujemo unutarnji paralelizam (3~5). Treći dio govori o „Vjeri u Isusovo poslanje i svjedočanstvo“ (3,9-12). Iako su neki dijalog sveli do r. 10, smatramo da on završava tek u r. 12. Možemo zaključiti da se na toj dionici pojavljuju teme koje su prisutne u cijeloj perikopi 2,23-3,21. Zato nam se taj odlomak čini najzanimljivijim za istraživanje. Preostaje još uvijek pitanje: je li riječ o krštenju i koja je uloga Duha Svetoga (πνεῦμα)?

Većina egzegeta dijalog Isusa s Nikodemom naziva krsnom katehezom.[85] Primjer za to je Apostolska konstitucija iz druge polovice 4. stoljeća. Na krsni kontekst izravno upućuje iskaz: „Ako se netko ne krsti iz vode i Duha, neće ući u nebesko kraljevstvo. (ἐὰν μή τις βαπτισθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. VI,15 PG1,948).[86] Takvo stajalište zastupa, primjerice, F. Gryglewicz, koji odlučno tvrdi da je to krsna homilija ili pak kateheza. Tu katehezu u cijelosti je složio Ivan, i oblikovao je u dijalog. Prema tomu, istinitost i povijesnost razgovora sadržana je u uvodu, a sve drugo je kompozicija sastavljena prema potrebama Ivanova miljea. Nikodem je samo figura „Židova“, koji postavljaju naivna pitanja te ne shvaćaju kršćansku poruku. Na taj način kateheza je ukomponirana u konkretnu životnu situaciju i kao takva je postulirala potrebu krštenja onima koji još nisu bili kršteni ili su bili u katekumenatu. Tu potrebu, smatra Gryglewicz, Isus je sam izrekao, a kasnije objasnio. To se također odnosi na djelovanje Duha Svetoga u trenutku krštenja, ali i nakon toga, u svakodnevnici. Ivan se koristi Isusovim rječnikom koji uključuje u svoju kompoziciju. Autor četvrtoga evanđelja koristio je također formulacije iz predaje.[87]

---

[85] Emil W. KRUMMACHER, Bezieht sich Joh 3,5 auf die heilige Taufe?, u: *Theologische Studien und Kritiken*, 31 (1859.), 507–511; Oscar CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, Paris, 1951.; Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań–Warszawa, 1975., 157; Feliks GRYGLEWICZ, Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków, 35.

[86] Usp. Louis BOUYER, *Le quatrième Évangile*, Tournai–Paris, [3]1956. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 67.

[87] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 35.

Međutim, ima i onih koji ne prihvaćaju sakramentalni smisao. Razlog tomu vide u naknadnom umetku γεννηθῇ ἐξ ὕδατος.[88] U tom pogledu zamjećujemo napetost između sakramentalizacije i desakramentalizacije. Potreban je, dakle, na ovome mjestu kritički pogled, kako ističu R. Schnackenburg[89] i F. Porsch, koji smatraju da glavna tema dijaloga nije krštenje, iako se na njega misli, nego vjera.[90]

U drugom dijelu kateheze, koju smo nazvali Monolog (r. 13), evanđelist koristi istu metodu u odnosu na prvi dio. Treba ipak primijetiti da većina izraza dolazi od samoga Isusa. F. Gryglewicz ističe neke od teoloških tema, kao što su: otkupljenje (rr. 14-16); suđenje (rr. 18-21).[91]

Zaključujući smatramo da je struktura odlomka 2,23-3,21, a u širem kontekstu i čitavoga trećeg poglavlja, djelo evanđelista ili njegovih učenika. Ostajemo na stajalištu onih koji u odlomku 3,3-8 vide krsnu katehezu s osobitim naglaskom na djelovanju Duha Svetoga. Ipak, druga pitanja, kritike i hipoteze ostavljamo otvorenima za polemiku. U svojem istraživanju držat ćemo se strukture perikope koju je ponudio D. Tepert, uz mogućnost dodatne raščlambe teksta zbog teološkoga konteksta, koji smo prethodno uzeli u obzir. O pitanjima posebnih tekstualnih cjelina progovorit ćemo u poglavlju posvećenom literarnoj kritici.

4. Tekstualna i literarna kritika

Prilično često aramejski izričaji povijesna su reminiscencija evanđelista. Međutim, grčki izričaji ukazuju na helenistički utjecaj. Zbog nekih tekstualnih poteškoća, o kojima je već bila riječ, pogledajmo tekst pod vidom tekstualne i literarne kritike. Tekst četvrtoga evanđelja koji danas čitamo stigao je prilično definiran grčkom tradicijom. Ipak se može primijetiti određeni broj semitizama, zbog čega se pretpostavlja da je današnji tekst zapravo prijevod starije semitske verzije. Do trenutka publikacije papirusa Bodmer II (P^{66} – 200. g. po. Kr.) i XV (P^{75}), na kojim se nalazi veći dio evanđelja od prologa do 14,26, koristili su se tradicionalni kriteriji u egzegezi i utvrđivanju povijesti teksta. Ti su se kriteriji temeljili na analizi velikih

[88]Usp. Herbert KLOS, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart, 1970., 11–44.
Među nesakramentalizajuće autore Klos smješta: R. BULTMANN, E. LOHSE, G. BORNKAMM, H. KÖSTER, E. SCHWEIZER.
[89] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 384.
[90] Usp. Felix PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, 97.
[91] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 28–36.

pergamenskih kodeksa. Poznati papirusi P^{52}[92] te aluzije na evanđelja u P Egerton 2[93] te konačno niz papirusa iz 3. stoljeća (P^5, P^{22}, P^{28}, P^{39}, P^{45}) sačinjavali su nedostatnu bazu za donošenje kritičkih zaključaka.[94]

Zapažena je također metoda katoličkoga egzegeta M. É. Boismarda, koji je na temelju citata najstarijih crkvenih otaca nastojao dokazati prvorazredno značenje kraćih formi tekstova (D). Iako je ta metoda konstruktivna, ipak se u novije vrijeme sumnja u njezinu učinkovitost.[95] Tekst papirusa Bodmer II vrlo je srodan s kritičkim tekstom koji posjedujemo (Nestle-Aland). Kritika teksta je nužna, potrebna i korisna. Tako možemo doći do sigurnoga tumačenja teksta. Pogreške ili zapravo inačice možemo svesti u ove četiri kategorije: ispuštanje, dodavanje, izmjene i zamjene.[96]

Perikopa Iv 2,23-3,21 u svome stilu *koine* je dosta prilično definirana, ali ostaje nekoliko inačica, koje valja istaknuti i proučiti. Praktički sam uvod nema mnogih inačica s izuzetkom r. 23 koji koristi samo B (ἐν). Problematičniji od strane teksta čini se r. 24 gdje se ime Ἰησοῦς pojavljuje isključivo u kodeksima i manuskriptima: א A W^s Θ Ψ 063^{vid} $f^{1.13}$ 𝔐 te papirusima $P^{66.75}$. Zamjećujemo također i ponavljanje osobne zamjenice αὐτῶν, αὐτοῖς (P^{66} $א^2$ A^c W^s Θ Ψ 0273 $f^{1.13}$ 𝔐; Or^{pt}). Istu situaciju susrest ćemo u segmentu 3,16-17.[97] Ističemo i ispuštanje drugoga člana rečenice διὰ τὸν αὐτὸν γινώσκειν πάντας (sy^s). U r. 24 postoji još jedan ispušteni izraz ἑαυτὸν (P^{66} $א^2$ W^{supp} A^c Θ Ψ), iako se ta riječ smatra slučajno ispuštenom od strane kopista.[98]

U nastavku uvoda nema posebnih promjena u tekstu. Praktički, sve do r. 3 nema drugih inačica osim u 3,3.4.5. No i one su manjega značenja. Riječ je prije svega o ispuštanju ili dodavanju člana pred vlastitim imenima Isusa i Nikodema. Spomenute stilske razlike ipak ne utječu toliko na prijevod ili pak na teološko promišljanje. Niti ispuštanje rastavnoga veznika δέ u 3,18 ne predstavlja problem jer je potvrđeno u mnogim važnim papirusima i kodeksima. Izmjena redoslijeda riječi u 3,19 također ne donosi promjene u teološkom smislu. Moglo bi se na ovom mjestu reći o eventualnoj izmjeni naglasaka.[99]

---

[92] Papirus datiran na 125. god. Sadrži Iv 18,31-33.37-38.
[93] Papirus datiran oko 150. god. Sadrži brojne apokrife iz Isusova života u okviru četvrtoga evanđelja.
[94] Usp. Lech STACHOWIAK, Spotkanie Jezusa z Nikodemem J 3,1-21, 70–71.
[95] Usp. *Isto*, 71.
[96] Usp. Celestin TOMIĆ, *Pristup Bibliji*, Zagreb, 1986., 220–221.
[97] Pretpostavljamo da se uzrok tomu nalazi u naglašavanju pripadnosti.
[98] Usp. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York, 1975., 174.
[99] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 161–162.

Prema istraživanju D. Teperta primjećujemo da najveće probleme predstavljaju inačice koje slijede.[100] Prva se nalazi u 3,4. Uz izmjenu redoslijeda riječi u izrazu ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν (samo P^{66} i א)[101], dolazi do uvođenja priloga ἄνωθεν iz r. 3. Takav zapis potvrđuje Isusov izričaj iz prethodnoga retka. Ova je inačica potvrđena u malobrojnim grčkim tekstovima (H28) i u nekim latinskim prijevodima (aur f) i zato ne može biti prihvaćena, ali može biti shvaćena kao naznaka i poveznica s mišlju iz prethodnoga retka.[102]

Već se na početku r. 3,5 ime Ἰησοῦς spominje samo u nekim kodeksima i manuskriptima (B L N 063 f^{13}33.1010 14.24). No pojavljuje se još jedna inačica, koja prevodi grčki γεννηθῇ latinskim *renatus*, a nalazi se samo u latinskim kodeksima.[103] Tepert smatra da se i ona „ne može prihvatiti, ali pokazuje sličnost s izrazom δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν iz r. 3,7“.[104] No za naša razmatranja i ova činjenica služi jedino u svrhu teološkoga promatranja. Najproblematičnije i najspornije mjesto ipak se nalazi u nastavku 3,5. Na tu temu ima jako puno komentara i mišljenja. Rečenica je, međutim, važna za našu temu, pa će kasnije biti podrobnije razmatrana i predstavljena ostala tumačenja. Za sada se koncentriramo jedino na razlike u tekstu. U ovom retku nailazimo na inačicu posvjedočenu u jednom važnom rukopisu Vulgate te kod Origena,[105] no bez potvrde u grčkim tekstovima, koji ispuštaju riječi *aqua et* (ὕδατος καὶ). U nastavku rečenice nailazimo na još jedno problematično mjesto. Riječ je o zamjeni izražaja. Samo u nekim kodeksima (א* *pc* aur 𝔐 1241) umjesto εἰσελθεῖν εἰς nalazimo glagol ἰδεῖν. Pretpostavlja se da je to paralela s r. 3,3 (...ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ≈ ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). To bi također potvrđivala zamjena umetnutih riječi τοῦ θεοῦ umjesto kojih se pojavljuje τὸν οὐρανὸν (א* 245 291 472 0141 1009 l^{26}, kao i rani oci Hipp Or^{lat}). B. M. Metzger vidi u tome zahvat redaktora, koji su to učinili vjerojatno po uzoru na izričaj u Matejevu evanđelju.[106]

U r. 3,8 (malobrojni rukopisi א VL $sy^{s.c}$) prije izraza τοῦ πνεύματος dodaju τοῦ ὕδατος. Također i u ovom slučaju može se sumnjati na harmoničnu povezanost s 3,5.[107] Sljedeća

---

[100] Usp. *Isto*, 162.
[101] Prema kritičkom izdanju *Novum Testamentum Graece et Latine Nestle-Aland* nailazimo na ostala kritička mjesta u sljedećim kodeksima: B L N W^{s} Θ Ψ 050.28.1010 *pm* kao i P^{75}.
[102] Iako većina grčkih rukopisa ne sadrži inačice priloga ἄνωθεν, u pojedinim prijevodima primjećujemo da se ipak koristi izričaj priloga u drugoj formi: ponovno, drugi put. Zato smatramo neophodnim prikazati više prijevoda u svrhu usporedbe.
[103] Or^{lat}.
[104] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 162.
[105] vg^{ms}; Or^{pt}.
[106] Usp. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 174; Mt 19,24.
[107] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 161.

inačica dolazi do izražaja tek u 3,12. Zamjenjuje futur indikativ aktivni πιστεύσετε prezentom πιστεύετε. Prisutna je u P^{75} i slabo potvrđena u drugim rukopisima (050.083 *pc*).

D. Tepert primjećuje da se u kompoziciji 3,1-21 najveći tekstualni problem pojavljuje u 3,13. Inačica ovdje prisutna u različitim rukopisima ima razne završetke. Niti jedan od njih nije toliko siguran da bi mu se moglo dati prednost pred drugima.[108] B. M. Metzger ističe da različitost čitanja ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (K Δ Π Ψ brojne min. VL Vg $syr^{p.h}$ $kopt^{boh}$ arm georg) i ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (A Θ 050. 063 Or^{lat}) dolazi od strane kopista, koji su naglasili teološku misiji Sina Čovječjega te kristološki razvitak cijeloga segmenta.[109]

Egzegetski, kao i tekstualni problem pojavljuje se u 3,15. Objekt u različitim inačicama stavljen je u odnos s glagolom πιστεύω. Tako su prisutni prijedlozi ἐν, ἐπί (+ dativ), ἐπί (+ akuzativ), εἰς, a osobna zamjenica koja slijedi u rijetkim je rukopisima i bez prijedloga. Prema tome, čini se da je najbolje opredijeliti se za prvu inačicu u kojoj se prijedlog može odnositi bilo na glagol πιστεύω, bilo na glagol ἔχω, koji slijedi.[110] U nastavku rečenice neki rukopisi (D Θ Ψ VL Vg) pod utjecajem 3,16 dodaju μὴ ἀπόληται ἀλλ'. Prema tome i na ovom mjestu možemo govoriti o paralelizmu (ovo podržavaju važni rukopisi $P^{36.66.75}$ ℵ B L N W^{s}). U perikopi koju razmatramo pod vidom tekstualne kritike valja progovoriti na kraju o r. 20. Na ovom mjestu nailazimo na tri različita čitanja: τὰ ἔργα αὐτοῦ (A B i dr.), αὐτοῦ τὰ ἔργα (312 P^{75} A K W^{s} 1.565.892. 1424 al), τὰ ἔργα αὐτοῦ ὅτι πονεράἐστιν (P^{66}Λ N Θ Ψ f^{13} 33. 892^{c} 1241).[111]

Zbog inačica u različitim kodeksima vrijedi ukazati na razlike prijevoda u hrvatskim (srpskim) izdanjima Novoga zavjeta. U tome ćemo se samo ograničiti do odlomka 3,3-8, i to prema rr. 3.4.5.8. gdje ima najviše inačica, što je i tema našega istraživanja.

3.

Isus mu odvrati: „Zaista, zaista, kažem ti: Ako se tko ne **preporodi**, ne može vidjeti Božjega kraljevstva.“ (*Sveto pismo Novoga zavjeta*, Ivan. Ev. ŠARIĆ, Oberndorf, ^{5}1967.)

Odgovori Isus i reče mu: „Zaista, zaista ti kažem: ako se ko **nanovo** ne **rodi**, ne može vidjeti carstva Božjega.” (*Sveto pismo Novoga zavjeta sa psalmima*, Vuk Stefanović KARADŽIĆ – Đuro DANIČIĆ, Beograd, 1981.)

Odgovori mu Isus: „Zaista, zaista, kažem ti: tko se ne **rodi nanovo**, **odozgor**, ne može vidjeti kraljevstva Božjega!“ (*Novi zavjet*, Bonaventura Duda, Jerko Fućak, Zagreb,[11]1990.)

---

[108] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 162.
[109] Usp. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 174–175.
[110] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 162.
[111] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 164; Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 162.

Isus mu je odgovorio: „Govorim ti istinu: tko se **ponovno ne rodi**, ne može vidjeti Božje kraljevstvo.“ [112] (Novi zavjet, suvremeni prijevod, Biblijsko društvo u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 2006.)

4.

Nikodem ga upita: „Kako se može čovjek **preporoditi**, kad je već star? Može li po drugi put ući u utrobu svoje matere i **opet se roditi**? (*Sveto pismo Novoga zavjeta*, Ivan. Ev. ŠARIĆ, Oberndorf, [5]1967.)

Reče Nikodem njemu: „Kako se može **roditi** kad je star? Može li **po drugi put** ući u utrobu matere svoje i **roditi se**?” (*Sveto pismo Novoga zavjeta sa psalmima*, Vuk Stefanović KARADŽIĆ – Đuro DANIČIĆ, Beograd, 1981.)

Kaže mu Nikodem: „Kako se čovjek može **roditi** kad je star? Zar može **po drugi put** ući u utrobu majke svoje i **roditi** se?” (*Novi zavjet*, Bonaventura Duda, Jerko Fućak, Zagreb,[11]1990.)

„Kako se čovjek može roditi kad je star?“ rekao je Nikodem. „Sigurno ne može **po drugi put** ući u majčinu utrobu da bi se rodio.“ (Novi zavjet, suvremeni prijevod, Biblijsko društvo u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 2006.)

5.

Isus odgovori: „Zaista, zaista kažem ti: Ako se tko ne **preporodi vodom i Duhom** [**Svetim**], ne može ući u Božje kraljevstvo. (*Sveto pismo Novoga zavjeta*, Ivan. Ev. ŠARIĆ, Oberndorf, [5]1967.)

Odgovori Isus: „Zaista, zaista ti kažem: ako se ko ne **rodi vodom i Duhom**, ne može ući u carstvo Božje.” (*Sveto pismo Novoga zavjeta sa psalmima*, Vuk Stefanović KARADŽIĆ – Đuro DANIČIĆ, Beograd, 1981.)

Odgovori Isus: „Zaista, zaista kažem ti: ako se tko ne **rodi iz vode i Duha**, ne može ući u kraljevstvo Božje.” (*Novi zavjet*, Bonaventura Duda, Jerko Fućak, Zagreb,[11]1990.)

Isus mu odgovori: „Govorim ti istinu, ako se čovjek ne **rodi od vode i Duha**, ne može ući u Božje kraljevstvo.“ [113] (*Novi zavjet*, suvremeni prijevod, Biblijsko društvo u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 2006.)

---

[112] Nakon analize prijevoda r. 3 vidimo da su razlike u redoslijedu zamjenica i člana. Glede prijevoda ἄνωθεν uvijek se povezuje s γεννηθῇ, a prevodi ga se paralelno: ponovno, opet, drugi put, odozgor ili pak s γεννηθῇ – preporodi ili pak u dvostrukoj kombinaciji ἄνωθεν – (roditi se) nanovo odozgor.

[113] Sva tumačenja r. 5 imaju uvijek ὕδατος καὶ πνεύματος.

8.

Vjetar puše, gdje hoće; čuješ njegov šum, ali ne znaš, otkuda dolazi i kuda ide. Tako je kod svakoga, koji je **rođen od Duha**. (*Sveto pismo Novoga zavjeta*, Ivan. Ev. ŠARIĆ, Oberndorf, [5]1967.)

Duh diše gdje hoće, i glas njegov čuješ, a ne znaš otkuda dolazi i kuda ide: tako je svaki čovjek koji je **rodjen od Duha**. (*Sveto pismo Novoga zavjeta sa psalmima*, Vuk Stefanović KARADŽIĆ – Đuro DANIČIĆ, Beograd, 1981.)

Vjetar puše gdje hoće; čuješ mu šum, a ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim koji je **rođen od Duha**. (*Novi zavjet*, Bonaventura Duda, Jerko Fućak, Zagreb,[11]1990.)

Vjetar puše gdje hoće. Možeš mu čuti šum, ali ne znaš ni odakle dolazi ni kamo ide. Tako je sa svakim tko je **rođen od Duha**.[114] (*Novi zavjet*, suvremeni prijevod, Biblijsko društvo u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 2006.)

Analizom teksta perikope 2,23-3,21 iznijeli smo inačice, koje su se pojavile u navedenim izdanjima. Teško je pronaći razlog zamjena, ispuštanja riječi ili pak okrenutoga reda riječi unutar teksta. Moguće je da je uzrok tomu pogreška prepisivača ili oblikovanje teksta prema teološkoj poruci unutar perikope ili prilagodba kerigmatskoj i katehetskoj pouci primatelja.

Iako je cijela perikopa poprilično definirana i ocrtana grčkom i semitskom formom, ipak postoji nekoliko inačica počevši od 3,4. Iz čitavoga odlomka ističu se 3,3-8 u kojima najviše dolaze do izražaja pojedine inačice. Izabrani odlomak, koji je ujedno i tema našega istraživanja, sadrži najspornije i najproblematičnije mjesto u čitavoj perikopi. Umetnute, ispuštene riječi i formulacije ne mogu se pronaći na drugim mjestima u cjelini logiona niti u čitavom Novom zavjetu. Prema tome, teško je usporediti situacijski kontekst. Zato ovaj dio vrijedi proučiti i odgovoriti na pitanje je li uistinu riječ o krštenju, koje se može poistovjetiti s ponovnim rođenjem ili rođenjem odozgor i koja je uloga Duha Svetoga? Ili u razumijevanju što je ponovno rođenje odozgor iz vode i Duha treba uvažiti i druge pretpostavke, koje se isprva ne uočavaju u tekstu? Ne čude nas, dakle raznoliki prijevodi s grčkoga jezika.

4.1. *Literarna kritika – tekstualne cjeline i kritika izvora*

Iako smo granice istraživanoga odlomka u daljem kontekstu sveli na 2,23-3,21, ipak treba naglasiti da je u segmentu 2,23-3,2 riječ o uvodu pripravnoga karaktera. Prema R. E.

[114] Ni u jednom hrvatskom prijevodu prije izraza τοῦ πνεύματος nismo našli umetnuti τοῦ ὕδατος. Moguće da odgovor leži u tvrdnji da samo malobrojni rukopisi imaju umetnuti izraz τοῦ ὕδατος ili je pak riječ o izbijegavanju povezivanja sa sakrametalizacijom teksta. Međutim, ipak u r. 5 se nalazi ὕδατος καὶ.

Brownu, uvodni je odlomak priprema za razgovor s Nikodemom koji je nazočan među onima koji su onih dana došli u Jeruzalem i koji su primili vjeru u Isusa.[115] R. Bultmann tvrdi da je obrada materijala u četvrtom evanđelju određena specifičnim teološkim interesima evanđelista. On nam, međutim, predstavlja evanđelje u formi „povijesne pripovijetke". Baš kao što je poglavlje 2. kronološki povezano s poglavljem 1., tako je ovdje razgovor o Isusovu objaviteljskom djelu, koji dolazi nakon simboličnoga uvoda (2,23-25), napravljen tako da bi slijedio drugu priču iz uvoda bez nekoga posebno vidljivoga prekida. Bultmann smatra da je mjesto 2.13-22 vremenski i geografski kontekst za razgovor s Nikodemom.[116]

Redci 23-25 opisuju vrijeme i mjesto na kojem se nalazi Isus: Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ. To je povijesna činjenica o javnom Isusovu djelovanju. Početak toga uvodnog dijela određuje ὡς δὲ[117] što ističe ovaj segment i čini ga samostalnim. Prema tome, Isus je u Jeruzalemu o blagdanu Pashe. Tu su također i oni koji su povjerovali njegovim znakovima πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. Prema tom podatku možemo zaključiti da je i Nikodem jedan od onih koji su krenuli putem vjere, ali se još uvijek vode čisto ljudskom spoznajom. R. E. Brown govori o sljepoći „Židova", koja se tematski nastavlja na prizor „čišćenja Hrama". Ujedno, autor prenosi učenike, one koji su počeli vjerovati, u drugi – *novi Jeruzalem*. To je također mjesto Isusove buduće slave.[118] U tom kontekstu možemo lakše shvatiti rr. 24-25, koji govore o Isusovoj samosvijesti te o njegovu poznavanju ljudskoga srca.

Prilikom govora o strukturi perikope želimo istaknuti također i zahvat evanđelista u kompoziciju razmatranoga odlomka.[119] Određujući kontekst perikope, obratili smo pozornost i na taj detalj. Pretpostavljamo da upravo zbog toga nastaju pojedini problemi vezani s dislokacijom trećega poglavlja unutar četvrtoga evanđelja, kao i s određivanjem granica konteksta. U uvodnom dijelu (2,23-25), koji priprema situacijski kontekst susreta Isusa s Nikodemom, mogu se primijetiti omiljene, ili pak vrlo često rabljene riječi u Ivanovim spisima. To su „Ἱεροσολύμα", koja se u grčkoj formi Novoga zavjeta pojavljuje četiri puta, i to

---

[115] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 126.
[116] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 130.
[117] Ὡς δὲ je tipičan izraz za četvrtoga evanđelista, nalazi se on također i u 4,43-45; 7,1-13; 10.19-21,40-42; 11.55-57; 12.17-19.
[118] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 127.
[119] Razgovor s Nikodemom stvara mnogo literarnih problema. Jedan je od njih osobni angažman evanđelista. Neki poput R. E. BROWNA i B. LINDARSA smatraju da pojedini elementi Isusovih riječi, kao i predaja toliko su izmiješani s Ivanovim konceptom da ih se više ne može razlikovati. Više o tome vidi: F. GRYGLEWICZ, *Isusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 17.

isključivo u četvrtom evanđelju; „ἑορτή" pojavljuje se šesnaest puta u četvrtom evanđelju i deset puta u Ivanovim Pismima; „πιστεύω", ali ovaj put uzimamo u obzir izraz „πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ", koji je rabljen u Novom zavjetu četiri puta, i to samo kod Ivana; osim toga izraz „θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει", koji je autor koristio dva puta u evanđelju i jedanput u Ivanovim Poslanicama. Osim navedenoga, vidljivi su i semitizmi koje Ivan često koristi u grčkom jeziku: ὡς δὲ, zabilješku imena (יְהוֹשֻׁעַ) Ἰησοῦς, parataktičnu podjelu na pet dijelova rečenice, uz četiri od njih pojavljuje se čestica ἐν tri puta i εἰς jedanput, sastavnica „αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει". Ti izričaji semitskoga podrijetla pripisuju se autoru duhovnoga evanđelja.[120]

Jedino u rr. 24-25 nalazimo takav rječnik koji u okviru Novoga zavjeta koristi isključivo Ivan. Izričaji „αὐτὸς Ἰησοῦς", kao i „ καὶ ὅτι οὐ χρείαν" pojavljuju se tri puta. „εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου" Ivan koristi sedamnaest puta.[121] Posebno značenje Ivanovu stilu i teološkoj prepoznatljivosti doprinosi glagol γινώσκω, koji se zajedno s glagolom πιστεύω (r. 23) te neprisutnim glagolom οἶδα[122] previja kroz kompoziciju četvrtoga evanđelja. Time je autor ukazao na različite nijanse odnosa između Isusa i slušateljstva. Kada je riječ o odnosu čovjeka prema Isusu, on se najčešće izražava vjerom. Međutim, kretanje od Isusa prema čovjeku izražava povjerenje.[123] Prema tome izraz „αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας" sa sigurnošću je izašao ispod Ivanova pera.[124]

Želimo također obratiti pozornost na igru riječi: „ἐπίστευσαν" (r. 23) i „οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς" (r. 24), do koje dolazi od iste grčke riječi „πιστεύειν". Čini se da se radi o stavu povjerenja, a ne o stamenoj vjeri onih koji su vidjeli „znakove" i došli k Isusu. To ipak nije bila vjera za objavu Isusa Krista. Najbolje se to vidi u nastavku susreta Isusa s Nikodemom. Na takvo razmišljanje upućuje strukturalna analiza odlomka kao cjeline 2,23-3,21, unatoč zasebnoga karaktera 3,1 i sl. L. Stachowiak naglašava da kršćanska vjera u Ivanovom smislu nije samo entuzijazam koji je nastao zbog senzacije čudesnim događajem, ni površinski stav povjerenja, ni uvjerenje o nadnaravnom podrijetlu Isusa Krista s kojim je došao Nikodem

[120] Ovi podatci temelje se na mogućnosti istraživanja unutar *BibleWorks* 6. Potrebno je također istaknuti da vrlo opširno govori o tome Feliks GRYGLEWICZ, *Isusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 18.
[121] Usp. *Isto*, 19.
[122] U prijevodu, takav sastav glagola, izražava stav povjeravati se nekome. U ovom slučaju „Sam se Isus njima nije povjeravao jer ih je sve dobro poznavao...".
[123] Usp. Ignace de la POTTERIE, Oida et ginosko. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile, u: *Biblica* 40 (1959.), 709–725.
[124] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Isusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 19.

(3,1). Najvažniji trenutak u vjeri je milost, koju daje Otac (6,65). Naime, izraz ἐπίστευσαν samo je pozadina istinske vjere. [125]

Zapravo rr. 23-25 stvaraju kontekst za susret Isusa i Nikodema. Sa sigurnošću se može zaključiti kakao je posrijedi posebna Ivanova kompozicija u kojoj je prisutna kristološka misao. Tu će misao autor četvrtoga evanđelja razviti u sljedećim segmentima Isusova govora s Nikodemom. Prema tome, možemo zaključiti da se već u uvodnom dijelu nazire govor o Isusovoj samoobjavi.

R. Bultmann u rr. 23-25, koje je sastavio sam evanđelist, vidi dodatak uvodu. Ti redci ukazuju na određenu otvorenost Isusovih slušatelja i tako su oblikovani da bi jasno iznijeli srž susreta s Objaviteljem. Tako rr. 23-25 pripremaju put za paradoks ponovnoga rođenja (3,3-5). [126] Prema tome, možemo reći da su rr. 23-25 uvod uvoda u razgovor s Nikodemom. Međutim, treba istaknuti da je taj uvod vrlo značajan jer otvara kontekstualnu obojenost kompozicije 3,1-21. Stoga ne treba strogo razdijeliti rr. 23-25 od uvodnoga dijela 3,1-2, kao što smo već do sada iznijeli. Takvoga su mišljenja također i drugi znanstvenici, koji su istraživali strukturu razmatrane perikope.[127] Evanđelist ne opisuje na strogi kronološki način djelatnost Isusa u Jeruzalemu, nego ističe najvažnije teološke motive. Želimo također naglasiti da su ti podatci vrlo značajni i pridonose duhovnosti četvrtoga evanđelja. Zato se odlučujemo povezati u jedan kontekst ta dva uvoda: 2,23-25 te 3,1-2.

Perikopa 3,1-21 započinje uvodnim dijelom koji sadrži predstavljanje Nikodema i opis njegova susreta s Učiteljem (rr. 1-2). Literarno se povezuje, kao što smo i istaknuli, s prethodnim opisom. Budući da u retku 2b Nikodem započinje dijalog, postavlja se pitanje o granici uvoda[128] i bližega konteksta koji sačinjava opis, odnosno dodatak evanđelista. Prema tome postavlja se pitanje: treba li ga ostaviti u uvodnom dijelu ili ga povezati sa sljedećim dijalogom? D. Tepert odgovara da se „prva mogućnost s više razloga čini ispravnijom. Pitanje se odnosi na Isusovo djelovanje u Jeruzalemu naznačeno u 2,23-25 i potiče Isusov odgovor i čitav dijalog. Uz taj razlog, koji se osvrće na sadržaj, tu je i onaj tekstualni koji daje važnost inkluziji, koja postoji između rr. 3,2b i 3,10 te podcrtava uvodno značenje pitanja, kojemu je čitav dijalog odgovor.“[129]

---

[125] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 156.
[126] Usp. Rudolf BULTAMANN, *The Gospel of John*, 131.
[127] Usp. Adolf SCHLATTER, *Das Evangelium nach Johannes*, Stuttgart, 1928., 37; Bernhard REBSTOCK, *Vom Worte des Lebens*, t.1, Dülmen, 1939., 80; Karl BARTH, Erklärung des Johannes – Evangeliums, (Kapitel 1-8), u: *Akademische Werke*, 2 (1976.), 209.
[128] Usp. Xavier, LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 424; Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 136.
[129] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 160.

Redak 1 počinje riječima ἦν δὲ. Vrlo je zanimljivo da neki prijevodi početak perikope prevode s „now“[130] ili „mais“[131] (hrv. sada, ali). Primjećujemo da nisu svi prijevodi otišli istim putem. Međutim, ovaj način potvrđuje našu hipotezu o povezanosti 2,23-25 s 3,1-2. Ovu pretpostavku potvrđuju i ostali znanstvenici. Na primjer, R. E. Brown vidi u tom izrazu početak perikope, koja se itekako povezuje s prethodnim situacijskim opisom.[132] Osim njega, trebamo spomenuti i S. A. Panimollea, koji također spomenute retke povezuje s cjelinom uvoda.[133] Prema njemu, ovaj je kratki uvod ujedno i inkluzija koja priprema Isusov govor. Ovaj bi se uvodni dio mogao predstaviti na sljedeći način:

a r. 23

b r. 24 i 25

b' r. 1 i

a' r. 2.

Isusov sugovornik poznat je po imenu kao Nikodem. Ovaj je podatak važan jer izdvaja Nikodema iz mnoštva nepoznatih i neimenovanih ljudi koji su dolazili Isusu (usp. 2,23). Među ljudima Istoka ime govori o čovjeku. Ime zapravo objavljuje osobu. No o Nikodemovom imenu progovorit ćemo više na drugom mjestu. Redak 1 također predstavlja Nikodema kao uglednoga Židova i farizeja: „Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων.“ Iz r. 2 i 10 saznajemo da je bio učitelj. U cjelini perikope ime Nikodem nalazimo tri puta (rr. 1,4,9). Osim toga pojavljuje se još u 7,50 i 19,39. I u ovom retku primjećuje se osobiti angažman četvrtoga evanđelista. U karakteristici Nikodema sa sigurnošću izraz „τῶν Ἰουδαίων“ možemo pripisati autoru perikope zbog količine rabljene riječi (10 puta u evanđelju i 71 u Poslanicama).[134] Ova formulacija označava neprijateljski odnos „Židova“ prema Isusu.[135]

Nikodem dolazi Isusu „obnoć“ (νυκτὸς) – r. 2. Noć zauzima posebno mjesto. Nikodemovo pitanje povezuje se s 2,23-25. Čini nam se da je bio izravnim svjedokom Isusovih čudesa. To bi potvrđivalo njegovo pitanje koje se povezuje s konstatacijom i priznanjem Isusa kao učitelja i Božjega poslanika: „οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ’

[130] Englisch Standart Version – *BibleWorks* 6.
[131] Franch Version Darby – *BibleWorks* 6.
[132] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 129.
[133] Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, t. 1, Bologna, 1978., 265–277.
[134] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Isusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 19.
[135] Usp. Piotr SZEFLER, Żydzi w czwartej ewangelii, u: F. Gryglewicz (ur.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin, 1976., 197–204.

αὐτοῦ.". Redak 2b čini prijelaz s opisnoga dijela k dijalogu (r. 3). Kao što smo dosada primijetili, Nikodemovo se pitanje povezuje s 2,23-25, potiče Isusov odgovor i čitav dijalog. Uz taj sadržajni razlog, tu je i onaj tekstualni, koji daje važnost inkluziji između 3,2b i 3,10. Čitav je dijalog zapravo odgovor te podcrtava uvodno značenje pitanja.[136]

Ovaj dijalog zauzima posebno mjesto u Ivanovoj kompoziciji. U posljednjem dijelu će prijeći u dugi Isusov govor, koji je nastavak njegova odgovora Nikodemu. Prije nego što ćemo analizirati pojedine retke, želimo naglasiti da se u tom dijelu nalaze za četvrto evanđelje prepoznatljive antinomije: svjetlost i tama, vjera i nevjera, život vječni i osuda. Tema svjetla i tame povezuje se s Prologom (Iv 1). Riječ je zapravo o inkluziji, koja izdvaja perikopu iz konteksta.[137]

Nikodem želi biti uljudan, čini se da kroz svoje pitanje ističe Isusovo znanje i dobrotu te oslovljava Isusa s „ῥαββί". Ovaj nam izraz dopušta naslutiti da se radi o Ivanovu angažmanu. On rabi tu riječ češće nego sinoptici. U četvrtom evanđelju pojavljuje se osam puta. Osim toga množina prvoga lica glagola „οἶδα" (dva puta u evanđelju i 16 u svim pismima); „σημεῖα ποιεῖν" (pet puta u Ivanovoj kompoziciji).[138]

Početak pravoga dijaloga može se označiti s r. 3, koji počinje izrazom „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι". Ovaj se izraz ponavlja također u 3,5 i 11. Te uvodne riječi doprinose značenju čitavoga teksta. Stoga možemo reći da se dijalog nastavlja skroz do dvanaestoga retka. Pretpostavljamo da se jedino radi o manjim jedinicama, koje ističu važnost i temu dijaloga. Pokušat ćemo u nastavku sagledati strukturu dijaloga i na kraju odrediti teme segmenata čitave perikope.

Razgovor s Nikodemom izgrađen je prema Ivanovoj shemi objavljenja koju sačinjavaju tri dijela i slijede do r. 21. Prva objava ukazuje na potrebu „γεννηθῇ ἄνωθεν" (r. 3), koje je zapravo razlog nesporazuma te potiče Nikodema na daljnja pitanja (r. 4). U ovom dijelu saznajemo da je „γεννηθῇ ἄνωθεν" uvjet „ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ"; druga objava unosi pojašnjenje, ali također ističe poteškoću u shvaćanju „γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος" te Isusovo čuđenje (rr. 5-10). Treća je objaviteljska etapa najduža i najvažnija, u njoj slijedi obrazloženje i traži se vjera (rr. 11-21). Svaki segment počinje poznatim Ivanovim izrazom „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι" (rr. 3.5. i 11). Ovaj se izraz u četvrtom evanđelju pojavljuje dvadeset pet puta. Formuliran je u jednini, kao i u množini. Prema F. Gryglewiczu, Ivan ga je

[136]Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 160.
[137] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii według św. Jana*, 71.
[138] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Isusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 20.

ponavljao za Isusom, a samo drugi član, poput potvrde, uvela je crkvena liturgija.[139] Ovo mišljenje dijeli i S. A. Panimolle, naglašava da je dvostruko „ἀμὴν“ vrlo specifično za razgovor s Nikodemom i ni na jednom drugom mjestu ne postoji takav zapis. Svjedoči to također o autentičnosti Isusovih riječi.[140] Ivan se služi semitskim rječnikom, prema čemu hebr. אָמֵן podcrtava svečanost i važnost Isusova govora, a u kompoziciji znači istinitost i potvrdu poput liturgijske molitve, koja završava istim poklikom.[141]

Posebno želimo skrenuti pozornost na izraz „ἄνωθεν” , koji se pojavljuje u rr. 3.7 i 31 i može se prvesti na više načina: „ponovno“, „odozgor“ i „nanovo“. O tome ćemo ipak progovoriti kasnije uz interpretaciju teksta. Druga objava, a ujedno i drugi dio dijaloga, počinje r. 5 uz poznatu uvodnu rečenicu „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“. Dok je u r. 3 „γεννηθῇ ἄνωθεν” uvjet „ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ”, u r. 5 „γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος” uvjet je „εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ“. Od početka ove sekcije skroz do r. 8 Isus govori o ulozi Duha Svetoga. On je počinitelj i uzrok „γεννηθῇ ἄνωθεν”, što za Nikodema preostaje neshvatljiva stvarnost. Pogledajmo sada retke 3-8 u kojima se mogu izdvojiti Isusove riječi i Ivanov angažman. F. Gryglewicz primjećuje da izraz „ἄνωθεν” (r. 3), kao i „ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος“ te „ἰδεῖν” i „εἰσελθεῖν“ (r. 5) moraju pripadati Isusu jer su rabljeni glagoli sinonimi. To se isto tiče i „πνεύματος“ koji se uvijek prevodi u kontekstu četvrtoga evanđelja kao „Duh (Sveti)“. I ovaj bi izraz morao biti ponovljen za Isusom,[142] iako se egzegetima ovo mjesto čini upitnim zbog kasnijega umetka od strane crkvene zajednice.[143] Prema tome, Ivanovu se stilu pripisuje ἐκ s genitivom σαρκὸς (tri puta u evanđelju r. 6). U r. 7 δεῖ kao i μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι također pripada autoru duhovnoga evanđelja.[144]

Redak 8 unosi novi pogled na πνεῦμα. Zapravo, Duh Sveti je izvor milosti i vodi svakoga čovjeka. F. Gryglewicz i u ovom dijelu vidi angažman četvrtoga evanđelista. Zasigurno njemu pripadaju sljedeće formulacije ὅπου te πόθεν, koje se nalaze dva puta u Novom zavjetu, i to samo kod Ivana. Redci 9-10 objavljuju Nikodemovo neznanje i čuđenje. Također, i ovdje su prepoznatljivi kao Ivanovi izrazi ἀπεκρίνομαι.[145] Međutim, ti su redci ujedno prijelaz k sljedećoj temi.

---

[139] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, Wkład św. Jana Ewangelisty w opracowanie rozmowy z Nikodemem, u: *Collectanea Theologica*, 51 (1981.), 48.
[140] Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 270.
[142] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, Duch Św. a Jezus Chrystus w czwartej Ewangelii, u: *Rocznik Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 24 (1977.), 47–57.
[143] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, u: *Sciences Ecclésiastiques*, 420 i sl.
[144] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 24–25.
[145] Usp. *Isto*, 25.

Redak 11 svojevrsno je svjedočanstvo i vrlo važan detalj u kontekstu cijele kompozicije četvrtoga evanđelja. Riječ je o motivu svjedočanstva. Pojavljuje se prvo lice množine „mi“, koju autor suprotstavlja drugom licu množine „vi“.[146] Između različitih tumačenja opredjeljujemo se za tekstualna i strukturalna tumačenja. Naime, između r. 11 i 2 zapaža se paralelizam. Na taj se način stvaraju dvije strane dijaloga. Prvu stranu čini Nikodem i svi oni koji spoznaju prirodnim putem, a drugu oni koji „znaju“, ali i svjedoče.

Prema I. de la Potterieu, možemo istaknuti tri objave u razgovoru Isusa s Nikodemom na sljedeći način: 3,3 – prva Isusova objava, koja se Nikodemu čini enigmatičnom i zato postavlja pitanje; 3,4; 3,5-8 – druga Isusova objava i ponovno Nikodemovo nerazumijevanje (3,9); Isusovo čuđenje (3,10) izaziva treću objavu 3,11 koja prerasta u duži monolog.[147] S. A. Panimolle predlaže sljedeći grafički zapis paralelnih redaka (3,3-10):

a r. 3
b r. 4
a' r. 5
r. 6
r. 7
r. 8
b' r. 9
a'' r. 10.[148]

R. E. Brown tvrdi da je cjelina Isusova govora usredotočena oko Nikodemovih pitanja (3,2.4.9) na koja triput odgovara Isus (3,3.5.11).[149] U tomu vidimo Ivanovo teološko umijeće. Vrlo slično interpretira S. Mędala. Prvo Nikodemovo pitanje je negativnoga karaktera, dva sljedeća se tiču mogućnosti, dok Isusove formule imaju karakter objave iz poslijepashalne perspektive.[150]

Sada nam preostaje progovoriti o drugom dijelu razgovora Isusa s Nikodemom, koji prema dosadašnjem istraživanju čini treću Isusovu objavu. Redak 11 počinje rečenicom „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ koja je istovremeno i treća objava usmjerena ne samo Nikodemu nego i

[146] Usp. Piotr GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 73.
[147] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 426–427. Predlaže ovakav zapis: prva objava/pitanje, druga objava/pitanje, treća objava.
[148] Usp. Salvatore A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 277–278. Naša istraživanja idu pak u drugom smjeru. Za Panimollea r. 10 završava dio koji nazivamo dijalog. Zato ne možemo više pratiti njegov prijedlog strukture teksta glede unutarnjih paralelizama.
[149] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 136.
[150] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 295.

svijetu. To će reći svima koji još uvijek ostaju na naravnoj razini razmišljanja i neshvaćanja Isusova podrijetla, onima koji su u potrazi za vjerom i onima koji su protiv Isusa. Drugi dio razgovora s Nikodemom poprima razvijeniju formu i poruku objašnjenja.

Čini nam se da rr. 11-12 imaju karakter podloge za Isusovu teološku poruku o ponovnom rođenju o kojem je bila riječ u 3,3.5-8. Prema tome, ti su redci svojevrstan uvod u sljedeći vrlo posebni segment razgovora s Nikodemom. U tom slučaju, Isus je uzrok ponovnoga rođenja. Potvrdu svojih razmišljanja pronalazimo kod C. H. Dodda.[151] Redci 11-12 mogu biti pomoć u razumijevanju. Znamo već da formulacija „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ dolazi od Isusa. Riječi koje slijede odnose se na Isusov nauk, što je izraženo „ὃ“, a zaključeno „μαρτυρέω“ ili pak „μαρτυρία”. One govore o Isusovu nauku i autentičnosti njegova svjedočanstva. Svi koji dolaze Učitelju iz Nazareta moraju sami donijeti zaključak na temelju toga što su slušali i vidjeli. Ivanovo je bez sumnje „μαρτυρέω“, koje se nalazi više od četrdeset puta u Ivanovim pismima. Ostale su također Isusove riječi, što se vidi u kontekstu r. 32.[152] Cjelina završava r. 13 o Isusovom podrijetlu. R. Schnackenburg predlaže da se segment od r. 13 razmatra kao početak kerigmatskoga govora koji ne pripada u uvodni Isusov govor, nego je dodatak koji potječe od evanđelista.[153] F. Porsch vidi u tom retku novu situaciju unutar monologa. Govor se mijenja iz jednine u množinu. Od jednine prelazi se u treće lice množine, tako da r. 13 unosi prazan karakter i zvuči „općenito-teoretski“. Osim toga, on dijeli cjelinu 3,1-21 točno na dva dijela. Drugi dio je značajno različitiji od prvoga. Ovdje se vrlo teško određuje nove rečenice. Međutim, dva su dijela međusobno teološki povezana.[154]

U ovom pogledu možemo istaknuti tri dijela unutar prvoga dijela koji je zapisan u formi dijaloga. Složni smo sa istraživanjem F. Felicea i D. Teperta u pogledu raščlambe prvoga segmenta 3,1-12 na tri dijela: 3,3-4; 3,5-10; 3,11-12. Prvi od njih govori o novom rođenju odozgor, drugi o rođenju iz vode i Duha, a treći o vjeri u Isusovo poslanje i svjedočanstvo.[155]

Prema tome, možemo reći da 3,13-21 stvara zaključni monolog i kao takav sačinjava teološku razvijenu misao prvoga dijela. Potvrdu tomu nalazimo kod istraživanja R. Bultmanna. „Poglavlje počinje realistički opisanom *scenom*, koja pak nikada nije dovedena do zaključka; jer dijalog između Isusa i Nikodema, koji počinje ovom scenom, prerasta u Isusovo izlaganje koje se uopće ne odnosi na bilo kakvu konkretnu situaciju, i u kojoj se od r. 13 pa

---

[151] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 305–306.
[152] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 25–28.
[153] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 375.
[154] Usp. Felix PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, 84.
[155] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 161. Svjesni smo da postoje i druge raščlambe strukture perikope Iv 3,1-21. Međutim, ova najviše odgovara metodologiji našega istraživanja.

nadalje o Objavitelju govori u trećem licu. Što se tiče sadržaja kompozicije o kojoj se radi, primarni element je *izlaganje, diskurs.*"[156] Prema tome, smatramo da se redak 13 po uvođenju teološkoga noviteta ističe u strukturalnom rastu perikope. L. Stachowiak došao je do zaključka da je r. 13 početak tipične Ivanove refleksije,[157] iako postoje i druga mišljenja prema kojima refleksija započinje s retkom 16.[158] Čini nam se stoga da taj dio ne može biti podijeljen temeljem tekstualnih kriterija, nego je potrebno obratiti pozornost na sadržaj. Promatrajući na takav način strukturu teksta moći ćemo razlikovati i pojedine teološke teme.

Teološki gledano redak 13 govori o silasku i uzašašću Sina Čovječjega na nebo. Ivan je najvjerojatnije preuzeo ovu misao iz kristološkoga himna (usp. npr. Fil 2,6-11) adaptirajući ga prema svojim potrebama. Riječ je o spasenjskom Isusovu silasku s neba i o povratku na nebo nakon smrti.[159] Prema sadržaju, ovu sekciju možemo nazvati ***Naučavanje o uzlasku i silasku Sina Čovječjega***.

Vodeći se i dalje teološkim kriterijima, nastavljamo pregled pojedinih redaka ističući dijelove unutar ovoga odlomka. Redci 14-15 govore o otkupljenju svijeta. Ovdje se uzima starozavjetna zmija na štapu koju je Mojsije podigao kao tip Isusova uzdizanja (usp. Br 21,8-9). Može se reći da su ti redci objašnjenje r. 13. Stoga predlažemo naziv ovoga dijela: ***Proslava. Zmija kao tip Isusa***. Ovu usporedbu zaokružuje r. 16 koji obrazlaže potrebu Isusova dolaska na zemlju i odlaska na nebesa. On također govori o velikoj ljubavi Boga Oca prema svome Sinu te prema svakom čovjeku i kao takav stvara „krovnu" konstrukciju redaka 14-15. Kao takav r. 16 pojašnjava razlog i motiv dolaska Sina. Razlog je spasenje, motiv je Božja ljubav. Prema tome, ovaj dio možemo nasloviti ***Poslanje Sina i Očeva ljubav***. Kao što smo isticali Ivanov angažman u prvom dijelu Isusova razgovora s Nikodemom, tako ćemo učiniti i sada iako više nije toliko važno dokazivati utjecaj četvrtoga evanđelista na nastajanje djela jer to je očigledno. Izvorno ὑψόω pripisuje se Isusu u razgovoru sa Židovima, Ivan taj grčki izraz oplemenjuje prema potrebama svoje zajednice. Prema njemu, iako se direktno ne govori o tome, riječ je o Isusovoj proslavi na križu. Ivanova je također formulacija πᾶς ὁ πιστεύων koja stvara opravdanje dara vječnoga života.[160]

---

[156] Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 132. „The chapter begins with a realistically described *scene*, which, however, is never brought to a conclusion; for the dialogue between Jesus and Nikodemus, which begins in this scene, issues in discourse by Jesus which is not related to any particular situation at all, and in which, from v. 13 onwards, the Revealer is spoken of in third person. As far as the content of the composition is concerned, the primary element is the *discourse*."

[157] Usp. Lech STACHOWIAK, Spotkanie Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21), 69.

[158] Usp. Broke F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, London, 1890., 47.

[159] Usp. Hugolin LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne w Nowym Testamencie. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice, 1976., 86–101.

[160] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 31.

Sljedeći redci 17-18 objašnjavaju temu retka 16, a ujedno tvore četvrti dio monologa. Riječ je o Isusovu spasenjskom dolasku i sudu. Ti redci također izlažu svrhu poslanja Jedinorođenca te objašnjavaju svrhu ljubavi. Redak 17 iznosi tvrdnju koju potvrđuje r. 18. Stoga predlažemo ovaj dio nazvati ***Spasenjski sud***. Ivanov angažman u ovom se slučaju odnosi na poduzimanje odluke od strane čovjeka, koja se obistinjuje u trenutku primanja vjere ili njezina odbacivanja. Ideja suda nije isključivo Ivanova.[161] Zato na ovom mjestu nećemo pridavati posebnu važnost angažmanu četvrtoga evanđelista.

Redci 19-21 čine peti, zaključni dio monologa. Ovdje se uvodi simbol svjetla u odnosu na Isusa, pojašnjava prethodni dio i ujedno pozitivno zaključuje Isusov monolog. Ovaj posljednji dio možemo nazvati ***Dolazak svjetlu – Spasenje***. Prema tomu, čitava kompozicija teološki razvijenoga monologa napreduje. Svaki sljedeći dio teksta objašnjava prethodni dio sve do potpunoga pozitivnog zaključka.[162]

4.2. *Veza između dijaloga i monologa*

Dosad smo iznijeli znatan dio tekstualne i literarne kritike u cjelini perikope 2,23-3,21. Iz njega se također vidi da se 3,3-8 mogu istaknuti kao posebna tema. U kritičnom istraživanju teksta perikope zamijetili smo da su 3,3-8 povezani međusobno izrazima i ponavljanjem riječi. Tvrdnju donosimo nakon analize teksta pojedinih redaka. Tako primjerice: r. 3≈4;3≈5;5≈8;3≈7;5≈7. Najčešće se ponavljaju riječi: γεννάω šest puta (3,3.4bis. 5.6.7.8), πνεῦμα pet puta (3,5.6bis.8bis.) i ἄνωθεν dvaput (3,3.4). Prema tome, glagoli i s njima povezane istaknute riječi određuju temu.

Vrijedi također istaknuti glagol ἀποκρίνομαι koji susrećemo četiri puta, i to uvijek u trećem licu jednine aorista indikativa trpnoga (3,3.5.9.10), čime je podcrtan dijaloški karakter odlomka, što pridonosi njegovoj ukupnoj dinamici.[163] Ističemo također glagol λέγει koji se pojavljuje dva puta (3,4.5) i upućuje na isto.

No uvijek se možemo pitati kako se spajaju dva dijela perikope 2,23-3,21, koje prema odrednicama sačinjavaju dijalog i monolog? Koje su to povezanosti dijaloga i monologa? Na temelju istraživanoga teksta, možemo zaključiti da od r. 13 nedostaje dijaloških glagola (ἀποκρίνομαι i λέγει) te osobnih zamjenica, što još jednom potvrđuje mišljenje da je riječ o

[161] Usp. *Isto*, 33.
[162] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 161.
[163] Usp. *Isto*. Kao što smo iznijeli u odjeljku o strukturi perikope 2,23-3,21 dijalog se dijeli na dva dijela. Podjela je uvijek uvjetovana osobnim angažmanom istraživača uzimajući svakako u obzir pojedinosti mjesta.

monologu ili pak o govoru upućenom nekome. Nedostaje također i glagol (γεννάω), kao i prilog (ἄνωθεν) i imenice (πνεῦμα), koji određuju temu u prvom dijelu, dakle, u dijalogu. Međutim, trostruko „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ (3,3.5.11), koji smo definirali kao trostruki moment objave pridonosi dojmu monologa i stvara zajedničku teološku liniju, kao razvijenu Isusovu samoobjavu. Uz tu činjenicu, slijedi i to da je u kompilaciji teksta vidljiv angažman četvrtoga evanđelista. Zato treba odlomak 3,3-8 teološki razmotriti u kontekstu daljnjih redaka.

Kao što smo više puta spomenuli, uz određivanje literarnoga smisla perikope potrebno je voditi računa o stilu što ga koristi autor. Sam prijelaz od dijaloga do monologa već ukazuje na posebnu karakteristiku pisca,[164] koju ćemo nazvati Ivanovim stilom. C. H. Dodd, koji je najviše pažnje skrenuo na dijaloge u četvrtom evanđelju, smatra da je autor napustio formu židovskoga naučavanja te je posložio dijalogom prema helenističkom modelu.[165] Za Ivanov je stil nadalje karakteristična „tehnika nesporazuma“. U hermeutičkim traktatima nesporazum ponekad dolazi kao kulminacija u opomeni koju je učitelj podijelio učeniku. No ona najčešće vodi k razvitku teme. Partner iz dijaloga preuzima na sebe isključivo pasivnu funkciju. Na njegovim intervencijama učitelj gradi i iznosi temu. Kod Ivana partner dijaloga nastupa ipak u aktivnoj formi. Glavni element razlike između Ivanova i helenskoga stila je isticanje povijesne situacije,[166] što se itekako vidi u razmatranoj perikopi. Neki opet vide u dijalogu naginjanje prema rabinskom načelu poučavanja.[167] Naše je stajalište da se i jedna i druga forma uzajamno isprepleću u čitavoj kompoziciji dijaloga. Budući da je perikopa napisana na grčkom jeziku, zamjećujemo veću naklonost ipak prema helenskom stilu. Zato neki pokušavaju ovaj odlomak usporediti sa sokratskom formom prikaza s vidljivom igrom riječi i značenja u ozračju ironije.[168] Ironijom autor stvara situacije u kojima čitatelji znaju nešto važno što još nije poznato određenom liku. Slična ironiji je i Ivanova dvosmislenost. Isusov sugovornik shvaća suprotni smisao izgovorenih izričaja. Tipičan se primjer nalazi u rr. 3.4 s izrazom ἄνωθεν koji može imati dvostruko značenje, kao što smo i dosad istaknuli: „ponovno“ ili „odozgor“. Navedeno dvostruko značenje postaje povod za nastavak razgovora i iznošenja teoloških tvrdnji. Nikodem prvo ne shvaća Isusovu poruku i time potiče i oblikuje

[164] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 303.
[165] Usp. *Isti*, Dialog Form in the Fourth Gospel, u: *Bulletin of the John Rylands Library*, 37 (1954. – 1955.), 4–67.
[166] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologija Ewangelii św. Jana*, 293.
[167] Usp. Raymond F. COLLINS, *The Representative Figures of the Fourth Gospel*, u: *Downside Review*, 94 (1976.), 36.
[168] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 41.

nastavak dijaloga.[169] Nastavak stilske igre nalazimo i u 3,5 u kojem do izražaja dolazi stilska figura *hendijadis* (*unum per duo*).[170] Isus govori o ponovnom rođenju iz „vode i Duha“. No to je zapravo jedna ideja izražena kroz dva pojma. Dokaz tomu su grčki veznik καὶ i prijedlog ἐκ. Iako nije ponovljena, ipak se istovremeno odnosi na oba pojma. Provjerom učestalosti riječi γεννηθῇ i ἄνωθεν ustvrdili smo da se riječ ἄνωθεν pojavljuje u Svetom pismu 36 puta, a riječ γεννηθῇ 3 puta, međutim u toj vezi ta se sintagma ne pojavljuje više niti na jednom mjestu. Iz toga zaključujemo da je posrijedi *hapax legomenon.*[171]

U sljedećim redcima samo je Duh, što bi značilo da je voda simbol rođenja iz Duha.[172] Učinak dvostrukoga smisla prepoznajemo također u riječi πνεῦμα (r. 8), koja se može doslovno prevesti kao vjetar, a prema duhovnom smislu kao Duh Sveti. Prema tomu i na ovom mjestu Isus se služi metaforom *vode* i *vjetra*, kako bi uputio čitatelja na Duha Svetoga. Ovakvo sprezanje pojmova nalazi svoje opravdanje u Starom zavjetu. Prema biblijskom izvješću na početku stvaranja Božji je Duh lebdio nad vodama (Post 1,2). Spoj vode i vjetra primjećujemo također i nakon potopa, kada je Bog učinio da je zapuhao vjetar (רוּחַ) nad svom zemljom i vode su ustuknule (Post 8,1b). Vrlo bliska je također slika prijelaza Izraelaca kroz Crveno more. I tu se vidi Božji zahvat u trenutku djelovanja Božjega Duha (רוּחַ) na vode.[173]

Dijalog i monolog prema našoj raščlambi povezuje r. 13 jer nedostaje dijaloških glagola (ἀποκρίνομαι i λέγει) te osobnih zamjenica, što još jednom potvrđuje mišljenje da je riječ o monologu ili pak o govoru upućenom nekome. Nedostaje također i glagola (γεννάω), kao i izričaja (ἄνωθεν) i imenice (πνεῦμα), koji određuju temu u prvom dijelu, dakle, u dijalogu. Međutim, trostruko „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ (3,3.5.11), koji smo definirali kao trostruki moment objave pridonosi dojmu monologa i stvara zajedničku teološku liniju, kao razvijenu Isusovu samoobjavu. Iako dijalog i monolog spaja redak 13, oba se dijela razlikuju zbog stilskih figura i gramatike.

5. Književna vrsta

U nastavku rada definirat ćemo odnos naše perikope s ostalim dijelovima četvrtoga evanđelja. Postoje li slični fragmenti? Kako nazvati, prema književnim uputama, naš dio teksta?

---

[169] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 163.
[170] Usp. Krešimir BAGIĆ, *Rječnik stilskih figura*, Zagreb, 2012., 133–134.
[171] Usp. *Isto*, 131–132.
[172] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii według św. Jana*, 78.
[173] Usp. *Isto*, 79.

Najveću pozornost privlače perikope koje se povezuju sa sličnim susretima, kao što je susret Isusa i Nikodema na području čitavoga Ivanova evanđelja. Unutar inkluzije na koju smo ukazali pri određivanju konteksta (2,1-4,54) nalazimo na još jedan dijalog, koji ćemo nazvati *susret*. Riječ je o susretu Isusa sa Samarijankom (4,1-42). Također i na ovom mjestu vidimo podjelu na dijalog i monolog (r. 34-38), iza kojega slijedi opis situacije nakon susreta, slično kao Iv 3,31-36. Odmah nakon perikope o susretu Isusa sa Samarijankom, nalazi se još jedan kraći susret (4,43-54). No na ovom mjestu za razliku od prethodnoga nema Isusova monologa.

Inače, dijalozi u četvrtom evanđelju odvijaju se redovito u okviru susreta. Uvijek se nalazi onaj koji govori i odgovara (Isus) i onaj koji sluša i pita (sugovornik, učenik, mnoštvo, religiozna skupina). U susretima možemo izdvojiti njihovu sadržajnu građu, koja se temelji na shemi priče o traženju, o odbačenosti i o svjedočanstvu. U tom slučaju glavni je motiv Isusov govor (logion).[174]

U Knjizi znakova, dakle u prvom dijelu evanđelja (1,19-12,50) nalazi se susret s uzetim (5,1-47) u kojem dijalog prelazi u monolog (logion, i to rr. 19-47); susret s mnoštvom u Galileji (6,1-66) u kojem ima najviše sličnosti zbog stilskih figura s našim susretom (2,23-3,21). U poglavljima 7-8 te 10,22-39 imamo susret sa Židovima, koji se po svojoj prirodi odnosi na probleme vjere i nevjere. I na ovomu mjestu prepoznajemo sličnosti sa susretom Isusa i Nikodema. Posebnu pozornost obraćamo na susret s preljubnicom, koji završava dužim monologom na koji reagiraju okupljeni Židovi (8,1-59). Čitavo deveto poglavlje zaprema duža perikopa o slijepcu. Isusov govor o sudu na kraju perikope možemo strukturno usporediti s našim odlomkom o razgovoru Isusa i Nikodema. Jedanaesto poglavlje je također napisano u okviru susreta – dijaloga s izgrađenim Isusovim logionima. Knjiga znakova završava suočavanjem ili pak susretom – dijalogom sa svijetom (12,23-36). No ona ima karakter oproštajnoga govora.

Većinu Isusovih govora autor četvrtoga evanđelja prenosi u formi dijaloga. Unutar susreta, dakle i dijaloga nalaze se i govori samoobjave, koji počinju s dvostrukim ἀμὴν (1,51; 3,3.5.11; 5,19.24.25; 6,26.32.47.53; 8,34.51.58; 10,1.7; 12,24). U istraživanoj perikopi 2,23-3,21 dvostruko ἀμὴν pojavljuje se tri puta, i to u 3,3.5.11.[175] Jezične značajke riječi ἀμὴν u kompoziciji s izrazom λέγω σοί kao i s glagolom ἀποκρίνομαι pridonose posebnoj formuli polemike.[176]

---

[174] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 293.
[175] Usp. *Isto*, 294.
[176] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 164.

Na ovoj razini istraživanja zaključujemo razmatranje o književnoj vrsti i nazivamo ju *susretom*, koji uključuje i notu apologetike. Teološka se misao razvija kroz zaplet – Nikodemovo narazumijevanje i dvostruki smisao izraza (ἄνωθεν) te rasplet – Isusov kristološki govor, koji spaja r. 13, i kao takav predstavlja razvijenu kristološku misao. U pogledu životne situacije ove književne vrste (*Sitz im Leben*) i njezine konkretne funkcije u ivanovskoj zajednici moguće ju je odrediti i kao krsnu katehezu.

5.1. *Životna situacija (Sitz im Leben)*

Ivanove zajednice ili zajednica nisu bile zatvorenoga tipa. Prepoznaju se široki horizonti ideja. Pretpostavlja se da su te zajednice međusobno komunicirale.[177] Na temelju toga možemo donijeti zaključak da se u svakoj zajednici mogla koristiti druga perikopa prema konkretnoj situaciji i potrebi za katehezom. Moguće je da je perikopa Iv 3,1-21 bila u svrhu pripreme katekumena za sakrament krštenja ili pak neposredno nakon krštenja u mistagogiji i moralu, posebice s naglaskom na djelovanju Duha Svetoga u životu kršćana. Čini nam se potrebnim također spomenuti da prve krsne formule nisu bile u ime Presvetoga Trojstva, nego u Isusovo ime (Dj 8,18; 19,5).[178] Zanimljivo, jer prema Dj 19,5, Pavao naknadno, nakon krštenja u Isusovo ime polaže na krštenike ruke i tek onda silazi Duh Sveti, što ukazuje na povezanost krštenja i djelovanja Duha Svetoga. Tu povezanost primjećuju Origen, Augustin i Ivan Scot Eriugena.[179]

Na tom tragu prepoznajemo srodne perikope unutar četvrtoga evanđelja, koje se povezuju s trećim poglavljem i naukom o krštenju, a koje s druge pak strane izravno o tome ne govore. One su i širi kontekst istraživanoga odlomka. Opis čuda u Kani Galilejskoj (Iv 2,1-11) ima također krsno značenje: Isus pretvara vodu u vino i ovo novo vino (iz vode!) bolje je od onoga staroga. Možda zbog toga u NZ nije opisan obred krštenja jer ono nije neki magični čin. Ono je obred koji se oslanja na Kristovo spasiteljsko djelo koje je temeljno i bitno (Ef 5,26), ono se temelji na vazmenom otajstvu Kristove smrti i uskrsnuća.[180]

Druga perikopa u kojoj se može vidjeti veza između književne vrste susreta i kateheze o krštenju je razgovor Isusa sa Samarijankom (Iv 4,5-14). Komentatori se slažu da osim Isusovih naslova, Ivan predstavlja i situaciju početaka kršćanstva u Samariji. Prema tome,

---

[177] Usp. str. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 35.
[178] Usp. Józef KUDASIEWICZ, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa, 1981., 26.
[179] Usp. Stanisław CZERWIK – Józef KUDASIEWICZ – Jan ŁACH – Alfons SKOWRONEK, *Sakrament chrztu*, Katowice, 1973., 185.
[180] Usp. Karlo WIŠATICKI – Zvonko PAŽIN, *Živa voda – Majim Hajim*, Zagreb, 2008.,137.

možemo zaključiti da i ova perikopa povezuje krštenje i vjeru prvih učenika. Odmah na početku čitamo: „(...) premda zapravo sam Isus nije krstio, nego njegovi učenici“ (Iv 4,2). Ova činjenica zapravo dopušta naslutiti ponuđenu tematiku krštenja. Međutim, u tom razgovoru najviše nas zanimaju redci o *živoj vodi*. Za Samarijanku je najvažnija vjera i „dar Božji“ o kojem joj govori Isus. Prema Dj 2,38, „dar Božji“ označava Duha Svetoga, što također može korespondirati i s ovim mjestom. Taj Duh Sveti dolazi od Isusa. To je također i „voda živa“.[181] Uzimajući u obzir teološko značenje obilja vode, može se ona shvatiti i kao posvetna milost i darovi, koji su ponuđeni vjerniku po pomazanju Duhom Svetim. Isus, dakle, govori Samarijanki o mesijanskim darovima. Krštenje je upravo otvorenje izvora duhovnih dobara.[182]

Prema općem mišljenju egzegeta, aluzije na krštenje nalaze se i u drugim književnim vrstama, primjerice u priči o izlječenju slijepca od rođenja, koji se oprao u ribnjaku Šiloah (Iv 9,1-39). Na krštenje najviše podsjeća rečenica: „Ja otiđoh, umih se i progledah.“ (Iv 9,11) Dvije su krsne metafore vidljive na ovom mjestu: pranje i prosvjetljenje. Sam naziv ribnjaka (bare) znači: „Onaj, koji šalje.“ U ovom slučaju taj se naziv odnosi na Isusa jer je on poslan (od Oca) i taj koji šalje (Duha Svetoga). Isus daje slijepcu svjetlo (Iv 9,39). On prima vjeru i prosvjetljenje. U ovom sakramentalnom kontekstu nije isključivo riječ o tjelesnoj sljepoći, nego o duhovnoj.[183] F. Gryglewicz primjećuje tu rođenje iz *vode* koje povezuje s uvođenjem u etapu Duha. Pri tome vodi računa da je riječ o krštenju.[184] U ovoj perikopi postoji, dakle, asocijacija na krštenje. Izliječeni slijepac je prototipom svakoga, koji vjeruje i krsti se. Posebno je naglašena vjera u Krista, koji je svjetlo svijeta.[185]

Osim spomenutih perikopa, možemo još navesti i sljedeća mjesta koja imaju izravnu vezu s krštenjem: Iv 6,44-47 („Onaj, koji vjeruje ima život vječni!“); 7,37-39 („Ako je tko žedan, neka dođe k meni; i neka pije tko vjeruje u me!“); 15,1-11 („Ostanite u meni, i ja ću ostati u vama!“); 19,31-35 („...jedan od vojnika svojim kopljem probode bok, te odmah poteče krv i voda.“). Osim ovih mjesta, želimo skrenuti posebnu pozornost na odlomak iz evanđelja gdje Isus pere noge učenicima za koji u literaturi još nisu utvrđene potanke

[181] Usp. Stanisław CZERWIK – Józef KUDASIEWICZ – Jan ŁACH – Alfons SKOWRONEK, *Sakrament chrztu*, 189–191.
[182] Usp. *Isto*, 191.
[183] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, Tarnów, 1994., 113–114.
[184] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana, u: *Collectanea Theologica*, 37 (1967.), 73–76 .
[185] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, Tarnów, 114.

poveznice s krštenjem.[186] Uzimajući u obzir sinoptička evanđelja koja govore o ljubavi kao uvjetu ulaska u Božje kraljevstvo, slobodni smo povući paralelu Iv 13,1-11 s krštenjem. Osobito nam je dragocjena uloga vode koja pere i čisti te Isusova rečenica: „Tko je okupan, treba mu oprati samo noge. On je potpuno čist.“ (Iv 13,10) Čovjek vjerom prima Krista Spasitelja, a u vidljivoj sakramentalnoj formi događa se duhovna kupelj. Isus poziva na ljubav, kao na novu zapovijed. Teološki sagledavajući Duh Sveti je ljubav jer je Bog ljubav. Na temelju toga, *oprani* dobiva i zalog Duha Svetoga.

A. Škrinjar primjećuje sljedeće: „Duh Sveti, preporod, krštenje, sve je to bilo tako tijesno povezano u kršćanskoj teologiji 1. stoljeća da se ta veza ne smije ne slijediti ni u egzegezi Iv 3. Ograničeno Nikodemovo shvaćanje ne bi bio za to dovoljan razlog. Da u razgovoru s Nikodemom Isus nije mogao iznositi takve ideje, htjeli bi drugi dokazati iz toga što je, tobože, izvor tim idejama među kršćanima kasniji helenistički utjecaj.“[187] Možemo zaključiti da između „doći k Isusu“ i njegova dara Duha postoji određeni dinamični suodnos i uzajamna teološka povezanost. Tu svoje mjesto nalazi kako voda, kao znak prvoga čovjekova koraka prema Isusu, tako i Duh, kao milosni dar koji nastavlja djelovanje u krštenome. Na taj način vjera i krštenje zajednički ostvaruju čovjekovo ponovno rođenje odozgor.[188]

6. Uvodni dio perikope (Iv 2,23-3,2)

6.1. *Nikodem*

Rezultati povijesno-kritičke analize polazište su za teološku intepretaciju teksta, koju započinjemo naratološkom analizom[189] uloge i karaktera Nikodema. Nikodemova osoba je ovijena dvosmislenošću i tajnom tako da se s pravom pitamo o smislu njegove pojave unutar perikope 2,23-3,21 u odnosu prema Isusu, prema Ivanovoj zajednici, ali i prema čitatelju. Kako primjećuje Ch. Grappe, to je pravac koji je odredio O. Cullmann,[190] a potom je nastavio J. Frey.[191] Naime, riječ je o predstavljanju vremenskih značajki na ivanovski način, koje se izgrađuju oko dvaju središta: prvo je središte Isusov „čas“, njegova spasonosna smrt na križu;

---

[186] Usp. Novi zavjet, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1992., 305. U komentaru se navodi da je na tom mjestu moguća aluzija na krštenje.

[187] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, Zagreb, 1975., 313.

[188] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 168.

[189] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 117.

[190] Usp. Christian GRAPPE, Les nuits de Nikodème (Jn 3,1-21; 19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, u: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 87 (2007.), 267., bilješka 1. „Selon la présupposition implicite du quatrième évangile, l'événement historique contient, au-delà de sa signification immédiate, une indication concernant des faits ulterieurs de l'histoire du salut, faits qiu se trouvent ainsi mis en relation avec ces faits fondamentaux uniques de la vie de Jésus.“

[191] Usp. Jörg FREY, *Die johanneische Eschatologie*. Band II, Das johanneisch Zeitverständnis, Tübingen, 1998., 295.

drugo sadašnje vrijeme zajednice, evanđelista i čitatelja. Opis susreta, kao i čitava perikopa narativnoga je karaktera.[192]

Na tom putu i R. A. Culpepper[193] započeo je opisivanje i klasificiranje ivanovskih ličnosti prema njihovom ponašanju prema Isusu. Prema njemu, ti se likovi ističu prema svom krajnje negativnom ili pak pozitivnom, uzornom vjerskom stavu. Između tih krajnjih kategorija razvija se cijeli niz prijelaznih ponašanja.[194] Zato nam se čini zanimljivim pogledati evoluciju lika Nikodema.

Nikodem se prvi put spominje u r. 3,1 u kojem se govori o „čovjeku“ (ἄνθρωπος) koji je bio farizej ili jedan od farizeja, prema izvorniku (ἐκ τῶν Φαρισαίων), te ugledni Židov, član Velikoga vijeća (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων) i učitelj r. 10 (ὁ διδάσκαλος). Ovdje svaka riječ dobiva svoje simboličko značenje. Lik Nikodema pojavljuje se također i na drugim mjestima četvrtoga evanđelja. U istraživanom odlomku ime se Nikodem spominje tri puta u sekciji koju smo nazvali Dijalog, i to u 3,1.4.9. Nikodema susrećemo također i u 7,50 u kontekstu rasprave među glavarima i farizejima o Isusovom podrijetlu, te u 19,39 kada je Nikodem došao na Isusov ukop. Sinoptička evanđelja ne spominju Nikodemova imena iako možemo u njima pronaći neke sličnosti na povijesno-teološkoj razini.[195]

Gledajući prema povijesti učinaka, nailazimo na izraz „čovjek“ (ἄνθρωπος) što nam dopušta vratiti se na r. 2,25 u kojem se kaže da je Isus „dobro znao što je u čovjeku“.[196] Na taj način Nikodem je pridružen mnogima koji „povjerovaše u njegovo ime promatrajući znamenja koja je činio“ (2,23). Prema tomu, Nikodemov posjet Isusu događa se tijekom njegova boravka u Jeruzalemu na židovski blagdan Pashe (2,13-25). Ovdje je bilo mnoštvo onih koji su željeli vidjeti Isusa zbog njegovih djela, ali i zbog njegovih izuzetnih govora (usp. Iv 8,30; 11,45; 12,9.12.20-21). Oni su vidjeli znakove koje je činio Isus. Za Isusom nije išlo samo mnoštvo, nego i grupa farizeja iz koje se izdvaja Nikodem (Iv 7,45-50). To potvrđuje našu tezu o određivanju granica perikope (2,23-3,2) kao uvoda u narativan opis susreta Isusa s Nikodemom. Nikodem ulazi u ivanovsku naraciju odmah nakon prvoga znamenja u Galilejskoj Kani, gdje Isus čini prvo čudo pretvarajući vodu za ritualna čišćenja u svadbeno vino (Iv 2,1-12).

---

[192] Usp. Thyen HARTWIG, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 2005., 183.
[193] Usp. R. Alan CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphie, 1987., 99–148.
[194] Usp. Christine RENOUARD, Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, u: *Études Theologiques et Religieuses*, 79 (2004.), 563.
[195] Usp. Mt 27,56-61; Mk 15,42-47; Lk 23,50-56.
[196] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 135.

6.2. *Nikodemova uloga*

Termin ἄνθρωπος, kojim je nazvan Nikodem, tipičan je za grčku varijantu koine, koji je vlastit Ivanovom stilu.[197] I zato zajedno s σημεῖα ἃ ἐποίει stvara cjelovitu konstrukciju uvodne scene, koja će se potpuno razviti u sljedećim redcima.[198] Imenica ἄνθρωπος navodi čitatelja na r. 25 καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, što bi zapravo bila očita ingerencija evanđelista, koji spaja međusobno izraženu misao.[199]

U r. 3,1 ἄνθρωπος povezuje se s ἐκ τῶν Φαρισαίων, dakle ne postoji samostalno, nego se povezuje s grupom farizeja.[200] Prijedlog ἐκ određuje Nikodema i definira ga kao osobu. Zatvara ga također u njegovo socijalno, religiozno i kulturno podrijetlo. Vrlo je zanimljivo da će se taj isti prijedlog koristiti u govoru o novom podrijetlu ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (r. 5). Osim toga Ch. Renouard zapaža da ivanovska tehnika uvodi Nikodema na teološku pozornicu kao paradigmu za sve one koji će se ponovno roditi iz vode i Duha.[201] Zato smatramo da je Nikodem prethodnik svih onih koji su se ponovno rodili odozgor, a po tome su dobili novo podrijetlo.

Iz istoga r. 1 saznajemo da je Nikodem ἐκ τῶν Φαρισαίων, dakle, jedan od židovskih glavara. U poveznici s Iv 7,45-52 čitatelj doznaje da Nikodem nije običan farizej, nego i član sinedrija.[202] Može mu se pripisati također odliku građanskoga savjetnika židovske zajednice u Jeruzalemu. Prema tome, on je i prvak i politički vođa Židova.[203] J. L. Martyn postavlja hipotezu, iako sam u nju sumnja, da Ivanovo rabljenje riječi ἄρχωντες indicira na pojedine članove sinedrija/Gerousia, koji su bili prikriveni Isusovi vjernici, što bi na neki način bilo opravdano noćnim posjetom. Nadalje, Martyn dokazuje da se u četvrtom evanđelju ἄρχων pojavljuje također i u 7,26.48; 12,42 u najodlučnijim trenucima. Kod Ivana množina ἄρχωντες uvijek asocira upravo na članove sinedrija, koji su također mogli biti i Jamniji lojalisti. U svim drugim slučajevima jednina ἄρχων sugerira na vladara, kneza ovoga svijeta koji je

[197] Usp. Ernst HAENCHEN, *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1980., 216.
[198] Usp. Thyen HARTWIG, *Das Johannesevangelium*, 183.
[199] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 129.
[200] Usp. Thomas BRODIE, *The Gospel according to John*, 197.
[201] Usp. Christine RENOUARD, Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, 563.
[202] Usp. Thyen HARTWIG, *Das Johannesevangelium*, 184.
[203] Usp. Pheme PERKINS, Evanđelje po Ivanu, u: (ur. Tomo VUKŠIĆ), *Komentar Evanđelja i Djela apostolskih*, Sarajevo, 1997., 557.

Sotona i uvijek stoji u suprotnosti spram Isusa (Iv 12,31; 14,30; 16,11).[204] Rabinska literatura poznaje ἄρχων i generalno ga primjenjuje na knezove i židovske časnike.[205]

Sljedeća je značajka Nikodemova lika ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ, što bi u prijevodu značilo „učitelj Izraela". B. Górka smatra s W. Bauerom i T. Zahnom da član ὁ ima retoričku ulogu: „taj poznati učitelj" i odnosi se na formalnu titulu učitelja, pa čak i na zvanje doktora koja pripada Nikodemu. Tako i naziv Ἰσραὴλ ovdje ima funkciju posvojnoga genitiva. Riječ Ἰσραὴλ pojavljuje se u Ivanovu evanđelju tri puta (1,31.49; 12,13). U ovom slučaju Ἰσραὴλ ima pozitivnu konotaciju suprotnu Ἰουδαίων. Smatra se također da je posvojni genitiv Ἰσραὴλ odraz sigurne ironije prema Nikodemu.[206] R. Schnackenburg dijeli mišljenje o Nikodemu kao poznatom učitelju, o kojem se zbog njegova posjeta Isusu ništa ne govori o rabinskoj literaturi. Tako se ni u Talmudu njegovo ime ne spominje.[207] Od strane rabina, Nikodem je bio jednostavno isključen iz kruga rabinskoga učiteljstva. Zbog toga neki od komentatora ne sumnjaju u povijesnost Nikodemova lika tvrdeći da je bio osuđen zbog kršćanskoga opredjeljenja od stane rabinskoga judaizma na *damnatio memoare*.[208] R. Bultmann tvrdi da Nikodem ipak nije bio toliko poznat, ali njegov opis kakav prepoznajemo po biblijskom izvješću iznimno je važan jer se Isus u susretu s Nikodemom suočava s predstavnikom službenoga židovstva, s kojim je u sukobu.[209]

Možemo, dakle, zaključiti da se pristup Nikodema Isusu može promatrati kao dolazak jednoga židovskog vođe, koji od farizeja postaje Isusov pristaša, kao suočavanje Židova kao grupe farizeja s Isusom u proturječnom dijalogu ili pak kao susret dvaju snaga Isusove – božanske i svjetovne – sotonske. Prema tome, primjećujemo da se iza Nikodema skriva nevidljiva, duhovna stvarnost. Predstavljene hipoteze o Nikodemu kao povijesnoj osobi nemaju presudnu važnost za naše istraživanje koliko to ima Nikodem kao paradigma. Nikodem ima presudnu ulogu u procesu vjere. On je lik zbog kojega se odigrava *zaplet* situacije, a u konačnici i objava. Po Nikodemovoj ulozi događa se περιπέτεια i odmah iza toga ἀναγνώρισις.[210] Zbog *zapleta* ili, kako bismo to izrazili ivanovskim rječnikom, zbog dualističke tehnike nesporazuma, razvija se Isusova samoobjava te se otkriva uzrok korištenih

---

[204] Usp. James L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 88.
[205] Usp. Broke F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, 48.
[206] Usp. Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), u: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 54 (2001.), 173.
[207] Usp. Rudolf SCNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 379.
[208] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 158.
[209] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 133–134.
[210] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 117. Smatramo da je Nikodemovo neznanje, iako je on bio prvak farizeja, zapravo zaplet. Zbog njegova neznanja događa se nagla promjena i poremećaj u razgovoru: περιπέτεια, iza koje slijedi obznanjivanje: ἀναγνώρισις, a u rezultatu proširuje se Nikodemova spoznaja i Isusova objava.

pojmova u Iv 3,3-8.[211] Osim navedenoga, Nikodem nas može zanimati kao lik – uzor za *pretpostavljenoga čitatelja*.[212] Čini nam se da se na temelju dosad iznesenih činjenica o liku Nikodema, u njegovoj psihološkoj crti skriva i *pretpostavljeni autor*.[213] Nikodema možemo također tumačiti i kao simboličnu figuru svih onih koji su dolazili Isusu, ali i onih koji će čitati i povjerovati Ivanovu svjedočanstvu kao stvarnom autoru četvrtoga evanđelja.[214]

6.3. *Nikodemovo ime*

Pogledajmo sada Nikodema iz perspektive njegova imena. U Bibliji ime ima redovito važnu ulogu. Kod ljudi istoga imena ime upućuje na zajedničke osobine imenjaka. Prema tome, Nikodem je grčko ime: Νικόδημος ὄνομα αὐτω, a njegov hebrejski ekvivalent je Naqdimon ili pak kraća inačica koju predlaže T. Hartwig. Grčka imena su bila rijetkost među židovskom aristokracijom, što je zapravo i dokaz helenističkoga utjecaja na ondašnji Istočni svijet.[215] U tom grčko-hebrejskom sklopu B. Górka zapaža semitizam i predlaže konkretan semitski oblik imena: נקדימון שמו.[216]

Kao što smo istaknuli, ime Nikodem, uz svoju ipak upitnu povijesnost, važno je zbog svojeg simboličkoga značenja. Νικόδημος je sastavnica dvaju grčkih riječi: νικάω (pobijediti), kao i νίκη (pobjeda) i δῆμος (puk).[217] Prema tome, ime Nikodem označava „pobjedu puka“. Kao takav, Nikodem u susretu s Isusom predstavlja farizeje – vjernike, Izraelce, istinite izabranike izraelskoga naroda okupiranoga od Rimljana koji se uvijek osjećao slobodnim i povlaštenim. No na tom putu P. Gryziec sugerira prema Ivanovoj logici, suprotstaviti ime Nikodem imenu Isus (Νικόδημος↔Ἰησοῦς; נקדימון↔יהושע). Etimologija יהושע (Jehošua) prema Mt 1,21 dopušta tumačiti Isusovo ime kao: „Jahve je spasenje.“ Već sama hebrejska riječ „spasenje“ označava pobjedu. Prema tome, ime Isus znači „Jahve je pobjeda“, „Jahve će pobijediti“. Iz Nikodemova nastupa zaključujemo o njegovoj ulozi o izabranju, kako bi svi „vjernici“ imali osigurano spasenje. Međutim, Isus u razvitku dijaloga

---

[211] Usp. *Isto*, 117.
[212] Usp. *Isto*, 123.
[213] Usp. *Enchiridion Biblicum*, Bologna, 1994., 50.
[214] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 123.
[215] Usp. Thyen HARTWIG, *Das Johannesevangelium*, 183.
[216] Usp. Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), 176. Sličnu pojavu grčkih imena među židovskim predstojnicima može se primijetiti i kod Ivana Hirkana, Mateja Antigona, Aleksandra Jannaja ili pak među Dvanaestoricom, kao što su Andrija i Filip.
[217] Usp. Grčko-hrvatski rječnik, u: Milivoj SIRONIĆ (ur.), Zagreb, 2000., 93.

upućuje na Nikodemovu pogrešku.[218] Na temelju toga možemo zaključiti kako je posrijedi konfrontacija dviju stvarnosti povijenih u etimološke značajke, što će nam uvelike koristiti u sljedećim poglavljima našega istraživanja.

Za sada ostanimo još malo uz lik povijesnoga Nikodema. Hebrejski se ekvivalent za Νικόδημος je נקדימון osim ivanovske tradicije nalazi i na tri druga mjesta palestinskoga okružja. U rabinskim izvorima javlja se „Naqdimon ben Gorion". O njemu govori Talmud. No ovaj podatak predstavlja poteškoću jer se on spominje tek nakon 70. godine.[219] Prema tome, ovaj Nikodem morao bi biti podosta star i kao takav preživjeti razaranje Hrama i židovsko-rimski rat. Stoga je malo vjerojatno da se radi o istom Nikodemu.[220] Neki ga komentatori ipak povezuju s još jednim Nikodemom čiji je nadimak bio „Buni". Taj je bio slavan zbog svojih bogatstava, no nije bio rabin.[221] Opet, J. Flavije govori o dvama različitim likovima. Razgraničuje „Nikodema ben Gorion"[222] i „Nikodema".[223] Međutim, u dijaspori su detektirana još dvojica drugih Nikodema, jedan u Aleksandriji (Νικόδειμος), a drugi u Rimu (Νικόδεμος). Na temelju iznesenih činjenica, ime Nikodem, kao i prezime Gorion nije bilo uobičajeno među Židovima. L. Stachowiak u imenu Nikodem predlaže prepoznati Isusova učenika.[224]

Prema navedenom, postoje tri različita pokušaja poistovjećivanja Nikodema sa sljedećim osobama: Naqdimon ben Gorion, Buni, Naqai. Međutim, svaki od tih pokušaja je čista spekulacija i nesigurno naslućivanje biblijskoga lika. Budući da pokušaji identificiranja biblijskoga Nikodema s vanjskim izvorima imaju malu vjerojatnost, zaključeno je da je uputnije usredotočiti se na tekstualnoga Nikodema.[225] Za evanđelista Nikodem kao povijesni lik sadrži i simbolički značaj. Zato A. Schlatter u njemu naslućuje „pradjeda" jeruzalemskoga naraštaja.[226] Mi se također priklanjamo tezi da je Nikodem stvarni povijesni lik koji dijeli s čitateljem četvrtoga evanđelja iskustvo svoje vjere. On je krenuo od znakova i razumskoga znanja do vjere.[227]

---

[218] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii według św. Jana*, 75–76.
[219] Usp. Wolfgang BEILNER, *Johannesevangelium*, Salzburg, 1993., s 35. B. Górka naslućuje prema svojoj znanstvenoj metodi da je prema podatku o poistovjećenju biblijskoga Nikodema s ben Gorion, Nikodem bi morao imati sto godina kad je došao Isusu. *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 178.
[220] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, Daruvar, 1983. – 1989., 187.
[221] Usp. Joseph KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, London, 1947., 29 i sl.
[222] Usp. Josephus FLAVIUS, *De bello Judaico*, 2, 451, *Opera*, t. 1–6/7, Berlin, 1887. – 1895./1904.
[223] Usp. Josephus FLAVIUS, *Antiquitatum Iudaicarum*, 14, 37, *Dawne dzieje Izraela*, t.1–2, Warszawa, 1993.
[224] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 158.
[225] Usp. Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), 177.
[226] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1930., 84.
[227] Usp. Arkadiusz KRASICKI, *Riječ za Tebe*, Osijek, 2010., 11.

Na tragu simbolizma, R. Bultamnn zasniva sljedeću tvrdnju: „Evanđelist 'historizira' rasprave o objavitelju ugrađujući ih u svoj portret Isusova života. U mnogo jednostavnijem obliku sinoptici su također kreirali neovisnu sliku Isusa u svoje portrete njegova života, ponekad upotrebljavajući tradicionalnu priču kao okvir, katkada sastavljajući svoje vlastito postavljanje scene. Ista tehnika, u mnogo razvijenijem obliku, nalazi se kod Ivana. Čini se da je on vjerojatno sam stvorio scenu s Nikodemom, u tu svrhu koristeći tradicionalan motiv koji se upotrebljavao u školama“.[228]

Prema našem sudu, Nikodem je ipak značajan lik četvrtoga evanđelja. Prema imenu teško je zaključiti je li on bio povijesna osoba. Za teološko tumačenje Nikodemove uloge važniji je simbolizam njegova imena. No važno je također sagledati kontekst i svrhu njegova dolaska Isusu.

6.4. *Nikodem i noć*

Nikodem dolazi Isusu noću (3,2). Možemo odmah postaviti pitanje zašto je ugledan farizej i poznati učitelj izabrao noć? Sigurno ta činjenica ima svoje povijesne, ali i duhovne razloge. Noć (νύξ) se u četvrtom evanđelju pojavljuje nekoliko puta: 9,4; 11,9.10; 13,30; 19,39. U 9,4; 11,9.10; 13,30 ima uvijek simboličko značenje, često s negativnim prizvukom. Međutim, noć možemo uzeti u obzir kao povijesnu potvrdu postojanja Nikodema. Osim toga 3,2 prethode brojne vremenske oznake, koje slijede i iza njega. Ovo nam se čini važnim jer pripada kontekstu istraživane perikope. Prema tome, možemo reći da su za Ivana vremenske oznake od važnoga značenja. Spominje vrijeme važnih događaja ili pak razgovora (poziv prvih učenika – deseta ura Iv 1,39 ili susret sa Samarijankom – šesta ura Iv 4,6).

Ivanovska je simbolika vrlo značajna u usporedbi s ostalim evanđelistima: riječi je o dvostrukom značenju, isticanju vremena i mjesta radnje i obilnoj uporabi antiteza, kao što su svjetlo – tama, život – smrt. Evanđelist koristi po dva značenja jednoga izraza. Time ukazuje na dublji, duhovni smisao. Simbolika sama po sebi nije jednostavna. Ona je veza između vidljivoga i nevidljivoga svijeta.[229] Zato u tom kontekstu treba promatrati Nikodemovu ulogu. R. Schnackenburg ističe da je uz simboliku noći posrijedi također Nikodemov plašljiv karakter.[230] Osim toga, bio je istaknutim učiteljem u svojoj sredini i nije si smio dopustiti

[228] Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 132.
[229] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 54.
[230] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 380.

javnu pogrešku. No na ovom mjestu preskočit ćemo tu činjenicu jer nam je u ovom trenutku važnija simbolika noći.

Nikodemov dolazak Isusu noću, može također simbolizirati dolazak (nekoga)[231] iz tmine do svjetla. Ovaj se podatak može jasno dobiti i iz samoga teksta uspoređujući 3,2 s 3,19, što je poveznica s prologom 1,19. P. Gryziec u simbolizmu suprotnosti primjećuje antiteze vrlo specifične za Ivanovu školu. Nikodem je također onaj koji voli tamu, ali sada prilazi svjetlu Isusu. Prema tome, ovaj susret je simbolički sraz tame i svjetla. U tom svjetlu Nikodem primjećuje Isusova znamenja.[232] U simboličkom značenju, noć je stvorila atmosferu tajnovitosti i podlogu za razgovor o *ponovnom rođenju u sili Duha Svetoga*.[233]
Simbolika noći može biti još dublja u svom biblijskom izričaju i u kontekstu spasenja Staroga i Novoga zavjeta: Noć izbavljenja Izabranoga naroda iz egipatskoga ropstva (Izl 11,4; 12,12.29); Prijelaz Izraelaca kroz Crveno more noću u kojoj je Jahve pobijedio Izraelove neprijatelje (Izl 13,21); Noć kušnje (Job 3,3-10; Ps 112,4) i čežnje za Bogom (Dušom svojom žudim tebe noću Ps 42,2); Uskrsna noć i uskrsni dan – Isus, koji je svjetlo pobjeđuje tamu noći (Iv 9,4; 11,10; Lk 22,53); Znak pobjede nad noću ustanovljenje je euharistije (1 Kor 11,23); Kršćanin ne pripada više noći jer je vjernikov život svjetlo (Sol 5,5); Vjernik je dijete dana, koji nikad ne zalazi (Ef 5,8).[234]

Prema R. Schnackenburgu, želimo skrenuti pozornost da je Nikodemov dolazak noću sasvim drukčiji od Judinoga dolaska noću u Getsemanskom vrtu. Judin dolazak označen je zloćom i tminom. Tako je noću Isus osuđen pred Anom.[235] Međutim, Nikodem je prikazan samo ovaj put u okrilju noći (3,2), a svaki sljedeći put djeluje javno, tijekom dana (7,50; 19,50). Ivan ipak nakon Isusova raspeća zapaža činjenicu da je to isti Nikodem koji je došao Isusu „one noći“ (Iv 12,50).[236] Osim toga, Nikodema možemo usporediti s neznanjem i tamom, koja se odražava ne samo u njegovom liku nego i u židovskoj strukturi te suprotstaviti ga Isusu koji je svjetlost svijeta i koji je istina.[237]

---

[231] U ovom slučaju u pitanju je glavni lik priče Nikodem, što se može kroz ivanovsku simboliku podrazumijevati da se radi i o svakom drugom čovjeku.
[232] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 76.
[233] Usp. Rudolf PESCH, Eine Auslegung von Joh 3,1-12, u: *Bibel und Leben*, 7 (1966.), 209.
[234] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, [2]1980., 698–702.
[235] Usp. Mario CIFRAK – Arkadiusz KRASICKI, Postaje Kristove muke i smrti. Ivanov izvještaj, u: *Služba Božja*, 51 (2011.), 39.
[236] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 380.
[237] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 158.

Ivanovski dualizam i simbolizam čini se iznimno plodotvoran u oslikavanju sazrijevanja Nikodemove vjere. Bez sumnje, to je jedna spiralna etapa Nikodemova rasta na pretpashalnom i poslijepashalnom području vjere i razvitka biblijskih događaja. [238]

Postoji još jedan razlog koji objašnjava spomen noći u kategoriji običaja. Noć je bila odgovarajuće vrijeme za studij Tore. Često su se nauk i čitanje pretvarali u veliku raspravu u kasne sate. Rabini su smatrali da zahvaljujući tome postaju pravednici čije će molitve biti uslišane.[239] Tako je i Nikodem ostao s Isusom u razgovoru do kasnih sati. Iako ta činjenica nije zabilježena u četvrtom evanđelju, mi naslućujemo da je bilo upravo tako. Ta noć bila je za Nikodema početak hoda u vjeri.

Pitanje zašto je Nikodem došao Isusu noću, zauvijek ostaje otvoreno. Neki čak govore da je Nikodem izabrao to vrijeme zbog zauzetosti Učitelja iz Nazareta, koji je danju naučavao mnoštvo i susretao se s pojedincima.[240] Mi se ipak s tim do kraja ne slažemo jer, kao što je istaknuto na samom početku, Ivanovo evanđelje je ponajprije duhovna knjiga tako da se želimo zagledati u duhovni smisao, ne odbacujući pri tome druga stajališta.

Treći razlog Nikodemova posjeta noću mogao bi se pronaći u njegovu karakteru, kao i psihološkoj slici uglednoga farizeja.[241] Nikodem dolazi Isusu noću jer se boji. I dok pitamo o razlogu straha, možemo jedino naslućivati odgovore čuvajući se svojatanja zaključaka neutemeljenih u evanđelju. Iako ima komentatora,[242] koji tvrde suprotno, mi ćemo ipak pretpostaviti i Nikodemov strah kao jedan od razloga dolaska Isusu noću. Koga ili čega se bojao Nikodem? Dosad je rečeno da je on ugledan farizej ἐκ τῶν Φαρισαίων te predstavnik židovske elite αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων. On je i učitelj Židovskoga naroda διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ. Prema tome, zastupa stranku svojih istomišljenika koju ćemo općenito nazvati „Židovi“.

Najoštriji dijalog između Isusa i židovstva nalazi se upravo u četvrtom evanđelju. Evanđelist je svjestan da zajedno s odbacivanjem Krista na kojega su upućena starozavjetna proroštva, završava izabranje izraelskoga naroda. Stoga mu pridaje isključivo svjetovan naziv „Židovi“. Taj je pojam u četvrtom evanđelju rabljen 72 puta, dok se u sinoptičkim uopće ne

---

[238] Usp. Ignace de la POTTERIE, Jesus et Nikodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3,1-10), 193; Lech STACHOWIAK, Spotkanie Jezusa z Nikodemem (J 3,1-21), 71. Ovi komentatori ne obaziru se na simbolizam u ovoj perikopi, nego ga smještaju na sporedno mjesto.

[239] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium,* 380.

[240] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 158.

[241] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 174. Govoreći o psihološkoj slici Nikodema u trećem poglavlju, oslanjamo se na psihološki pristup biblijskome tekstu. Osim toga, ove činjenice iznosimo na temelju vlastitoga iskustva u radu sa studentima. Psihološki portret biblijskih likova vrlo je primjeren u duhovnom rastu mladih vjernika.

[242] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 188.

koristi. Nisu svi „Židovi“ u opoziciji prema Isusu. Pretpostavlja se da od 72 slučaja 36 ima upravo neprijateljsku crtu.[243] F. Gryglewicz primjećuje da su brojni tekstovi (3,3.5-8; 18,33.35.39; 19,3.19.21) odraz ivanovske ironije.[244] Ima i onih predstavnika „Židova“, koji pokazuju svoj interes za Isusa (7,11; 11,36; 12,9) pa su čak i skloni povjerovati u njegovo poslanje (8,31; 10,19; 12,11). U koju skupinu možemo smjestiti Nikodema? Odgovor nije jednostavan. Autor četvrtoga evanđelja ne daje jednoznačan odgovor. Ono na što bismo još željeli skrenuti pozornost jest činjenica da se u razgovoru Isusa s Nikodemom otkriva izričita religijska opozicija. U liku Nikodema koji je farizej ἐκ τῶν Φαρισαίων te ἄρχων τῶν Ἰουδαίων naziv „Židovi“ dobiva još značajniju religijsku konotaciju. Prema tome, Nikodem je jedan od čelnika judaizma. Upisan je time, pa čak i zatvoren u svoje socijalno, religiozno i kulturno podrijetlo, što potvrđuje prefiks ἐκ τῶν. Čitav razgovor Isusa s Nikodemom može se tumačiti kao polemika među prvom Crkvom, Ivanovom zajednicom i judaizmom.[245]

Budući da je Nikodem bio učitelj (ὁ διδάσκαλος), moguće je da se bojao pogreške i onda kompromitacije u društvu zbog „Galilejskoga čudotvorca“. U svrhu argumentacije možemo usporediti slučaj Pilata tijekom Isusova procesa. I na tom mjestu pritisak svjetine izaziva kod Pilata strah. Moguće je da je to uzrok izigrane istine. Pilat pita Isusa za njegove porijeklo. To je glavno pitanje prijepora između Isusa i „Židova“ (usp. Iv 7,27-28; 8,14; 9,29-30).[246] Nikodemov strah je ipak drukčiji jer on želi upoznati istinu i poznaje Isusove podrijetlo, što priznaje u r. 2. Dakle, njegovo se stajalište razlikuje od mišljenja Pilata i ostalih „Židova“. Prema tome, Nikodemov se nemir može opravdati strahom od ljudi i od stranačkih kolega. I na ovom mjestu zamjećujemo tipičnu ivanovsku kompoziciju prikrivenoga smisla.[247] Nikodem se opravdano bojao jer je već tada „Galilejski čudotvorac“ bio dobro poznat u židovskim krugovima i činio se sve više nepoželjnim. Nije nemoguće, a da se ne zapazi incident u Hramu, koji je jednostavno izazvao veliki revolt među vrhovnim poglavarima i Isusom.[248] Napomenimo ipak da četvrto evanđelje nastaje u trenutku kada se sinagoga odlučno udaljila od prvih kršćana. Potvrdu toga nalazimo kod J. L. Martyna, koji povezuje s

[243] Usp. Piotr SZEFLER, Żydzi, u: Feliks GRYGLEWICZ (ur.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin, 1992., 338–340.
[244] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 13–15. Ironija je prisutna u četvrtom evanđelju na vrlo suptilni način. Autor ostavlja vrlo često spornu točku bez komentara. „Židovi ne razumiju, ali čitatelj zna o čemu je riječ i prepoznaje skrivenu poruku.“
[245] Usp. Piotr SZEFLER, Żydzi, 340.
[246] Usp. Mario CIFRAK – Arkadiusz KRASICKI, Postaje Kristove muke i smrti. Ivanov izvještaj, 47–48.
[247] Usp. *Isto*, 48.
[248] Usp. Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), 181.

tim dvije židovske grupacije lojalista iz Jamnije te onih koji su povjerovali Isusovu učiteljstvu.[249]

Treba istaknuti na temelju dosadašnjega pregleda Nikodemova ponašanja da je on predstavljen kao dvosmislena ličnost čiji je put otvoren i može se mijenjati u svako vrijeme i u svakom slučaju. Još uvijek bez osobnoga opredjeljenja.

Kako god bilo, teško je odgonetnuti sigurne razloge Nikodemova straha i dolaska noću. Sigurno je, međutim, da je nakon susreta s Isusom Nikodem postao posve drukčija osoba. Svjedoči o tome ponovni dolazak Nikodema Isusu nakon raspeća (19,39-42) s prekretnicom stavova i javnim očitovanjem (7,50).

Možda zato i nije slučajno što se Nikodemov slučaj nalazi odmah nakon izvještaja u Galilejskoj Kani. Ono je znak da se o *starom* može govoriti na novi način. Tako ćemo doznati da je Nikodem prošao dugačak put vjere. O tome nas izvješćuju sljedeća poglavlja. Iako je u trećem poglavlju Nikodem pun nepovjerenja i istraživanja, na drugim mjestima ga vidimo u drugom svjetlu. U trećem poglavlju značenje Nikodema ostaje u okviru „Židova“ i njihova mentaliteta. Zato s r. 13 Nikodem nestaje sa scene skroz do 7. i 19. poglavlja. Osobnost Nikodema ima pri tome veliku važnost u povijesnom i teološkom smislu, koja ipak ostaje narativno dovršena tek u 19. poglavlju.[250] Između 3. i 19. poglavlja, 7. poglavlje tvori zglob prijelaza u razvoju osobne Nikodemove vjere, ali i u karakteru lika koji ima svoju simbolično-duhovnu dimenziju, na što upućuje osobito r. 50, u kojem Nikodem prelazi na Isusovu stranu suprotstavljajući se farizejsko-židovskoj opoziciji.[251] Nakon noćnoga posjeta evanđelist ističe Nikodemovu djelatnost u okviru dana. Vrhunac promjene dolazi do izražaja na Golgoti. Ch. Grappe ocjenjuje Nikodemov lik pozitivno. Prema njemu, Nikodem nije više tajni učenik niti onaj koji dolazi Isusu pod krinkom noći. On zajedno s Josipom iz Arimateje izlazi iz okrilja zaštićene skrovitosti kako bi pokazao svoju privrženost Isusu. Nije ga strah otići Pilatu i tražiti Isusovo tijelo (19,38). Ne želi se više skrivati. Količina miomirisa koje donosi ne bi mogla biti darovana noću. To pokazuje također da Nikodem priznaje Isusa kao kralja, ali i kao i Boga. Aroma podsjeća također na rajski vrt i početke stvaranja, posebice smirna i aloja.[252]

Prema onomu što je rečeno, možemo zaključiti da je Nikodemov strah omogućio Isusu da izvede još veći zahvat u njegovoj duši i time stvori podlogu i atmosferu za razgovor o ponovnom rođenju te ulozi Duha Svetoga u stvaranju novoga čovjeka. Iako riječ *vjerovati* nije

[249] Usp. James L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 88. 117.
[250] Usp. Christine RENOUARD, Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, 568–569.
[251] Usp. *Isto*, 570.
[252] Usp. Christian GRAPPE, Les nuits de Nikodème (Jn 3,1-21; 19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, 272.

izgovorena, zamjećuje se njezinu prisutnost i tendenciju rasta vjere kod Nikodema. Hoće li ga njegova vjera dovesti i do ponovnoga rođenja odozgor, odnosno do rođenja iz vode i Duha? Teško je na to pružiti jednoznačan odgovor. Na ovom mjestu važno je izdvojiti da simbiolika noći može upućivati na kontekst nastanka evanđelja i određene situacije napetosti između rane Crkve i židovstva. U tom smislu Nikodem može biti predstavnik određene skupine suprotstavljene Isusu, ali i individualni lik i paradigma svih onih koji će se ponovno roditi.

6.5. *Poticaji za dijalog / susret Isusa i Nikodema*

Na ovoj razini istraživanja ostavimo po strani Nikodemov lik i usredotočimo se na cilj njegova dolaska Isusu (3,2b)...ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. Ova rečenica zaokružuje prvi monološki dio strukture perikope i ujedno čini prijelaz u dijalog, što će reći u drugi dio perikope. Uzmimo u obzir samo prvi dio rečenice ... ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος. U sinoptičkom Evanđelju po Luki nailazimo na slično mjesto, kada se predstavnik farizeja (Lk 18,18) obraća Isusu formom ῥαββί. Ivan rabi tu formu toliko puta koliko svi sinoptici zajedno, što može indicirati na ivanovsku vlastitost i formulaciju. U četvrtom se evanđelju ῥαββί pojavljuje osam puta (sedam puta u obraćanju Isusu i jedanput prema Ivanu Krstitelju: 1,38.50; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8.[253] Nikodem želi biti uljudan, čini se da kroz svoje pitanje ističe Isusovo znanje i dobrotu. Međutim, B. Górka u tom naslovu primjećuje također priznanje Isusova autoriteta koji je brzo stekao u glavnom gradu. „No, nije to nipošto čin ispovijesti, nego čin priznanja.“[254] Koji je onda cilj Nikodemova posjeta? Odgovor na to pitanje sadržan je u dijalogu (rr. 3.5). Na ovoj razini primjećuje se tek uvod ili, bolje rečeno, poticaj za sljedeći segment razgovora. Riječ οἴδαμεν u trećem licu množine potvrđuje da iza Nikodema stoji još netko drugi. Potrebno je uzeti u obzir kontekst između 3,1 i 2,23-25 koji upravo obuhvaća čitavu skupinu onih koji su povjerovali u Isusa promatrajući znamenja koja je činio (usp. 2,23), ali i onih kojima se Isus nije povjerovao jer im nije vjerovao (usp. 2,24). Ponajprije, sam Nikodem se zanima za Isusa, no iza njega stoje i ostali *Židovi.* R. E. Brown vidi na tom mjestu poveznicu s 3,11, gdje Isus odgovara također u množini. Prema tome, stvaraju se dvije strane dijaloga „mi“ i „vi“, koje predstavljaju Isus i

[253] Usp. Broke F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, 48; Jerome H. NEYREY, John III – A Debate over Johanine Epistemology and Christianity, u: *Novum Testamentum*, 23 (1981.), 18. Ovi komentatori u tom izrazu ne prepoznaju ljubazni poticaj za razgovor, dok drugi tvrde obratno.
[254] Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), 182.

Nikodem. Međutim, ne smije se zaboraviti prezentacija Nikodema iz 3,1. On je ugledni predstavnik farizeja te učitelj Židova. Zato se ova situacija narastajućega konflikta može usporediti s Mt 22,15-22, kada su farizeji postavili lukavo pitanje o plaćanju poreza. U tome R. E. Brown vidi istu zamku.[255] F. P. Cotterell οἴδαμεν razvrstava pluralni oblik „mi“ u četiri moguće skupine na koje bi se mogao odnositi: sinedrij, skupina rabina, mnoštvo ili pak mnogobrojni ljudi.[256] Osobno smatramo da je riječ o mnogim ljudima s jedne strane, ali i o sinedriju, koji ćemo nazvati kao i prije *Židovi*. Zato možemo poći u dva pravca: Nikodem koji sâm želi primiti vjeru na temelju znakova koje je vidio ili pak Nikodem kao predstavnik sinedrija koji pred Isusa postavlja dijagnozu svojih pristaša. Ta dvostruka mogućnost interpretacije proizlazi iz tehnike ivanovskoga stila nesporazuma ili pak dvostrukoga smisla. Prema tome, Nikodem priznaje da je Isus došao od Boga kao učitelj (ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος). O tome da je došao od Boga govori se i u r. 13,3 kao evanđelistovu dodatku, kao i u r. 16,30 gdje je Isusov povratak Bogu kao takav priznat od učenika, i to tek kada je došao njegov „čas“. Isus tu dodaje napomenu o tome kako će biti napušten od učenika te o svome uzdignuću po križu.[257] I. de la Potterie vidi u tome ivanovsku formulu,[258] što nas ipak ne sprječava zaključiti da Nikodem izgovara svoj osobni sud. Unatoč tome, ivanovska formula izriče u Bogu izvor Isusova poslanja. Na to usmjerava *perfectum* ἐλήλυθας. Drugi pravac tumačenja Nikodemova „mi“ je povezivanje božanskoga porijekla Isusa na temelju učinjenih znakova, iako ih Nikodem ne spominje. Za tu zadaću bio je osposobljen upravo sinedrij, koji je imao posebne kriterije (Pnz 13,1-6; 1-6; 18,18-22). Znakovi, odnosno znamenja ili pak čudesa bili su uzimani u obzir, a ne kao doktrinarni sažetak ili osobna pobožnost. Ocjena ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ je službena formula prema starozavjetnim odredbama Post 21,20; Izl 3,12; 21,20; Suci 6,13; Jr 1,19; Dj 10,38. Starozavjetni prvaci bili su puni Božje asistencije: Izak (Post 26,24); Jakov (Post 28,15; 31,3); Jošua (Pnz 31,23); Mojsije (Izl 3,12); Suci – Gideon (Suci 6,12.16); proroci (Iz 41,10; Jr 1,8). Upravo znakovi upućuju na Isusov legitimitet kao διδάσκαλος.[259] I zato neki komentatori opravdano nazivaju Nikodema prvim Isusovim sljedbenikom uspoređujući ga s prvim apostolima. Ovu tvrdnju provodi T. Hartwig na temelju paralelnih redaka 3,2 i 1,49.[260] Postoje međutim i interpretacije koje ocrtavaju

[255] Usp. Raymond E. BOWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 132–138.
[256] Usp. Frank P. COTTERELL, The Nicodemus. A fresh Apparisal, u: *The Expository Times*, 96 (1984. – 1985.), 239. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), 182.
[257] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 166.
[258] Usp. Ignace de la POTTERIE, Jesus et Nikodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3,1-10), 194.
[259] Usp. Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), 183.
[260] Usp. Thyen HARTWIG, *Das Johannesevangelium*, 184.

Nikodemov stav kao poticaj za daljni dijalog. Naime, L. Morris tvrdi da Nikodem u Isusu vidi samo učitelja te da još ne shvaća istinsku narav onoga koga je potražio. On je došao kao što jedan učitelj dolazi drugomu kako bi raspravljali o pitanjima od zajedničkoga interesa. Ipak je očito da je došao ne samo u svoje ime. O tome svjedoče i trajna glagolska vremena, čija bi uporaba trebala uputiti na to da je Isus često i stalno činio znamenja o kojima govori.[261] Treba, međutim, istaknuti da sinedrij ne priznaje Isusa kao Mesiju.[262]

Prema našem mišljenju jedno stajalište ne isključuje drugo. Iako je Nikodem predstavnik sinedrija, on govori i u svoje ime. On je zapravo inicijator dijaloga. Bi li bilo moguće da čovjek koji ništa „ne osjeća" brine za interese svoje stranke? Očita je činjenica da Nikodem drukčije shvaća Isusovo poslanje jer temelji svoju spoznaju na izvanjskim znamenjima. Ostaje još jedna činjenica, koja također pomaže u boljem shvaćanju poticaja za dijalog. F. Gryglewicz ukazuje na situaciju ivanovske zajednice, koja potiče daljni razgovor kao odgovor na svoja pitanja.[263]

Zaključno primjećujemo da je Nikodemovo prividno znanje o Isusu ujedno i neznanje cijeloga sinedrija, ali način Nikodemova obraćanja i formulacije koje koristi izdvajaju ga iz skupine kojoj je pripadao. Njegova otvorenost i želja za znanjem i upoznavanjem Isusa omogućuju Isusu da mu izloži svoj nauk.

7. Dijalog (Iv 3,3-12)

7.1. *Ponovno rođenje odozgor*

Redak 3 uvodi nas u sasvim neočekivanu situaciju. Odmah se prepoznaje ivanovski *štih* u tehnici nesporazuma. Isusov odgovor nije odgovor u pravom smislu utoliko što niti Nikodem izrijekom ne postavlja pitanje. Kao da Isus odbija nastaviti s uljudnostima koje zapravo nikamo ne vode, nego smjesta uranja u srce problema.[264] Ipak zbunjuje izričaj ἀπεκρίθη Ἰησοῦς koji se prevodi kao „Isus odgovara". Međutim, Isus reagira svečanim navještajem ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι. Osim što nas to uvodi u ozračje polemike o vjeri, ovdje, kao što je to slučaj i kod sinoptika, ulazimo i u vezu s kraljevstvom Božjim.[265] Možemo li dakle uvrstiti Isusov „odgovor" kao pravi literarni odgovor? R. E. Brown odgovara na to pitanje da „Isusov odgovor je tako sastavljen kako bi pokazao Nikodemu da Isus nije došao

[261] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 188.
[262] Usp. Bogusław GÓRKA, Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), 185.
[263] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 21.
[264] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 189.
[265] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 166.

od Boga kako je to Nikodem zamislio, nego je riječ o jedinstvenom smislu koji proizlazi iz Božje prisutnosti koja uzdiže čovjeka k Bogu. Zato komentatori primjećuju da Isus ne odgovara Nikodemu izravno na pitanje, nego prema Ivanovoj tehnici, prenosi temu na višu razinu; onaj koji pita ostaje na razini osjećaja, no mora se uzdići na duhovnu razinu."[266] U toj intervenciji evanđelista M. Vellanickal primjećuje u Nikodemovu djelovanju i Isusovom odgovoru klasičnu figuru hijazma:[267]

οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ (2b) a c' ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν (3b)

οὐδεὶς γὰρ δύναται (2c) b b' οὐ δύναται (3c)

ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ (2d) c a' ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (3d).

Hijazam je moguć uz uvjet koji sadrži prethodni redak (r. 2). Figuru hijazma primjećuje i X. Léon-Dufour, koji naznačuje da je to posebna kalkulacija pitanja i odgovora, uvjeta i ispunjenja. Prema tome, „da bude kompletna, ona se mora obistiniti jer ako ne, neće postojati u stvarnosti".[268]

Prema gore iznesenim činjenicama, ostat ćemo na razini značenja koje odgovora literarnom ili doslovnom smislu. S. Mędala smatra da Nikodemova ljubaznost, točnije njegovi komplimenti potvrđuju Nikodemovo priznanje božanskoga poslanja Isusa, stavljajući ga u posebno jedinstvo s Bogom.[269] „Isusov odgovor uzima za polaznu točku označenu poziciju, no čini tri promjene. Iz zatvorenoga kruga (*ja-ti*) Isus prelazi na opći pojam (ako netko, ἐὰν μὴ). Umjesto znamenja kao dokaza podrijetla i Isusova poslanja od Boga uvodi *gledanje kraljevstva Božjega*, a umjesto izričaja *doći od Boga* Isus uvodi novi izraz *biti rođen odozgor*.[270] Osim toga, zbog hijazma, koji je zasigurno i djelo samoga evanđelista, potreba novoga rođenja ili bolje rečeno novoga rođenja odozgor dotiče ne samo Nikodema nego

---

[266] Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 138. „Jesus's answer is meant to show Nicodemus that Jesus has not come from God in the sense that Nicodemus thought, but in the unique sense of having descended from God's presence to raise men to God. Commentators have noted that Jesus does not answer Nicodemus' question directly. However, the tactic of the Johannine discourse is always for the answer to transpose the topic to a higher level; the questioner is on level of the sensible, but he must be raised to the level of the spiritual."

[267] Usp. Mathew VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome, 1977., 206.

[268] Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 288. „(...) si telle condition n'est pas remplie, telle possibilité est exclue." LÉON-DUFOUR zapisuje to na sljedeći način: „Les deux propositions se suivent en forme de chiasme:
Nul ne peut... si quelqu'un...
Si Dieu... il ne peut...."

[269] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 295.

[270] *Isto*, 295. „Odpowiedź Jezusa bierze za punkt wyjścia wskazaną pozycję, ale dokonuje trzech przemieszczeń. Z zamkniętego kręgu (ja-ty) Jezus przechodzi na płaszczyznę uniwersalną (jeśli ktoś). Na miejsce znaków jako dowodu pochodzenia misiji – Jezusa od Boga wprowadza *widzenie królestwa Bożego*, a na miejsce wyrażenia *przyjść od Boga* Jezus wprowadza wyrażenie *być narodzonym z góry*."

svakoga čovjeka.[271] Od toga trenutka Isusu nije važan isključivo Nikodem, nego svaki pojedinac. Zar ne bismo u tome na ovoj razini mogli primijetiti univerzalnost spasenja? Budući da je u pitanju svečana najava ἀμὴν ἀμὴν govor – logion koji će započeti Isus nazivamo objaviteljskim govorom. Upotreba dvostrukoga ἀμὴν ἀμὴν raspoređuje se u sljedeće skupine: 1. kristološke tvrdnje (5,19; 8,58; 10,7); 2. formalna osuda Isusovih protivnika (3,11; 6,26; 8,34; 10,1; 6,32); 3. pozitivna tvrdnja kojom se iznose uvjeti za spasenje (5,24.25; 6,47; 8,51); 4. negativna tvrdnja o nečemu bez čega nema spasenja (3,3.5; 6,53; 12,24); 5. napomene o budućem iskustvu spasenja u zajednici (1,51; 13,16.20; 14,12; 16,20.23); 6. proročanstva (13,21.38; 21,18).[272] Redak koji istražujemo pripada četvrtoj skupini. S njim se paralelno povezuje i r. 5. Na dvostruko ἀμὴν nailazimo također i u dijalogu, u r. 11. Međutim, ono ovdje pripada formalnoj osudi protivnika koja nastupa nakon negativne tvrdnje o ponovnom rođenju odozgor bez kojega nema spasenja. Dvostruki izraz ἀμὴν ističe i uvodi u novu dosad nepoznatu misao te ju determinira.[273] Ta bi tvrdnja dovodila do zaključka da je misao koja slijedi nakon ἀμὴν ἀμὴν vrlo značajna. Štoviše, ona je objavljena istina. Prema tome, slažemo se s mišljenjem P. Gryzieca da je cijeli dijalog izgrađen na troslojnoj spirali, koja otvara ivanovsku tehniku nesporazuma. Osim toga razgovor se događa na dvjema razinama: doslovnoj i duhovnoj.[274]

Isusovo ἀμὴν razlikuje se od starozavjetnoga izraza אמן, koji se pretežno rabio na kraju rečenica (Ps 41,14; 72,19; 106,48), ali također u Kumranu (1QS 1,20; 2,1.18).[275] Sinopticima je poznata pojedinačna forma ἀμὴν dok rabi dvostruku formulaciju. Teško je stoga prosuditi koja forma je izvorno Isusova. Do poteškoća dolazi u objašnjavanju ispuštanja pojedinačnoga ἀμὴν kod sinoptika u odnosu na Ivana. Smatra se da time autor četvrtoga evanđelja ističe teološku važnost Isusova logiona.[276] To isto, barem prvi dio te tvrdnje potvrđuje F. Gryglewicz. Dvostruki izraz ἀμὴν u Ivanovu evanđelju pojavljuje se 25 puta. Egzegeti tvrde da ga je Ivan ponavljao za Isusom. Međutim, drugi ἀμὴν je ipak pojačanje prvoga. Svoje porijeklo vuče iz liturgijskih pobožnosti rane Crkve.[277] Mi smo uvjerenja da jedna i druga tvrdnja ne stoji u suprotnosti, a to potvrđuje i F. Gryglewicz.

---

[271] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 288.
[272] Usp. Pheme PERKINS, Evanđelje po Ivanu, 557.
[273] Usp. Tadeusz BURZYŃSKI, Sens narodzin w teologii św. Jana *(J 3,3-10),* u: B. Szier-Kramarek (ur.), *Prorok potężny czynem i słowem*, Lublin, 1997., 151.
[274] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 77.
[275] Usp. Heinz SCHÜRMANN, Die Sprache des Christus, u: *Biblische Zeitschrift Neue Folge*, 2 (1958.), 70–71.
[276] Usp. Klaus BERGER, *Die Amen Worte Jesu. Eine Untersuchung zur Legitimation der apokalyptischen Rede*, Berlin, 1970., 47–75.
[277] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 21.

Tim svečanim uvodom dolazimo do teme razgovora Isusa i Nikodema ili pak bolje rečeno dolazimo do biti Isusova govora o ponovnom rođenju odozgor, koje je uvjet ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Potrebno je roditi se odozgor kako bi se moglo vidjeti kraljevstvo Božje. „Umjesto da govori o sebi samome i o svojim znamenjima ili o svome odnosu s Bogom, što bi bio logičan nastavak na Nikodemov pozdrav, Isus poučava kako „vidjeti kraljevstvo Božje".[278] Redak 5 koji paralelno odgovara r. 3 govori o ulasku u Božje kraljevstvo. Kako, dakle, ući i vidjeti kraljevstvo Božje? Sigurno ne možemo shvatiti doslovce Isusov zahtjev.[279] Trebamo potražiti dublji smisao ovoga izričaja. Riječi koje Nikodem upućuje Isusu imaju oblik jednostavnoga priopćavanja, ali ono sadrži pitanje kako je prikazano u Isusovom odgovoru. Bilo bi krivo ovom pitanju dati psihološku ili individualnu interpretaciju. Prema tome, Nikodem dolazi s jednim pitanjem koje židovstvo, čiji je on učitelj, treba postaviti Isusu, i mora ga postaviti baš njemu. To je pitanje o spasenju.[280] Ne samo Nikodem nego i svatko drugi mora se ponovno roditi odozgor γεννηθῇ ἄνωθεν jer to je uvjet spasenja. Tako je na samom početku posve jasno i beskompromisno rečeno da je čovjek sam po sebi isključen iz spasenja. U isto vrijeme, međutim, time je rečeno da postoji mogućnost za njegovo spasenje u onoj mjeri u kojoj je moguće da postane drugi čovjek, *novi čovjek*.

Kao što smo dosad utvrdili u literarnoj strukturi teksta, osobito u razmatranom dijelu perikope 3,3-8, do izražaja dolazi izraz γεννηθῇ, kao pasiv glagola γεννάω[281] što se može u toj formi prevesti kao „biti rođen." No to je više ženski princip „to be born". Možemo također ukazati i na mušku pasivnu varijantu „to be begotten", što bi u krajnjem smislu značilo isto. Te su dvije inačice moguće jedino u hebrejskom jeziku. R. E. Brown primjećuje da je to moguće zbog intervencije Duha (r. 5), koji je u hebrejskom jeziku ženskoga roda.[282] Zato je to teško prevesti na hrvatski jezik i dati jednoznačno objašnjenje. Nije posrijedi samo problem prijevoda spomenutoga izraza na hrvatski jezik, nego se on proteže i na prijevod „to be born" u odnosu na sljedeći nastavak.[283] Većina, počevši od rane Crkve, ostaje na prvoj razini „to be born" (OS^{sin}, Vulg. Greek Fathers). Prema tome, nije također moguća neka kasnija ingerencija

[278] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 166.
[279] Usp. Antonio SALAS, *Ewangelia wg św. Jana*, Częstochowa, 2002., 50.
[280] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 133.
[281] Usp. Remigiusz POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa, 1997., 106. Ovaj se izraz, osim što ga se prevodi „roditi se", može također razumjeti kao „začeti se", „stvoriti", „izdati". Predlažemo pogledati šire jer neki egzegeti rabe upravo više od jednoga pojma što može izazvati zabunu čitatelja.
[282] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 130.
[283] Usp. Francis J. MOLONEY, *The Gospel of John*, Minnesota, 1998., 91.

izdavača u naknadno dopisivanje ἄνωθεν ili pak sakramentalizacija teksta.[284] Glagolska forma γεννάω pojavljuje se također u redcima 4a, 4b, 5, 7, 8 u svim grčkim rukopisima, što potvrđuju i latinski manuskripti. Također se i koptski rukopisi služe sličnim oblikom. Razlika se jedino zamjećuje u složenim formama γεννάω.[285] Izraz γεννηθῇ ἄνωθεν pojavljuje se u 3,3 i u 3,7 kao γεννηθῆναι ἄνωθεν. U cijeloj perikopi 2,23-3,21 glagolski oblik γεννάω koristi se 8 puta, i to u okviru 3,3-8, a u cijelom četvrtom evanđelju 18 puta.[286] Prema ovom podatku konstatiramo da je tema 3,3-8 upravo rođenje, koje uz prilog ἄνωθεν uvodi novu duhovnu dimenziju koja dostiže svoju kulminaciju u 3,5 ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. F. Gryglewicz pretpostavlja da je glagol γεννάω ušao u četvrto evanđelje iz crkvene tradicije, dakle iz tih zajednica u kojima je prisutno Matejevo evanđelje. Tu se taj glagol pojavljuje 45 puta.[287] Očito, mi promatramo poveznicu toga glagola s prilogom ἄνωθεν, koje izražava misao o Bogu kao izvoru nadnaravnoga života.[288] Svjesni smo da je ta hipoteza poduprta s nekoliko dokaza jer protutezu zastupa R. Schnackenburg. On je mišljenja da su „Kristove riječi u Ivanovom evanđelju (...) prenesene usmenom predajom. Pretpostavka da su preoblikovane iz Matejeva (18,3) i Markova (10,15) evanđelja nije vjerojatna, jer bi im onda četvrti evanđelist znatno promijenio smisao: Od „postati (opet) kao djeca, tj. kao dijete“ napravio bi izravno *postajanje djetetom*, što je on shvatio kao ponovno rođenje, ponovno stvaranje ili *začeće odozgor*. (...) Kristove riječi u Ivanovom evanđelju ne govore o preobraćenju čovjeka već o Božjem djelovanju na čovjeka. Budući da pomisao novoga stvaranja Židovima nije strana, kao što Isus pretpostavlja u r. 10 i sada tekstovi iz Kumrana dokazuju, takva pretpostavka nije potrebna, iako se prema tradiciji i povijesti ne isključuje“.[289] Na tom putu je također i C. H. Dodd, koji smatra da se ideju ponovnoga rođenja može tražiti kod sinoptika u smislu razumijevanja te ideje. To, čini nam se, ne isključuje niti pretpostavku o traženju ideje ponovnoga rođenja izvan četvrtoga evanđelja te „neko“ postojanje tvrdnje o tom nauku usred judaističkih pokreta.

---

[284] Usp. *Isto*, 130.

[285] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, Philadelphia, 1978., 205.

[286] Usp. *Konkordacja wyrazów greckich Nowego Testamentu w systemie Stronga*, Daniel KALETA (ur.), Kraków, 1996., 466.

[287] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 22.

[288] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 420–425.

[289] Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 381. „Der syn. Anklang im john Logion (...) zeigt die Herkunft aus fixierter (mündlischer) Tradition. Die Annahme, dass es aus Mt 18,3 bzw. Mk 10,15 umgeformt sei, bleibt schwierig, da der 4. Evangelist den Gedanken dann stark umgebogen hätte: Aus dem *werden* (wieder) *wie die Kinder bzw. wie ein Kind* hätte er ein direktes *Kind-Werden* gemacht, das er sehr real Neugeburt, Neuschöpfung oder *Zeugung von oben* verstand. (...) Logion nicht auf die Umkehr des Menschen, sondern auf die Tat Gottes am Menschen abzielt. Da der Gedanke einer Neuschöpfung dem Judentum nicht fremd war, wie Isus in V 10 voraussetz und wie jetzt auch Qumran-Texte bezeugen, ist jene Annahme nicht notwendig, wenn auch traditionsgeschichtlich nicht ausgeschlossen.“

Pretpostavljamo da zajedno s prorocima, a najpotpunije s Isusom ideja ponovnoga rođenja ulazi u svijest pojedinih struktura. Ovo razmišljanje temeljimo na prethodnim istraživanjima i na ovoj tezi: „(...) Rabinski judaizam u ovom periodu nije imao stvarni nauk o ponovnom rođenju. Ponekad se pretpostavlja da ono što je prethodilo Ivanovom učenju treba tražiti u kazivanju sinoptika koja kažu: *Ako ne postanete kao mala djeca, nikada nećete ući kraljevstvo nebesko* (Mt 18,3). Ali ovo kazivanje vodi k posve drugoj sferi misli. Stvarni pristup u judaizmu i prvobitnom kršćanstvu sve do Ivanova nauka o ponovnom rođenju nalazi se u načinu shvaćanja eshatološke preobrazbe blagoslovljenih u obličje nebeske slave budućih vremena. Ovo se zove παλιγγενεσίᾳ (usp. Mt 19,28). Ono je u suglasju s Ivanovom eshatološkom preobrazbom, tako da ovo *ponovno rođenje* umjesto da bude u budućnosti koja se jedva može zamisliti, postaje uvjet ulaska u kraljevstvo Božje (ili „vječni život“) ovdje i sada. Ta se preobrazba može objašnjavati kao grubo, nedovršeno čudo na pseudo-fizičkoj razini, te dobiva izvorno religiozno značenje.“[290] Prema tome, početak ponovnoga rođenja odozgor γεννηθῇ ἄνωθεν nije u fizičkoj, dakle prirodnoj mogućnosti, nego to čini Božja milost (Gottes Gnade darin offenbar), a toga su bili svjesni religiozni farizeji.[291] Vrijedi stoga sada proučiti kombinaciju glagola γεννάω s prilogom ἄνωθεν, koji uzrokuje posebnu kvalitetu ponovnoga rođenja, rođenja odozgor.

Izraz ἄνωθεν na grčkom može značiti: 1. odozgor; 2. od početka; 3. opet (ponovno). Što se tiče starih inačica, latinske, koptske i većina sirijskih koriste treće značenje. S time se slažu i Justin (Apol 61,4), Klement Aleksandrijski (Protrept. IX, 82), Tertulijan (De bapt. XIII), Augustin, Jeronim i mnogi drugi. Značenje „odozgor“, od Boga, radije su koristili grčki očevi kao Origen, Ćiril Aleksandrijski i Ivan Hrisostom.[292] Izrazi „ponovno (nanovo)“ i „odozgor“ povezuju se s ivanovskom tehnikom nesporazuma i dualizma,[293] što je moguće isključivo u grčkom jeziku.[294] Neki egzegeti neodlučni su, drugi vjeruju u namjernu dvosmislenost.[295]

---

[290] Charles H. DODD, The Interpretation of the fourth Gospel, 304. „(...) Rabbinic Judaism seems to have had in this period no real doctrine of regeneration. It is sometimes suggested that the direct antecedent of the Johannine doctrine of regeneration is to be found in such ideas as that expressed in the Synoptic saying *Unless you become like little children, you will never enter into the Kingdom of heaven* (Matt 18,3). But the present saying moves in a different sphere of thought. The real approach in Judaism and primitive Christianity to the Johannine doctrine of rebirth is by way of the eschatological conception of the transfiguration of the blessed into forms of heavanly glory in the Age to Come. Thi is called παλιγγενεσίᾳ in Matt. 19,28. It is in accordance with the Johannine transmutation of eschatology that this *rebirth*, instead of lying in a scarcely imaginable future, becomes the condition of entering the *Kingdom of God* (*or eternal life*) here and now, and, in doing so, ceases to be conceived as crude miracle on the quasi-physical plane, and acquires a genuinely religious significance.“

[291] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 86.

[292] Usp. Rudolf SCNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 381.

[293] Usp. Jürgen BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 134–136.

[294] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 130.

Stoga pokušavaju staviti samo jedan prilog, i to često „novo rođenje ili pak ponovno“.[296] Zbog mogućnosti široke interpretacije teško je uskladiti prijevode, o čemu smo već govorili u kritici teksta. Prema dosadašnjem literarno-egzegetsko-teološkom istraživanju predlažemo prijevod r. 3, prema Duda-Fućak: „Odgovori mu Isus: Zaista, zaista, kažem ti: tko se ne **rodi nanovo (ponovno)**, **odozgor**, ne može vidjeti kraljevstva Božjega!“ (BD JF1981).[297] Ovaj prijedlog najviše nas približava r. 5. Osim toga time se ističe bit novoga rođenja koje svoje podrijetlo ima u Bogu, a ne u čovjeku.

Novo rođenje može se nazvati i ponovno začeće. Također smo uvidjeli da je hebrejski רוּחַ ženskoga roda. Prema tome, čini nam se, ne postoji zapreka reći da Duh Sveti poput majke rađa svakoga novog čovjeka. Svjesni smo da neki egzegeti uspoređuju također Duha Svetoga na temelju interpretacije 1 Iv 3,9 s Božjim sjemenom.[298] Međutim, čini nam se da je opravdana i činjenica da se duhovno rađanje može usporediti s fizičkim porodom. Tako tumači i Cezarije iz Arlesa: „Prvim rođenjem bijasmo posude srdžbe Božje, drugim, zaslužismo postati posude milosrđa. Prvo nas je naime rođenje rodilo za smrt, a drugo iznova pozvalo u život. Svi mi prije krštenja bijasmo hramovi đavla, poslije krštenja zavrijedismo biti Kristova svetišta.“[299] I sami su Židovi vjerovali da Duh Sveti čini novo potomstvo.[300] Augustin i Akvinac imali su u tom pogledu različita stajališta, no to nas ne sputava utvrditi da se Duh Sveti može personificirati ženskim rodom.[301] Kršćani su primili Duha Svetoga, ali njegov dolazak ne može do kraja iscrpsti sve mogućnosti samodarivanja. U okviru Pracrkve ubrzo su se formirale zajednice od kojih svaka ima vlastito iskustvo Duha, unosi ga u cjelinu i predaje budućnosti. Tako je nastalo i iskustvo u Ivanovoj zajednici.[302] Ono što Duh Sveti obećava svojim dolaskom, uvijek je veće od onoga što upravo daje. Zbog toga je molitva za dar Duha Svetoga temeljni životni stav čovjeka rođenoga odozgor (usp. Iv 4,10; 14,16;

---

[295] Charles K BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes* , 206–207.
[296] Usp. Christine RENOUARD, Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, 566.
[297] Novi zavjet, s grčkoga izvornika preveli Bonaventura DUDA i Jerko FUĆAK, Zagreb, [7]1981.
[298] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 187–205.
[299] CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermones* 229, 1–3, CCL 104, 905–908.
[300] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383.
[301] Usp. Lionel GENDRON, Duch święty jako postać kobieca, u: *Communio*, 12 (1998.), 116–138. Toma polazi od Augustinove ideje o Duhu Svetom kao ženskom liku. To je odmah povuklo određena pitanja u odnosu Isusa i Duha Svetoga. Međutim, Duh Sveti figurativno se poistovjećuje s Evom. Kao što je ona izašla iz Adamova boka (Post 3,5 i Post 2,20), tako je Duh Sveti izašao od Oca. U jednom trenutku Duha Svetoga se poistovjećuje i s Crkvom, a ponekad se pronalaze sličnosti oblikovanja Eve i izlaska Duha iz Riječi. Teološka egzegeza pridržava se Logo-pneumatološkom i trinitarnom tumačenju. Glede pneumatologije tvrdi se također da između prve obitelji na zemlji (Adam, Eva i Šet) postoji sličnost s Presvetim Trojstvom. Čovjek je stvoren na sliku i priliku Božju.
[302] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, Zagreb, 1991., 73.

15,7.16; 16,23-26; 17,15.20). Duh Sveti djeluje tako da druge pokreće na djelovanje, oslobađa ih, preporađa, čini ih sebi sličnima (usp. Iv 15,26).[303]

Ponovno rođenje odozgor prekoračuje granice ljudske mogućnosti. Podsjeća na govor iz Prologa (1,12-13; 11.52). Ta se ideja ne nalazi među Pavlovim spisima, iako je apostol volio rabiti metafore. Rabi je tek Petar (1 Pt 3,23) i Pastoralna poslanica Titu (3,5). Ideja ponovnoga rođenja najčešće dolazi do izražaja kod Ivana (2,9; 3,9; 4,7; 5,1; 4,10). Čini se da nije bila toliko korištena kod apostolskih otaca, iako je uveo Justin u izravnoj vezi s krštenjem. Ideje o ponovnom rođenju poznate su također i izvan Staroga i Novoga zavjeta, često su azijskoga podrijetla. Međutim, to nije biblijski jezik. Najbliža Ivanovoj ideji je teološka ideja koja dolazi iz judaističkoga kruga. Iako to nije bila sveopća ideja,[304] ona se povezuje s krštenjem (i Ivanom Krstiteljem). Često je također Izrael bio uspoređivan s novorođenim djetetom. Ideja ponovnoga rođenja poznata je također i u gnozi. I gnoza koristi tehniku nesporazuma. Učenik poput Nikodema zagonetno pita, a čitatelj preko odgovora biva poučen o ideji ponovnoga rođenja.[305]

R. H. Lightfoot tvrdi da Ivan rekapitulira i spaja u svom evanđelju dvije ideje o ponovnom rođenju i kraljevstvu Božjem: „U ovom retku 3,3 Ivan donosi zajedno grčku ideju o preporođenju i židovsku ideju o Božjem kraljevstvu.“[306] Na temelju dvosmislenoga izražaja ἄνωθεν autor četvrtoga evanđelja uvodi nesporazum između Isusa i Nikodema. Nije riječ o svađi, nego o teološkoj interpretaciji ponovnoga rođenja odozgor. Ta ivanovska tehnika unapređuje dijalog. Time također ističe Isusovu poruku ispred ostalih rečenica. Osim toga pasivna forma grčkoga glagola γεννηθῇ s prilogom ἄνωθεν implicira aktivnost Boga u djelovanju odozgor. [307] Zapravo tu istu teološku misao nalazimo u Prologu, gdje je rečeno da je za postajanje Božjim djetetom potrebna Božja milost (Iv 1,12-13).

Ivanovski se stil također otkriva u postepenom približavanju biti. Svaki sljedeći Isusov govor produbljuje i proširuje prethodni. To se isto zbiva i na ovom mjestu. Isus govori i misli na novo rođenje odozgor kao zahvat milosti, a Nikodem shvaća ideju ponovnoga rođenja isključivo na tjelesnoj dimenziji. Nikodem zapravo shvaća isključivo prvu razinu priloga

[303] Usp. Nela V. GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, Zagreb, 2012., 61.
[304] Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 206.
[305] Usp. *Isto*, 207.
[306] Robert H. LIGHTFOOT, *St. John's commentary*, Oxford, 1966., 131. „In this verse st. John brings together the Greek idea of rebirth and the Jewish idea of the kingdom of God.“
[307] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 286.

ἄνωθεν. On misli na novo rođenje kao na prirodno začeće i rođenje. Tek na sljedećoj razini u spirali dijaloga Isus će do kraja objasniti duhovnu bit ponovnoga rođenja.[308]

Slične prirode su i drugi nesporazumi u Ivanovom evanđelju, gdje slušatelj dolazi do besmislenih zaključaka (usp. 4,15; 6,34-52; 8,57; 14,8); nedostaje ispravno „slušanje" Kristovih riječi. Odgovor na drugo pitanje, preuzima li Ivan helenističku predodžbu „ponovnoga rođenja", nalazi se u egzegezi cjelokupnoga dijaloga. Međutim, treba istaknuti da se i pri najjačem terminološkom usklađivanju (Tit 3,5) kršćanska misao znatno razlikuje od helenističkih analogija (r. 6).[309] Ovo se novo rođenje povezuje više sa situacijom nakon iskonskoga grijeha, što se ipak udaljuje od helenističke misli i približava judaističkom shvaćanju potrebe novoga rođenja, kao promjene ljudskoga bića. Prema tome ἄνωθεν A. Schlatter poistovjećuje s hebrejskim מֵעַל, a ἐξ οὐρανοῦ = ἐκ θεοῦ.[310]

Uporaba ἄνωθεν u Ivanovom evanđelju te njegova tumačenja o „začeću od Boga" (1, 13; 1 Iv 2,29; 3,9: 4,7; 5,1 – kao djelovanje Božje milosti), u kontekstu prijevoda „odozgor", prema R. Schnackenburgu je sasvim opravdna. Izraz ἄνωθεν iz 3,31 preuzima isti iz 3,3 te potvrđuje misao događaja koji slijedi iz božanskoga područja, iz moći koje su čovjeku nedokučive. Drugo tumačenje, kao što primjećuje egzeget, potrebno je iz dvaju razloga: kao prvo zbog nesporazuma govornika u r. 4; te kao drugo zbog stalne helenističke predodžbe „ponovnoga rođenja", koja je već dokazana u Novom Zavjetu (o čemu smo već progovorili 1 Pt 1,23; Tit 3,5; vidi Justin, Apol 66 1; Dial. 138,2). Prema tome, nesporazum nije nastao isključivo zbog riječi ἄνωθεν (δεύτερον se pojavljuje tek u drugom Nikodemovom pitanju), već zbog same misli kao takve. Dovoljno je da je Nikodem čuo o nečijem rođenju ili začeću kako bi nastao nesporazum.[311] C. H. Dodd upozorava da je vrlo važno razriješiti nesporazum s helenizmom jer se može dogoditi interpretacijska zabuna. Zato je Nikodemova ideja o ponovnom rođenju rasvijetljena na sljedeći način: „Ponovno rođenje je neophodno, jer postoje dvije razine egzistencije, jedno je područje σάρξ, a drugo πνεῦμα. Na svakoj razini *slično* stvara *slično*. Ako bismo πνεῦμα zamijenili νοῦς, odjednom bi postalo jasno kako smo blizu široko rasprostranjenoj helenističkoj koncepciji o dva reda egzistencije, gornjem svijetu τὰ ἄνω koji je područje νοῦς koji u sebi ima svjetlo i besmrtnost, i donjem svijetu τὰ κάτω koji je područje tame ὕλη."[312] Ova usporedba može nam pomoći jedino u razumijevanju

[308] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 77.
[309] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 382.
[310] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 87.
[311] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 381.
[312] Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 304. „Rebirth is necessary because there are two levels of existence, the one the sphere of σάρξ, the other of πνεῦμα. On each level like produces like. If for πνεῦμα

diferentnosti tih dvaju različitih rođenja novoga i odozgor. Pogotovo kada je riječ o istom korijenu ἄνω.

Prilog ἄνωθεν, dakle označava nebeski, božanski svijet, pomoću čije se snage čovjek mora obnoviti, što će reći roditi ponovno odozgor kako bi gledao Božje kraljevstvo. Predodžba gornjega svijeta kao prebivališta Božjega i Njegova mnoštva anđela te kao prostor koji pripada Bogu, a čovjeku je nedostupan, bila je Židovima poznata. Tako je Nikodem shvatio da Krist govori o događaju koji je Bog potaknuo. Uz sav čovjekov trud kako bi dospio u Božje kraljevstvo, Bog također mora stvoriti podlogu za novo čovjekovo postojanje koje omogućuje i novi način ponašanja.[313] Prema tom razmišljanju, novo rođenje odozgor omogućava čovjeku ulazak u nedostupnu sferu, o kojoj su ljudi maštali nakon istočnoga grijeha, a koja im se učinila nedostupna. Nikodem je, kao što smo utvrdili u definiciji lika, figura (simbol) svakoga čovjeka. Autor četvrtoga evanđelja čini od Nikodema glasnogovornika službenoga judaizma koje od Isusa traže upute o mesijanskom, novom putu. Novi uvjet obara se također i na stajalište onih kršćana koji su nijekali mogućnosti obraćenja Židova na kršćanstvo.[314] Uglavnom, Isus suprotstavlja Nikodemovom identitetu, čini se, dosta čudan uvjet za ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, taj uvjet iznenađuje Nikodema (r. 4). Ponajprije zato jer je γεννηθῇ izražen u pasivnoj formi što indicira Božju milost. U smislu slušanja, Nikodem ukoliko želi, mora odbiti svoj dosadašnji identitet. Treba biti sposoban prihvatiti vjeru u Isusa Krista, kako bi se vidjelo Božje kraljevstvo (ἰδεῖν). Prema tome, može se zaključiti da je sažetak dijaloga spasenje.[315]

Ponovno rođenje odozgor svoje porijeklo ima u Bogu. Ono je uvjetom ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Ivan rabi pojam viđenja na različite načine koristeći se u grčkom jeziku različitim glagolima. Ovdje nalazimo glagol ἰδεῖν koji je infinitiv aorista aktivnoga od ὁράω, čije značenje možemo naslutiti u Iv 8,56 gdje se govori o Abrahamu koji vidje Isusa te u Iv 12,41 gdje se spominje Izaija koji je „vidio slavu njegovu te o njemu zborio“.[316] Gledanje ἰδεῖν možemo usporediti s prijelazom iz tame u svjetlost, iz smrti u život (Iv 1,11-12; 3,19-21).[317] Prema tome, naslućujemo da gledanje Božjega kraljevstva nije ljudskoga porijekla, kao što nije ljudskoga porijekla novo rođenje odozgor ili pak Božje kraljevstvo. Jasnijim

---

we substituted νοῦς, it would at once become clear how close we are to the widespread Hellenistic conception of two orders of existence, the upper world (τὰ ἄνω) which is the sphere of νοῦς, in which alone dwell light and immorality, and lower world (τὰ κάτω) which is the sphere ὕλη or of darkness.“

[313] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 282.

[314] Usp. Antonio SALAS, *Ewangelia wg św. Jana* ,49.

[315] Usp. Kazimierz ROMANIUK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Kraków, 1999., 436.

[316] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 166.

[317] Usp. Thomas L. BRODIE, *The Gospel according to John*, 196.

postaje također οὐ δύναται. Čovjek sam po sebi ne može vidjeti Božje kraljevstvo. „Gledati“ u ovom kontekstu ne znači fizičko gledanje. Ukoliko bismo razmišljali drukčije, onda ne bi ni jedan čovjek koji je izgubio vid mogao gledati Božje kraljevstvo. Zato gledanje Božjega kraljevstva izmiče ljudskoj ingerenciji. Teško je razlikovati ἰδεῖν Iv 3,3 i εἰσελθεῖν Iv 3,5. Po tome „vidjeti“ je sinonim za „ući“. Kao zaključak toga dobivamo „doživjeti“. Dakle, gledanje uz ulazak u Božje kraljevstvo zapravo znači doživjeti Božje kraljevstvo.[318] Ivan evanđelist često se služi sinonimima. Glagol „vidjeti“ uz glagol „ući“ dobiva na dinamici značenja i potrebe ulaska u Božje kraljevstvo ili još bolje, u prisutnost samoga Boga. Tako možemo vidjeti da Isusova rečenica nije izvan konteksta, nego se poziva na Nikodemovu izjavu o Isusu učitelju koji je došao od Boga.[319] Da bi netko došao od Boga, mora prvo doći k njemu, poput Nikodema, koji je tek na početku svojega hoda.[320] Gledanje Božjega kraljevstva je pojam iz palestinske tradicije od koje se ivanovska tradicija odvojila uvodeći umjesto „Božje kraljevstvo“ pojam „život vječni“.[321]

U usporedbi sa sinopticima, autor četvrtoga evanđelja termin βασιλεία τοῦ θεοῦ rabi vrlo rijetko. No uvijek ga poistovjećuje s vječnim životom.[322] Taj se termin isključivo spominje na ovom mjestu (rr. 3 i 5). Pojavljuje se također i βασιλεία ἡ ἐμη (Iv 18,36), gdje je narativan govor o Isusovom kraljevstvu, čije porijeklo nije iz ovoga svijeta, pa se zato njegovo kraljevstvo suprotstavlja „svijetu“.[323] Pojam βασιλεία pojavljuje se i u 1.49; 6.15; 12.13. Božje kraljevstvo poprima kraljevsko obilježje i odnose unutar države.[324] Ima i onih komentatora, koji smatraju da je to isti pojam, ali izuzetno u rr. 3 i 5 preuzima na se težinu Božje vladavine.[325]

Kao što je i kod sinoptika, βασιλεία poprima i eshatološku slavu, ἰδεῖν iz r. 3 dostiže zajednički udio u spasenju (Iv 3.36; Lk 2,26; Dj 2,27; 1 Pt 3,10).[326] Čini se pak da je Ivan izbjegavao židovsku apokalipsu i možda zato toliko ne rabi tu riječ jer ona zaobilazi ideju ponovnoga rođenja. Treba je ipak promatrati pod vidom obraćenja onih koji su povjerovali u

---

[318] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 207.
[319] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 166.
[320] Usp. Dennis C. DULING, Kingdom of God, Kingdom of Heaven, u: *The Anchor Bible Dictionary (4)*, Doubleday New York, 1992., 59–60.
[321] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 295.
[322] Usp. Zbigniew KIERNIKOWSKI, *Komentarz i marginalia Biblii Jerozolimskiej*, Gniezno, 1992., 314.
[323] Usp. Mario CIFRAK – Arkadiusz KRASICKI, Postaje Kristove muke i smrti. Ivanov izvještaj, 44.
[324] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 87.
[325] Usp. Józef W. ROSŁOŃ, Zbawienie, u: Feliks GRYGLEWICZ (ur.), *Egzegeza Ewangeli św. Jana*, Lublin, 1992., 323.
[326] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 135.

Isusa.[327] Isus ne govori o sebi, nego o svakom koji vjeruje. U tomu vidimo sličnost s uvodnim 2,23-3,2. Kao potvrdu činjenja znakova, Isus ukazuje na mogućnost gledanja Božjega kraljevstva. To implicira inicijaciju protiv koje Nikodem izražava svoj protest.[328] X. Léon-Dufour tvrdi da Isus koncentrira razgovor prema sebi, iako ne govori o sebi: „Pretpostavljamo, dakle, da se *kraljevstvo Božje* poistovjećuje s *Isusom Kristom*, prema sljedećem smislu: *Tko mene ne može vidjeti,* znači *ne može znati tko sam*. U tom slučaju to bi bio direktan odgovor na Nikodemovo pitanje iz retka 2.“[329] J. M. Guilmard tvrdi da je Nikodem shvatio svoje židovsko porijeklo kao povlašteno, bez većih zasluga za ulazak u Božje kraljevstvo.[330] I tu nastaje drugi razlog nesporazuma skrivenoga u r. 3. Međutim, kao što primjećuje J. Zieja „(...) da se gleda Božje kraljevstvo treba postati novi čovjek“.[331] Prema tome, možemo zaključiti da se nesporazum događa na više razina, a ne samo na razini γεννηθῇ ἄνωθεν. Isključivo onaj čovjek, bez obzira na svoju narodnosnu pripadnost i religioznost, dakle onaj koji je rođen odozgor može gledati Božje kraljevstvo. O tome je često Isus govorio svojim učenicima. U svom je nauku stavljao naglasak na promjenu srca i vjeru. Međutim, to je unutarnji dar Božje milosti.[332] Izgleda da se Nikodem potpuno izgubio i ne može više pratiti Isusa doli predati se vodstvu Božje milosti, koju potiče vjera. Kako, dakle, primiti taj dar ponovnoga rođenja odozgor? To je ujedno i Nikodemovo pitanje, o kojemu ćemo progovoriti u nastavku.

Redak 4 upućuje na Nikodemovu naivnost i nerazumijevanje. Čini se možda da se Nikodem šali. Prima na znanje samo jedno značenje grčkoga priloga ἄνωθεν. Nikodem ostaje isključivo na razini ponovnoga, dakle prirodnoga rođenja πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι. Bauer je istraživao semitski idiom πῶς δύναται ἄνθρωπος, a posebice riječ πῶς. Zaključio je da je njezina uloga u Novom zavjetu uvijek ista, pomoću retorskoga pitanja uzrokovat će negaciju izazvane stvarnosti.[333] Tom tehnikom nesporazuma autor četvrtoga

---

[327] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 207–208.
[328] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 296.
[329] Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 290. „Supposant donc que *royaume de Dieu* équivaudrait ici à *Jésus Christ*, le sens serait: *Il ne peut me voir*, c'est-à-dire *il ne peut savoir qui je suis.* Dans ce cas, l'enchaînement da la réponse de Jésus avec ce qu'a dit Nicodème (v.2) serait direct.“
[330] Usp. Jacques-Marie GUILMARD, *Kim jest Duch Święty*, Kraków, 1998., 16.
[331] Jan ZIEJA, *Światłość świata*, Warszawa, 1961., 47. „Aby oglądać Boże królestwo trzeba postać nowym człowiekiem.“
[332] Usp. Józef HOMERSKI, Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa, u: *Rocznik Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 62 (1995.), 64.
[333] Usp. Johannes BAUER, ΠΩΣ in der griechischen Bibel, u: *Novum Testamentum*, 2 (1958.), 81–84.

evanđelja prebacuje razgovor na drugu razinu spirale.[334] Riječ πῶς kada se ne pojavljuje u Isusovom logionu, izražava gotovo uvijek kompletan nesporazum spasenjske i kristološke stvarnosti (6,42.52; 7,15; 8,33; 9,21; 12,34; 14,5.9).[335] Isus misli na rođenje odozgor, Nikodem ostaje na razini ovozemaljskoga rođenja. Sada on izlaže Isusa ironiji. Izraz se ἄνωθεν suprotstavlja δεύτερον. Pretpostavlja se da time iznosi ondašnji stav rabina naspram Isusova nauka, sa stanovitom primjesom podsmijeha.[336] To bi potvrđivala i druga stajališta smatrajući da se Nikodem upravo zato poslužio sredstvom posebnoga rabinskog dijaloga.[337]

Budući da je jedna od temeljnih ideja Ivanove antropologije – kao što je već naviješteno u 1,3 – da je čovjek određen svojim izvorom, početkom, on ne može postići spasenje sam za sebe, na onaj način na koji može pribaviti stvari za svoj život. Još više, cilj ljudskoga života korespondira s njegovim bitkom. Ako njegov put vodi k spasenju, taj put mora početi s neke druge točke, i čovjek mora biti u stanju da obrne svoj bitak i zamijeni stari za novi. On mora biti ponovno rođen.[338]

Gledajući Nikodema u namjernoj tehnici dvosmislenosti ili nesporazuma, primjećuje se njegova nesposobnost shvaćanja vertikalne dimenzije novoga rođenja, dakle odozgor. Protiv te mogućnosti rođenja, koja bi promijenila sve u njegovom životu, on postavlja pitanje koje dolazi iz ljudskoga razuma i proračunatosti[339] πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν? Te odmah drugo μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι? Ta pitanja su razočarala Isusa, kao što vidimo u 3,12. Imajmo ipak na pameti da je Nikodem glasnogovornik rabinskoga židovstva – sinedrija. Zato rabi u početku dijaloga prvo lice množine „mi“ (r. 2).[340] Nikodemov pristup može se pogledati i s druge strane kao čežnja za Bogom. On se može protumačiti kao svežanj sumnji, nesigurnosti, želja, nada, strahova i navika.[341] Nikodem nije shvatio dublji smisao, reklo bi se skriveni smisao, Isusova logiona. Zato na temelju svoga znanja pokušava tu ideju svesti do apsurda i time se, kako to neki[342] smatraju, nasmijati Isusovu autoritetu. S takvim se tumačenjem, međutim, ne moramo složiti jer je Nikodem na početku svoga hoda u vjeri. Želja nam je stoga u nastavku proučiti simbolički i sakramentalni smisao ove perikope.

---

[334] Usp. Piotr Roman GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana.*, 77.
[335] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 65.
[336] Usp. Xavier Léon DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 291.
[337] Usp. Gerhard MAIER, *Johannes-Evangelium*, vol. 1, Neuhausen, Stuttgart, 1984., 113.
[338] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 136–138.
[339] Usp. Christine RENOUARD, Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, 566.
[340] Usp. Christian GRAPPE, Les nuits de Nikodème (Jn 3,1-21;19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, 282.
[341] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 190.
[342] Usp. Pierre LÉTOURNEAU, *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, 144.

7.2. *Rođenje iz vode i Duha*

Kao što je već rečeno, zbog Nikodemova nerazumijevanja Isus prelazi na drugi krug u spirali svojega logiona. Tema ostaje ista: ponovno rođenje odozgor γεννηθῇ ἄνωθεν uvjet je gledanja i ulaska u Božje kraljevstvo. Rođenje mora biti ponovno ili odozgor. Dvosmisleni grčki prilog ἄνωθεν daje prigodu za Nikodemovo nerazumijevanje. Nikodem, a zajedno s njim i čitatelj do kraja ne znaju kako je moguće ponovno rođenje. Nastojeći pružiti odgovor na to pitanje, autor četvrtoga evanđelja formulira drugi Isusov logion koji također počinje riječima: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, te nastavkom teme ἐὰν μή τις γεννηθῇ s pojašnjenjem, ili ukazanjem izvora ponovnoga rođenja odozgor γεννηθῇ ἄνωθεν, γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, nakon kojega slijedi isti uvjet οὐ δύναται s razlikom na εἰσελθεῖν (ući) εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Prema tome, smatramo da je logion Iv 3,3 paralelan s Iv 3,5. Čini se mogućom tvrdnja da je r. 5 poput objašnjenja ili pak otkrivanja izvora ponovnoga rođenja odozgor. Opravdanim će biti također ispustiti tumačenja pojmova ἀμὴν ἀμὴν; ἐὰν μή τις γεννηθη; εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ što je učinjeno u prethodnom odlomku.

Iv 3,5 je najspornije mjesto u čitavoj perikopi 2,23-3,21. Poteškoće dolaze zbog navodno naknadnih umetaka, o kojima smo već progovorili. Neki smatraju da je ἐξ ὕδατος naknadno umetnuto zbog sakramentalne interpretacije ili pak potreba evanđeoskoga teksta.[343] Jesu li ta stajališta opravdana? Govori li uistinu ovaj tekst zbog ἐξ ὕδατος καὶ o krštenju? Odgovori na ta pitanja izravno se odnose i na našu tezu.

Logion Iv 3,5 jedan je od temeljnih u kršćanstvu. Vrlo je poznat na području biblijske teologije, dogmatske teologije i liturgike kao biblijski tekst koji u četvrtom evanđelju asocira na krštenje. Najviše podataka „na jednom mjestu“ na tu temu pronalazimo kod B. Górke, koji je vrlo opširno proučio Isusov govor o ponovnom rođenju „iz vode i Duha“ kao govor o krštenju. Kao argument iznosi činjenicu da su već u starom vijeku čitatelji Ivanova evanđelja imali jasno mišljenje o toj materiji. Potaknut razmišljanjima L. Bouyera, uzeo je u obzir Apostolsku konstituciju iz 4. stoljeća. „Autor tog djela tako ga je oblikovao kako bi se mogla krsno parafrazirati: *ako se netko ne krsti iz vode i Duha, neće ući u nebesko kraljevstvo* (ἐὰν μή τις βαπτισθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος ου μή εἰσελθῇ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν

[343] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 35. Optužba je u tome što se smatra da je Ivan ili pak neki od njegovih učenika naknadno dopisao ἐξ ὕδατος. Tako se tvrdi da je Isusov logion kateheza ili pak homilija potpuno posložena od strane Ivana ili pak ivanovskoga kruga.

VI,15 PG 1, 948.“) [344]Osim toga B. Górka je došao do zaključka da egzegeti modernoga doba[345] nisu toliko odlučni slijediti prijedlog iz 4. stoljeća. Preostaje pitanje zašto i što je uzrokovalo tu determinaciju? Prema našem istraživanju naišli smo na suvremene interpretacije koje opovrgavaju sakramentalni prizvuk Iv 3,5. Između njih izdvajamo A. Salasa, koji o ponovnom rođenju kao slici krštenja govori sljedeće: „Na početku se govori o *rođenju iz vode i Duha*. Je li riječ o krštenju? Upravo tako tvrde brojni komentatori. Osobno ne dijelim takvo stajalište. Tijekom čitanja nisam uspio otkriti poveznice između Ivanovih slika s tim sakramentom.“[346]

Autor četvrtoga evanđelja ne piše izravno o ustanovljenju sakramenata i zato su nastale opće sumnje je li ga ta tema nužno zanimala. Neki egzegeti izravno tvrde da nema tragova o sakramentalnom nauku u četvrtom evanđelju.[347] R. Bultmann postavio je vrlo radikalnu tezu. Zaključio je da je evanđelist protivnik sakramenata.[348] Smatra da je veza sa sakramentima krštenja i euharistije (Iv 3,5¸6,51-58) naknadni dodatak evanđelista, koji je napravio reviziju teksta, želeći uskladiti sve spise s običajima opće Crkve.[349] R. Bultmann radikalno rastavlja vjeru i povijest. Zato u njegovoj interpretaciji nema mjesta za sakramente, koji su usmjereni na eshatološku budućnost kakvu očekujemo, a to se opet protivi njegovoj protestantskoj misli.[350] No kao što primjećuje A. Škrinjar, R. Bultmann se u svojoj teologiji NZ izražava opreznije: „Ivan ne polemizira baš protiv sakramenata, ali je njegov stav prema njima kritičan ili bar rezerviran. Izvor vječnoga života je vjera.“[351] Bultmanna slijede neki

---

[344] Louis BOUYER, *Le quatrième Évangile*: „La naissance d'eau et d'Esprit dont il s'agit est évidemment le baptême.“ Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 67.

[345] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 67–68. B. GÓRKA u svojem proučavanju teme o rođenju iz vode i Duha ističe da Isusov logion Iv 3,5 koji je apriori smatran krsnim tekstom među modernom generacijom egzegeta, u stogodišnjem razdoblju, poprimio sasvim suprotno gledište. GÓRKA skreće pozornost na naslove stručnih članaka: Emil W. KRUMMACHER, Bezieht sich Koh 3,5 auf die heilige Taufe?, u: *Theologische und Kritiken*, 31 (1859.), 507–511; Donald W. B. ROBINSON, *Born of Water and Spirit. Does John 3,5 Refer to Baptism?*, u: *Reformed Theological Review* 25 (1966.), 15–23; Georg RICHTER, *Zum sogenannten Tauftext Joh 3,5*, u: *Münchener theologische Zeitschrift*, 26 (1975.), 101–125.

[346] Antonio SALAS, *Ewangelia wg św. Jana*, 50. „Na początku określa je jako *narodziny z wody i Ducha*. Czy chodzi tu o chrzest? Tak twierdzą autorzy wielu komentarzy. Osobiście nie podzielam tego poglądu. Podczas lektury nie udało mi się odkryć jakiegokolwiek związku Janowej relacji z tym sakramentem.“

[347] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 110. Međutim, ne postoji ni opis o ustanovljenju euharistije, nego autor naglašava objaviteljsku riječ i vjeru.

[348] Usp. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, [17]1962., 98., 161.

[349] Usp. *Isti*, *The Gospel of John*, 138–139.

[350] Usp. Maurizio COSTA, Nota sul simbolismo sacramentale nel IV vangelo, u: *Rivista biblica,* 13 (1965.), 244–246. Navedeno prema: Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 302.

[351] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 301; Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1954., 349–439.

protestanti, koji ublažuju njegov radikalizam, tvrdeći pritom da je sakramentalizam u Ivanovoj nauci nešto sekundarno i periferno.[352]

Sasvim suprotno gledište zauzeo je također protestantski teolog O. Cullmann, koji gotovo u svakom odlomku evanđelja vidi poveznice sa sakramentima.[353] Prema njemu, u Ivanovu se evanđelju pojavljuju podatci usko vezani uz sakramente i kult.[354] Moguće da je to Ciprijanova misao. On je tvrdio da kadgod se u Ivanovom evanđelju spominje voda, tada je govor o krštenju.[355] Neki komentatori vide samo dva sakramenta, drugi opet više.[356] Problem se, dakle, pojavljuje u situiranju podloge četvrtoga evanđelja i radikalizira između sakramentalnosti i nesakramentalnosti. B. Górka, potaknut istraživanjem H. Kolsa, izdvojio je egzegete prema sljedećim stajalištima: a) anti- i asakramentalna poruka evanđelja (R. Bultmann, E. Lohse, G. Bornkamm, H. Köster, E. Schweizer); b) spiritualizajuća poruka sakramenata u evanđelju (M. Barth, G.H.C. McGregor); c) sakramentalna interpretacija evanđelja (O. Cullmann, B. Vawater, A. Corell, W. Wilkens); d) sakramentalna simbolika u evanđelju (J. Daniélou, P. Niewalda, R.E. Brown); e) kritičan i razborit pogled na evanđelje u pogledu sakramenata (W. Michaelis, R. Schnackenburg, C. K. Barrett, C. H. Dodd, C. H. Lindijer).[357] Između mnoštva gledišta na to pitanje, možemo pretpostaviti da se ona svode isključivo na ambivalenciju sakramentalne i nesakramentalne poruke. Potvrdu našega zaključka pronalazimo kod M. Bednarza: „Čini se da se istina nalazi između ta dva krajnja stajališta. Sveti Ivan se, bez sumnje zanima za sakramente što se pokazuje, makar nejasno, na više mjesta njegova djela.“[358] F. Mussner također potvrđuje tezu o sakramentalnom koloritu četvrtoga evanđelja. [359] A. Škrinjar je pronašao u duhovnom evanđelju mjesta sakramentalnoga simbolizma: Krist se uspoređuje sa svetim šatorom i Gospodnjom slavom u šatoru (Iv 1,14); u Kani Galilejskoj Isusovo znamenje pretvaranja vode u vino u antitezi je sa židovskim obrednim pranjima (Iv 2,6-11); Isusovo tijelo koje ima biti podignuto nakon tri dana (Iv 2,19-22); živa voda koja će poteći iz Isusova boka (Iv 7,37-39), Isus kao svjetlo

---

[352] Usp. Raymond E. BROWN, *The Johannine Sacramentaryn Reconsidered*, u: *Theological Studies*, 23 (1962.), 184. Autor ističe primjerice sljedeće egzegete: E. SCHWEIZER, H. ESTER, W. WILKENS. Tijekom istraživanja pronašli smo slično razmišljanje i kod Christian GRAPPE, Les nuits de Nikodème (Jn 3,1-21; 19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, 284–285.

[353] Usp. Oscar CULMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich, [4]1962., 29–38.

[354] Usp. *Isti*, *Les sacrements dans l'Evangile Johannique*, 83.

[355] CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistulae*, 63, 8, 1, PL 4, 379. „Quotiescumque autem aqua sola in Scripturis sanctis nominatur, Baptisma praedicatur.“

[356] Ovdje navodimo jedino prezimena primjera radi. W. MICHELIS, A. STIMPFLE vide samo dva sakramenta: krštenje i euharistiju, Michał BEDNARZ vidi tri: krštenje, euharistiju i pokoru.

[357] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 68.

[358] Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 110. „Wydaje sie, że prawda znajduje się między tymi dwoma stanowiskami i przynajmniej niewyraźnie odbiło się to w wielu miejscach jego dzieła.“

[359] Franz MUSSNER, *Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild*, Düsseldorf, 1967., 133–145.

svijeta (Iv 8,12) i svijećnjaci podignuti u hramu na Blagdan sjenica; Isus kao vazmeno Janje (Iv 1,29.36; 19,36). Nadalje, A. Škrinjar zaključuje da se Ivan koristio starozavjetnom liturgijom, koja simbolizira Krista i njegovu milost. Prema tome, Ivan je gledao simbole milosti u životu Crkve i u kršćanskoj liturgiji.[360] A. Läpple tvrdi da tijekom posljednjih desetljeća sve življa postaje svijest da se centralna točka Ivanove teologije sabire oko dva sakramenta: krštenje – sakrament vode (Iv 3,1-21; 13,6-10) te euharistija – sakrament krvi (Iv 2,1-11; 6,35-38).[361]

Slažemo se da je vrlo teško ukazati na jednoznačna mjesta koja govore o sakramentima. I kao što smo spomenuli dosad, Ivan ne govori o ustanovljenju pojedinih sakramenata, nego pretpostavlja razvijeni sakramentalni život primatelja evanđelja.[362] Može se, dakle, zaključiti da prenosi tradiciju koja je Isusove riječi i djela uronila u konkretan kršćanski život. Ivan navješćuje Isusa, koji živi i uprisutnjuje se u zajednici vjernika, u njezinom propovijedanju, kultu i u sakramentima.[363]

Nakon ovoga razmišljanja o sakramentima u Ivanovu evanđelju vratimo se na izdvojeni logion Iv 3,5. Ponovno rođenje uvjetuje, dakle, ulazak u Božje kraljevstvo εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Prije nego što ćemo progovoriti o spornom mjestu ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, skrenimo pozornost na logion o ulasku u Božje kraljevstvo. Ponajprije logion Iv 3,3 gdje je govor o ponovnom rođenju odozgor kao uvjet gledanja kraljevstva Božjega tipičan za Ivana, iako se mogu pronaći slične misli u sinoptičkim evanđeljima. Zbog paralelizma između Iv 3,3 i Iv 3,5 proučimo malo detaljnije povezanosti između Ivanove misli o ulasku u Božje kraljevstvo i sinoptičke ideje. G. Richter smatra da logioni o ulasku u Božje kraljevstvo nisu Ivanovi, nego su preuzeti iz tradicije.[364] R. Bergmeier pronalazi odgovor u tradiciji prije Pavla (1 Kor 6,9-11), gdje se nalaze tri Ivanova elementa: kraljevstvo Božje, krštenje i Duh kao medij novoga stvaranja.[365] B. Górka[366] na putu istraživanja porijekla logiona o ulasku u Božje kraljevstvo predstavlja i sinoptičke ovisnosti četvrtoga evanđelja. G. H. C. McGregor,[367] a potom i J. Jermias[368] usporedili su logione sinoptičkih evanđelja s Ivanovim:

---

[360] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 302–303.
[361] Usp. Alfred LÄPPLE, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków, 1983., 467.
[362] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 111.
[363] Usp. *Isto*, 111.
[364] Usp. Georg RICHTER, Zum sogenannten Tauftext Joh 3,5, 102.
[365] Usp. Roland BERGMEIER, Gottesherrschaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in John 3, u: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 86 (1995.), 60 i sl.
[366] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 69–70.
[367] Usp. George H.C. MCGREGOR, *The Gospel of Joh*, London , [11]1928., 70.
[368] Usp. Joachim JEREMIAS, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, London, 1960., 51 i sl.

Mt 18,3

Zaista, kažem vam,

ako se ne obratite i ne postanete kao djeca,

nećete ući u kraljevstvo nebesko.

Mk 10,15/Lk 18,17

Zaista, kažem vam,

tko ne primi kraljevstva Božjega kao dijete,

ne, u nj neće ući.

Iv 3,5 (~3,3)

Zaista, zaista, kažem ti:

ako se tko ne rodi iz vode i Duha,

ne može ući u kraljevstvo Božje.

Prilikom govora o logionu Iv 3,3 skrenuli smo pozornost na sličnosti sa sinoptičkom tradicijom. Ipak, veću ovisnost o sinoptičnoj tradiciji primjećuje se u logionu 3,5 nego u 3,3, a između sinoptika ističe se posebno Matejevo evanđelje, kao semitska podloga Ivanova evanđelja.[369] Uglavnom, smatra se da glagol „ući" u Božje kraljevstvo upućuje na sinoptičku povezanost.[370] Pojavila se također tendencija da Ivan ne referira na zajedničku tradiciju, nego poziva se na neovisan izvor. G. R. Beasley-Murray govori o povezanosti između inačice Justina: „Ako se ne rodite ponovno, nećete ući u kraljevstvo nebesko (1 Apol 61,4). U tome vidi zajednički izvor Ivana i Justina.[371] Možemo dakle pretpostaviti da je riječ i o prepoznatljivu Ivanovu stilu. Taj je stil duboko eklezijalan i navjestiteljski.

Odjek toga stila pojavljuje se u logionu Iv 3,5. Kao što smo već izložili, Isus prenosi govor na drugi dio spirale i pojašnjava što znači ponovno rođenje odozgor s tim da više ne govori o gledanju Božjega kraljevstva, nego o ulasku u Božje kraljevstvo. Najproblematičnije i najspornije mjesto nalazi se ipak u 3,5. O toj je temi napisano mnogo komentara i mišljenja, kao i hipoteza da je izraz ὕδατος καὶ naknadno umetnut. Ovaj je redak vrlo značajan jer utječe na daljnju interpretaciju teksta. Može se reći da taj redak sadrži potpunu poruku Isusova logiona. Međutim, ovdje nailazimo na inačicu posvjedočenu u jednom važnom rukopisu Vulgate te kod Origena,[372] no bez potvrde u grčkim tekstovima, gdje se ispušta riječi *aqua et*

[369] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 70.
[370] Usp. Piotr Roman GRYZIEC, *Spotkania przy studni*. *Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 77.
[371] Usp. George R. BEASLEY–MURRAY, John 3,3.5. Baptism, Spirit and Kingdom, u: *The Expository Times*, 97 (1985.–1986.), 167–170.
[372] vg^{ms}; Or^{pt}.

(ὕδατος καὶ). Ova inačica stvara dosta problema u pojedinim stajalištima, a osobito između protestanata i katolika. Ukoliko bismo potpuno zanemarili ὕδατος καί postojala bi mogućnost da nije posrijedi sakrament, u ovom slučaju krštenje.[373] Čini nam se da je najviše objekcija na tom području izrekao R. Bultmann te njegovi sljedbenici, iako u nešto blažem obliku. Njegova je tendencija posve asakramentalna. Njemački protestant smatra izraz ὕδατος καὶ dodatkom u Isusovom logionu. Štoviše, umetnuo ih je crkveni redaktor u korist govora o sakramentima. Kao dokaz svojoj tezi navodi svoje prethodnike: H. W. Wendt, J. Wellhausen, A. Merx, K. Lake, E. von Dobschütz, T. Hirsch.[374] Naknadna je intervencija crkvenoga redaktora potaknuta krsnom praksom prve Crkve. Najveći argument za to je činjenica da kontekst dijaloga ne poznaje rođenje *iz vode*, makar poznaje rođenje iz Duha.[375] Drugi dio objekcija spram izraza ὕδατος καὶ primijetio je I. de la Potterie. Prema njemu, brojni autori povezuju ovisnost logiona Iv 3,5 sa sinoptičkim logionima, koji govore o „ulasku u Božje kraljevstvo“ ili s ostalima, koji govore jednostavno o „ulasku“. Prema Potterieu, može se pretpostaviti da ni jedan od logiona ne asocira na krštenje u čistom obliku teksta. Odatle proizlazi da izvorni ivanovski tekst ne govori o krštenju.[376] Međutim, A. Škrinjar navodi autore: H. H. Wendt, J. H. Bernard, W. F. Flemington, koji smatraju da su izrazi ὕδατος καὶ autentično Ivanovi, ali ne i autentično Isusovi. Ovo stajalište zastupaju također i katolički znanstvenici kao što su: H. Rongy, X. Léon-Dufour, F. M. Braun, H. van den Bussche, A. Fauillet, J. Leal. „Zabilježio ih je evanđelist, Isus ih nije izustio pred Nikodemom.“[377] I. de la Potterie, koji u svome istraživanju također predstavlja nabrojene autore prianjajući uz njih, međutim tezu postavlja malo drukčije: „Isus je drugom prigodom u istom smislu govorio o krštenju, ali ne i pred Nikodemom.“[378] Time se de la Potterie približio katoličkom stajalištu o krsnoj katehezi logiona Iv 3,5. Prethodnikom te ideje je J. H. Bernard,[379] a zatim F. M. Braun,[380] koji su stvorili zaseban kompromis između krsne i antikrsne poruke logiona, kao i

[373] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 305.
[374] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 138–139., bilješka 2.
[375] Usp. *Isto*, 139., bilješka 3; Isti, *Theologie des Neuen Testaments*, 411.
[376] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 434–435.
[377] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 305.
[378] Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 434. „... cela devait d'ailleurs refléter substantiellement ce que Jésus, précédemment, avait dit à Nikodem. Plus tard, le Christ allait promulguer lui-même la nécessité du baptême chrétien.“
[379] Usp. John H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, vol. 1., Edinburgh, 1928. – 1929., 105.
[380] Usp. François-Marie BRAUN, La vie d'en haut (Jn 3,1-15), u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 40 (1956.), 15; *Isti*, Le don de Dieu et l'initation chrétienne (Jn 2-4), u: *Nouvelle revue théologique*, 86 (1964.), 1034; *Isti*, *Jean le Théologien*, Paris, 1972., 140. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 76.; bilješka 1.

naknadnoga pojavljenja ὕδατος καὶ.[381] Već površna analiza teksta suprotstavlja se hipotezi o crkvenom redaktoru, koji bi tobože umetnuo sporni izraz. Svjedočanstva manuskripta u tom pogledu su ista.[382] Potvrdu toga pronalazimo i kod R. Schnackenburga: „Svakog kršćanskog slušatelja ili čitatelja evanđelja to odmah asocira na krštenje. Iako se sumnjalo u izraz ὕδατος καὶ kao dodatak crkvenog redaktora, tekstualno-kritički ne postoji ni najmanja sumnja u njegovu pripadnost prvotnom sastavu evanđelja.“[383] Izgleda, naime, da je interpretacija teksta, koju je učinio I. de la Potterie utjecala na izdanja Nestle – Aland. B. Górka zapaža sljedeće: „Doduše, starija su izdanja Nestle'a citirala tri marginalna svjedoka, no zadnja ih izdanja ispuštaju. Posve je moguće da je to zbog kritike I. de la Potterie, koji je ukazao na profesionalnu nepouzdanost pri uvođenju spomenutih svjedoka na popis onih koji ispuštaju iz čitanja riječ voda.“[384] Prema tome, ništa se ne suprotstavlja hipotezi da izraz ὕδατος καὶ nije kasniji umetak crkvenoga redaktora ili prepisivača. U ovom slučaju, kako primjećuje A. Škrinjar, postoji solidan dokaz za tobože naknadno ὕδατος καὶ koji vrijedi uvažiti: „da je u Iv 3,5 spomen krštenja anakronizam jer je Nikodemu morao biti neshvatljiv.“ [385] Taj isti argument ističe I. de la Potterie, koji je pošao sa stajališta katoličkoga teologa o krsnom koloritu logiona Iv 3,5. Istaknuo je također činjenicu da je s povijesnog gledišta nevjerojatno da je izraz ὕδατος καὶ, upućivao na kršćansko krštenje. U tom slučaju Isus je naviještao potrebu duhovne regeneracije, a Ivan ju je u svome evanđelju okarakterizirao kao govor o krštenju. Učinio je to upravo kroz umetak ὕδατος καὶ.[386] Prema tome, čini se dopuštenim zaključiti da se sâm Ivan skriva iza posljednje formulacije teksta, koji je napisao *nota bene* pod utjecajem Duha Svetoga. Od toga stajališta ne odustaje R. E. Brown.[387] H. van dem

---

[381] John H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, 105; „We conclude that the words ὕδατος καὶ cannot be extruded from the text of Jn., but that they are not to be regarded as representing precisely the saying of Jesus.“

[382] Usp. Oscar CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, 46., bilješka 64; Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 174. „There is no textual ground whatever for the omission of ὕδατος καὶ an interpretation, they are undoubtedly the work of the writer who published the gospel, and must therefore be interpreted as part of the text.“

[383] Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383. „Jeder christliche Hörer oder Leser des Ev musste dabei sofort an die Taufe denken. Die Wendung ὕδατος καὶ ist zwar wiederholt als Zusatz einer *kirchlichen Redaktion* verdächtig worden, aber ohne zureichenden Grund.”

[384] Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*,75. „Wprawdzie starsze edicje Nestle'go cytowały trzech marginalnych świadków, ale ostatnnie wydania pomijają ih, być może pod wpływem krytyki przeprowadzonej przez Ignace de la POTTERIE, który wykazał profesjonalną nierzetelność przy wprowadzaniu wspomnianych świadków na listę tych, którzy opuszczają wzmiankę o wodzie.“ Više na tu temu usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 424., bilješka 34.

[385] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 306.

[386] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 434–442.

[387] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 138–140.

Bussche deklarira da u ovom slučaju nisu potrebni dokazi.[388] A. Škrinjar tvrdi sljedeće: „Da mene tko pita spada li na stil svetih evanđelista da u jednom Isusovom govoru spoje izreke iz raznih vremena, ja se to ne bih usudio zanijekati. Ipak volim ostati pri evanđelistovoj kronologiji, osim ako protiv nje stoje solidni dokazi.“[389] F. Gryglewicz također pokušava spajati suprotna stajališta naknadnoga umetka. „Preostaje otvoreni problem samo zbog izraza *iz vode i* koji su mnogi stariji egzegeti neopravdano smatrali crkvenim dodatkom. Doduše, u cijelom tom djelu Isusova je pozornost bila usmjerena na čišćenje, promjenu i nadnaravno rođenje čovjeka pod utjecajem Duha Svetoga, no to je imalo mjesta tijekom krštenja. Uzimajući to u obzir, Ivan je umetnuo podatak o Duhu Svetom nakon podatka o vodi kako bi na taj način mogao označiti da se djelovanje Duha Svetoga proteže ne samo u trenutku krštenja vjernika, nego ponajprije na cijeli njegov život.“ [390] P. Gryziec u izrazu *iz vode i Duha* vidi sintagmu. Riječ je o jednoj ideji koja izražava dva pojma. Ta se stilska figura zove *hendiadys.* Grčka poveznica καὶ dosta se često pojavljuje upravo u toj funkciji. Na to upućuje činjenica da se prijedlog ἐκ iako se ne ponavlja, odnosi ipak na dva pojma. Zato u sljedećim redcima Isus govori isključivo o Duhu.[391] „Ne postoji sumnja da Isus na ovom mjestu govori o krštenju. Potvrđuje to drugi dio perikope, u kojem se sam Isus krsti (3,22.26).“[392]

Što, dakle, misliti nakon ove poduže analize o mogućim hipotezama o umetku ὕδατος καὶ kao intervenciji evanđelista? Njezina konstrukcija je tako zamišljena da se teško poriče, ali s druge strane ne mogu se za nju pronaći solidni temelji. Moguće je da se postulat Ivanove korekcije rodio između fantazije i stvarnosti.[393] Na temelju izloženoga, možemo na ovome mjestu postaviti izazovno pitanje koje će uvesti nemir u naše istraživanje. Zašto je autor četvrtoga evanđelja ispustio taj zahvat na drugom mjestu? Iz konteksta u Iv 3,8 οὕτως ἐστὶν

---

[388] Usp. Henri VAN DEN BUSSCH, *Jean. Commentaire de l'évangile*, Bruges, [21]1976, 165. Autor govori o svojem postulatu na sljedeći način: „Jean se permet d'ajouter la mention dans l'eau pour signaler à ses lecteurs chrétiens que cette renaissance sera l'effet du baptême chrétien.“ Na području engleskoga jezika pronalazimo također i ovo razmišljanje: Charles H. COSGROVE, The Place where Jesus is. Allusions to Baptism and the Euharist the Fourth Gospel, u*: New Testament Studies*, 35 (1989.), 531. „The allusions to baptism and the euharist in John are most likely additions made by the Evangelist or one of his disciples.“ Isto razmišljanje podjeljuje J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta*, Split, [2]2008., 47–248.

[389] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 306.

[390] Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 23–24. „Pozostaje otwarty problem tylko co do słów *z wody i*, którewielu dawniejszych egzegetów niesłusznie uważało za kościelny dodatek. W prawdzie w całej tej części uwaga Jezusa była skierowana na oczyszczenie, przemianę i nadprzyrodzone narodzenie się człowieka pod wpływem działania Ducha Świętego, ale miało to miejsce w czasie przyjmowania sakramentu chrztu. Uwzględniając tę myśl Jan umieścił wzmiankę o Duchu Świętym po wzmiance o wodzie, by w ten sposób zaznaczyć, że działanie Ducha Świętego rzciąga się ni tylko na moment, w którym wierny przyjmuje chrzest, ale przede wszystkim na całe jego dalsze życie.“

[391] Usp. Piotr Roman GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii według św. Jana*, 78.

[392] *Isto*, 78. „Nie ma żadnej wątpliwośći, że Jezus odwołuje się tutaj do chrztu. Potwierrdza to druga część rozdziału, w której jest wzmianka o chrzcie udzielanym przez Jezusa (3,22.26).“

[393] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 77.

πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος, vidimo da se na ovom mjestu ne spominje ὕδατος καὶ. Zašto? Jesu li prepisivači pojedinih kodeksa ℵ it sy[sc] ispustili taj dio? To nas čudi jer je autor četvrtoga evanđelja dosta osjetljiv u pitanju krštenja. Iza negacije originalnosti izraza *iz vode* skriva se nemoć interpretacije fraze *roditi se iz vode i Duha.*[394] S druge pak strane braniteljima originalnosti izraza *iz vode* manjka odgovarajuća argumentacija zbog podržavanja svojih postulata.[395] C. K. Barrett predlaže da sporni umetak treba sasvim sigurno uzet u obzir u interpretaciji odlomka.[396] Prema našem razmišljanju ništa nas ne sprječava zaključiti da Isus nije mogao ne izgovoriti frazu o rođenju *iz vode i Duha*, na što ćemo obratiti pozornost u egzegetskoj analizi u kojoj ćemo pokušati dokazati da je riječ o sakramentu krštenja.

Prijeporno je što uz riječ *voda* ne nalazimo daljnje objašnjenje kao uz riječ *Duh* (rr. 6-8). Ipak, kao što smo već primijetili, riječ je o temi krštenja bliskoj evanđelistu. Ponajprije, Ivan Krstitelj krsti vodom (1,16.31.33; 3,32). Činio je to i Isus ili njegovi učenici (3,22; 4,1-2). Imamo, zatim, temu vode, koja „struji za život vječni“ razvijenu u susretu sa Samarijankom (Iv 4), gdje Isus naviješta govor o živoj vodi, a onda nastavlja govoriti o klanjanju Ocu „u Duhu i istini“ (4,21-24). Na taj način dovodi vodu u usku vezu s Duhom. To postaje još jasnije u 7,37-39 kada se služi slikom žive vode čije će rijeke „poteći iz njegove utrobe“, da bi navijestio Duha „kojega su imali primiti oni što vjeruju u njega“. To se događa o njegovom „času“ i objavljuje se u krvi i vodi, koje su potekle iz njegova boka dok je bio podignut na križu (19,34).[397] Premda ne smijemo omalovažiti glasove koji pozivaju na oprez u interpretaciji ovoga odlomka, čini nam se dopuštenim na ovoj razini istraživanja postaviti hipotezu da je to upravo govor o krštenju. Zbunjuje nas jedino činjenica da je autor četvrtoga evanđelja odustao od krsne terminologije. Pretpostavljamo da ju je poznavao zbog oblikovanja kanona NZ-a. Prema sakramentalističkom pristupu krštenje postaje prvi korak, a ujedno i uvjet ulaska u Božje kraljevstvo i gledanja Božjega kraljevstva.[398] Čini nam se logičnim zaključiti da je krštenje označeno u tekstu kao *rođenje* (γεννηθῇ) koje nije ljudskoga

---

[394] Usp. *Isto*, 77.

[395] Usp. Thomas SÖDING, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkung zur Symbolsprache des Johannesevangelium am Beispiel des Nikodemusgespräches (Joh 3,1-21), 168–219, u: Karl KERTELGE (ur.) *Metaphorik und Mythos in Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1990., 210 i sl.

[396] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 208.

[397] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 167.

[398] Usp. George R. BEASLEY–MURRAY, John 3,3.5: Baptism, Spirit and Kingdom, u: *The Expository Times,* 97 (1986.), 169; Christo SAAYMAN, The textual strategy in John 3,12-14: Preliminary observations, u: *Neotestamentica*, 29 (1995.), 27–28; Winsome MUNRO, The Pharisee and the Samaritan in John: Polar or Parallel?, u: *Catholic Biblical Quarterly*, 57 (1995.), 720; Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383; Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 305.

porijekla. Zato je ono odozgor (ἄνωθεν). Prema tome, rođenje odozgor ili ponovno rođenje odozgor u tekstu označava upravo sakrament krštenja.

Sada vrijedi s egzegetskoga motrišta pogledati utjecaj vode i Duha na ponovno rođenje odozgor uzimajući u obzir dvostruku mogućnost prijevoda izraza ἄνωθεν. Rekli smo da je za Nikodema govor o krštenju iz vode, uz neke pretpostavke, mogao biti anakronizam. To, međutim, vrijedi preispitati. Nije moguće da Nikodem nije znao za obredno pranje židovskih prozelita. Napose, Nikodem je morao čuti o Ivanovom krštenju. O tome govori prethodni ulomak (Iv 1,26 i sl.) i nastavak perikope (usp. Iv 3,22 i sl.). Osim toga nalazimo poveznicu i u Starom zavjetu gdje su voda i Duh tekstualno i značajno pripojeni (Ez 36.25-27).[399] Dolazimo, dakle, do tvrdnje da je Nikodem za to znao jer je bio po svojoj naobrazbi upućen u starozavjetne spise. Osim toga Ezekijelovo proročanstvo podsjeća na Post 1,2 u kojem se govori o prvoj klici života, kada je Duh lebdio nad vodama. Prema tome, Duh korespondira s novim stvaranjem povezujući se s vodom. Uzimajući novo rođenje kao sinonim krštenja, treba spomenuti Božje posinjenje. Poveznicu vidimo kod Isusova krštenja na Jordanu.[400] Treba istaknuti da možda između Ivanova krštenja i kršćanskoga krštenja nema preciznih paralela, ali postoje poveznice dovoljne da Nikodemu olakšaju razumijevanje Isusovih riječi.[401] Tražeći poveznicu između vode i Duha u našem slučaju, vrijedi spomenuti također i Ivanovo proročanstvo da će Mesija krstiti Duhom Svetim (Iv 1,33). To se isto proročanstvo nalazi i u sinoptičkoj tradiciji (Mt 3,11; Mk 1,8; Lk 3,16; Dj 1,5; 11,16; 19,1-7). Evanđelisti Matej i Luka spajaju krštenje Duhom Svetim s krštenjem „vatrom“. Na tom tragu A. Škrinjar zamjećuje određene sumnje, koje se ipak mogu oboriti. „Zar krštenje vatrom ne isključuje krštenje vodom? Zar krštenje Duhom Svetim nije čisto duhovno krštenje, bez izvanjskoga obreda? Te sumnje ja rješavam ovako: kad su evanđelisti pisali, imali su pred očima sakrament koji se podijelivao vodom. U kući Kornelija stotnika Petar nije pomislio da je krštenje Duhom nespojivo s krštenjem vodom (Dj 10,44-48). Da se Isus ne odriče vanjskoga obreda, to je bilo shvaćanje njegovih učenika, koji su nedugo poslije razgovora s Nikodemom krstili vodom, iako to još nije bio sakramenat (Iv 3,22-26; 4,1 sl). Isto je bilo shvaćanje samoga Ivana evanđelista, ako je, kao što neki tumače, u 1 Iv 5,6-8, spominjući Duha i vodu, mislio na sakramenat krštenja. Ja osjećam da u tim mojim izvodima ima i teškoća i nesigurnosti; toliko ima u njima ipak, čini mi se, solidnosti da ostaje *solidna sentencija prema*

[399] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 208.
[400] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 292–293.
[401] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 306.

kojoj je Isus mogao spomenuti vodu krštenja."[402] I. de la Potterie tvrdi da se voda odnosi na sakrament, a Duh na čitav život, napose u pogledu vjere, koju Duh Sveti stvara u ljudima. Tako da voda i Duh stvaraju novo rođenje. U tom slučaju voda se povezuje s djelovanjem Duha Svetoga. Voda je samo instrument djelovanja Sile odozgor.[403] R. Schnackenburg tvrdi da ta činjenica proizlazi iz gledišta i cilja tumačenja koji želi pojasniti nadnaravni karakter toga rođenja. Jedina je zapreka, prema njemačkom egzegetu, u priznavanju evanđelistovoga pogleda na krštenje. Riječ je o predrasudi da on ne pokazuje zanimanje za sakramente. No tko prepoznaje euharistijski odlomak u 6,53-58, treba vjerovati evanđelistu, da on smatra da se „začeće iz Duha" ostvaruje u krštenju. Oba se mjesta međusobno nadopunjuju, no također zajedno čine svjesnu povezanost između evanđelista i krštenja te euharistije. Činjenica je da nije krštenje vodom (kao vanjski ritual i vanjska potreba) glavno gledište već „začeće iz Duha (Božjega)". Dakle, to je temeljni postupak spasenja koji je prema pracrkvi (po Gospodnjoj naredbi) bio isključivo vezan uz sakrament krštenja. Zato se Kristova pouka Nikodemu ne odnosi direktno na krštenje već na novo stvaranje pomoću Duha Božjega.[404] Prema tim riječima možemo zaključiti da je riječ o krštenju, dakle, ponovnom rođenju, koje stvara Duh Sveti. Kako god gledali, radi se o Božjem činu, a ne o ljudskom djelovanju. „Rođenje je osim toga, početak, ne, u prvom redu, nešto što se aktivira u toku čitavoga života. Da se radi o trajnom djelovanju Duha Svetoga kroz život kršćana, čitali bismo u tekstu trajni oblik prezenta γεννᾶται, a ne svršeni oblik aorista γεννηθῇ. Radi se o početku, a početak je u krštenju. Radi se direktno o Božjem činu, a ne o ljudskom činu."[405]

Možemo se pitati koja je uloga i relacija vode i Duha? Teško je na tom mjestu govoriti o nekoj fuziji između vode i Duha jer su one dvije različite stvarnosti.[406] Neki egzegeti poput C. H. Dodda i Lightfoota smatraju da je Duh darovan po sakramentu, ali ta argumentacija se teško može obraniti jer naglasak je na ponovnom rođenju, a ne samo na Duhu Svetom ili na vodi.[407] Može li se poistovjetiti vodu i Duha s γεννηθῇ ἄνωθεν? Mnogi komentatori vide u toj

[402] Usp. *Isto*, 307.
[403] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 419.
[404] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383.
[405] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 308. Iako možda tomu nije mjesto, vidimo priliku kratko napomenuti problem takozvanoga ponovnog krštenja u Duhu Svetom, koje zagovaraju pojedine karizmatske skupine. Zapravo forma aorista γεννηθῇ, o kojoj govori ŠKRINJAR, upućuje nas na zaključak da bi možda trebalo koristiti neki drugi način naziva krštenja u Duhu. I prema ovim riječima usuđujemo se još jednom zaključiti da ponovno krštenje koje propagiraju neki karizmatski krugovi nije potrebno iz razloga jer je Duh Sveti kao dar razliven u čovjeku po krštenju. Predlažemo neku drugu formu tog obreda, primjerice: izlijev Duha Svetoga ili aktivacija Duha Svetoga.
[406] Usp. Oscar CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique,* 46.
[407] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 418.

složenosti jedinstvo, na što i ukazuje pojedina prepozicija.[408] Prema tome, te dvije stvarnosti spojene izrazom καὶ zajedno stvaraju učinak ponovnoga rođenja odozgor. U tom slučaju voda se spaja s Duhom, ali Duh Sveti je njezin koordinator. Tek voda i Duh stvaraju ponovno rođenje odozgor.[409] C. H. Dodd primjećuje da evanđelist govori na isti način o ponovnom rođenju kroz krštenje i rođenju od Duha. Vidi u tome jedan simbolizam, koji se otkriva u prvom znamenju u Kani Galilejskoj. To bi značilo prijelaz iz niže na višu razinu egzistencije.[410] Međutim, treba skrenuti pozornost da je voda u krsnoj doktrini uvijek instrument. U tom smislu voda je, čini se, instrument Duha.[411] Duh Sveti je uvijek glavni uzrok i motiv ponovnoga rođenja.[412] Stoga Duh čini transformaciju u čovjeku, a tim istim od Ivanova se krštenja prelazi na kršćansko poimanje krštenja iz vode i Duha. Prema tome, Duh Sveti uvodi u Kraljevstvo nebesko.[413] Govoreći o Duhu Svetom kao glavnom uzroku ponovnoga rođenja odozgor, čini nam se neophodnim naglasiti da nije on samo uzrok. Duh Sveti je i dar dobiven na krštenju. „Ne shvaćam one, koji neće da Iv 3,5 tumače o Duhu kao o daru, već vide ovdje Duha samo kao uzrok našeg rođenja odozgo. Slažem se s A. Wikenhauserom, da je Duh u tekstu i uzrok i dar. Duh daje samoga sebe.“[414]

I. de la Potterie umjesto o vodi i Duhu više voli govoriti o krštenju i vjeri. Pri tome, voda je krštenje, a vjera odgovara stvarnosti Duha. To je činjenica nakon uvedenoga izraza ὕδατος καὶ koji stvara upravo te dvije stvarnosti: vjeru i krštenje.[415] Prema B. Górki ovaj se prijedlog može primiti bez većih objekcija, kada je riječ o općoj krsnoj doktrini Novoga zavjeta. To potvrđuje redak 1 Iv 5,1, koji povezuje vjeru i rođenje od Boga. Međutim, egzeget se ne slaže s mehaničkom aplikacijom *vjere* primijenjenom na Iv 3,5.[416] Složni smo oko toga da se na ovom mjestu ne pojavljuje riječ vjera, koja se tek spominje u sljedećem odlomku,

---

[408] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of Joh: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective Johannine Pneumatology,* Journal for study of the New Testament. Supplement Series, New York, 2003., 120.

[409] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 419.

[410] Usp. Charles H. DODD, The Interpretation of the fourth Gospel, 304.

[411] Usp. John E. MORGAN-WYNNE, References to Baptisam in the Fourth Gospel, 116–135, u: Alan R. CROSS, (ur.), *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour* of R. E. O. WHITE, Sheffield, 1999., 121–126; Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 419.

[412] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 23.

[413] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 209.

[414] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 309. Protiv te tvrdnje govore egzegete: O. CULLMANN, C. H. DODD, M. É. BOISMARD, A. WIKENHAUSER.

[415] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit , 439. Mais on verra que l'interprétation que nous venons de donner pour l'ancienne formule „naître de l' Esprit“ ne s'en trouve guère modifiée; seulement, l'insertion des mots ὕδατος καὶ a eu pour résultat que deux conditions fondamentales de l'inition chrétienne sont maintenant indiquées dans le text: la foi et le baptême“.

[416] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 87.

dakle u nastavku razgovora, koji smo nazvali Monolog.[417] Istodobno treba istaknuti da se *explicite* ne govori o sakramentu krštenja, nego se naglasak stavlja na djelovanju Duha Svetoga. T. G. Brown tvrdi da prema, tobože, naknadnom umetku ὕδατος καὶ krštenje pripada drugom planu.[418] Primjećujemo također da ne postoji na ovom mjestu izraz *sakrament* ili pak *krštenje*. Svjesni smo da se treba u ovom slučaju dotaknuti konteksta unutar četvrtoga evanđelja. Kako primjećuje C. K. Barrett, Duh Sveti po znaku vode pere i uvodi u Božje kraljevstvo. Nije tu važan naziv ili kršćanski obred, koji je tobože preskočio Ivan, nego važno je djelovanje Duha. Riječ je više o literarnom stilu – tehnici nesporazuma. Ta ista situacija događa se i u Iv 6, koji govori o euharistiji.[419] Ni u kojem slučaju evanđelista ne upotrebljava riječ sakrament. U Ivanovoj mladoj zajednici, pretpostavljamo, nije se koristio taj izraz. Ivanovski spisi, a posebno Ivanovo evanđelje odsjaj su konkretne situacije kršćanske zajednice, koja krajem prvoga stoljeća proživljava žestoke sukobe sa suvremenim židovstvom. [420] Napominjemo kako riječ sakrament nije židovskoga porijekla niti kršćanskoga, nego svoje porijeklo ima u kulturi u svakodnevnoj uporabi. Ukazivao je na vjernost i odanje poganskih vojski. [421] Katoličko shvaćanje pojma sakramenta ima svoj početak u prvim zajednicama i uvijek je u odnosu s Isusom Kristom. Sakramenti govore o biblijskim povijesnim događajima, koji svoj učinak imaju „sada“. [422] Ne čudi nas više činjenica da autor četvrtoga evanđelja ne koristi izraz sakrament. Prva je Crkva prepoznala vodstvo Duha Svetoga u znakovima. „Zajedno sa svjedočanstvom učitelja, Isusova svjedoka, iskustvo je cijele njegove zajednice ušlo u tkivo njegovih spisa. U Ivanovu evanđelju i u njegovim poslanicama čitamo između redaka kako je ta zajednica živjela u Duhu Svetom i kako je doživljavala Duha Svetoga.“[423] Stoga, kao što smatramo, nisu bili potrebni posebni nazivi jer je zajednica imala snažno iskustvo Duha Svetoga, koji neprestano dolazi, uvodi u istinu i poučava (usp. Iv 15,26; 16,7.8.13). U Ivanovu evanđelju nije lako prepoznati jednoznačni govor o sakramentima, ponajprije o krštenju i euharistiji. Autor ne pruža gotove formulacije o ustanovljenju sakramenata. On jednostavno pretpostavlja zreli sakramentalni život primatelja evanđelja. Iz toga proizlazi da Ivan prenosi tradiciju, koja je Isusove riječi i

---

[417] U Monologu, a točinje u Iv 3,15-18 riječ *vjera* pojavljuje se 5 puta.
[418] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of Joh: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective Johannine Pneumatology*, 120., bilješka 89.
[419] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 209.
[420] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, Osporavani Mesija – progonjena zajednica, u: *Bogoslovska Smotra*, 74 (2004.), 653.
[421] Usp. Joseph DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot sacramentum*, Louvain, 1924., 10; William A. VAN ROO, *The Christian Sacrament*, Roma, 1992., 36–42.
[422] Usp. Benedetto TESTA, S*akramenty Kościoła*, Poznań, 1998., 25.
[423] Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, Zagreb, 1991., 74.

djela utopila u konkretan kršćanski život.[424] S obzirom na to, F. Gryglewicz ovu perikopu naziva krsnom i mistagoškom katehezom.[425]

Nastavljajući naše istraživanje, dolazimo do tvrdnje da je voda instrument Duha Svetoga iako nas zbunjuje podatak da na ovom mjestu ne postoji ista usporedba kao što je u Iv 7,37-39, gdje je riječ o vodi života. Na ovom mjestu T. G. Brown naglašava kontekstualni kontrast i izlaže tri razloga zašto bi trebalo progovoriti o kontrastu γεννηθῇ ἄνωθεν. Kao prvo primjećuje kontrast u Iv 3,6, koji govori o tjelesnom rođenju i duhovnom rođenju. U tome vidi također i semitski paralelizam. Kao drugo, ističe Isusov naglasak na dvije stvarnosti: duhovnoj i tjelesnoj, što bi se moglo usporediti i s Iv 3,5. Treći element kontrasta je tjelesno-psihička dimenzija rođenja te ponovnoga rođenja odozgor, što se može usporediti s Iv 1,13.[426] Za njegovo mišljenje postoji potvrda u 3,6-8. Isto tvrdi i P. Gryziec, koji nakon poveznice καὶ ne vidi više potrebe govoriti o vodi, nego isključivo o Duhu. To je duhovno, dakle, ponovno rođenje odozgor. U tom slučaju voda je samo alat Duha, ponovno rođenje je rođenje iz Duha.[427] Rastavljanje vode i Duha protivi se Ivanovoj nauci o Duhu Svetom, o vječnom životu i o našem božanskom djetinjstvu. Nije samo riječ o milosti vjere nego i o deifikaciji krštenika. Zato naglasak mora biti stavljen ponajprije na Duha Svetoga, koji je životvorac i posvetitelj.[428] U ovom slučaju, kao što smo i već istaknuli, ne smije se preskočiti izraz *voda*. Voda i Duh nastupaju zajedno, uz prednost Duha. Duh čini ponovno rođenje odozgor i od njega voda uzima svoju učinkovitost.[429]

7.3. *Voda*

Neki su pokušali, bez opravdanja, ideju vode kao simbol, metaforičan izraz za Duha Svetoga pripisati Origenu. U komentaru Iv 3,5 ističe on duhovni smisao između ostalih značenja.[430] Vrijedi istaknuti da se krajem drugoga stoljeća kod Hermina Pastira može pronaći usporedba s Iv 3,5 pri čemu se krštenje u kojem djeluje voda i Duh uspoređuje sa životom u Duhu. Štoviše, ponovno rođenje odozgor zahtijeva i novi način života prema duhovnim

[424] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 111.
[425] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 35.
[426] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of Joh: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective Johannine Pneumatology*, 121.
[427] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 78.
[428] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 308.
[429] Usp. Mathew VELLANICKAL, *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome, 1977., 49.
[430] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 87.

krepostima kao uvjetu ulaska u Božje kraljevstvo.[431] U ranoj egzegezi i apologetici možemo prepoznati distancu i dihotomiju „vode“ i „Duha“ u Iv 3,5.

Prema studiji I. de Potteriea,[432] saznajemo da se u apostolski oci i apologeti rane Crkve razlikovali u samom sakramentu vidljivo od nevidljivoga ili učinak na tijelo od učinka na dušu.[433] Kod Justina se naglašava potreba vjere kod kandidata za krštenje. Osim toga krštenje naziva kupelj i prosvjetljenje koje čini Duh Sveti.[434] Augustin također ističe različitu kvalitetu rođenja „iz vode i Duha“ i naglašava da je Duh Sveti zaslužen za transformaciju krštenika.[435] Bazilije Veliki također razlikuje simboliku vode i Duha. „...slika se smrti ostvaruje u vodi, a zalog se života daje u Duhu. Odatle nam je jasno zašto je voda bila usko povezana s Duhom. Krštenje ima dvije svrhe: uništiti bit grijeha, da ne bi kasnije proizveo plodove smrti, a zatim po Duhu donijeti život i plodove posvećenja. Voda je slika smrti, jer prima tijelo kao u grob. Duh unosi životvornu snagu i preporađa naše duše iz smrti grijeha u prvotni nevini život. To, dakle, znači ponovno se roditi iz vode i Duha, jer voda označava smrt, a Duh obnavlja naš život.“[436] Voda se i za Ambrozija poistovjećuje s grijehom i smrću. On vodu uspoređuje s potopom, a golubicu s grančicom masline sa spasenjskim otajstvom Isusa Krista i djelovanjem Duha Svetoga.[437] „Iz toga se uvjeri da voda ne čisti bez Duha. Zato si čitao da tri svjedoka pri krštenju jesu jedno: voda, krv i Duh, jer što je voda bez Kristova križa ako ne obična stvar beskorisna za sakramenat? Ali opet bez vode nema otajstva preporođenja.“[438] Nadalje, Ambrozije u svojoj egzegezi komparira biblijske slike s krštenjem: očišćujuća kupelj Sirca, uzeti kod ribnjaka, Isusovo krštenje i prateća epifanija, Jerubaalova molitva i silazak ognja s neba te Ilijna molitva na koju je sišao oganj s neba i posvetio žrtvu.[439] Za Didima Aleksandrijskoga je također važna uloga Duha posvetitelja, koji čisti i stvara ponovno rođenje odozgor.[440] Pri tome razlikuje stvarnost vode i Duha po njihovim učincima na tijelo i dušu.

---

[431] Usp. Édouard MASSAUX, *Influence de l'Évangil de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Gembloux, 1950., 293–300; Joseph RATZINGER, *Isus iz Nazareta*, Split, 2008., „Photina Rech citira Tertulijana: 'Nikada Krist nije bez vode'. (*De bapt*. IX, 4) i te pomalo zagonetne riječi crkvenog pisca ispravno tumači: 'Nikada Krist nije bio i nikada nije bez Ekklesie(sic!).“

[432] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 419–424.

[433] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 310.

[434] Usp. IUSTINUS MARTYR, *Apologia prima pro Christianus*, I, 61, PG 6.

[435] Usp. AUGUSTINUS, *De baptismo contra Donatistas*, VI, 12,19, CSEL 51, 310–311. „Aut si non nascitur ex Spiritu nisi qui veraci conversione mutatur, omnes qui saeculo verbis et non facit renutiant, non utique de Spiritu, sed ex aqua sola nascuntur...; potest quis baptizari aqua, et non nasci de Spiritu...fieri potest in ipsa intus Ecclesia, ut non habeant unum Spiritum sancti per justitiam et immundi per avaritiam, et tamen habeant unum baptisma.“

[436] BASILIUS MAGNUS*, Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 130–131.

[437] Usp. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Mysteriis, De Sacramentis*, 8-11, SC 25bis, 158–160.

[438] *Isti*, *De Mysteriis, De Sacramentis*, 19-21. 26-28, SC 25bis, 164–170.

[439] Usp. *Isto*.

[440] Usp. DIDYMUS ALEKSANDRINUS, *De trinitate*, II,12, PG 39, 667–674.

„Budući da je ljudska posuda glinena, zato je najprije treba oprati vodom, a zatim učvrstiti i usavršiti duhovnom vatrom (...). Zato je potreban Duh Sveti, koji usavršava i obnavlja. Duhovni oganj zna i natapati, a duhovna voda zna i potpirivati.“[441] Na srednjovjekovlje je utjecala misao Ivana Skota Eriugene. Za njega *voda* predstavlja vidljiv znak, sakrament u kojem *Duh* naglašava nevidljivu inteligenciju koja djeluje u krštenju – vjeru koja nam je darovana po djelovanju Duha Svetoga.[442] Ova je teološka misao obilježila čitav srednji vijek.[443] Prema I. de la Pottrieu dva velika djela *Glossa ordinaria* i *Glossa interlinearis* govore o vidljivom posvećivanju nevidljive duše.[444] Ovo je uvelike utjecalo na Tomin komentar četvrtoga evanđelja.[445] Sličnu interpretaciju nalazimo i kod Luthera te luteranskih teologa 17. stoljeća.[446] Sve do dans nailazimo na različita mišljenja od strane protestantskih teologa, ali i katolika. Protestantski egzegeti, među njima osobito K. Aland, J. Jeremias, R. Bultmann, I. de la Potterie, vide upadnu srodnost Ivanova teksta s Mt 18,3. Kod Ivana se radi o Božjem djelovanju, kod Mateja o ćudorednom ljudskom činu. Prema A. Škrinjaru kod Ivana „(...) mi smo u nadnaravnom poretku, kod Mateja se to ne vidi. Kod Mateja postati kao dijete nije čin vjere, nego ponizno, djetinje primanje Očeva dara. Ivanov tekst je tijesno povezan s opširnom i dubokom teologijom o našem božanskom djetinjstvu. Te teologije kod Mateja nema.“[447] Nadalje, A. Škrinjar zaključuje da autori staroga i srednjega vijeka, promatrajući u djelovanju Duha Svetoga rasvjetljenje i vjeru, nisu to činili ekskluzivno, a u riječima koje je Isus upravio Nikodemu sav je unutrašnji baptizmalni proces od Duha.[448] Pitanje vode, kako smo do sada rekli, ne smijemo identificirati s Duhom, tumačeći ga kao metaforu kojom se eliminira sakramentalno značenje Isusovih riječi, na što je uputio A. Škrinjar.[449]

---

[441] *Isto*, 674.
[442] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 422.
[443] Usp. Ignace de la POTTERIE – Édouard MASSAUX, *Influence de l'Évangil de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Gembloux, 1950., 422.
[444] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 422., bilješka 22. i 23. „Necessarium est visible sacramentum aquae ad ablutionem visibilis corporis, sicut est necessaria doctrina invisibilis fidei (et) ad sanctificationem animae invisibilis.“ PL 114, 336 C. „Nisi quis renatus fuerit: Id est spiritualem intellectum symboli percipiat.“ Biblia Sacra cum Glossa ordinaria..., Tom V, Antverpiae, 1617., 1057–1058.
[445] Usp. *Isto*, 422., bilješka 24. Thoma Aquinas, *Super evang. S. Ioannis lectura*, cap. III, lect. I, 2, Romae, 1952., 432–434. Toma Akvinski objašnjava „renasci ex Spiritu“ pri čemu je Duh Sveti glavni čimbenik ponovnoga rođenja. „Si ergo visio spiritualis non est nisi per Spiritum Sanctum, et Spiritus Sanctus infunditur nobis per lavacrum regenerationis spiritualis: ergo non possumus videre regnum Dei, nisi per lavacrum regenerationis.“ Prema I. de la Potterieu objašnjenje Tome Akvinskoga da je Duh Sveti darovan po krštenju nije bilo prisutno kod I. S. Eriugene niti u drugim tekstovima koji djelovanje vode i djelovanje Duha promatraju kroz odnos koordinacije, a ne subordinacije.
[446] Usp. *Isto*, 422.
[447] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 310.
[448] Usp. *Isto*, 310.
[449] Usp. *Isto*, 310.

Najveću pomutnju na tom području napravio je Jean Calvin, koji je odbacio tradicionalno tumačenje Iv 3,5 tvrdeći da voda ima isključivo metaforičko značenje i da izražava očišćivajuću moć Duha. Kao što primjećuje B. Górka, prijedlog Calvina nije prihvatljiv „jer se potpuno razilazi s logikom jer ukoliko bi voda bila simbol Duha, onda zašto se još spominje Duh?“[450] Kalvinska je hermeneutika naišla na optužbu od strane Tridentskoga sabora, koji zaključuje sljedeće: „Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini Nostri Iesu Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto (Io 3,5) ad metaphoram aliquam retorserit.“[451] Kalvin je tvrdio da Isus spominje vodu samo kao simbol Duha Svetoga. Poslije su njega nastavili Grotius, B. Weiss, M. Barth.[452] Takva formulacija lišava sakrament krštenja materije kao što je u ovom slučaju voda, a Iv 3,5 sužava jedino do razine metafore.[453] Prema B. Górki, koncilski prigovor ima ograničeno područje djelovanja jer veže disciplinom jedino katoličke znanstvenike, koji sami po sebi odbacuju suženo metaforičko tumačenje Iv 3,5.[454] I nama se ta slika čini nejasnom, posebice s obzirom na tvrdnje crkvenih autoriteta da je voda simbol Duha Svetoga.[455] Smatramo ipak da je tu riječ o višoj semiotičkoj razini, a ne o uskom metaforičkom značenju.[456] Slažemo se da je voda uvijek voda, a Duh Sveti je Duh Sveti.[457] Niti jedna stvarnost ne mijenja svoju narav.[458] To je voda koja je potekla iz Isusova boka (usp. Iv 7,37-39) i ona se razlikuje od obične vode. Zato se neki egzegeti opredjeljuju za eshatološko značenje vode, primjerice G. R. Beasley-Murray. U ovom slučaju voda

---

[450] Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 88. „Propozycja Kalwina całkowicie rozmija się z logiką, gdyż jeśli woda jest symbolem Ducha Świętego, to w takim razie co tam jeszcze robi wzmianka o Duchu?“

[451] Breviarium Fidei. *Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opracowali S. Głowa, I. Bieda, Poznań, 1988., 372.

[452] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 423–424.

[453] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 88–89.

[454] Usp. *Isto*, 89.

[455] Usp. Joseph RATZINGER, *Gledati Probodenog*, Split, 2008., 50–51. „Oba su teksta također izraz povezanosti kristologije i pneumatologije: voda života, koja izvire iz Gospodinova boka, jest Duh Sveti; on je životvorno vrelo koje pustinju pretvara u cvjetnu zemlju.“; Ivan Pavao II., Kateheza o Duchu Świętym, u: *Posłaniec Ducha Świętego*, 104 (2011.), 5. „We wszystkich tych wypowiedziach Jezus objawia prawdę o Duchu Świętym za pomocą symbolu *vody żywej*, prawdę, która w sakramencie chrztu stanie sie rzeczywistością narodzin z Ducha Świętego. (...) Według egzegetów, żywa i ożywiająca woda symbolizuje Ducha, co zresztą Jan wielokrotnie stwierdza w sojej Ewangelii (por. J4, 10-14; 7,37-38).“

[456] Argumente za figurativnom interpretacijom prikupio je Otfried HOFIUS, Das Wunder der Wiedergeburt, Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21, u: Johannesstudien Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, ed. O. Hofius, H.C. Kammler, Tübingen, 1996., 33–80.

[457] Niz egzegeta pokušava djelovanje vode i Duha Svetoga spojiti u jedno. Neki pokušavaju ukazati na razliku i uzajamni odnos između tih dviju stvarnosti. Više na tu temu vidi: Stanisław CZERWIK – Józef KUDASIEWICZ – Jan ŁACH – Alfons SKOWRONEK, *Sakrament chrztu*, 185.

[458] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 41.

predstavlja očišćajuću dimenziju Duha u posljednjem vremenu.[459] Čini nam se korisnim na ovom mjestu napraviti kratak pregled mjesta, koja u Starom i Novom zavjetu upućuju na vodu u odnosu na Duha Svetoga.

Prema R. E. Brownu, taj detalj (voda) ima golemo značenje za mesijansko doba.[460] U ovom slučaju poslužit ćemo se katehezom Ivana Pavla II.,[461] koji u slici vode najavljuje djelovanje Duha Svetoga. U Iz 41,18[462] nalazi se aluzija na oživljavajuću vodu. Nadalje, prorok prenosi taj simbol na djelovanje Duha Svetoga. Parafrazira vodu i Duha (Iz 44,3).[463] Kod Ezekijela, Ez 36,25 voda čisti.[464] Taj isti prorok ukazuje također na oživljujuću snagu hramske vode (Ez 47,8-9),[465] koju možemo usporediti s prvim rijekama koje su potekle u rajskom vrtu.[466] Uglavnom voda usmjerava prema očišćujućem daru Duha na kraju vremena.[467] R. Schnackenburg ističe da su već prije Krista Židovi primijetili djelovanje Duha Svetoga, a posebice njegove eshatološke funkcije. Možemo pokušati spojiti te dvije stvarnosti, dakle vodu i Duh, prema proročkim najavama. Duh Sveti, a ne voda stvara unutarnju promjenu u srcu, koja vodi do lakoga i potpunoga ispunjenja Božje volje (Ez 11, 19; 36,25 i sl; Iz 44,3; Jr 31,33). Pretpostavlja se da je ta misao u Isusovo doba bila vrlo raširena.[468] Poveznicu između darova Duha Svetoga i postajanjem Božjim djetetom nalazimo već u drugom stoljeću prije Krista. Tako piše u Jub 1, 23-25: „ Stvorit ću u njima Duha Svetog i očistit ću ih, kako se ne bi od današnjeg dana pa sve do vječnosti od mene okrenuli. Bit ću im otac, a oni će mi biti djeca.“[469] R. Schnackeburg povezuje novost stvaranja, koji svoj izvor ima u Duhu Svetom, s biti Božje dijete, kao što je to slučaj u Iv 1,12.[470] I u Kumranu se vjerovalo da pri ulasku u zajednicu slijedi potpuno čišćenje i unutarnja

---

[459] Usp. George R. BEASLEY–MURRAY, John 3,3.5. Baptism, Spirit and the Kingdom, u: *Expository Times*, 97 (1985. – 1986.), 168.

[460] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 140.

[461] Usp. Ivan Pavao II., Osoba Ducha Świętego w ewangelicznych symbolach namaszczenia i wody, u: *Posłaniec Ducha Świętego*, 104 (2011.), 6.

[462] „U goleti bregova otvorit ću rijeke, i posred dolova izvore. Pustinju ću pretvoriti u močvara, a u vrela sušnu zemlju.“

[463] „Jer na žednu ću zemlju vodu izliti i po tlu sušnome potoke. Izlit ću duh svoj na tvoje potomstvo i blagoslov na tvoja pokoljenja.“

[464] „Poškropit ću vas vodom čistom da se očistite. Očistit ću vas od svih vaših nečistoća i od svih kumira vaših.“

[465] „Ova voda teče u istočni kraj, spušta se u Arabu i teče u more; a kad se u more izlije, vode mu ozdrave. I kuda god potok protječe, sve živo što se miče oživi.“

[466] Usp. Joseph RATZINGER, *Isus iz Nazareta*, 248.

[467] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 140.

[468] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383.

[469] Jub 1,23-25. „I will create in them a holy spirit and I will cleanse them... I will be their Father and they shall be my children.“ Citirano prema Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 140.

[470] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383.

preobrazba, 1 QH 3, 21: „Neispravni duh si očistio od velike krivnje...“; 11,10 sl.: „Zbog svoje časti si čovjeka očistio od grijeha, kako bi tebe svetkovao... da se obnovi na svaki mogući način...“. Da je upravo Duh sveti ta pročišćujuća snaga, dokazuje 1 QH 7, 6i sl.; 9,32, 12,12; 16,12; 17,26. Riječ je, dakle, o novom stvaranju čovjeka, koje dovodi do stvarne promjene, ne samo čovjekove situacije već i njegove vlastite prirode.[471]

U rabinizmu je misao o čišćenju od grijeha vezana za pokoru, no rabin Akiba objašnjava pozivajući se na Ez 36,25: „Spašeni bili, Izraelci! Tko vas pročišćuje? Vaš Otac na nebesima!“ Idući se citat, koji govori o silaženju Duha Svetoga, većinom tumači eshatološki, no na određeni se način djelomično odnosi i na sadašnjost. Tako je Nikodem mogao dobro razumjeti potrebu čovjekova pročišćenja i zašto Isus to smatra potrebnim za ulazak u Kraljevstvo Božje. Ako je sadašnje silaženje Duha Svetoga bio samo pogled određenih vjerskih skupina te ga je rabinizam očekivao tek u eshatološko doba, pismeni je farizej ipak morao pripaziti, kako ne bi upitao, tko se to usuđuje njemu takvo nešto priopćiti (r. 9).[472]

S obzirom da židovstvo sa svojim pogledima o Duhu i novom stvaranju daje dostatnu podlogu za Kristovo tumačenje Nikodemu, ne treba se okretati helenističkim predodžbama. Naravno, čitatelji su u tom okruženju mogli pomisliti i na „ponovno rođenje“ misterijskih religija ili „rođenja u duhu“ hermetičkih spisa i sl., no ipak su prepoznali fundamentalnu razliku kršćanskoga tumačenja.[473]

7.4. *Voda i Duh*

Smijemo ipak i moramo obrazložiti simbolizam vode u četvrtom evanđelju. Ivanovski simbolizam je vrlo raznolik. Voda je simbol života (Iv 4,10 i sl.; 14 i sl.; 7,38); nije isključen simbolizam čišćenja (Iv 13,2-15).[474] Voda je životvorna, kada dolazi po Kristu. On je stijena koja, kada je udarena (usp. Iv 19,34) iz svoga boka izlijeva vode koje mogu ugasiti žeđ naroda prema Obećanoj zemlji (usp. Iv 7,38 = Izl 17,1-7). On je Hram iz kojega izvire rijeka, koja će natopiti Novi Jeruzalem (usp. Iv 7,37 = Otk 22,1.17; Ez 47,1-12). Te vode nisu drugo no Duh Sveti, životvorna moć Boga Stvoritelja (Iv 7,39). Međutim, u Iv 4,10-14 čini se da voda prije simbolizira životvornu nauku što ju je donio Krist-Mudrost.[475] Kod Ivana je riječ i o krsnoj vodi. Ona se koristi za čišćenje grijeha. Ivan krsti svoje učenike (Iv 3,23). Voda daje krštenику

[471] Usp. *Isto*, 384.
[472] Usp. *Isto*, 384.
[473] Usp. *Isto*, 384.
[474] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, 1445.
[475] Usp. *Isto*, 1448.

Duha Svetoga i stoga je početak novoga života. Možda je Krist na to smjerao kad je u više navrata ozdravljao vodom (usp. Iv 5,1-8; Iv 9,6). Stoga je krštenje obnova u Duhu Svetom.[476]

Na temelju dosadašnjega razmatranja o simbolizmu vode dolazimo do različitih interpretacija. L. Morris sužava sve vidike do triju interpretacijskih skupina, što nam se čini vrlo zanimljivim. Uzimajući u obzir da *voda* simbolizira očišćenje (usp. 2,6) aludiralo bi se na Ivanovo krštenje pokajanja za grijehe. Prema tome, Nikodem bi morao ući u iskustvo kajanja (iz vode) i u iskustvo posvemašnog novoga života (iz Duha).[477] Druga interpretacija pojam *vode* povezuje s predodžbom o razmnožavanju i rađanju, koje se temelji na židovskoj interpretaciji. Rabini bi taj pojam upotrebljavali u značenju muškarčeva sjemena. Prema tome, može se shvatiti da je riječ o tjelesnom rođenju, nakon kojeg mora uslijediti rođenje „od Duha". To bi moglo značiti da se voda i Duh uzajamno povezuju. Prema toj interpretaciji voda bi bila „duhovno sjeme". Treća interpretacija upućuje pojam *vode* na kršćansko krštenje, iako se o njemu ne govori izravno, pri čemu je veći naglasak postavljen na djelovanje Duha Svetoga, a ne na crkveni obred.[478] S tom smo se tvrdnjom već složili. Na temelju samoga teksta ne možemo tvrditi da je izravno riječ o kršćanskom sakramentu krštenja,[479] iako prema tome ima mnogo navedenih inklinacija. Tomu u prilog ide sljedeći odlomak Iv 3,22.26 kao činjenica objašnjenja Nikodemu. Pri tome sam Krstitelj objašnjava da se njegovo i Isusovo krštenje razlikuje. Autor četvrtoga evanđelja rješava to paralelizmom ἄνωθεν (Iv 3,3.27. 31.).[480]

B. Górka ističe da se u suvremenoj egzegezi pokušava na jedan način zaobići i tako riješiti interpretacijski problem izraza *iz vode* i *Duha*. Riječ je o *dvostrukom rođenju*. U tom slučaju voda se odnosi na prirodno rođenje.[481] To bi se, kako nam se čini, na određeni način, protivilo ideji dvostrukoga krštenja, koja sama po sebi isključuje iz prvog plana općenito ideju rađanja. O tome je progovorio J. D. G. Dunn, koji u logionu Iv 3,5 vidi dva krštenja „(...) voda znači krštenje iz vode, a Duh znači krštenje iz Duha."[482] F.M. Braun u tom vidu u ranom kršćanstvu (Dj 2,38; 8,17; 19,5; Hebr 6,2) primjećuje dva čina: krštenje vodom i polaganje

[476] Usp. *Isto*, 1448–1449.
[477] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 191.
[478] Usp. *Isto*, 192.
[479] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of Joh: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective Johannine Pneumatology*, 120.
[480] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 78.
[481] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 90.
[482] James D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London, 1970., 191. „(...) water means water-baptism and Spirit means Spirit-baptism."

ruku, koje prizivlje Duha Svetoga neofitu.[483] Uglavnom, B. Górka navodi sljedeće autore koji govore o ideji dvostrukog rođenja: R. H. Strachmann,[484] koji je pokretač te opcije tumačenja; G. R. Beasley-Murray,[485] koji je ponešto modificira; R. Fower[486] koji govori o dvostrukom rođenju kao uvjetu ulaska u Božje kraljevstvo, ali ne o krštenju; D. G. Spriggs[487] promatra Iv 3,5 kroz 1 Iv 5,6, gdje je riječ o Isusovom dvostrukom dolasku kroz vodu i kroz krv.[488] B. Górka uvjerljivo zaključuje da ideja dvostrukoga rođenja ne podnosi do kraja kritiku u jednoj točki. Ivanov logion govoreći o rođenju pretpostavlja subjekt „Ako se netko". Prema toj hipotezi mora postojati netko tko se već rodio i opet bi se morao roditi prvi i drugi put. To je nonsens. Tako i referenca na 1 Iv 5,6 nije točna jer se Isus utjelovio kao već postojeća Božja riječ.[489] Na tom tragu B. Górka dolazi do još jedne hipoteze, naime do dvoetapnoga rođenja. I tako, na primjer, A. Salas[490] tvrdi da *voda* simbolizira židovsko krštenje, a Duh – kršćansko krštenje; A. M. Hunter[491] interpretira vodu kao Ivanovo krštenje, koje priprema za ponovni Isusov dolazak. Tu hipotezu ne podržava niti osporava. Naime, B. Górka prelazi na interpretaciju inicijacije.

Ovdje nalazimo zaključak srodan našemu da se izlaz iz „grijeha interpretacije" i neuspješnih pokušaja razrješenja gordijskoga čvora, koji za egzegezu i hermeneutiku predstavlja izraz *iz vode i Duha*, nalazi u alternativi da ovaj tekst govori isključivo o sakramentu krštenja ili da o njemu uopće ne govori. B. Górka vidi u tom izrazu cjelovitost procesa naravnoga porođaja, uključujući također i prenatalno razdoblje embrija, koju otvara plodna voda skroz do samostalnoga disanja πνεῦμα. Prema tome, izraz *iz vode i Duha* dotiče se, oba pojma, prirodnoga rođenja. Tako dolazimo do interpretacije pojedinačnoga rođenja, ali u dvjema fazama. No nikako nije riječ o dvama rođenjima. Uporište svojih tvrdnji pronalazi u izvan ivanovskoj i evanđeoskoj literaturi staroga doba.[492] Dakako nakon istraživanja M. Pammenta utvrđeno je da mnogi simboli, kao što su voda i krvi, koji odgovaraju semitskoj

---

[483] Usp. François-Marie BRAUN, Le don de Dieu et l'initation chrétienne (Jn 2-4), u: *Nouvelle revue théologique*, 86 (1964.), 1028.
[484] Usp. Robert H. STRACHAN, *The foutrth Gospel. Its Significance and Environment,* London, 1920., 93 i sl.
[485] Usp. George R. BEASLEY–MURRAY, *Baptism in the New Testament*, London, 1963., 228.
[486] Usp. Russell FOWLER, Born of Water and Spirit (Jn 3,5), u: *Expository Times* 82 (1970. – 1971.), 159. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 90–91.
[487] Usp. David G. SPRIGGS, Meaning of Water in John 3,5, u: *Expository Times*, 85 (1973. – 1974.), 150. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 91.
[488] Usp. Margaret PAMMENT, John 3,5, u: *Novum Testamentum*, 25 (1983.), 190. „Unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God." Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 91.
[489] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 92.
[490] Usp. Antonio SALAS, Nacer del agua y del Espiritu (Iv 3,5), u: *Miscelánea Comillas*, 41 (1983.), 206. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 92.
[491] Usp. Antony M. HUNTER, *The Gospel according to John*, London – New York – Cambridge, 1965., 37.
[492] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 94–96.

kulturi, podsjećaju na čitav proces poroda. To pokazuje koliko je stara tradicija, koja može stajati iza Iv 3,5.[493] Prema tome, pretpostavljamo da evanđelist nije morao koristiti riječ πνεῦμα kako bi progovorio o prirodnom rođenju. Mogao je ostati samo na izrazu *voda*. S druge strane, kao što primjećuje B. Górka, mogao je proširiti izraz *roditi se iz vode i Duha* za još jedan element porodne akcije, naime za krv.[494] Zašto je ostao na razini *vode i Duha*? Odgovor na to pitanje pronalazimo upravo kod Górke: „Zato da se naglasi okvirna dvofaznost inicijacije u Crkvu; porođajnu akciju, dakle, otvara *faza vode*, a završava *faza disanja novorođenčeta*."[495] Kao što primjećujemo[496] ne može se izbjeći krsna interpretacija, jer čitamo dalje: „Autor evanđelja ističući te dvije faze akcije poroda, izgrađuje sebi čvrst temelj na kojem će podići okvirno zdanje doktrine o dvoetapnoj inicijaciji u obredu krštenja. Uvođenje faze krvi detoniralo bi mu teološku konstrukciju logiona, koji prema njegovoj ideji, mora govoriti o uvjetima ulaska u ekleziju, a ne u posmrtni život. Uvođenje ideje krvi unijelo bi u stvar ulaska u Božje kraljevstvo nepoželjni obrat. Uz uvjet inicijacije, uključilo bi još primjerice potrebu mučeničke smrti, a stvarnost Božjeg kraljevstva preseljeno bi bilo u svijet mrtvih."[497] Takvu interpretaciju dopušta i jezična analiza jer, kao što smo već spomenuli, prijedlog ἐκ u tekstu se ne ponavlja.[498] To indicira da se izraz može tumačiti na više načina. Prema tome, ta dva izraza su opće kategorije i označavaju nekoliko stvari odjednom: počevši od simbolike prirodnoga rođenja, a završivši na teološkoj terminologiji porođajnoga procesa skroz do rođenja iz Tore i Duha.[499] P. Gryziec podržava svoju teoriju na temelju ispuštenoga prijedloga ἐκ da je u sljedećem retku govor isključivo o Duhu. Prema tome, rođenje iz vode je zapravo rođenje iz Duha. Zato kasnije Isus ispušta u svom govoru riječ *voda*. Da je riječ o

---

[493] Usp. Margaret PAMMENT, John 3,5: „unless one is born of water and Spirit, he cannot enter the kingdom of God", 190. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 95.

[494] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 96.

[495] *Isto*, 96. „Po to, aby zaakcentować ramową dwufazowość inicijacji w eklesię; akcję porodową bowiem otwiera *faza wody* a kończy *faza oddechu noworodka*."

[496] Ova nam se čini interpretacija najboljom u dosadašnjem istraživanju. Bogusław GÓRKA uistinu znakovito spaja djelovanje vode i Duha, a pri tome ne odbacuje krsnu interpretaciju, niti se zaustavlja isključivo na rođenju iz Duha, kao stvarnosti duhovnoga rođenja.

[497] Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 96. „Autor Ewangelii, wyszczególniając te dwie fazy akcji porodowej, buduje sobie mocny fundament, na którym wzieie ramową budowlę doktryny o dwuetapowym wtajemniczeniu w obrzęd chrztu. Wprowadzenie fazy krwi zdetonowałoby mu konstrukcję teologiczną logionu, który w jego zamyśle ma traktować o warunkach wejścia do ekklesii, a nie do życia pośmiertnego. Wprowadzenie idei krwi spowodowałoby, że sprawa wejścia do Królestwa Boga przybrałaby niepożądany obrót. Do warunków inicjacyjnych dołączono by konieczność np. śmirci męczeńskiej, a rzeczywistość Króletwa Boga przeniesiono by w *zaświaty*."

[498] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni*. *Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 78.

[499] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 97. Na ovom mjestu autor primjećuje da na hebrejskom *voda* (מַיִם) je muškoga roda, a Duh (רוּחַ) ženskoga. Prema tome, imamo ovdje dva različita gramatička roda, što bi se moglo uklopiti u tezu o porođajnom procesu. To je samo moguće na razini hebrejskoga jezika.

krštenju, potvrđuje drugi dio, gdje se nalazi opis o krštenju, koje je podjeljivao Isus (Iv 3,22.26).[500] Gryziec zamjećuje da je to krštenje s neba, kao što to svjedoči Ivan Krstitelj (Iv 3,27), znači da je to krštenje odozgor (3,31). Sve to zbog paralelizma izraženoga prilogom ἄνωθεν.[501] Uzimajući u obzir čitav kontekst 2,23-3,37, zaključujemo da nas Ivanovo krštenje priprema za kršćansko krštenje. Svjedoče o tome i pojedini naslovi na različitim mjestima. Tako primjerice Biblija Tysiąclecia[502] poljskoga izdanja čitavo 3. i 4. poglavlje naslovljava „životvorna voda“ što prema nama ukazuje na krštenje ili, kao što smo to prije rekli, na inicijaciju u Crkvu. Vraćajući se još jednom na problem izostavljenoga, naknadnoga umetka ili ipak postojećega već u prvoj formi izraza *iz vode,* željeli bismo zajedno s K. Višatickom i Z. Pažinom[503] reći da je odvajanje *vode* apsurdno. Premda oni ne govore o našem odlomku, njihovo mišljenje odgovara našoj interpretaciji. „Ako netko još uvijek pita: 'Zašto, dakle, voda?' mi mu odgovaramo da se sakrament po volji samoga Isusa povezuje s vodom te sa simboličnim gestom zaranjanja u vodu.” Biblijski izričaj tog znaka vrlo je teološki bogat, a krsna tipologija zadržava svoj kontinuitet.[504] Sama riječ *voda*, koja upućuje na krštenje, ne zatamnjuje ulogu Duha Svetoga, kao i uloge samoga Isusa u procesu ponovnoga rođenja.[505] Treba također istaknuti da je u trenutku širenja četvrtoga evanđelja krštenje vodom u ime Presvetoga Trojstva bio općom praksom i teško da bi ispuštanje *vode* tako lako „pobjeglo“ čitateljima. To još jednom ide u prilog tomu da nije posrijedi ispušteni ili naknadni umetak.[506]

Drugi termin koji nas zanima jest πνεῦμα. Prije nego što pojasnimo pojam, želimo istaknuti da su voda i Duh uvijek u međusobnoj relaciji. Kako bi rekao Hilarije, ona je potok živi, koji se uspoređuje s Duhom.[507] U židovskom poimanju voda je element čišćenja u moralnom smislu (Izl 30,18-21). U ujedinjenju s Duhom Božjim, voda čini čudesa (2 Kr 5, 10-14). M. Lurker primjećuje povezanost između vlažne pramaterije, odnosno vode života i Duha Svetoga ne samo u počecima stvaranja, ali i na mnogim mjestima Evanđelja.[508] U tom

---

[500] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 78.
[501] Usp. *Isto*, 78.
[502] Biblia Tysiąclecia, trzecie wydanie poprawione, Pallottinum, Poznań – Warszawa, 1980.
[503] Usp. Karlo VIŠATICKI – Zvonko PAŽIN, *Živa voda, Majim Hajim*, 144.
[504] Usp. Bronisław MOKRZYCKI, *Nowe narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa, 1987., 39.
[505] Usp. Kilian McDONNEL – George Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym,* Kraków, 1991., 98.
[506] Usp. Gary M. BURGE, *Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine tradition*, Eerdmans, 1987., 54–56.
[507] Usp. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos*, CSEL 22, 245–246.
[508] Usp. Manfred LURKER, *Słownik obrazów biblijnych*, Poznań, 1989., 270–271.

pogledu Isus ne govori o potrebi rođenja iz vode, koja je Duhom, nego o rođenju iz vode i Duha. Voda je uvijek po svojoj naravi različita od Duha.[509]

Riječ πνεῦμα u 3,5 prevedena je kao Duh. Pošto ispred ne stoji određeni član, u nekim je prijevodima „duh“ napisan malim slovom. No mi se držimo prijevoda *Duh*, što označava kontekstualno Duha Svetoga.[510] U sljedećim redcima πνεῦμα je prevedena već kao *vjetar*.[511] Na ovom mjestu još se jednom susrećemo s pojavom ivanovskoga dvostrukog smisla. Možemo govoriti o dvjema razinama značenja riječi πνεῦμα − doslovnom i duhovnom. Grčka riječ πνεῦμα na hebrejskom znači רוּחַ Hebrejska je riječ za nas mjerodavna jer je iskustvo Jahvina Duha u Starom zavjetu polazište kasnijih iskustava i razmišljanja o Duhu Svetom. U Starom zavjetu riječ רוּחַ pojavljuje se više od 300 puta.[512] Golubica je simboličan prikaz za Ruah. Hebrejski רוּחַ je imenica ženskoga roda i nakon potopa najavljuje novo doba (Post 8,8-12), ona je upravo i lebdjela u počecima (Post 1,2), tako se pokazala u trenutku Isusova krštenja na Jordanu (Mt 3,16).[513] Treba također istaknuti da Bog nema spola. U Starom i Novom zavjetu Duh Sveti često se povezuje sa ženskim radnjama kao što su: hranjenje, odgajanje, majčina toplina i nadahnuće.[514] Kroz stoljeća formuliralo se više značenja te riječi: dah, zračna struja, vjetar, disanje, dahtanje, miris, plamen, ton, život, dah ljubavi, duša, duh.[515] U knjizi Postanka 1,2 וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם (Duh Božji lebdio je nad vodama.) Prema prijevodu i značenju riječi πνεῦμα taj isti Duh ili pak dah života ili još bolje dah ljubavi Bog udahnjuje u čovjekove nosnice (Post 2,7) וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת.[516] Kao što primjećuje A. Škrinjar „Božji je duh u Bogu nešto životno, neka tajanstvena sila, kao što je snaga vjetra tajanstvena, nevidljiva. Dodajmo još i to da se u Sv. pismu ono silno i ono životno u Bogu naziva duh ukoliko se i čovjeku komunicira da ga osposobi za posebno djelovanje, u NZ osobito za nadnaravni život!“[517] Iz ovoga se daje razlučiti kozmološko i antropološko

---

[509] Usp. Jacques-Marie GUILMARD, *Kim jest Duch Święty*, 16.
[510] O tome ćemo više progovoriti u egzegezi Felixa PORSCHA.
[511] Biblija Staroga i Novoga zavjeta u r. 8 prevodi πνεῦμα kao *vjetar*. „Vjetar puše gdje god hoće. Čuješ mu šum, ali ne znaš ni odakle dolazi ni kamo ide...“ Ustvari bilo bi to jedino mjesto u četvrtom evanđelju gdje πνεῦμα označava vjetar, a osim toga u rečenici nije *de facto* šum, nego glas. Prema tome, nema zapreka da se ta rečenica može prevesti i sljedeće: „Duh dahšće kako želi i glas Njegov čuješ...“
[512] Usp. Adolf SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 19.
[513] Usp. Ivan GOLUB, *Duh Sveti nepoznati Bog?* Zagreb, 2004., 69–70.
[514] Usp. Lionel GENDRON, Duh Święty jako postać kobieca, u: *Duch Odnowiciel*, u: *Communio*, 12 (1998.), 139.
[515] Vidi riječ πνεῦμα, u: Milivoj SIRONIĆ, *Grčko-hrvatski rječnik*, Zareb, [5]2000., 337; Nela HORAK-WILLIAMS, *Grčki jezik Novoga zavjeta*, Zagreb, [3]1999., 305.; Zofia ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa, 1962., 563.
[516] Vidi hebrejski tekst, u: *BibleWorks* 6. Ovaj nam je podatak dragocjen u promatranju spasenjske smrti Isusa Krista u odnosu na djelovanje Duha Svetoga.
[517] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 170.

značenje, iz čega je izvedeno teološko, gdje se pojam *ruah* pojavljuje kao *Ruah Jahve* (Duh Božji), kao snaga, koja dolazi od Boga.[518] Možemo, dakle, reći da je riječ o Duhu Svetom, trećoj osobi Presvetoga Trojstva. Njezino je ime Ruah (רוּחַ). On je treća osoba (*persona*) Presvetoga Trojstva i ima svoju posebnu narav. Duh Sveti je prevedeno ime za ruah.[519] Većina autora, pa tako i N. V. Gašpar, dolaze do zaključka da je zbog uske međusobne povezanosti značenja riječi *ruah*, otežano njezino točno razgraničenje, ali za većinu autora vrijedi sljedeća trojna podjela:

- *ruah* shvaćen kao vjetar, kao kozmička sila (kozmološko značenje Iv 3,8)
- *ruah* shvaćen kao čovjekov duh, dah života, životno počelo (antropološko značenje Post 1,27)
- *ruah* shvaćen kao *Ruah Jahve*, Duh Gospodnji, Životvorac (teološko značenje).[520]

Semantika značenja riječi proširuje se u Novom zavjetu te poprima soteriološki smisao.[521] Zato R. Bultmann veli: „Die wunderbare Wirkungskraft des jenseitigen Gottes.“[522] Prema grčkoj filozofiji *duh* je nematerijano biće, netjelesna supstancija. Duh je iznad tijela, slobodan od tijela. Prema semitskome shvaćanju na duh se gleda dinamički, kao akciju, pokret i silu.[523] Duh za Pismo nije primarno antropološki, nego teološki pojam. On je takoreći Božji produhovljujući dah, koji sve stvara, uzdržava, uređuje, upravlja i oživljava. Tako je od početka povijesti spasenja Duh Božji prisutan.[524] U odnosu na Stari zavjet, a osobito na stvaranje čovjeka (Post 1,26-27) te na cijeli teološki odnos Duha Jahvina i spasenje čovjeka, smatramo da nije pretjerano usporediti i Isusovu smrt na križu s izljevom Duha Svetoga na ljude.[525] Ova situacija dopušta širi pogled na ulogu Duha Svetoga, koji dolazi od proslavljenoga Krista (Iv 3,12 i sl.) te situaciju u kršćanskim zajednicama. H. Mühlen tvrdi da

---

[518] Usp. Nela V. GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, 17.
[519] Usp. Augustin, *Trojstvo*, Split, 2009., 47–51.
[520] Usp. Nela V. GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, 17; Yves Congar, *Der Heilige Geist,* Freiburg, 1982., 19.
[521] Usp. Remigiusz POPOWSKI, *Wilki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 502–506.
[522] Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 587.
[523] Usp. Yves CONGAR, *Der Heilige Geist*, 20.
[524] Usp. Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista*, Zagreb, 2013., 208.
[525] Usp. Ignace de la POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Torino, 1988., 101 i sl; Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 209–215. Iako *koine* drži da je Isus predao ljudski duh (trenutak smrti), ipak je riječ o Duhu Svetom. Za tim progovara više argumenata: 1. Ivan koristi glagol παρέδωκεν τὸ πνεῦμα u aoristu, stoga kontekst govori da nije tu riječ o samoj smrti; 2. Isus na križu govori „...sve je dovršeno, da bi se ispunilo Pismo, reče: Žedan sam!“ Isusov odlazak s ovoga svijeta je trenutak dolaska Parakleta. Kod Ivana nema očekivanja, sve se događa sada; 3. Isusovu žeđ može utažiti jedino Duh Sveti; 4. Duh Sveti je svjedok, osim vode i krvi (usp.1 Iv 5,7-8). To je također trenutak pretvorbe i krštenja. Sagledavajući sva 4 argumenta, dolazimo do zaključka da ne postoji sumnja da je Isusova smrt trenutak darivanja Duha Svetoga.

se pneumatološki govor o Duhu Svetom može razumjeti tek iz teologije križa.[526] Duh Sveti je prisutan i djelatan na križu, ali drukčije nego prije. Kao da se „povukao“ u Isusovo srce, koje će biti uskoro probodeno. On pali žrtvenički plamen ljubavi u kojem će žrtva izgorjeti, poput starozavjetnih žrtava. On je snaga Isusova prikazanja.[527] Osim aktivne uloge Duha Svetoga, postoji i pasivna uloga Duha Svetoga u trenutku Isusove smrti na križu. U trenutku Isusove smrti, Duh Sveti dobiva mogućnost da se izlije u širinu. Njegovo žrtvovano tijelo mora nestati, da bi se Duh Sveti mogao dati svemu Tijelu. Duh Sveti, prema Joelovu proroštvu, može se priopćiti čitavom svemiru.[528] Idući za uputama T. Ivančića,[529] nalazimo kod sinoptika potvrdu i našega stajališta: „Oče, u ruke tvoje predajem duh svoj“ (Lk 23,46), a Ivan će dodati: „I naklonivši glavu, preda duh“ (Iv 19,30). U oba slučaja Isus predaje Duh Sveti (πνεῦμα). Duh se Sveti izlijeva na svako tijelo (usp. Lk 24,46-49; Heb 9,14; Dj 2,23-33; Fil 2,8-11; Mt 3,15-16, Mt 3,11). Prema tome, možemo usporediti djelovanje Duha s Knjigom Postanka gdje čitamo o povezivanju čovjeka i Duha Svetoga. Osim toga ističemo poveznicu između djelovanja Duha Svetoga i euharistije, po kojoj Duh Isusa Krista živi u vjerniku.

Ivanovska terminologija s obzirom na riječ πνεῦμα, odnosno Duha Svetoga, prilično je složena. Riječ je o pneumatologiji izraženoj posebnim jezikom. Stoga se usuđujemo reći da je autor četvrtoga evanđelja vrlo zaslužan za nastajanje pneumatologije unutar Novoga zavjeta. Četvrto evanđelje govori o Duhu Svetom drukčije od ostalih novozavjetnih spisa. Ivan ne gleda poput Luke na izvanredne zahvate Duha Svetoga u Djelima apostolskim, niti poput Pavla ne promatra fenomen darova Duha Svetoga. On promatra Duha Svetoga uronjena u svagdašnjicu kršćanskoga života. Isus, prema Ivanovu evanđelju, zrači i svjedoči jedinstvo s Ocem. Iz toga jedinstva proizlaze Isusovo poslanje i poslanje Duha Svetoga. Iako se Duh Sveti na prvi pogled slabo zamjećuje, ipak bi bilo pogrešno tvrditi da je on zanemaren. Crkva je to već zarana zapazila i Ivanovo evanđelje nazvala pneumatičkim evanđeljem. U evanđelju Duh dobiva epitet *Sveti,* koji se odnosi na knjige Staroga zavjeta i židovske spise.[530] Stoga zajedno s ostalim komentatorima smijemo zaključiti da je promatranje Duha Svetoga u četvrtom evanđelju, zapravo Ivanova perspektiva govora o Pneumi.[531]

---

[526] Usp. Heribert MÜHLEN, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens, Charisma-Geist-Befreiung*, München, 1974., 187–189.
[527] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 40., bilješka 20.
[528] Usp. *Isto*, 41.
[529] Usp. Tomislav IVANČIĆ, *Duh Sveti i euharistija*, Zagreb, 2005., 78–91.
[530] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 170.
[531] Usp. Anselmo DALBESIO, *Lo Spirito nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano,* Milano, 1994., 55–67; Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 1999., 234–240.; Nela Veronika GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, 56.

U prvom dijelu evanđelja πνεῦμα se pojavljuje s članom ili bez člana (17 puta) i bez posebnoga dodatka. Samo u predaji koja govori o Ivanu Krstitelju i koja zato ima i dodirnih točki sa sinopticima govor je o Duhu Svetom (Iv 1,33; usp. Mt 3,11; Iv 14,26; Iv 20,22).[532] U drugom dijelu evanđelja (pobliže od 14. poglavlja) nailazimo na raznolik način govora o Duhu Svetom. Uz taj izraz pojavljuje se Duh Istine[533] (14,17.26; 15,26; 16,13) i Duh Branitelj, koji u grčkom obliku glasi Parakletos (παράκλητος: 14,16; 14,26; 15,26; 16,7).[534] Po njemu su oproštajni govori (od 14. poglavlja) i nazvani izričajima o Parakletu, koji su hermeneutski ključ za razumijevanje literarne i teološke zasebnosti Ivanova evanđelja.[535] Bog je taj koji daje Parakleta (Iv 14,16), a Isus ga šalje od Oca (Iv 15,26). Premda je Bog prvotni početak Duha, može ga i Isus od Oca poslati. Na ovom mjestu Duh poprima određene crte osobnosti. Uzimajući u obzir njegovu ulogu, odnosno poslanje i zadaću (Iv 16,14), povezan je usko s Ocem i Sinom.[536] U interpretaciji riječi παράκλητος smatramo da je najbolje ostati uz izvorni naziv jer svaki prijevod sugerira svoju interpretacijsku opciju. U klasičnom prijevodu nalazimo naziv Tješitelj,[537] no moderniji prijevodi sugeriraju naziv: Odvjetnik, Branitelj ili upravo παράκλητος.[538]

Lingvistika nam objašnjava da glagolski pridjev s nastavkom –τος ima obično u grčkom jeziku pasivno, katkad i aktivno značenje. Uz glagol παρακαλέω moguća su sljedeća značenja: dozivam – molim – opominjem – tješim. A. Škrinjar primjećuje da to predstavlja poteškoće u interpretaciji. Zato predlaže prema starodrevnoj literaturi samo dva značaja. Prvo je pasivno i odgovara latinskoj riječi *advocatus* (Vulgata). Ono pripada rimskoj juridičkoj terminologiji više nego grčkom poimanju. Rabini su preuzeli grčki izraz u svoj hebrejski ili aramejski jezik. Kod njih je paraklit uvijek zagovornik pred Bogom.[539]

U Ivanovoj egzegezi proširen je naziv Tješitelj. Septuaginta, kao i židovski prevoditelji (Akvila, Teodocion-Job 16,2) prevode hebrejski *menahemim* (Hi 16,2), koji je forma pi'el od korijena *tješiti* (נחם) pomoću grčkoga παρακαλέω. Treba istaknuti da je u

[532] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Duch Święty a Jezus w czwartej Ewangelii*, 56.
[533] Rudolf BULTMANN drži da je istina u Ivanovim spisima Božja stvarnost i dopušta podjednaku usporedbu Duh istine i Duh Božje stvarnosti. No s time se ne slaže Albin ŠKRINJAR jer je Duh Sveti svjedok, koji se suprotstavlja zabludi. Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 171.
[534] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2004., 148.
[535] Usp. Nela V. GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, 57.
[536] Usp. Adalbert REBIĆ, Religiozno iskustvo Duha u Bibliji, u: *Bogoslovska smotra*, 59 (1989.), 62.
[537] Usp. Anthony CASURELLA, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers*, Tübingen, 1983., 50–72.
[538] Usp. Johannes WIJNGAARDS, *The Spirit in John,* Wilmington, 1988., 55.
[539] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 172–173.

hebrejskim spisima tješenje (nihama) bila pridržana kao oznaka mesijanskoga doba.[540] Kao što primjećuje B. Górka παράκλητος kod Ivana uvijek označava osobu, različitu od osobe Sina.[541] Međutim, o personalnom karakteru *pneume* ne odlučuje isključivo pridjev *svet* (usp. Iv 1,33) ili ne ovisi o članu (usp. Iv 13,33; 13,21; 19,30), nego *pneuma* označava duhovnu dimenziju Isusove čovječje naravi. Ali opet nedostatak člana ne niječe personalno i božansko podrijetlo.[542] Ustvari u ivanovskoj pneumatologiji nije važno toliko da je Bog *pneuma*, koliko to da je *pneuma* osoba, poseban subjekt koji se razlikuje od osobe Sina i Oca. Vrijedi također istaknuti posebnu okolnost da Ivan razvija doktrinu o božanskoj *pneumi* tada kada je imao jake temelje za nju u formi doktrine o Ocu i Sinu u poglavljima 3. i 5., odnosno na početku kristologije.[543]

A. Škrinjar primjećuje da se u izrekama Ivanova evanđelja o Parakletu osjeća donekle sudska atmosfera, ali referira se samo na jedan tekst u kojem Paraklet brani Isusa pred Bogom i čitavim svijetom. Inače, slika suda blijedi. Na tragu toga Škrinjar ističe da je Paraklet zapravo *ad – vocatus*, koji je prije svega pozvan da bude uz apostole, da svojom prisutnošću nadomjesti Isusovu vidljivu prisutnost koja prestaje. On se njima šalje (Iv 14,26; 15,26), daje im se (Iv 14,16), on će k njima doći (Iv 15,26). Prema tome, učenici neće biti siročad. Iako je glagolski pridjev παράκλητος gramatički pasiv, ipak služba je Parakletova silno božanski aktivna.[544] Na tom putu I. Dugandžić ističe Parakletovu ulogu „učenja“ i „podsjećanja“, ali ne na način da bi on sam osvježavao pamćenje i sjećanje kršćana, nego puno više od toga. Nije to neko novo učenje, nego kontinuitet s Isusom, i upravo zato to je istodobno proslava samoga Isusa (usp. Iv 16,14).[545]

Govor o Duhu (Parakletu ili pak Branitelju) zalazi u područje ivanovskoga dualizma. Paraklet je antipod svijeta, koji ga nije sposoban primiti i zato ne može vidjeti ili spoznati Isusa (usp. Iv 14,17). Nasuprot tome, Duh osposobljava svakoga vjernika (kroz sakrament krštenja i krizme, pa tako i euharistije) da može spoznati i steći vječni život. Tako dolazimo do tvrdnje da Duh Sveti daruje novi vječni život. Usuđujemo se reći da je to upravo *rođenje odozgor* ili koristeći sinoptički jezik *rođenje u sili Duha Svetoga*. Duh je onaj koji oživljuje (Iv 6,63). Oni, koji su rođeni od Duha, osposobljeni su za pravo štovanje Boga u Duhu i istini

[540] Usp. Johannes WIJNGAARDS, *The Spirit in John*, 58. Možda zato Isus u Iv 14,16 govori: „Ja ću moliti Oca, i dat će vam drugoga Branitelja (Tješitelja), koji će ostati s vama zauvijek.“
[541] U Prvoj Ivanovoj poslanici također se jednom govori o Parakletu, ali to se ne odnosi na Duha, nego na Isusa: „Imamo zagovornika kod Oca: Isusa Krista, pravednika.“ (1Iv 2,1)
[542] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 106.
[543] Usp. *Isto*, 106.
[544] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 174–175.
[545] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 149.

(Iv 4,24). Voda o kojoj Isus govori Nikodemu, a koju nikako ne smijemo ispustiti iz teksta, u kontekstualnoj usporedbi vode sa zdenca o kojoj govori Isus Samarijanki postaje slikom za Duh, koji se može nazvati vodom živom (izvorom vode), koja gasi svaku žeđ i teče u život vječni (Iv 4,10-14).[546] Novo rođenje odozgor ili rođenje u Duhu je također i sposobnost vjerovanja Isusu i u Isusa i to je čudo veće od svih vidljivih čudesa i znakova.[547]

Uvjerenje u božansko aktivno djelovanje Duha Svetoga dolazi po analizi ivanovskih tekstova. Egzegeti razlikuju pet izreka o Parakletu. Izreke se nalaze u oproštajnim govorima, koje jasno smjeraju u budućnost, u vrijeme poslije Isusa. Njihovi su naslovnici učenici. U izrekama dominira jedinstvo Oca i Sina, što je inače karakteristično za četvrto evanđelje. Prije nego što ćemo ukratko progovoriti o izrekama, želimo istaknuti da je Isus trajni nositelj Duha. On krsti Duhom Svetim (usp. Iv 1,33). Duh Sveti silazi na Isusa i ostaje na njemu (Iv 1,32-34). Time je ispunjeno Izajino proroštvo o izdanku na kojem počiva Duh Jahvin (usp. Iz 4,2) i o Sluzi Gospodnjem na kojega se izlijeva Duh Gospodnji (usp. Iz 42,1). Prema tome, Isus je jedini na kojega je sišao Duh Sveti i cijelom ga svijetu očitovao kao Sina Božjega i Božjega poslanika (Iv 1,32-34; 3,34).[548] Budući da se soteriološka misao u razgovoru Isusa s Nikodemom spiralno razvija, treba naglasiti da je Duh darovan nakon Isusove proslave na križu. „U egzegezi Iv postoji konzenzus da spomenuto proroštvo u 7,37-39 i 19,34 ima zadaću najaviti da će u Isusovoj smrti poteći *rijeke žive vode*, a što zapravo simbolizira Duha Svetoga.“[549] Trenutak je Isusove proslave, njegov čas, smrt na križu ili, kako će Ivan reći par redaka dalje, njegovo uzdignuće (usp. Iv 3,14).

Glede samih izreka o Duhu Branitelju predstavit ćemo ih ukratko slijedeći razmišljanje A. Schneidera.[550] On polazi od razumijevanja παράκλητος, kao *Dozvanog*. Isusovi će učenici dozivati Parakleta jer će se naći sami i pokolebani u vjeri. J. Gnilka smatra da je pojam *Paraklet*, prije nego što je bio primijenjen na Duha Svetoga bio primijenjen na Isusa i da mu semantički najbolje odgovara značenje *dozvani branitelj*.[551] Stoga se može reći da je do trenutka proslave na križu, Isus bio Paraklet (1 Iv 2,1). To se može zaključiti na temelju povezanosti Isusa kao osobe i Duha Parakleta kao osobe. Isus krsti Duhom (Iv 1,33) i daje Duha neograničeno (Iv 3,34).[552]

---

[546] Usp. *Isto*, 149.
[547] Usp. Adolf SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 68.
[548] Usp. Adalbert REBIĆ, Religiozno iskustvo Duha u Bibliji, 62.
[549] Ilija ČABRAJA, Duh Božji u Bibliji, u: *Riječki teološki časopis*, 7 (1999.), 44.
[550] Većina egzegeta tumači izreke istim redoslijedom. Stoga ćemo ukratko približiti i njihova stajališta glede ivanovske pneumatologije.
[551] Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 236.
[552] Usp. Nela V. GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, 57.

Ekskurs 1. – Izreke o Duhu Svetom

Prva izreka o Branitelju ne spominje njegov učinak, nego najavljuje njegov dolazak: „...ja ću moliti Oca, i on će vam dati drugog Branitelja da bude s vama zauvijek, Duha istine, kojeg svijet ne može primiti, jer ga ne vidi i ne poznaje.“ Branitelj je Očev dar učenicima, ali i Isusov dar (Iv 15,26). To se ne može shvatiti kao neko proturječje, jer na kraju se kaže: „Sve što ima Otac, moje je.“ (Iv 16,15) U svim izrekama dominira jedinstvo Oca i Sina.[553] Učenici ga mogu primiti, a ne svijet.[554] Njegova je zadaća da bude navijeke s Isusovim učenicima (μετά 14,16) i da ostane uz njih (ἐν 14,17).[555] Ivan ga također naziva Duhom istine, što će se vidjeti u daljnjim izrekama.

Druga izreka govori o Parakletovom poslanju: „Branitelj – Duh Sveti, koga će Otac poslati u moje Ime, poučavat će vas o svemu i dozivati vam u pamet sve što vam ja rekoh” (Iv 14,26). Paraklet preuzima ulogu zemaljskoga Isusa, ali na drugačiji način. On je sposobnost njihova prisjećanja jer on će ih podsjetiti na Isusove riječi, kako one ne bi bile zaboravljene.[556] Poučavati kod starih rabina značilo je tumačiti Sv. pismo. Duh Sveti je bio jedini inspirator hagiografa i prosvjetitelj proroka.[557] Kod Ivana je poučavanje objaviteljski čin. Duh Sveti nastavlja objaviteljski put Isusa Krista, na kojem otkriva Oca. Dakle, nije to neko povijesno podsjećanje, nego razumijevanje tajne Isusova nauka. Duh Sveti će ih unositi u srce te otkriti njihovu dubinu.[558]

Treća izreka ponovno govori o poslanju Duha Branitelja, odnosno o poslanju Parakleta: „Kada dođe Branitelj koga ću vam ja poslati od Oca – Duh Istine, koji od Oca izlazi – on će svjedočiti za mene. I vi ćete svjedočiti jer ste od početka sa mnom“ (Iv 15,26-27). Duh Istine svjedoči s tom nakanom da pridobije ljude za Isusa. Apostoli također svjedoče za Isusa, ali ovisno o Parakletu.[559] R. Bultmann naziva Parakleta „die Kraft der Wortverkündigung“ (Sila Božja u navješćivanju Radosne vijesti).[560] Duh Sveti, dakle, u velikoj parnici između svijeta i Boga pomaže svoje učenike. On sam će svjedočiti pomoću učenika. Oni ga moraju sami primiti. Branitelj svjedoči učenicima iznutra, u srcu, u savjesti. Svjedoči da je Isus

[553] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 150.
[554] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 71.
[555] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 174.
[556] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 150.
[557] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 175.
[558] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 70.
[559] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 176. Na ovom mjestu nalazimo također podatak da se naziv Duh Istine pojavljuje dva puta u gnostičkom spisu iz Nag Hammadi.
[560] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 426 i sl.

proslavljen.[561] Čini nam se da na razini semantike možemo reći da će oni postati istiniti svjedoci, odnosno **učenici** koji č i n e što im govori, nalaže, svjedoči Duh Sveti.
Četvrta izreka govori o uvjetu Braniteljeva dolaska. On će doći ako Isus ode iako će to žalošću ispuniti srca učenika! „Kažem vam: bolje je za vas da ja odem; jer ako ne odem, Branitelj neće doći k vama; ako pak odem, poslat ću ga k vama“ (Iv 16,7). Tuga Isusovih učenika je opravdana, ali po cijeni rastanka sa zemaljskim Isusom vrijedi dočekati Duha Branitelja. Učenici moraju shvatiti da im zadnju riječ neće kazati zemaljski Isus, nego njegov Duh.[562]

Učinak, koji se opisuje u četvrtoj izreci ukazuje na Braniteljevo razotkrivanje trostruke zablude svijeta: glede grijeha (ἁμαρτία), glede pravednosti (δικαιοσύνη) i glede osude (κρίσις) (Iv 16,8).[563] Samo je u četvrtoj izreci neposredni naslovnik djelovanja Branitelja svijet kao takav. Parakletova uloga s obzirom na svijet jest sud. Svijet je optuženik. U tome je On nastavljač djelovanja zemaljskoga Isusa. Njegova se uloga izražava grčkim glagolom ἐλέγχω (Iv 16,8), što znači: dokazujem krivnju, otkriti, razobličiti, iznijeti na svjetlo dana, očito prema navedenom trostrukom smislu: grijeh, pravednost i sud.[564] Duh dokazuje da je nevjera u Isusa Krista temeljni grijeh svijeta i izvor svega zla. Na tom putu i vjera zajednice je izazov i optužba svijeta. Život učenika, njihove riječi i djela pokazuju da je život bez vjere bez smisla nepotpun. Duh Sveti će svjedočiti da je raspeti Isus prošavši kroz smrt u život opravdan i proslavljen. Paraklet dokazuje i pokazuje da je Isusovom smrću Zli već osuđen, a njegova vlast slomljena. Novi ljudi, oni rođeni ponovno odozgor imaju čudesnu moć da više ne griješe (1 Iv 3,9) jer su po djelovanju Duha Božja djeca (1 Iv 5,18) i u njemu su pobijedili Sotonu (1 Iv 5,19).[565]

Peta izreka o Parakletu tiče se njegova djelovanja unutar zajednice Kristovih učenika. On djeluje kao i Isus. Ista je objava koju on dozivlje u sjećanje, ista je istina u koju on uvodi, isto je svjedočanstvo koje on daje. Duh Sveti je posve ovisan o proslavljenom Kristu. On i dalje preko Parakleta djeluje u zajednici i u svijetu, ali je i Bog na djelu.[566] Duh stupa na Isusovo mjesto, govori njegove riječi, crpi iz njegova bogatstva: „od mojega uzima“ (Iv 16,14-15). Isus je djelom i riječima objavljivao sebe i Oca, a na kraju je izjavio: „Još vam mnogo imam kazati, ali sada ne možete nositi. No, kada dođe on – Duh Istine – upućivat će

[561] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 70.
[562] Usp. *Isto*, 71.
[563] Usp. IP II. Enciklika *Dominum et vivificantem* II, Zagreb, 1987., 38.
[564] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 150.
[565] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 72.
[566] Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 240; Nela V. GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, 61.

vas u svu istinu.“ (εἰς nije ἐν) (Iv 16,12-13) „Sva istina“ je kristološki obojena. Paraklet će iznijeti što Isus, zbog slabosti učenika, još nije mogao.[567] Sve to zbog nejake vjere učenika. Shvaćanje Isusova poslanja, kao i samoga Isusa nije moguće bez Duha istine jer istina ne dolazi po ljudskom umovanju. Svjetlo Duha Svetoga u dušama vjernika nije dodatak spoznaji o Isusu ili neka pripomoć, nego od početka bitno čini svaku zdravu spoznaju Isusa.[568]

Na temelju izrečenoga možemo zaključiti da Duh Sveti čini ponovno rođenje i poziva vjernika na duboko sjedinjenje s Isusom, pa tako s Ocem i Crkvom. Čini nam se prikladnim reći na ovom mjestu da je Duh Sveti izvor jedinstva i raznolikosti Crkve. On je trajno darovan vjernicima (Iv 14,17). Po Duhu Svetome sve odiše Bogom. Prema dosadašnjim tvrdnjama, slijedeći razmatranja poznatih egzegeta, kao što je R. Schnackenburg,[569] zamijetili smo da je Duh Sveti glavni uzrok novoga rođenja, u sakramentu krštenja.

Iskustvo Duha, kojim obiluje Ivanova zajednica je posebno i različito od Pavlovih zajednica. To nam je važno istaknuti jer je to *Sitz im Leben* nastojanja ivanovskih tekstova: četvrtoga evanđelja i triju Poslanica. Iskustvo djelovanja Duha Svetoga Ivanove zajednice ne očituje se u izvanrednim pojavama nego pripada redovitom, svagdašnjem kršćanskom životu, koji je obilježen trajnom sviješću o Božjoj blizini. Kršćani su puni nekoga neizrecivoga prijateljskog odnosa s Bogom i Božjim svijetom, odnosno Božjom vladavinom. O tome upravo govore rr. 3 i 5 (*ući* u Božje kraljevstvo i *gledati* Božje kraljevstvo). Kršćani po vjeri, a mi ćemo reći, po sakramentu krštenja ulaze u obećanu budućnost. Stoga je usporedba Duha Svetoga sa ženskom ulogom, a osobito s eshatološkim porođajnim krikom, potpuno opravdana. Po Duhu se kršćani rađaju i on čini da živimo (usp. Ez 37,14).[570] Ivanova prezentska eshatologija ne niječe da će u jednom budućem vremenskom trenutku taj posjed biti dovršen i okrunjen. Vrhunac Božjega djelovanja u kršteniku je izljev Duha Svetoga. To je kvaliteta koja razlikuje ponovno rođenje (krštenje) od Ivanova (Krstiteljeva) krštenja.[571] Ivan koristi i na ovom mjestu rječnik, koji se povezuje s procesom rađanja: „Sada smo djeca Božja i još se ne očitova što ćemo biti. Znamo, kad se očituje, bit ćemo njemu slični, jer vidjet ćemo ga kao što jest.“ (1 Iv 3,2)[572] Zaranjanje u Crkvu, u Božje kraljevstvo je preporođenje čovjeka u Duhu Svetom kao bitno eshatološko djelo Mesije. Nakon Isusova uzdignuća i uskrsnuća, Krist nalaže krstiti u ime Oca i Sina i Duha Svetoga (Mt 28,19). Duh, kojega Isus šalje daje

[567] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 178.
[568] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 73.
[569] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383.
[570] Usp. Lionel GENDRON, Duch święty jako postać kobieca, 140.
[571] Usp. Benedetto TESTA, *Sakramenty Kościoła*, Poznań, 1998., 137.
[572] Usp. Lionel GENDRON, Duch święty jako postać kobieca, 62.

vječni život i eshatološku nadu ulaska u Božje kraljevstvo, odnosno u nebo i vječni život. Čovjek svoj udio po Duhu dobiva u vodi. To je eshatološko krštenje po kojem Duh Sveti boravi u kršteniku. On postaje njegov hram.[573]

Duh Sveti je onaj koji rađa i oživljuje (usp. Iv 6,63). Život je vječni upoznati Boga (Iv 17,3), a ostvaruje se vjerom u Isusa Krista. Vjera je Božji dar, pa koga Otac ne privuče, ne može doći k Isusu (usp. Iv 6,44). Ponovno rođenje ili rođenje odozgor po Duhu (Iv 3,3-8) te sposobnost vjerovanja u Isusa je čudo veće od svih vidljivih čudesa i znakova. Možda zato autora četvrtoga evanđelja ne privlače toliko vanjska čudesa. Čudo ponovnoga rođenja ili rođenja odozgor je djelo Duha Svetoga, a to je Duh Isusa Krista. Po njemu nastaje novi svijet i novi čovjek. Po Duhu čovjek se rađa za nov život, koji mu tijelo ne može dati. Po Duhu struji život poput vode života, koja je šiknula iz Isusova boka. [574]

U odlomku Tit 3,5-7 apostol Pavao govori o činjenicama krštenja kao zaranjanju u vodu i djelovanju Duha Svetoga u Isusa Krista, a to su: ponovno rođenje, opravdanje Isusovom milošću, prijenos Duha Svetoga te baština života vječnoga u kraljevstvu Božjem.[575] Ne smijemo izostaviti i to ivanovsko poimanje vječnosti u Božjem kraljevstvu: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. (Iv 3,3) te οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Iv 3,5), u jednom i drugom slučaju uvjet je isti: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν ili pak ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Autor četvrtoga evanđelja na ovom mjestu poistovjećuje ἐκκλησίᾳ i βασιλεία. Prema tome, Crkva je Božje kraljevstvo na zemlji.[576] Isus je govorio također o svojem kraljevstvu i kraljevanju (usp. Iv 18,37), ali u razgovoru s Nikodemom naziva svoju vladavinu Božjim kraljevstvom (usp. Iv 3,3.5). [577] Neki egzegeti smatraju da *gledanje* Božjega kraljevstva nema eshatološke dimenzije, nego se odnosi na fizičko gledanje Isusa.[578] No ni to ne udaljuje od stvarnosti Božjega kraljevstva, jer ono dolazi zajedno s Isusom. Zato ono ima dvije dimenzije – povijesnu i eshatološku stvarnost.[579] Ivan manje nego sinoptici rabi termin Božje kraljevstvo. On više govori o vječnom životu.[580] S druge pak strane sigurno nije riječ o fizičkom „gledanju“ ili fizičkom „ulasku“ u Božje kraljevstvo. Budući da ponovno rođenje svoj izvor

[573] Usp. Benedetto TESTA, *Sakramenty Kościoła*, 137.
[574] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 68.
[575] Usp. Benedetto TESTA, *Sakramenty Kościoła*, 139.
[576] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 110.
[577] Usp. Józef ROSŁOŃ, Zbawienie, 323.
[578] Usp. Charles TRAETS, *Voir Jésus et le Père en lui*, Romae, 1967., 130.
[579] Usp. Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2010., 84–85; Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 210.
[580] Usp. Komentarz i marginali Biblii Jerozolimskiej, Gniezno, 1994., 314.

ima u trećoj Osobi Presvetog Trojstva, možemo reći da se ono događa *odozgor* u trenutku kada čovjek bude opran vodom i istovremeno će na njega djelovati Duh Sveti.[581] L. Morris između izraza „ući“ i „vidjeti“ kraljevstvo Božje ne vidi neke veće značenjske razlike. No s obzirom na to potrebno je ponovno, duhovno rođenje u sili Duha Svetoga. Te riječi zauvijek isključuju mogućnost da se spasenje postigne ljudskim zaslugama. Zbog ljudske ranjenosti grijehom neophodno je da sam Paraklet intervenira na putu k Božjem kraljevstvu.[582] S. Mędala tvrdi da „gledanje“ Božjega kraljevstva dolazi od drevne palestinske tradicije s kojom se spojila ivanovska tradicija. Kao odgovor na svoju sposobnost činjenja čudesa, Isus ukazuje na mogućnost ulaska svakoga vjernika u Božje kraljevstvo. To zapravo implicira inicijaciju po krštenju u Božje kraljevstvo, odnosno u Crkvu. [583] Na ovom mjestu smatramo da su glagoli „ući“ i „vidjeti“ Ivanovi pojmovi za vjeru. Isti nauk pronalazimo i kod Mt 28,19.[584] Uži kontekst r. 5 upućuje da je tu temeljna tema vjera, koja se postupno razvija. Imali su je i Židovi koji su vidjeli Isusova znamenja. Izraz γεγεννεμένος, odnosno njegova gramatička forma, upućuje na pomisao, da je autor četvrtoga evanđelja svjestan razvitka vjere u životu pojedinca i nakon krštenja.[585] Po vjeri, dakle, po krštenju čovjek može „ući“ u kraljevstvo Božje i „vidjeti“ kraljevstvo Božje iako ta dva izraza ostaju na razini sinonima. I na ovom mjestu vidimo da nije dovoljno roditi se jedino iz vode, potrebno je rođenje odozgor, od Duha. Kakav je, dakle, odnos vode i Duha? Dosadašnje istraživanje nas je dovelo do zaključka da je voda sakramentalni znak krštenja, iako se taj izraz ne spominje niti ga svi egzegeti tako tumače. U tom slučaju voda ima instrumentalnu funkciju, dok Duh Sveti djeluje. Krizostom čak uspoređuje vodu s majčinom utrobom, a Duha Svetoga s uzrokom nastajanja novoga života odozgor.[586] Voda i Duh Sveti svojim božanskim dahom dodiruju čovjeka, što je imalo mjesta kod Isusova krštenja, tada čovjek umire grijehu kako bi uskrsnuo na novi život.[587] A. Škrinjar smatra da su prema 1 Iv 2,20.27 svi vjernici Božji pomazanici, zato se i zovu kršćani. Oni su Kristovi pomazanici u sili Duha Svetoga. Pomazanje se uvijek povezuje s Duhom Svetim.[588] No ne slažu se svi egzegeti oko toga.[589] I. de la Potterie vidi

---

[581] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 113.
[582] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 192.
[583] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 295–296.
[584] „Tada im reče: Pođite u cijeli svijet i navijestite Radosnu vijest svakom stvorenju! Tko bude vjerovao i pokrstio se, bit će spašen; tko ne bude vjerovao, bit će osuđen.“
[585] Usp. Stanisław CZERWIK – Józef KUDASIEWICZ – Jan ŁACH – Alfons SKOWRONEK, *Sakrament chrztu*, 188.
[586] Usp. *Isto*, 184.
[587] Usp. W. Świerzawski, *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Wrocław, [2]1984., 78.
[588] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 182.
[589] Usp. Richard REITZENSTEIN, *Die hell. Mysterienreligionen*, Leipzig – Berlin, 1927., 396–401; Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 406–435., bilješka 1.

pomazanje kao baptizmalnu katehezu, koja po Božjoj riječi stvara vjeru u srcu katekumena.[590] S njim polemizira A. Škrinjar, koji dokazuje da je ipak pomazanje sam Duh Sveti.[591] Prema Ivanovu shvaćanju ponovnoga rođenja Duh daje život, a tijelo ništa ne koristi (usp. Iv 6,63). Čovjek se mora ponovno roditi „odozgor“,[592] dakle iz Duha ukoliko želi gledati Kraljevstvo Božje ili ući u Kraljevstvo Božje. Ponovno se rođenje događa po sakramentalnom znaku vode i djelovanju Duha Svetoga.[593]

Djelovanje vode kao znak i djelovanje Duha Svetoga kao božanske osobe asocira nas, bez sumnje, na sakrament krštenja.[594] U prvom dijelu našega razmatranja dok smo govorili o tekstualnom stilu, primijetili smo da su najčešće ponavljajuće riječi: πνεῦμα, γεννάω i ἄνωθεν. Skrenuli smo također pozornost u teološkoj egzegezi da se djelovanje pneume povezuje s pojedinim događajima iz povijesti spasenja. Voda i Duh povezani su i ne vidimo razloga da bi ijedno od njih moglo biti ispušteno.

Ekskurs 2. – Krsna tipologija i simbolika

Ivanova terminologija rođenja iz *vode i Duha* sadrži u sebi različita značenja na koja možemo naići u povijesti spasenja i ostalih biblijskih tradicija. J. Kudasiewicz razlikuje tri starozavjetne perikope, koje se povezuju i otkrivaju u novozavjetnom krštenju: Izl 17,3-7; Ez 36,24-28; Ez 47,1-9.[595] U tradiciji Izlaska sv. Pavao gleda vodu Crvenoga mora, kojim je Izrael izbavljen iz ropstva, kao navještaj kršćanskoga krštenja (1 Kor 10,1-4).[596] Njegovo djelotvorno ostvarivanje počinje na Duhove. Prema Pavlu, krštenje sjedinjuje s Isusovom smrću, s ukopom i s uskrsnućem Spasiteljevim (Rim 6,3; Kol 2,12). Krštenje je smrt grijehu i svemu što je tjelesno. Pranje u čistoj vodi pranje je u Isusovoj krvi koja je rječitija od Abelove (Heb 12,24). Novo stvaranje poistovjećuje se s prvim stvaranjem čovjeka na sliku Božju (Rim 6,6; Kol 3,9; Ef 4,24; Gal 6,15 = Post 1,26-27).[597] Slično, samo sažetije naučavanje nalazi se

[590] Usp. Ignace de la POTTERIE, L'onction du chrétien par la foi, u: *Biblica*, 40 (1959.), 12–69.
[591] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 183–184.
[592] Takvu interpretaciju dopušta grčki izraz ἄνωθεν: ponovno, nanovo ili odozgor.
[593] Usp. Benedetto TESTA, *Sakramenty Kościoła*, 139.
[594] U *corpus Paulinum* nailazimo na slične odlomke (Tit 3,4-5; Rim 12,2). Oni nas navode na usporedbu zbog iste teološke interpretacije. U ovim odlomcima pojam krštenja povezuje se s ponovnim rođenjem i obnovljenjem u Duhu Svetom ili pak metamorfozom uma, što sv. Pavao izražava riječju παλιγγενεσίᾳ. Iako u četvrtom evanđelju nema riječi *krštenje,* ipak nalazimo na paralelni tekst u 1 Iv 5,6 i sl.
[595] Usp. Józef KUDASIEWICZ, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, 18.
[596] Usp. Xavier Léon – DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 458; Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 107. Autor tvrdi da nije Pavao tako interpretirao svoj tekst, nego tek Origen, koji Pavlovu interpretaciju uzima kao hermeneutski most između Iv 3,5 i Izlaska Izraelaca iz Egipta kroz Crveno (Tršćano) more.
[597] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 460.

kod sv. Petra. On tip krštenja vidi u potopu (1 Pt 3,18-21). Kršćanin poput Noe prolazi kroz vode: Noa kroz vode potopa, a kršćanin kroz vode krštenja posvećene Isusovom krvlju i snagom Duha Svetoga. Prolaz znači potpuno oslobođenje zaslugom Isusova uskrsnuća.[598] U proročkoj tradiciji, koja govori o sili Duha Svetoga kao počinitelja i vodi kao znaku (Ez 36,27) te o životvornom izvoru, koji izvire ispod praga Hrama (Ez 47,1-5), najavljuje se mesijansku eru čišćenja. Duh predstavlja etapu regeneracije, obnove, a voda čišćenja.[599] Prema B. Górki Ivan nastavlja kumransku tradiciju, koju je globalizirao i kontekstualizirao u povijesno-spasenjski okvir. Na temelju toga formulirao je strategiju inicijacije u Crkvu. Prema tome, inicijacija u Crkvu je minijatura povijesti spasenja sastavljena od dviju epoha: epoha Tore i epoha Duha.[600] Inicijaciju, rekli bismo također i rast u vjeri, zatvarao je obred zaranjanja ili polijevanja (βαπτίζειν). Ta se ista forma nalazi i u događaju iz Djela apostolskih kada je Filip krstio etiopskoga dvoranina (Dj 8,26-40). Ideja inicijacija u Crkvu ne pripada isključivo ivanovskoj teološkoj misli. Nalazimo je i kod sinoptika i autora novozavjetnih spisa u kojima do izražaja dolazi ljubav kao uvjet ulaska u Božje kraljevstvo.[601]

7. 5. *Razgovor kao katekumenat*

B. Górka slijedeći A. M. Huntera postavlja tezu, s kojom se i mi slažemo, da je Nikodem kao Židov i poznavatelj Tore imao iza sebe prvu etapu ponovnoga rođenja.[602] Mogli bismo ga, prema tome, svrstati u grupu katekumena.[603] U egzegetsko-teološkoj analizi zaključili smo da je Nikodemova vjera rasla i tako je postao primjerni model u krsnoj katehezi.[604] F. Gryglewicz tvrdi da je „opravdano stajalište, koje u razgovoru Isusa s Nikodemom vidi katehezu ili homiliju. Katehezu je potpuno složio Ivan, te se poslužio razgovorom kao primjerom. (...) Od istinitog lika Nikodema i razgovora s Isusom preostalo je samo to što se navodi u uvodu; sve je drugo odsjaj aktualne situacije okoline u kojoj su živjeli Ivan i njegovi slušatelji (...) kateheza je ponajprije naglašavala potrebu krštenja onih koji se nisu još krstili. Tu potrebu Ivan je izrazio po Isusovim riječima, koje su kasnije kratko

[598] Usp. Józef KUDASIEWICZ, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, 18.
[599] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 107.
[600] Usp. *Isto*, 107.
[601] Vidi Mt 22,34-40; Mk 12,28-34; Gal 3,23-24; Rim 6,4-8. U ovim tekstovima dobro se vidi prvu etapu: etapu Tore. U navedenim slučajevima primatelji su Židovi, koji proučavaju Toru. Na njima je učiniti sljedeći korak. U istoj se situaciji nalazi Nikodem, kojega također možemo nazvati katekumenom. Rekli smo da je prva etapa također i etapa vode.
[602] Usp. Antony M. HUNTER, *The Gospel according to John*, 37.
[603] Usp. Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 108–109.
[604] Usp. Stanisław CZERWIK – Józef KUDASIEWICZ – Jan ŁACH – Alfons SKOWRONEK, *Sakrament chrztu*, 190.

protumačene. Dio gdje se govori o djelovanju Duha Svetoga kod krštenja i potom u kršćanskom životu vjernika, također je uveden Isusovim riječima i objašnjen. (...) U sljedećim dijelovima kateheze ta se metoda nastavlja, (...), a posebice u nauku o otkupljenju."[605] Elementi u spomenutoj katehezi dolazili su prije svega iz Staroga zavjeta i Pavlovih zajednica. S druge pak strane, ukoliko Nikodema tretiramo kao katekumena, morali bismo reći da se on odrekao svoje pripadnosti farizejskoj stranci. B. Górka ipak vidi i u toj soluciji mogućnost jer se prema Luki (7,30) dvije značajne frakcije judaizma: učitelji Pisma i farizeji nisu podvrgnuli Ivanovu krštenju. Nikodem bi, prema tome, morao priznati u Isusu Krista – Mesiju. To priznanje i vjera omogućili bi mu ulazak u Božje kraljevstvo. Porođajni kanal, u ovom slučaju, bilo bi priznanje Mesije, koji je otkupio svijet po svojoj spasonosnoj muci. Možda zato Isus u daljnjem govoru izbjegava riječ voda, a osim toga za jednoga Židova nije bilo potrebno suviše detaljno razmatranje poznatoga pojma.[606] Postoji još jedan argument, koji ide u prilog hipotezi da je Nikodem mogao postati katekumen. U nastavku govora Isus razvija nauk o spasenju, ukazujući na „svoj čas", kao soteriološku intervenciju u povijesti spasenja. Tijekom prvoga stoljeća primjećuje se značajan razvitak teologije o ponovnom rođenju odozgor, dakle, od Duha Svetoga. No sam razgovor s Nikodemom, ili kako smo to rekli, krsna kateheza, ima već u Isusovo vrijeme neke paralelne tekstove u biblijskoj i židovskoj literaturi. U kumranskoj inicijaciji igraju također važnu ulogu duhovno preobraženje i lustracija vodom.[607] Spominjemo također da Ivanovi detalji katehetskoga govora o djelovanju Duha Svetoga, koji se povezuje osobito sa sakramentom krštenja, dolaze iz drugih crkvenih zajednica. (Ovaj slučaj susrećemo na primjer u: Iv 3,31-36; 12,46-50; 1 Iv 4,9;5,10.)

Ostaje, međutim, još uvijek druga strana ovoga razmišljanja. Tu su oni koji u ovom odlomku ne vide povezanost s krštenjem. R. C. Foster u svojoj raspravi posvećenoj tematici krštenja u r. 5 predstavlja više različitih stajališta i debata. Međutim, ne može se jednostavno reći jesu li izrazi *iz vode i Duha* pripisani sakramentu krštenja ili je naglasak više na

---

[605] Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 35. „Słuszna jest opinia widząca w rozmowie z Nikodemem katechezę lub homilię. Katechezę tę w całości skomponował Jan, a została ona oparta na rozmowie jako przykładzie (...) z prawdziwego Nikodema i prawdziwej jego rozmowy z Jezusem w Janowym tekście zostało zapewne tylko to, co mieści się we wprowadzeniu; wszystko inne odtwarza sytuację aktualną w środowisku, w którym żyli zarówno Jan, jak i jego słuchacze. (...) katecheza postulowała konieczność chrztu dla tych, którzy mu się jeszcze nie poddali. konieczność tę Jan wyraził Jezusowymi słowami podanymi najpierw, a potem krótko wyjaśnionymi. Część nauki dotycząca działalności Ducha Świętego przy chrzcie i potem w chrześcijańskim życiu wiernych, podobnie została wprowadzona słowami Jezusa i wyjaśniona (...) W dalszej części katechezy ta metoda się utrzymuje (...) w części poświęconej odkupieniu."

[606] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 109.

[607] Usp. 1QS 3,6–12. Navedeno prema: Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 313.

ponovnom rođenju, koje se događa na putu vjere uz djelovanje Duha Svetoga.[608] Na kraju egzegeze i teoloških razmišljanja oko r. 5 i prethodnih redaka, pitamo se još jednom zašto je evanđelist u ovom odlomku, pa tako i u cijelom evanđelju izbjegavao krsnu terminologiju? Možemo dati više odgovora. Ivan govori o Duhu Svetom, koji je dar. Time ukazuje na ulogu zajednice. Za njega je zajednica Crkva, koju je poistovjetio s Božjim kraljevstvom. Prema tome, Duh Sveti, kojega je poslao Isus uvodi vjernika u Crkvu, odnosno u Božje kraljevstvo. Ističe se također uloga Duha Svetoga. Osim toga u razgovoru vidimo model kateheze, dakle, svojevrstan katekumenat. Možemo također reći da je i Stari zavjet naspram Novoga zavjeta obavljao tu istu funkciju, funkciju katekumenata. Za Ivana je sve smisleno i zato ističe ponovno rođenje, kao ono koje svoje karakteristike ima u naravnom rođenju.

U egzegezi r. 5 zaključili smo da je to govor o Duhu Svetom koji stvara novo rođenje odozgor i da u vezi s vodom asocira na sakrament krštenja. Novo rođenje odozgor tako postaje uvjetom ulaska u Božje kraljevstvo. No sada se može postaviti i sljedeće pitanje: Možemo li ući u Božje kraljevstvo bez krštenja? Jedan od odgovora na to pitanje pronalazimo kod A. Škrinjara: „Možemo, ali ne tako da Božje kraljevstvo jednostavno identificiramo sa zajednicom vjernika, već ukoliko se zajednica podrazumijeva. U Ivanovoj Apokalipsi dolazi dapače do toga da se vjernici nazivaju kraljevstvom (1,6; 5,10). Bliži su razgovoru s Nikodemom eklezijalni tekstovi iz evanđelja: o Kristovu ovčinjaku (10,1-16; usp. 11,52), o vjernicima kao lozama Krista trsa (15,1-11), o jedinstvu vjernika (Iv 17), o Petru pastiru (Iv 21).“[609] Svjesni smo ipak, ostajući na sinoptičkoj pozadini evanđelja da Isus govori o krštenju kao uvjetu spasenja: „Tko uzvjeruje i pokrsti se, spasit će se, a tko ne uzvjeruje, osudit će se.“ (Mk 16,16) To pitanje ostavit ćemo bez konačnoga odgovora, ali uz jedan zaključak: sve ovisi o tomu kako će se protumačiti i shvatiti grčku riječ βασιλεία.

Nastavljajući naše promišljanje dolazimo do r. 6. Čini se da se Isus koristi posebnim mostom shvaćanja novoga rođenja odozgor: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν. (Što je rođeno od tijela, tijelo je; što je rođeno od Duha, duh je.). Potom prelazi na konkluziju, koju upućuje određenom primatelju u r. 7: μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. (Ne čudi se što ti rekoh: Treba da se rodite nanovo, odozgor.). Prema tome, Nikodem se mora roditi odozgor, kako bi ušao u Božje kraljevstvo. Možemo prihvatiti da se ta obveza tiče ponajprije Nikodema, ali i skupine s kojom se on identificira u Iv 3,2. No na ovoj razini, budući da smo uzeli u obzir i

[608] Usp. Richard C. FOSTER, *Studies in the life of Christ*,, Missouri, [3]2000., 369–375.
[609] Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana,* 314–315.

katekumenalni karakter razgovora, kao krsnu katehezu, usuđujemo se reći da je tu riječ također i o ostalim kršćanima – duhovnim primateljima.

7.6. *Tijelo i duh*

U r. 6 na vidjelo izlazi napetost između duha i tijela. Za razliku od vode, riječ πνεῦμα biva protumačena u nastavku, i to tako da se evanđelist služi dualizmom, opisujući suprotnost između rođenja od tijela (σάρξ) i rođenja od Duha. Prvo rođenje je ono koje je Nikodem shvatio jako dobro, od majke. Drugo rođenje je duhovno i zapravo to želi poručiti Isus.[610] Ivan ne upotrebljava riječ tijelo u istom kontekstu kako to čini Pavao želeći ukazati na njegove inklinacije k grešnoj naravi čovjeka. No ipak ga upotrebljava tako da se jasno može shvatiti kako je tijelo takoreći „zemaljsko i samo zemaljsko". Od njega ne može nastati ništa što ne bi bilo zemaljsko.[611] Kako primjećuje R. Schnackenburg čovjekova nesposobnost da sam dođe u Kraljevstvo Božje potječe iz različite prirode dvaju prostora postojanosti, σάρξ i πνεῦμα. Čovjek ima svoj zemaljski svijet (σάρξ), a nebesko-božanski svijet (πνεῦμα) mu je nedokučiv. Podrijetlo određuje narav; dokaz tome je česti način izražavanja εἶναι ἐκ, koji izražava oboje, podrijetlo i narav. Ponekad se time karakterizira samo moralno stanje, no u ovom su slučaju to nesporno dva različita prostora postojanja. Onaj, koji je nastao od mesa, nije ništa drugo već „meso", a samo onaj od duha je po svojoj prirodi „duh" te može otići u gornji, nebeski, božanski svijet. Iz toga proizlazi potreba da čovjek začet od „mesa" mora biti i začet „od gore" (Iv 3,7). Na to je u Iv 1,13 pripremio čitatelja, gdje je ljudsko začeće prirodnim nagonom i žudnjom također suprotstavljeno „začeću od Boga".[612] C. H. Dodd također tumači Iv 1,3 u kontekstu Iv 3,6 i potvrđuje prethodna mišljenja. Međutim, on primjećuje da Iv 3,5.6.8 sa svojim ἐκ πνεύματος γεννᾶσθαι korespondira s ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι.[613] Prema tome, ta bi dva izraza pronašla svoju potvrdu u r. 7 u izrazu γεννηθῆναι ἄνωθεν. To znači da je ponovno rođenje odozgor, rođenje od Boga, odnosno od Duha Svetoga

[610] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 167.
[611] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 192–193.
[612] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 385.
[613] Usp. Charles H. DODD, The Interpretation of the fourth Gospel, 305. Autor objašnjava da „biti dijete Božje" nije rezultat nikakvoga procesa koji se može usporediti s fizičkim rođenjem „od krvi i tjelesne žudnje i volje muževljeve"; ono je od „primanja Logosa" kojim čovjek zaslužuje postati dijete Božje. To efikasno razdvaja ideju o ponovnom rođenju u Ivanovom značenju riječi, od svih mitoloških predodžaba božanskoga rađanja, kakvi su bili prisutni u širokim krugovima helenskoga društva, i to se mora prihvatiti, da bi se nadvladala cijela rasprava o ovoj temi u ovom odlomku.

i moguće je isključivo u sakramentu krštenja i po vjeri.[614] Odakle potječe konfrontacija tih dvaju područja, „tijelo“ i (božanski) „duh“?

O dualizmu tijela i duha zaključuje R. Schnackenburg: „To nije unutar ljudski (platonski) dualizam tjelesno-osjetilne i duševno-duhovne sfere čovjeka već opreka ljudsko-stvaralačkog, zemaljsko-prolaznog postojanja i apsolutne, duhovne, neuništive Božje životne moći. Σάρξ u tome smislu čovjeku ne može pomoći u potrazi za istinskim, vječnim životom; to može samo božanski πνεῦμα (6,63).“[615] Može se također reći da se Ivanov i Pavlov pogled na σάρξ razlikuju u tome što kod Ivana nije riječ o sklonosti k grijehu već o tome što se ona uporno drži svoje stvaralačke ispraznosti. Gnostičko se razmišljanje na prvi pogled čini poznato, no pri detaljnijem su promatranju uočljive fundamentalne razlike. Gnostik vjeruje da on po prirodi posjeduje božanski πνεῦμα kao božansku iskru u svom tmurnom zemaljskom postojanju, kao istinsku jezgru bića, koju on mora „prepoznati“, kako bi opet postao božanskim.[616] R. Bultamann primjećuje da „Područje ovoga svijeta neće ljudskom životu pribaviti čudo za kojim čovjek teži. Ako uopće može uživati u čudu, onda se cijelo njegovo biće iz samog bitka – mora promijeniti u čudesno biće drugoga svijeta. Jednom kad ovo shvati, čovjek više neće biti iznenađen govorom o ponovnom rođenju“.[617] C. K. Barrett na temelju analize R. Schnackenburga i R. Bultmanna ističe da dva izraza *tijelo* i *duh* imaju svoje porijeklo: od čovjeka i od Boga i da ne označavaju više ili niže sfere ljudskoga postojanja, nego odsijevaju Božji zahvat u čovjeku.[618] Zato R. Schnackenburg svoje misli opravdava u strozavjetnoj tradiciji, i to s naglaskom na Knjigu Postanka na koju smo već skrenuli pozornost. Ivanova se usporedba „tijela“ i „duha“ već pojavljuje u Starom zavjetu (Post 6,3): „Onda reče Jahve: Neće moj duh u čovjeku ostati dovijeka; čovjek je tjelesan“ ili Iz 31,3: „Egipćanin je čovjek, a ne Bog; konji su mu meso, a ne duh.“ U Post 6,3 i Job 34,14 misli se na prirodni životni dah, koji potječe od Boga. Znači da ipak postoji uvjerenje da vječni život pripada samo Bogu, koji je u eminentnom smislu „duh“ (Iz 31,3). „Duh“ je u potpunoj

---

[614] Usp. William A. Van ROO, *The christian sacrament*, Analecta Gregoriana, Editrice pontificia, Roma, 1992., 20.

[615] Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 385. „Das ist kein innermenschlicher (platonischer) Dualismus vom körperlich-sinnlicher und seelisch-geistiger Sphäre des Menschen, sondern der Gegensatz der menschlich-geschöpflichen, irdisch-vegänglichen Existenz und der absoluten, geistigen, unzerstörbaren Lebensmacht Gottes. Die sarx in diesem Sünde ist unfähig und untauglich, dem Menscen zu seinem wahren, eigentlichen ewigen Leben zu verhelfen; das vermag nur das göttliche πνεῦμα (6,63).

[616] Usp. *Isto*, 385.

[617] Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 141–142. „Nor will the sphere of this-wordly, human life provide him with the miracle he is looking for. If he is to enjoy a miracle at all, his whole being from its very origin must be changed into a miraculous, other-wordly being. Once he has understood this, he will no longer be surprised by talk of rebirth.“

[618] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 210.

stvarnosti čovjeku obećan tek za kraj (Ez 11,19; 36,26; Jl 3,1). Nemoć i slabost „tijela“, kao i ljudsko neznanje i ovisnost o Bogu, opisani su višestrukim izričajem.[619] Promišljajući o tome, vidimo opravdanje i našoj hipotezi, koju smo postavili na početku ovoga poglavlja o stvaranju čovjeka i oživljavanju ga životnim dahom: πνεῦμα.

Taj konfrontirajući način izražavanja ljudskoga i božanskoga područja jača u kasnom židovstvu te se pojavljuje i u tekstovima iz Kumrana. Mjesto božanske slave je skriveno, pogotovo mesu (QS 9,7); „meso“ se ne može uspoređivati s Bogom i njegovim djelima (1 QH 4,29); kod „tijela“ (za razliku od Boga) nema utočišta. Dakako, „tijelo“ se doživljava kao moralna slabost i grešnost u suprotnosti „tijelo“ – (božanski) „duh“ i oprečnim područjima zemaljsko-bezvrijednoga i božansko-nebeskoga svijeta. Ivan je zbog eshatološkoga pojma πνεῦμα otišao još jedan korak dalje; on se dotiče pracrkvene konfrontacije σάρξ i πνεῦμα (Rim 1,3; 1 Tim 3,16; 1 Pt 3,18b).[620] Prema F. J. Moloneyu, u živjeti po tijelu znači živjeti u poslušnosti i pod kontrolom i biti izložen suđenju na temelju Iv 7,24; 8,15. Rođen od Duha znači poći različitim putevima.[621] T. L. Brodie vidi u Nikodemu čovjeka koji gleda isključivo tjelesno. Čini se da je preokupiran tjelesnošću i zato ostaje u svom shvaćanju na razini zemaljskoga, a ne duhovnoga čovjeka. To zarobljuje i njegovu fizičku sferu.[622]

U ovome što je do sada istaknuto, najvažnije teološki je suprotnost između natprirodnoga i prirodnoga rođenja. Prvo rođenje predstavlja Duh i voda, koje shvaćamo kao materijalni čimbenik sakramenta, drugo prirodno rođenje pretpostavlja majčinu utrobu. U ovom ujedinjenju tih dvaju svjetova čovjek živi nadnaravno u naravnom.[623] No postići nadnaravno ljudskom snagom nije moguće. Jedini je način otvorenje Duhu i pristanak na njegovo vodstvo. Taj je proces povezan sa spasonosnim djelovanjem milosti po muci, smrti i uskrsnuću Isusa Krista.[624] L. Stachowiak ističe da nije riječ o dualizmu između tjelesnoga i duhovnoga, nego evanđelista ukazuje na dva važna postojanja: naravno i nadnaravno. Prijelaz između jednoga u drugi mogući je po Božjoj milosti, dakle, potrebno je rođenje *odozgor* (usp. Iv 1,13).[625] Samo po takvu rođenju može se dospjeti u Božji nebeski svijet. Prema R. Schnackenburgu Krist završava svoju tvrdnju, koja je izražena u rr. 3 i 5 apelom da se tom saznanju treba pokoriti, a ne čuditi. I to bi bila inkluzija.[626]

---

[619] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 386.
[620] Usp. *Isto*, 386.
[621] Usp. Francis J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 93.
[622] Usp. Thomas L. BRODIE, *The Gospel according to John*, 197.
[623] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 159–160.
[624] Usp. Walter GRUNDMANN, *Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums*, Berlin, 1961., 35.
[625] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 161.
[626] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 386.

Redak 7, zapravo Isusove riječi, daju dvostruku interpretaciju Pisma: židovsku i kršćansku, a time poništava Nikodemovu interpretaciju[627]: μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. (Ne čudi se što ti rekoh: „Treba da se rodite nanovo, odozgor.“)

Isus prepoznaje Nikodemovo čuđenje. Jednom kada to shvati, čovjek više neće biti iznenađen govorom o ponovnom rođenju jer će tada shvatiti da postignuće svoje autentične egzistencije za njega može biti samo čudo – upravo kao što je „postati kao mala djeca”, što je prema standardnom govoru u sinoptika uvjet spasenja, a ne može se postići proračunatim djelovanje, nego ga čovjek može samo primiti kao božanski dar. Zbog toga što je moć πνεῦμα čudesna moć, μὴ θαυμάσῃς ona se može primijeniti ne samo negativno, u smislu da je spasenje nemoguće kad se shvaća kao ljudska mogućnost, nego i pozitivno, u prihvaćanju činjenice da je to moguće kao božanska mogućnost.[628] Vrijedi zapaziti da Isus govori u drugom licu množine dok je prije govorio u bezličnom obliku „ako se tko...“ Množina, nespretno prevedena na hrvatski jezik („da se rodite“), možda upućuje na Nikodemove sudrugove (usp. Iv 3,2).[629] Ovo mjesto možda opravdava hipotezu o katekumenalnoj katehezi, koju smo prethodno postavili. Kako god bilo, ovom tvrdnjom Isusove riječi postaju znatno šire primjenjive, a ne odnose se samo na farizeja. L. Morris ističe da grčki δεῖ (treba) na ovom mjestu ima snažan smisao: rođenje odozgor iz vode i Duha je jedini put, drugoga nema.[630]

Čini nam se zanimljivim predstaviti još jedno razmišljanje o prihvaćanju Božjega navještaja. B. Górka uspoređuje Nikodemovu frazu s odgovorima na anđeoski navještaj: Zahariji – (Po čemu ću ja to razaznati... κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο – Lk 1,18) i Mariji – (Kako će to biti... πῶς ἔσται τοῦτο – Lk 1,34). U slučaju Marije slijedi pojašnjenje neočekivane Božje intervencije. U slučaju Zaharije i Nikodema nije tako. Zaharija je zanijemio zbog svoje nevjere, a Nikodem je prikazan kao ignorant.[631] Međutim, čini nam se, da ne smijemo Nikodema osuditi zbog nevjere. Rekli smo već da je govor izgrađen spiralno. Tu se razvija kristološka i spasenjska misao. No s druge pak strane usuđujemo se pretpostaviti da je Nikodem lik jednoga katekumena čija vjera raste. Sumnjamo da bi Isus dočekao Nikodema s odmazdom zbog njegova neznanja kao farizeja. Ili da je r. 7 vrsta nekoga obračuna židovske teološke misli i Isusove misije. Također sumnjamo da je Isusov nauk suprotan i da prekoračuje Nikodemovo znanje. U prilog Nikodemu ide i grčki izraz μὴ θαυμάσῃς koji je

[627] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 296.
[628] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 142.
[629] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 193.
[630] Usp. *Isto*, 193.
[631] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 111.

karakterističan za rabinski način izražavanja i u četvrtom evanđelju pojavljuje se vrlo rijetko: 3,7; 4,27; 5,20.28; 7,15.21. On govori o odgovornom religijskom stavu.[632] Sve to „drži vodu“ dok je riječ o Nikodemovu iznenađenju jer problem iz 3,9 lokalizira se u prostoru 3,10, koji postaje namjernom ignorancijom, a onda u 3,12 raste do nevjere.[633] Mi smo ipak skloni riskirati tvrdnju da se u Nikodemovom srcu skrivala klica vjere, koja se postepeno razvija. Dokaz tome je Nikodemova prisutnost na Isusovom ukopu, koji je donio sa sobom veliku količinu pomasti Iv 19,39.[634]

Čitanje r. 8 otvara mnoga pitanja. Mogli bismo tražiti u njemu jednu inkluziju, koja zatvara cjelinu o rođenju odozgor iz vode i Duha Iv 3,3-8. Međutim, nailazimo samo na govor o Duhu. Neki prepisivači u želji da ga povežu s r. 5 uvodili su izraz *voda* u r. 8 (א it sy$^{s.c}$). Naslućujemo da autor četvrtoga evanđelja namjerno nije koristio izraz *iz vode* u želji za naglaskom rođenja *odozgor,* odnosno rođenja od Duha Svetoga. Na to nas navodi dosadašnja egzegeza. Osim toga, ukoliko primimo katehetsku verziju obuke katekumena, zamjećujemo da je djelovanje Duha Svetoga bilo neophodno za pojasniti, dok je očišćavajući aspekt vode bio opće poznat. Dolazi do izražaja i tvrdnja da se evanđelist referira više na mesijansko djelovanje Duha Svetoga i ispunjenje proročanstava o Duhu Svetom čiji je simbol upravo voda.

7.6.1. *Vjetar*

Uobičajeno tumačenje r. 8 dovodi nas prvenstveno do grčke πνεῦμα, a hebrejskoga רוּחַ njezinoga dvostrukog interpretacijskog smisla. Τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Kao što primjećuje L. Morris „tumačenje ovog retka komplicira višeznačnost riječi koja je dosada svugdje u ovom poglavlju prevođena izrazom Duh“.[635] Problem dolazi zbog višestrukoga značenja riječi. O tome smo već progovorili na početku ovoga odlomka, gdje smo donijeli primjere različite interpretacije. Tako se πνεῦμα tumači između ostaloga i kao Duh (duh) i kao vjetar. D. Tepert ne vidi u toj situaciji priliku u kojoj bi Nikodem mogao opet nešto krivo shvatiti jer se za istu riječ koriste dva pojma.[636]

---

[632] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 142., bilješka 1.
[633] Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest,* 112.
[634] Usp. Christian GRAPPE, Les nuits de Nikodème (Jn 3,1-21; 19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, 272.
[635] Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 193.
[636] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 168.

Zato rođenje *iz vode i Duha*, a prije svega djelovanje Duha Svetoga tumači slikom vjetra. Prema tome, riječ je o nadnaravnome. R. Schnackenburg objašnjava da se taj nadnaravni proces može protumačiti jedino naravnim prirodnim zahvatom. „I vjetar također ostaje prema svom podrijetlu i cilju tajanstven, no ipak je uočljiva stvarnost u njegovom šumu i djelovanju. Pojedinačne crte: sloboda i kretanje puhanja, prepoznavanje pomoću sluha, podrijetlo i cilj ne smiju se tumačiti na svoj način; dapače ὅπου θέλει, postaje dio πόθεν i ποῦ, razvija se i razjašnjava. U pozitivnom smislu to znači: Vjetar puše prema vlastitoj moći i zakonu. Tako je i sa začetima 'od Duha': Podrijetlo i cilj moći koje su od Boga dane te priroda i način procesa su božansko-tajnoviti; no te su moći prisutne, Božji Duh je u njemu. Tako je on prepoznatljiv i u svom djelovanju, koje izaziva u čovjeku.“[637] Odakle problematična interpretacija ili zašto slučajna zabuna koju spominju pojedini egzegeti? Možda zato, kako pojašnjava S. Mędala, jer logion iz r. 8 dosta slobodno povezan s čitavim kontekstom, međutim usko se povezuje sa sadržajem Isusova govora.[638] Nadalje, Mędala ističe da je riječ o posebnoj usporedbi, koja izražava nevidljivu stvarnost. Svi, koji su rođeni iz Duha odozgor, postaju nepredvidljivi kao što je Duh nepredvidljiv, a osim toga žive slobodu. Izgleda da Nikodem još nije ušao u taj prostor slobode i ne može proniknuti duhovni karakter Isusova nauka.[639] I ova tvrdnja ide u prilog našoj tezi da je Nikodem na putu vjere u Isusa Krista.

Kao što se ono što je „gore“ ne može objasniti pomoću prostornih oznaka, tako se ne može niti objasniti odakle potječe vjetar. On je prisutan, svatko ga može osjetiti, no nikada ga se ne može uhvatiti. Puše gdje hoće, a ne zna se odakle dolazi i kamo ide. Prema tome, riječ je o neshvatljivoj i slobodnoj sili kojom čovjek ne može zagospodariti. Tako je i s onima koji su se rodili iz vode i Duha. Sve je besplatno i milosno jer je to božansko rođenje, zato je odozgor.[640] Učinci toga rođenja postaju vidljivi, ali ipak imaju svoj nevidljivi identitet. Namjerno koristimo ovdje takvu formulaciju kako bismo ukazali na naravnu i nadnaravnu stvarnost. Začeti se „iz Duha“ prepoznaje se vidljivo i u Prvoj Ivanovoj poslanici. Obilježja djece Božje su njihova odvojenost od grijeha, svetost i bratoljublje (3,9; 4,7). Samo se jednom

---

[637] Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 387. „Auch der Wind bleibt nach seinem Ursprung und Ziel geheimnisvoll und ist doch eine Realität, in seinem Rauschen (seiner ’Stimme‘) vernehmbar, am seine Wirkung erkennbar. Die einzelnen Züge: die Freiheit und Freizügigkeit des Wehens, das Wahrnehmen durch das Gehör, Ursprung und Ziel darf man nicht für sich deuten; vielmehr wird das ὅπου θέλει dann in dem πόθεν und ποῦ aufgenommen, entfaltet und verdeutlicht. Pozitiv heisst das: Der Wind weht in eigener Mächtigkeit, nach eigenem Gesetz. So verhält es sich auch mit dem Geistgezeugten: Herkunft und Ziel der ihm verliechenen Gotteskräfte, Wesen und Art des Vorgangs sind göttlich-geheimnisvoll; aber diese Kräfte sind da, der Göttliche Geist wirkt in ihm.“

[638] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 296.

[639] Usp. *Isto*, 296.

[640] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 168.

također spominje i Duh Božji kao znak njihove božanske povezanosti (1 Iv 4,13).[641] Prema tome, iza obične fizičke pojave skriva se teološka poruka, koja baca po svome misteriju teološku sjenu na kontekst odlomka. R. Bultmann zamjećuje da cijeli r. 8 daje odlomku ozračje misterija. Iako sama tema dijaloga je misterij, koji se razvija u tri različita dijela sa sadržajem, kao *misterij ponovnog rođenja, misterij Sina Čovječjega i misterij svjedoka.*[642] S tim mišljenjem polemizira A. Škrinjar, koji ne vidi u *pneumi* na ovom mjestu teološko značenje.[643] Mi ipak idemo za mišljenjem poznatih egzegeta, koji u prirodnim otkrivaju skrivenu teološku poruku. R. Bultmann tvrdi da je čudesni zahvat Duha, zapravo, granica zakona koji je ograničen zakonom kojim se općenito nešto otkriva ili, bolje rečeno, da se njegova prisutnost otkriva po učinku. Doduše, to je dvosmislenost izraza πνεῦμα koji čini mogućim da razmišljamo na taj način jer skriveno značenje leži iza inicijalnoga smisla riječi. Prvi dio rečenice je usporedba čija primjena je izrazito otkrivena u drugom dijelu ove složene rečenice. Baš kao što je vjetar neuhvatljiv, i nitko ne zna ni odakle dolazi ni kamo ide, njegov početak i njegov cilj, a ipak nitko ne može zanijekati njegovo postojanje.[644] R. Schnackenburg naglašava da se rečenica „Duh (πνεῦμα) puše kako hoće“ ne smije tumačiti kao slobodni izbor milosti i poziv na spas, već prikazuje ljudskom oku nevidljivi, natprirodni proces spašavanja na krštenju, gdje Duh Sveti djeluje. U toj se napomeni na tajnovitost događaja skriva upozorenje Nikodemu da prestane razmišljati o tome te jednostavno vjeruje (usp. r. 12).[645] Prema tome, možemo zaključiti, a ujedno spojiti prvi dio i drugi dio r. 8, da svatko po inicijaciji, odnosno u sakramentu krštenja, biva rođen iz vode i Duha i tako postaje Božje dijete. To je učinak djelovanja Božjega Duha. Zato Ivan u nastavku r. 8 uspoređuje krštenike, odnosno one koji su povjerovali Isusu i primili milost rođenja iz vode i Duha s djelovanjem pneume. Time se želi reći da postoje takvi ljudi, ili da u najmanju ruku takvi ljudi mogu postojati. Ali, *to* čovjek unutar svojih mogućnosti ne može ostvariti. Njihova egzistencija, gdje oni uistinu uopće žive, ostaje enigma čovjeku „od mesa”, kao što je osoba Objavitelja samoga, čije su podrijetlo i cilj skriveni „oku svijeta“, primjećuje R. Bultmann.[646] Na tom tragu C. H. Dodd smatra da *biti dijete Božje* nije rezultat nikakvoga procesa koji se može usporediti s fizičkim rođenjem od krvi i tjelesne žudnje i volje muževljeve; ono se događa po „primanju Logosa“, kojim čovjek zaslužuje postati dijete Božje. To učinkovito razdvaja ideju

[641] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 387.
[642] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 142.
[643] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 169.
[644] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 142.
[645] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 387.
[646] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 142–143.

o ponovnom rođenju u Ivanovom značenju riječi od svih mitoloških predodžaba božanskoga rađanja, kakvi su bili prisutni u širokim krugovima helenističkoga društva.[647] Na ovom mjestu možemo se opet vratiti na početak Knjige Postanka i upitati se odakle je čovjek došao i kamo ide, je li svjestan svoga podrijetla i cilja? Slika vjetra služi Židovima za prikazivanje nepojmljivosti božanskoga djelovanja.[648]

G. Schwarz čudi se interpretaciji R. Schnackenburga. Upozorava da jedan od najpoznatijih egzegeta nije uzeo u obzir dvostruko značenje aramejske pozadine glagola רוח. Prvo značenje Schwarz objašnjava pomoću „weit werden", drugo „inspirieren". I samo to drugo značenje priznaje adekvatnim za Iv 3,8. Prema tome, bio bi Duh koji inspirira, gdje hoće.... Svoju je tvrdnju Schwarz sazdao na 2 Tim 3,16.[649] No mi se nećemo na tomu zadržavati, smatrajući da se taj problem više odnosi na lingvistiku negoli na teološku interpretaciju. Osim toga G. Schwarz se oslonio samo na prvi dio rečenice. Čini se da je zaboravio na konkluziju, odnosno usporedbu Iv 3,8b. (Τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.)

Prema Ivanovu uvjerenju, Duh ostaje nevidljiv i onda kada dođe i kad se obilno očituje, kao vjetar kojemu vidiš učinke, ali ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Duh Sveti je sav u svojim učincima. No za učenike ostaje skriven i ništa ne zadržava za sebe. On tako djeluje da druge pokreće na djelovanje, da ih oslobađa, oduševljava i čini sebi sličnima (usp. Iv 15,26).[650] Neshvatljivost Duha dolazi od njegova božanskoga podrijetla, a ne od prirodnoga izvora.[651] Tako je i s Isusovim učenicima, pokreću se na nevidljiv način nakon rođenja *iz vode i Duha,* odnosno *ponovnoga rođenja odozgor*. U zajednici Isusovih učenika Duh Sveti postaje vidljiv upravo po njima.[652] To je taj trenutak, kao što primjećuje R. Laurentin, koji se zove ponovno rođenje. Na primjeru r. 8 može se upravo uhvatiti vitalni dinamizam, izbijanje unutarnjega izvora, kojega je oblikovao Isusov život (Iv 4,14 i 7,38-39) nakon smrti i uskrsnuća jer prije Duh Sveti nije još bio darovan. Krist šalje svojega Duha u trenutku smrti (Iv 19,30) i uskrsnuća (Iv 20,22).[653] Treba također istaknuti da ranogrčki jezik u usporedbi s

---

[647] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 305.
[648] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 387.
[649] Usp. Günther SCHWARZ, Der Wind weht, wo er will?, u: *Biblische Notizen*, 63 (1992.), 47–48.
[650] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 78.
[651] Usp. John N. SANDERS, *A commentary on the Gospel according to st. John*, London, 1977., 125.
[652] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 79. Dokaz tome nalazimo u 1 Iv 4,11–13: „Ljubljeni, ako je Bog tako ljubio nas, i mi smo dužni ljubiti jedni druge. Boga nitko nikada ne vidje. Ako ljubimo jedni druge, Bog ostaje u nama, i ljubav je njegova u nama savršena. Po ovom znamo da ostajemo u njemu, i on u nama: od Duha nam je svojega dao."
[653] Usp. René LAURENTIN, *Nieznany Duch Święty*, Kraków, 1998., 184–185.

kasnogrčkim razlikuje dva značenja kada je riječ o Božjem Duhu ili dašku. Razlika je u nazivu πνεῦμα i ἄνεμος. Međutim, Židovi su ostali uz izvorni naziv רוּחַ, kao pojmu koji je prisutan već od prvoga mjesta u Knjizi Postanka (Post 1,2). Tako i evanđelist ostaje uz hebrejsko shvaćanje pneume. Njegovo se evanđelje referira na starozavjetne spise počevši od Knjige Postanka.[654]

Riječ πνεῦμα u Novom zavjetu nigdje nije prevedena s riječju vjetar, osim u citatu Psalma 103,4 kod Hebr 1,7.[655] Dok govori o naravi vjetra, Ivan koristi uvijek korijen riječi πνέω (Iv 6,18), osim u 3,8. Autor četvrtoga evanđelja uz riječ πνεῦμα koristi riječ φωνὴν umjesto ἔχω, što bi više kontekstualno odgovaralo *vjetru* (usp. Lk 4,37; 21,25; Dj 2,2; Hebr 12,19). U Starom zavjetu Koh 11,5 može se usporediti s Iv 3,8.[656] Prema tome, riječ je o nečemu što vrijedi primijetiti. Nakon analize različitih publikacija, vidimo da je Ivan posegnuo baš za takvom formulacijom zbog povezanosti sa Starim zavjetom. I ta je interpretacija opravdana jer povezuje Duh i vodu kao starozavjetne figure. Ne vidimo također razloga zašto bi to bilo sporno mjesto glede prijevoda.

Riječ πνεῦμα ima dvostruko značenje i na taj način implicitno su u usporenome odnosu duh i vjetar. Uspoređujući Duh i vodu, Isus se referira na Stari zavjet.[657] Upravo zato se Isus čudi Nikodemu kako on kao *učitelj u Izraelu to ne razumije* (3,9). Kao što smo primijetili dosad, Božji Duh je lebdio nad vodama (usp. Post 1,2). Neki prevoditelji umjesto Duh stavljaju riječ vjetar. No mi smo već rekli da je u jednom kao i u drugom slučaju riječ o djelovanju Božjega Duha. Sam vjetar nije u stanju učiniti ono što čini Treća Božanska Osoba. Vjetar će ostati zauvijek morfološkom figurom, koja na vidljiv način prikazuje djelovanje Duha Svetoga. Sljedeći spasenjske događaje dolazimo i do Potopa (usp. Post 8,1b). Tu čitamo o čudotvornom djelovanju vjetra (רוּחַ), koji je puhao nad cijelom zemljom i vode potopa su se povukle. To je bila Božja intervencija. U opisu prijelaza Izraelaca kroz Tršćano more nalazimo također povezanost vjetra i vode.[658] „Mojsije je držao ruku ispruženu nad morem dok je Jahve svu noć na stranu valjao vode jakim istočnim vjetrom i more posušio.“ (Izl 14,21)[659] U ta dva slučaja djelovanje vjetra prikazano je opozicijski naspram vode. Vjetar suši

[654] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 225.
[655] Usp. Concordance to the Septuagint, t. 1-2, Graz, [2]1954., t. 2, 151.
[656] Usp. Rudolf SCHNACKENBUG, *Das Johannesevangelium*, 87., bilješka 2.
[657] Usp. Alfonso BEEL, Colloqium Iesu cum Nicodemo, u: *Collationes Brugenses*, 39 (1939.), 207. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 114.
[658] Većina egzegeta izbjegava naziv Crveno more, koji se ukorijenio u tradiciji. Više o tome u: Juliusz SYNOWIEC, *Mojżesz i jego religija*, Kraków, 1996., 27 i sl.
[659] Ovaj biblijski redak, čini nam se, otkriva još nešto. Ukoliko Mojsija usporedimo s Isusom, a pogotovo njegovu ispruženu ruku, dobit ćemo novozavjetnu sliku Isusa na križu. Isusova spasenjska smrt je trenutak kada se otvara izvor vode žive. No nije to više samo vjetar nego Duh Sveti. Usuđujemo se prikazati takvu usporedbu

zemlju. Ispravlja ono što je učinila voda. Međutim, *voda* i *vjetar* uvijek idu u paru. Možemo čak reći da je tu vidljiva razlika između vode i vjetra, odnosno *vode* i Duha. Čini nam se stoga da i ovi primjeri ulaze u red krsne simbolike i tipologije. Uostalom njih smo već spominjali dok smo govorili o ulozi Duha, koji je kroz događaje i figure najavljen u Starom zavjetu. O njima također govore novozavjetni autori. Biblijska se analogija odnosi na Post 1,2 i zato se u tom kontekstu može govoriti o „novom stvaranju", a prema tome rođenju iz vode i Duha, dakle ponovnom rođenju odozgor.[660] Spajanje Duha i vode ponovno dolazi u 7,38-39 gdje se u punom kristološkom smislu Isus predstavlja kao izvor Duha ili žive vode.[661] U toj se proširenoj starozavjetnoj perspektivi rođenje *iz vode i Duha* referira ne samo na *novo stvorenje*, nego ono mora biti promotreno šire – kao početak nove spasenjske ekonomije. Krštenje *iz vode* i *Duha* daje početak novom životu, ali također i Novom savezu i novom „ulasku u Obećanu Zemlju", koje je po Isusovom navještaju i propovijedanju Božje kraljevstvo (Iv 3,5). Zato u jednoj rečenici Isus govori o rođenju *iz vode* i *Duha* te o Božjem kraljevstvu.[662]

Voda i Duh u biblijskim tekstovima idu zajedno. Ivan uvijek povezuje starozavjetne tekstove i događaje s novozavjetnim likovima na čemu temelji teološke zaključke. Posrijedi je tipološko promatranje starozavjetnih događaja u svjetlu novozavjetnih. Prema tome, nema potrebe u ovom retku, u usporedbi *vjetra* i *Duha,* lišavati ih njihovih funkcija. *Vjetar* je samo slika kako djeluje Duh Sveti. U svojoj nevidljivosti pokreće svu prirodu. Tako Duh Sveti svojom božanskom snagom pokreće sav svijet, a osobito čovjeka čini Božjim djetetom. I kada se to dijete prepusti djelovanju Božjega Duha, ono postaje poput vjetra. Šum njegov čuješ, ali ne vidiš i ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Redak 8 u cjelini odgovara ostalim redcima (Iv 3,3-8) i nije apstraktnim umetkom, nego otkriva djelovanje Duha Svetoga. Iako se voda ne spominje na ovom mjestu, nego isključivo Duh, možemo pretpostaviti njezinu implicitnu prisutnost. Dokaz tome pronalazimo u starozavjetnim tekstovima, koji govore o uzajamnoj povezanosti vode i Duha. To nas asocira na sakrament krštenja, ali prvenstveno na rođenje u sili Duha Svetoga.

---

iz razloga što Ivan u drugom dijelu „monologa" razvija spasenjski Isusov govor. Na to ćemo obratiti pozornost u nastavku našega promišljanja.

[660] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 79.

[661] Usp. Pheme PERKINS, Evanđelje po Ivanu, 558.

[662] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 80.

7.7. *Vjera u Isusovo poslanje i svjedočanstvo*

Nikodemovo neznanje i ponovno pitanje otvara posljednji krug dijaloga. Iako bi r. 9 i 10 mogli pripasti prethodnoj cjelini, čini nam se na temelju razmatrane strukture i pokušaja razmeđivanja dijaloga i monologa u Iv 3,1-21, da ih je je potrebno posebno odvojiti.

Redak 9 je posljednje mjesto gdje se spominje Nikodem u razmatranoj perikopi. I na ovom mjestu primjećujemo ivanovsku tehniku nesporazuma, pomoću koje se prelazi na sljedeći krug rasprave. Opravdano je, dakle, Nikodemovo čuđenje. On i dalje ne shvaća kako je moguće roditi se ponovno iz vode i Duha. Pretpostavljamo da bi nesporazum mogao trajati u beskraj. Spominjali smo također da je moguće prihvatiti ovaj odlomak kao pretkrsnu katehezu, koja je upućena katekumenima. Dakle, to su redci koji upućuju i na promjenu teme ili bolje rečeno otkrivaju skriveno – potrebu vjere u poslanje i svjedočanstvo Isusa Krista.

Iz r. 9 doznajemo da Nikodem još uvijek ne shvaća Isusov govor pa postavlja pitanje o načinu kako se to može zbiti. To je ujedno i njegova posljednja intervencija u dijalogu. ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι. U tom pitanju, D. A. Schlatter vidi povezanost između farizejske teologije poduprte biblijskim činjenicama i ljudskim sposobnostima, prema predstavljenoj ivanovskoj shemi.[663] Prema tome, diskurs ide naprijed jer naglasak, kako primjećuje R. Bultmann, prelazi na Sina Čovječjega. Zato evanđelist koristi tu rečenicu kao kratki prijelaz.[664] Na ovom se mjestu pojavljuje čestica πῶς τέ netipičan oblik plurala ταῦτα. „Što to može označavati?" pita B. Górka. Odnosi li se to na *ponovno rođenje odozgor* Iv 3,3?[665] Ili pak na *rođenje iz vode i Duha Svetoga* Iv 3,5. Odgovor će tek uslijediti u rr. 10-12. Górka također primjećuje da Isusova ocjena Nikodema u razgovoru postupno raste. Međutim, pri kraju se govori i o nevjeri. Zato Isus dalje razvija svoj govor.[666] Slažemo se i s takvom interpretacijom. No imamo na umu da je Nikodem samo figura, a razgovor s njim služi kao krsna kateheza.

X. Léon-Dufour u Nikodemovom pitanju prepoznaje isto neznanje iz r. 4. Time kao da se želi produbiti teološka misao o duhovnom rođenju koje čovjek sam po sebi ne može stvoriti. Tu je potrebna božanska intervencija. Prema tome, sada je mesijansko vrijeme, vrijeme preporoda.[667] Uglavnom, i ovaj redak ne odudara od cjeline i tematike krštenja.[668] H.

---

[663] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 91.
[664] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 143.
[665] Usp. Franz X. PÖLZL, *Evangelium des heil. Johannes mit Ausschluss der Leidensgeschichte* , Graz, [2]1897., 78. Istoga stajališta su i ostali egzegeti podijeljeni oko ispravnoga zaključka.
[666] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 111–112.
[667] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 295.

Strathmann smatra da je grijeh razlog Nikodemova neznanja.[669] Međutim, L. Stachowiak obraća pozornost i isključuje takvu pretpostavku: „Neznanje je slobodno od sumnje ili želje za kontroverzijom. Također i Kristova replika ne sadrži osobnu osudu usmjerenu protiv Nikodema ako nije riječ o ironiji.“[670] Na tom tragu J. Neyrey predstavlja cijelu debatu o mogućnostima interpretacija susreta Isusa s Nikodemom u pojedinim redcima.[671] Do vrlo zanimljivoga zaključka dolazi T. L. Brodie koji u Nikodemovom pitanju: „Kako se to može zbiti?“ vidi sličnost s Marijinim pitanjem koje je postavila anđelu u trenutku kada je on najavio tajnu utjelovljenja (Lk 1,34). Zato Brodie u Nikodemovu stavu vidi otvorenost i spremnost na primanje znanja i vjere.[672]

R. H. Lightfoot u možda za neke naivnom pitanju vidi most koji spaja govor o duhovnom rođenju s Ezekijelovim proroštvom (Ez 36,25-27), iako bi takva usporedba bila za Židove prilično udaljena. Ona više odgovora kršćanskoj interpretaciji.[673] No Nikodemovo pitanje može se također uvrstiti u ona koja su postavljena na temelju osobnoga suda, prema osjetilima (usp. Iv 7,24) i prema tijelu (usp. Iv 3,6).[674] Međutim, ne možemo se zaustaviti na ovoj personalističkoj interpretaciji gledajući r. 10 i 11.

Uglavnom, treća i zadnja Nikodemova intervencija završava tvrdnjom da ne može shvatiti Isusov nauk. Čini se da evanđelist denuncira na taj način nemogućnost pronicanja kršćanske duhovne strane u neke od sredina pri kraju 1. stoljeća, a posebice u ondašnji judaizam, ukoliko se ne otvori za praksu kršćanskoga života.[675]

Naš je zaključak da je r. 9 odraz namjerne tehnike ivanovskoga nesporazuma te da ga ne treba koristiti za osudu Nikodema. Kontekst Ivanova evanđelja ipak ukazuje na Nikodemovu početnu vjeru. Moguće je zatim da se evanđelist koristi na ovom mjestu tom tehnikom kako bi dokazao još veću potrebu upoznavanja Isusa Krista i produbljivanja vjere u njega. Božjim djetetom ne postaje se samo po sakramentu krštenja nego i po osobnom svakodnevnom predanju. Dakle, Nikodemova nevjera nije sud, nego njegovo pitanje otvara daljnji dio

---

[668] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 81.
[669] Usp. Herman STRATHMANN, *Das Neue Testament*, Teilband 4, Göttingen, [6]1963., 65.
[670] Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 162. „Wyznanie niewiedzy wolne jest od wątpliwości czy chęci kontrowersji, podobnie jak odpowiedź Chrystusa nie zawiera osobistej przygany pod adresem Nikodema ani też ironii.“
[671] Usp. Jerome NEYREY, John III – A Debate over Johannine Epistemology and Christology, u: *Novum Testamentum*, 23 (1981.), 118–121. Navedeno prema: Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 118.
[672] Usp. Thomas L. BRODIE, *The Gospel according to John*, 198.
[673] Usp. Robert H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel commantary,* Oxford, 1966., 131.
[674] Usp. *Isto*, 117.
[675] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 296.

govora, koji prelazi u razvijenu kristologiju i soteriologiju. No slobodni smo saslušati i druga razmišljanja te stupiti na put polemike.

U r. 10 Isus na Nikodemovo pitanje odgovara protupitanjem i tako čini prijelaz prema konkretnom i definitivnom odgovoru o ponovnom rođenju odozgor. Možemo se zapitati je li to Isusova reakcija na Nikodemovo neznanje ili je riječ o namjernoj tehnici? Kao što smo već zaključili, ne treba osuđivati Nikodema kao pojedinca. No pluralizam koji se koristi u nastavku ukazuje na određenu polemiku između Isusova i farizejskoga stajališta, o čemu sada želimo progovoriti. Redak 10 je nastavak r. 9 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις. Iako Isus započinje govor, Nikodem je još uvijek na pozornici, premda u drugom planu. Time stiže do razine do koje Židovi još nisu ušli.[676] Možemo se pitati: Zašto? Pretpostavljamo zato jer je riječ o vjeri u Isusa Krista kao Spasitelja. Odgovor će biti vidljiviji u sljedećem retku kada do izražaja dođe igra pluralizama „mi – vi“.

D. A. Schlatter predlaže usporediti kontekst ovoga retka s Mt 9,2 8[677] (Kad je došao kući, pristupiše slijepci k njemu, a Isus im reče: „Vjerujete li da to mogu učiniti?“ – „Da, Gospodine“, odgovore mu.). Čini se kako je Isus zauzeo poseban stav prema Nikodemu. No posebnost nije u tome što je Isus prijateljski nastupio prema Nikodemu, nego po tome što je on ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτῷ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (Iv 3,1). On je dakle kao poznati učitelj židovski došao Isusu noću οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ (Iv 3,2), i priznao ga je učiteljem. Time Nikodem priznaje Isusovu posebnost, pa čak i nebeski autoritet. Zato Isus usmjerava svoje svjedočanstvo prema njemu.[678] No s druge strane, kako ističe R. Bultmann, čudno je da jedan ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (r. 1) i ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ (r. 10) nema odgovora na pitanje, koje postavlja. Prema tome riječ je o nečem važnom.[679] Bultmann vidi razliku između διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ (r. 10) i διδάσκαλος (r. 2), Nikodem se u svjetlu r. 10 suprotstavlja Isusu, kojega je on sam priznao učiteljem.[680] Jedan i drugi su učitelji, ali Nikodem zastupa zemaljsku stvarnost, a Isus nebesku. Iako dijalog prelazi u posljednju fazu, Nikodem sada nastupa ne kao pojedinac nego zastupnik cijeloga naroda, na što ukazuje διδάσκαλος τοῦ

[676] Usp. Robert H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel commantary*, 117.
[677] Usp. D. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 91.
[678] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 296. I po ovoj tvrdnji možemo zaključiti, kao što je već dosad više puta istaknuto, da gledajući personalistički Nikodema, on je čovjek, koji se nalazi u prvoj fazi vjere.
[679] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 144.
[680] Usp. *Isto*, 144., bilješka 2.

Ἰσραὴλ i ἄρχων τῶν Ἰουδαίων.[681] G. L. Borchert primjećuje ironiju Nikodemova ponašanja. Nikodem je onaj koji se pravi poznavateljem, odnosno učiteljem. Međutim, pun je pitanja poput zbunjene neznalice.[682]

S potpunim uvjerenjem može se reći da nije riječ o pojedincu, bez obzira na njegovu povijest i postojanje, nego radi se prvenstveno o čitavoj zajednici u kojoj je učitelj imao veliku odgovornost. Pri tome je taj kontekst daleko od psihologije. No Isus pojedincu kao i čitavoj zajednici daje svoju spasenjsku milost. Međutim, ako διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ nema znanja o djelima Duha Svetoga, nije samo on u neznanju, nego i cijela zajednica.[683] Možemo na tom mjestu reći da autor usmjerava svoje teološke upute svojoj, dakle, kršćanskoj zajednici, a tek onda pojedinim Židovima, koji su se zanimali za Isusa,[684] te cijelome narodu židovskom kao „protivnoj“ struji koja ne prihvaća Isusovo svjedočanstvo i poslanje.[685] U prilog tome ide prijedlog Schlattera, koji ovu vrstu razgovora uspoređuje s razgovorom Isusa i Samarijanke. Ona je bila predstavnicom svoga naroda, kao što je sada Nikodem predstavnik svoga naroda.[686]

Redak 11 započinje nama poznatim dvostrukim ἀμὴν ἀμὴν. Stoga gledajući ostale prijedloge o kojima je bilo govora u prethodnim odlomcima, svrstavamo r. 11 po svom uvodu u istu grupu Isusovih govora, koji počinju s ἀμὴν ἀμὴν, što je prepoznatljiv način ivanovske tehnike u isticanju važnih Isusovih govora (usp. Iv 3,3.5). M. É. Boismard tvrdi da se između rr. 11 i 32 pojavljuje paralelizam, koji predstavlja istu ideju. U r. 32 Isus govori u trećem licu jednine, a u r. 11 suprotno, najprije govori u prvom licu jednine, a poslije množine. Nešto slično događa se između rr. 1 i 7. Na jednom i drugom mjestu Isus govori o nebeskoj i zemaljskoj stvarnosti. Redak 11 je nastavak r. 9 i 10.[687] U istom pravcu ide L. E. Keck, koji r. 11 uspoređuje s r. 3.

Ovdje polemika postaje još vidljivija, a Nikodemovo pitanje u kojem se sadrži nerazumijevanje postaje sve jasnije. Čini se da lik Nikodema sve više iščezava, na što smo i skrenuli pozornost u prethodnim redcima. Na učitelja farizeja i farizejskoga uvaženog predstavnika podsjeća još samo osobna zamjenica u drugom licu jednine (λέγω σοι), no i taj

---

[681] Usp. Neal M. FLANAGAN, The Gospel according to John and the Johannine Epistles, u*: Liturgical press Collegeville*, 4 (1983.), 16.
[682] Usp. Gerald L. BORCHERT, *The new american commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture John 1–11*, vol. 25, A., B. and H. Publishing Group, 1996., 177.
[683] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 91.
[684] Usp. Neal M. FLANAGAN, The Gospel according to John and the Johannine Epistles, 16.
[685] Usp. Siegfried SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, Teilband 4, Göttingen, 1972., 57.
[686] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 91.
[687] Usp. Marie-Émile BOISMARD – Arnaud LAMOUILLE, *L'évangile de Jean*, 1977., 113.

će se čimbenik promijeniti i prijeći u množinu kada Isus počne koristiti prvo lice množine.[688] S. Mędala vidi u promjeni lica množine i jednine svjestan zahvat samoga evanđelista, koji stvara predmet kršćanskoga svjedočanstva i povezuje se s Iv 19,35 (Onaj koji je vidio i svjedoči i istinito je svjedočanstvo njegovo. On zna da govori istinu i da vi vjerujete.). Ipak, Nikodem je još uvijek zatvoren za znakove i svjedočanstvo čiji je sadržaj kršćanski nauk. Isusov govor ističe povezanost između poznavanja i vjere te između individualnoga svjedočanstva i konkretnoga života kršćanske zajednice. Objavljenje ima kristološki karakter.[689]

Prvo lice u kojem se Isus obraća Nikodemu (mi): *govorimo, znamo*, *svjedočimo*, *vidjesmo*, svi su ti glagoli u službi svjedočenja i Isusova svjedočanstva. Ovisi kako će ih se stavi u kontekst. Može se pretpostaviti da je to jednostavno svjedočanstvo prve Crkve nasuprot cijeloj sinagogi. U prilog tome ide i svjedočanstvo Ivana Krstitelja i njegovih učenika.[690] Prema tome, već od samoga početka u tijeku nastojana evanđelja, kao i tijekom vjerskoga rasta ivanovskih zajednica, primjećuje se napetost između „mi“ i „vi“. Valja uzeti u obzir i da je posrijedi „svjedočanstvo koje je predmetom rasprave između „mi“ i „vi“. L. Morris potpuno isključuje ideju kako bi Isus rekao za sebe u množini, nego on pridružuje sebi svoje učenike.[691] B. F. Westcott čak drži da su neki od učenika mogli i prisustvovati razgovoru. Ni jedan se ne spominje, ali to nije nemoguće.[692] G. L. Borchert postavlja suprotnu tezu i pita: „Može li množina ivanovskih krugova, ubačena u razgovor, biti konfrontacijom između zajednice i sinagoge onih dana?“[693] Izražavajući ovu sumnju, Borchert predlaže dvojako sagledavanje ivanovske teologije na razini ljudske realnosti i na razini dubljega duhovnog smisla. Osim toga treba uzeti u obzir i povijesni kontekst u kojem je nastalo četvrto evanđelje. Uvlačenje Isusova govora u konkretnu situaciju zajednice pretpostavlja zapravo navedene poteškoće. Odgovor na to pitanje sličan je guljenju luka, svaki put se otvara novi sloj.[694] D. Tepert vidi ipak u tome polemiku sa sinagogom, koja je počela već od 3,2, a sada se nastavlja.[695] Ch. Renouard u razgovoru Isusa s Nikodemom vidi duboku „l'écart“ (jamu – provaliju) između „deux collectifs“ (dviju skupina), prve u kojoj se nalazi Isus: on zna, govori

---

[688] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 168.
[689] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 296.
[690] Leander E. KECK, *The New Interpreter's Bible general articles and Introduction, commentary and reflections for each book of the Bible IX*, Nashville, 1995., 551.
[691] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 195.
[692] Usp. Brooke F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*, 125.
[693] Gerald L. BORCHERT, *The new american commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture John 1–11*, 179. „Could the plurals be the Johannine way of inserting into the conversation the concerns of the community in the continuing struggle between the church and the synagogue of his day?“
[694] Usp. *Isto*, 179.
[695] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 168.

što zna i svjedoči ono što je vidjela i druge skupine u kojoj se nalazi Nikodem. Ta skupina ne prihvaća svjedočanstva prve skupine.[696] Nadalje, Renouard u istraživanju osobnosti i figurativnosti Nikodema ističe da se farizejevo „mi znamo“ (r. 2) suprotstavlja Isusovom „govorimo i svjedočimo“. Postavlja se dakle pitanje: „Kakva korist znanja bez opredjeljenja?“[697] Ch. Grappe vidi u ovom retku povezanost s 3,2. Naime, primjećuje etapu rađanja na putu prihvaćanja-odbijanja Isusovih riječi, pri čemu Nikodemu još uvijek nedostaje mogućnost prihvaćanja.[698] Uglavnom, Isusov je govor usmjeren ipak prema većem auditoriju nego što bi to upućivao problematičan plural.[699] Bez sumnje može se reći da Isus i u ovom odlomku gramatičkim oblikom množine izražava potrebu *ponovnog rođenja*. S time se može reći da ta tema nije ispuštena, nego se ponavlja i na ovom mjestu kako bi ušla u teološko proširenje od r. 13. Kako primjećuje R. Brown, Isus govori i svjedoči ono što on poznaje, a to je ujedno i istinito svjedočanstvo.[700]

Redak 11 zanimljiv je jer se na ovom mjestu po prvi put pojavljuje glagol λαλέω (λαλοῦμεν). Taj se glagol rabi i u prenošenju proročkoga navještaja. U ovom slučaju on poprima objaviteljsko značenje,[701] što potvrđuje dvostruko ἀμὴν ἀμὴν koje samo po sebi ukazuje na objaviteljski karakter glagola οἶδα (οἴδαμεν-znamo) i određuje sadržaj govora. D. Tepert unutar r. 11 primjećuje sinonimski paralelizam među glagolima οἴδαμεν-λαλοῦμεν i ἑωράκαμεν-μαρτυροῦμεν. Prema tome, glagol *govoriti* može se lako opravdati s glagolom *svjedočiti*, a glagol *znati* s glagolom *vidjeti*. Ovaj posljednji je u perfektu i stoga označuje radnju koja se dogodila u prošlosti i čiji učinak traje i u sadašnjosti. *Znati* je u perfektu, ali izražava sadašnjost. U kontekstu spomenutoga paralelizma može se i tumačiti perfekt. Prva dva glagola su u prezentu pa označavaju radnju istodobnu s govorom.[702] Također i μαρτυρέω (dati svjedočanstvo) povezuje se s Isusovim autoritetom i nadnaravnim zahvatom. Sin govori ono što je vidio (usp. Iv 5,19-47).[703] U perspektivi Isusova *svjedočanstva* i glagol *primati* (λαμβάνω) također je bogat značenjima. Jasno je da je riječ ne o običnom primanju ili prihvaćanju u materijalnom, fizičkom smislu, nego podrazumijeva čin uma i volje.[704]

---

[696] Usp. Christine RENOUARD, Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, 567.
[697] Usp. *Isto*, 567.
[698] Usp. Christian GRAPPE, Les nuits de Nikodème (Jn 3,1-21;19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, 281–282.
[699] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 81.
[700] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 145.
[701] Usp. *Isto*, 131–132.
[702] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 169.
[703] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 145.
[704] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 169.

Redak 12 sadrži retoričko pitanje koje se povezuje s *primanjem Isusova svjedočanstva*: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε. Isus sada ponovno govori u prvom licu jednine usmjerujući pažnju na vlastitu aktivnost. Posvjedočio je o zemaljskoj stvarnosti, no nisu mu povjerovali. Iz r. 11 možemo zaključiti da su to bili Židovi, a Nikodem samo njihov predstavnik. No, kao što smo dosada ustvrdili, Nikodem može biti također i figura koja pretpostavlja svakoga čovjeka na putu vjere, a osobito katekumena. Na temelju toga govor se odvija na zemlji, a u njemu se radi o procesu kojeg su posljedice vidljive također na zemlji. U tom kontekstu Isus može izreći ono „nebesko" (ἐπουράνια), tj. uzvišeniji teološki nauk. Ali ako ljudi poput Nikodema nisu spremni povjerovati u jednostavne stvari „zemaljske" (ἐπίγεια), kako će povjerovati u nadnaravne.[705] Na tom tragu može se još jednom skrenuti pozornost na nesporazum „mi" – vi" u kontekstu nemogućnosti razlikovanja onoga što uistinu dolazi od Boga i onoga što dolazi od čovjeka. Prema tome, ponovno rođenje je božanskoga i nadnaravnoga porijekla.[706] Može se pronaći također i drugu zanimljivu interpretaciju toga pitanja. Naime, predlaže se da bi se pod „nebeskim" podrazumijevale riječi koje Isus upravo izgovara, dok bi se „zemaljsko" odnosilo na neki prijašnji Isusov nauk. No ipak protiv toga govori činjenica da se Nikodem i Isus nisu prije sreli. Osim toga riječi iz ovoga poglavlja navode da je to njihov prvi susret.[707] Ch. Grappe vidi u tom činjeničnom stanju „razočaranje ivanovskog Isusa Nikodemovom nesposobnošću odgovora na početku i na kraju razgovora, koji prelazi u monolog osobito na kraju (3,12)".[708] Sigurno Grappe ima na umu Nikodemovu nevjeru, koju objašnjava njegovom pripadnošću sinagogi.[709]

Na ovom mjestu D. Mollat i R. E. Brown primjećuju prisutnost dualizma. U kontrastu suprotnoga izraza εἰ τὰ ἐπίγεια i ἐπουράνια teško ih je pripojiti konkretnoj stvarnosti. Najlakše je to objasniti onim što je već Isus izrekao i razumio pod „zemaljskim" i onim što hoće reći kroz „nebesko". Ali u ovom slučaju dualizam nije isti kao u r. 6 između tijela i Duha.[710] R. E. Brown zamjećuje da su to dvije različite djelatnosti i više spadaju u sferu

[705] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 195.
[706] Usp. Siegfried SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes*, 58.
[707] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 195–196.
[708] Christian GRAPPE, Les nuits de Nikodème (Jn 3,1-21;19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, 282. „Le constat désabusé que dresse le Jésus johannique au terme de leur dialogue et à l'orée de son monologue est, à cet égard, sans appel (3,12)."
[709] Usp. *Isto*, 82.
[710] Usp. Donatien MOLLAT, Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile, u: *Studia Evangelica*, 1 (1959.), 321–328; Raymond E. Brown, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 132.

nadnaravnoga dok se govori o *ponovnom rođenju.*[711] Stoga bi teško bilo povezati εἰ τὰ ἐπίγεια i ἐπουράνια s onim što je dosad u perikopi rečeno. Izričaj se, očito, odnosi na neki drugi govor, koji bi trebao obuhvaćati zemaljske stvari. Nešto se slično događa u Iv 3,31-33. To ponovno podsjeća na glagole *znati*, *vidjeti*, *govoriti i svjedočiti* iz 3,11.[712] Po tome možemo biti sigurni da nauk koji prethodi dolazi od Isusa i nebeskoga je porijekla.

Nakon egzegeze posljednjega djela spirale ili, bolje rečeno, trećega segmenta spiralne građe, vidimo povezanost s redcima koji govore o potrebi ponovnoga rođenja (3,3-5). I ovdje i tamo pojavljuje se isti glagol. Tema je, dakle, ista. Prema tome, ističemo još jednom, riječ je o ponovnom rođenju iz vode i Duha. To je rođenje duhovno i uvjet je ulaska u Božje kraljevstvo, odnosno u Crkvu. Redci, koji dolaze nakon r. 8 tvore tematsku cjelinu i govore o ponovnom rođenju koje se povezuje s potrebom vjere. Ta povezanost nikako ne isključuje djelovanje vode, a pogotovo ne Duha.

7.8. *Ponovno rođenje i sakrament krštenja*

Uzimajući u obzir cjelinu Iv 3,3-8 i njezin najbliži kontekst zaključujemo da je njezina tema ***rođenje iz vode i Duha***. Zadivljuje nas, a ujedno i ohrabruje ivanovska tehnika spiralne građe odlomka 3,1-21. Nakon uvodnoga dijela, autor uvodi čitatelja u glavnu temu dijaloga i čitave perikope. **Novo rođenje postaje uvjetom *ulaska* i *gledanja* Božjega kraljevstva**. Prije svega riječ je o vjeri, koja postupno raste i otvara put k spasenju. To se vidi po pitanjima i odgovorima, odnosno u dijalogu između Isusa i Nikodema. Prepoznajemo da se kroz tehniku nesporazuma i u figurativnom nastupu lika Nikodema može pronaći svaki čovjek koji traga za Božjim kraljevstvom. O tome svjedoči literarna i gramatička analiza.

Isusov govor je objaviteljski jer započinje s dvostrukim ἀμὴν ἀμὴν. To je također i kristološki logion koji se ističe u sinoptičkim evanđeljima. Taj svečani poklik dolazi do izražaja u r. 3 i 5. Ta su dva retka paralelna i govore o ponovnom rođenju. Našu pozornost privlači grčki izraz ἄνωθεν koji stoji uz grčki γεννηθῇ (roditi se). Γεννηθῇ je pasivna forma od γεννάω, koja više odgovara ženskoj formi. Tako se i grčki izraz ἄνωθεν u kontekstu ivanovskoga dualizma može prevesti kao *ponovo*, *novo* ili *odozgor*. Pokušavali smo ta dva izraza implementirati u istoj rečenici. Dobili smo, dakle, rečenicu, koja se može pronaći u nekim novozavjetnim prijevodima: ***ponovno se roditi odozgor***.

---

[711] Usp. Raymond E. Brown, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 132.
[712] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 169.

Ideju rođenja prepoznajemo kod sinoptika, kao i izvan biblijskih izvora. One se referiraju na: *postati Božje dijete* ili pak *ljubiti*. Ideja ponovnoga rođenja prekoračuje ljudske granice, i povezana je kontekstualno do Ivanova Proslova (1,12). Dakle, ideja rođenja bila je sveopće poznata. Međutim, kako smo i primijetili, određeno nerazumijevanje u Nikodemovu razmišljanju uzrokuje ἄνωθεν. Kao što smatraju neki egzegeti, Ivan je to učinio namjerno, kako bi razgovor poprimio drugu dimenziju i otkrio što je to zapravo ponovno rođenje odozgor (γεννηθῇ ἄνωθεν). Ponovno rođenje omogućava čovjeku ulazak u novu sferu koja nije dostupna ljudskoj vanjskoj formi. Prema tome, novo rođenje, odnosno ponovno rođenje ili rođenje odozgor uvjetom je gledanja Božjega kraljevstva.

Redak 5 otkriva srž ponovnoga rođenja odozgor. Treba se roditi *iz vode i Duha*. Smatramo da je on paralelan s r. 3. Time Nikodem dobiva odgovor na svoju nedoumicu u vezi ponovnoga rođenja (r. 4). Neki se egzegeti slažu, a i mi smo krenuli tim tragom, da je to jedna vrsta duhovne, odnosno pretkrsne kateheze, koja bi trebala pripremiti katekumena za ulazak u Crkvu po sakramentu krštenja. Dopustili smo si jednu simboličku usporedbu. Naime, u neku ruku Nikodem je poput katekumena, koji je sve više i dublje uronjen u Crkvu (ἐκκλησίᾳ), a uz to raste njegova vjera. Rekli smo također da stavljamo naglasak i na simboličke značajke susreta Isusa s Nikodemom. Prema tome, farizejski prvak može biti figura svakoga tko razvija svoju vjeru i želi još više upoznati put ka Kristu.

Nakon temeljitoga istraživanja došli smo do zaključka da je r. 5 najsporniji u čitavom razmatranom odlomku i treba ga promatrati u užem i u širem kontekstu. Prijepor mnogi egzegeti vide u izrazu ἐξ ὕδατος καὶ koji se smatra naknadnim umetkom od strane crkvenoga prepisivača. Zašto? U svim prijevodima uz izraz ἐκ πνεύματος uvijek se pojavljuje navodni umetak ἐξ ὕδατος καὶ. Na poseban način protestantski egzegeti tvrde da izraz ἐξ ὕδατος καὶ ne spada u ovaj dio. Katolički egzegeti ne vide razloga zašto bi se on trebao ispustiti ili preskočiti i tumače to stajalište nakanom desakramentalizacije ovog odlomka od strane protestanata. Možemo pretpostaviti hipotetski da ukoliko i ispustimo taj izraz, a ostavimo ἐκ πνεύματος, voda se kao tvar nameće sama po sebi. Riječ je o kontekstu u kojem je pisano četvrto evanđelje. To se može iščitati i iz susjednih poglavlja, koja govore o *vodi* u teološkom smislu (2. Kana; 4. susret sa Samarijankom; 5. izlječenje hromog). Slažemo se da se ni na jednom mjestu ne spominje riječ *sakrament krštenja*. No zajedno s ostalima smatramo da se taj sakrament sam po sebi nameće. Trebamo istaknuti da voda sama po sebi ne preobražava čovjeka u smislu ponovnoga rođenja odozgor. To čini Duh Sveti. Na putu istraživanja biblijske povezanosti *vode i Duha* pronašli smo među starozavjetnim proročanstvima i

tumačenjima crkvenih otaca na području krsne tipologije da se Duh Sveti često povezuje s vodom. On je „potok žive vode, koja struji za život vječni“ (Iv 4,14). Tvrdnja da izraz ἐξ ὕδατος καὶ može bez smetnje stajati na ovom mjestu, pronalazimo također i u mnogim kodeksima. Osim navedenoga, uzimamo u obzir najbliži kontekst istraživanoga mjesta, bolje rečeno, istraživane cjeline Iv 3,1-21, koji govori o Ivanovom krštenju (Iv 1,19-31), kao i o tome da je i sam Isus krstio (Iv 3,22). Zaključujemo stoga da nema razloga sumnjati da taj izraz ne pristaje na ovome mjestu. Slobodno možemo formulirati tezu da se rođenje iz vode i Duha događa u sakramentalnom znaku krštenja. Povezanost rr. 3 i 5 dopušta nam po višestrukom tumačenju ἄνωθεν naslutiti da se to rođenje događa odozgor. U tom smislu voda može biti simbolom fizičkoga rođenja, a Duh Sveti ukazuje na nebesko porijeklo krštenika. Voda i Duh su uzajamno povezani u Božjem naumu spasenja što još više asocira na krštenje. Prema tome, nema potreba odvajati izraz ἐξ ὕδατος καὶ od izraza πνεύματος (πνεῦμα).

Jedno od rješenja gordijskoga čvora u povezanosti ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (vode i Duha) je interpretacija koja pokušava ujediniti dva antipoda. I mi smo se priklonili toj interpretaciji. Naime, u izrazu *iz vode i Duha* vidimo cjelovitost naravnoga procesa porođaja (ἐξ ὕδατος) skroz do samostalnoga disanja (ἐκ πνεύματος). Iako u tekstu ἐκ postoji samo pred prvim izrazom (hijazam), slobodni smo ga staviti i pred drugi jer se i na njega odnosi. Opravdanje vidimo u ispuštenom članu ὁ. Kroz to dolazimo do teološke interpretacije o inicijaciji u Crkvu. Složni smo također s ostalim tumačenjima da Isus u nastavku svoga govora nije trebao govoriti o vodi, nego samo o Duhu. Razlog tomu je nadinstrumentalno postojanje i djelovanje Duha Svetoga, koji je glavni inicijator i razlog rođenja iz vode, odnosno ponovnoga rođenja. Kao što smo iznijeli, riječ je također o dvostupnjevitosti inicijacije u Crkvu. I to je razlog zašto ne smijemo zaobići krsnu interpretaciju ili odvojiti jedan od izraza. Osobito kada je riječ o βασιλεία τοῦ θεοῦ shvaćenoj kao Crkva. Na drugoj razini tumačenja βασιλεία je pojam za nebesku stvarnost, koja dolazi zajedno s Isusom. Ukoliko netko još uvijek pita: „Zašto, dakle, izraz *voda*?“ mi mu odgovaramo da se sakrament krštenja konotativno povezuje s vodom u čitavoj Bibliji, čak i tada kad se ne spominje sam naziv *sakrament ili* krštenje. Osim toga, slijedeći povijest spasenja od prve do posljednje stranice Biblije, vidimo da se *voda* uvijek povezuje s Duhom.

Središnja grčka riječ u r. 5 je πνεῦμα (רוּחַ). Ona ima više značenja: Duh Sveti vjetar, dah, duh, dašak. U hebrejskom je jeziku ženskoga roda. Crkveni oci govoreći o *vodi* povezuju s njom djelovanje Duha Svetoga o kojem govori Biblija od prvih stranica. Od samoga početka Duh *lebdi* nad vodama (Post 1,2). Bog udahnjuje životvorni dah u ljudske nosnice (Post 2,7).

No izljev Duha Svetoga događa se u Novom zavjetu. Došli smo pak do zaključka na temelju predloženih argumenata da je Isus umirući na križu predao svoj Duh (Duh Sveti) Ocu, ali i svima ljudima. Duh se Sveti razlijeva po svima koji vjeruju u Isusa Krista. Isusova smrt i izljev Duha Svetoga obnavljaju čovjeka. To se znakovito vidi u sakramentu krštenja i euharistije. Isusova smrt na križu ispunjenje je silaska Duha Svetoga najavljenoga već u 7,37-39. To je Isusov proročki govori o *potocima vode žive.* Kao što primjećuju pojedini egzegeti, do trenutka Isusove smrti Isus je bio vidljivi Paraklet. Nakon smrti, doziva se Drugi Branitelj. Prema toj tematici, otvara se prebogata ivanovska pneumatologija. *Pneumatikon evangelion* nazivaju crkveni oci četvrto evanđelje. Ivan naziva Duha Svetoga: Duh Istine, Branitelj (Paraklet). On je Osoba i daje se učenicima kako bi nadomjestio Isusovu nevidljivu prisutnost. Osim toga, tješitelj poučava, podsjeća i uvodi u svu istinu (Iv 16,14). U ivanovskoj pneumatologiji Duh Sveti je predstavljen u kontekstu dualizma. On je antipod svijetu i svijet ga ne može shvatiti. Zato je potrebno rođenje odozgor kako bi se ušlo u božansku sferu, u sferu darovanoga Duha i živjelo ga se. Rekli smo također da je Nikodem „jednom nogom“ na tom putu, koji možemo definirati kao put vjere. Pneumatološki vid ivanovskoga nauka o Duhu Svetom navodi nas na pet izreka o Duhu Svetom, koje nalazimo 14 – 16 poglavlja. To je zapravo iskusila ivanovska zajednica.

Duh Sveti je glavni pokretač, izvor i razlog rođenja *odozgor* ili rođenja ***iz vode i Duha***. Budući da je Duh u hebrejskom jeziku ženskoga roda, usuđujemo se reći da on poput majke dovodi do ponovnoga rođenja u kojem je voda vidljiva forma, usporediva s plodnom vodom u naravnom procesu rođenja. Duh Sveti oživljava. On daruje život, po njemu čovjek može „disati“ (igra riječi *pneuma*: duh i disati). Zato je učinak Duha Svetoga mogućnost *gledanja* i *ulaska* u Božje kraljevstvo. Ne smijemo zaboraviti da ponovno rođenje poprima i eshatološku dimenziju. Važan je također zaključak o nužnosti vjere u procesu ponovnoga rođenja, iako se riječ *vjerovati* izrijekom ne spominje. Vjera se razvija u svakom prstenu ivanovske spirale.

Ovaj odlomak mnogi opravdano smatraju krsnom katehezom. Gledajući biblijske slike, Duh se Sveti poput vjetra uvijek pojavljuje uz velika djela spasenja u Starom zavjetu. Ta nam činjenica dopušta zaključiti da nećemo pogriješiti kada kažemo da rođenje iz vode i Duha označava sakrament krštenja. O tome svjedoče mnogi komentari crkvenih otaca i drugih egzegeta. Osim toga na to upućuju svi konteksti unutar četvrtoga evanđelja i izvan njega.

Redak 6 postulira potrebu ponovnoga rođenja koje se razlikuje od tjelesnoga rođenja. I na ovom je mjestu riječ o ivanovskom dualizmu: zemaljski svijet σάρξ i nebeski πνεῦμα. No treba spomenuti da se u tom dualizmu *tjelesno* ne smatra grešnim – tijelo je stožer spasenja – nego je čovjek pozvan na potpunu promjenu, koju uzrokuje Duh Sveti. Na isti način kako su

suprotstavljeni Duh i tijelo, tako se suprotstavljaju ponovno rođenje i tjelesno rođenje iz majčine utrobe**.** Iako se više u r. 6 ne spominje voda, na temelju prethodne tvrdnje zaključujemo da se radi o istome. No tom se saznanju treba pokoriti, a ne čuditi.

Nikodem se ipak čudi kao što možemo saznati iz r. 7. On ima svoju interpretaciju. Nikodemovo čuđenje podsjeća nas na Marijino ili Zaharijno čuđenje (Lk 1,18.34). U slučaju Marije slijedi pojašnjenje. Ona vjeruje od samoga početka. Nikodem nalikuje više na Zahariju. On je zanijemio jer nije povjerovao Božjem poslaniku. Kroz sumnje i pitanja dolazimo do razvitka spasenjske misli o Isusovom poslanju. Ona se postupno formulira. Kao što smo već zaključili, jedna od mogućih interpretacija je da je posrijedi poruka upućena katekumenima koji su još na početku vjere i opterećeni neznanjem i sumnjama. U tom smislu Nikodem se može tumačiti kao tip ili figura katekumena. Zato smo skloni riskirati tvrdnju da se u Nikodemovu srcu postupno razvija klica vjere.

Čitanje r. 8 predstavlja poseban problem. Mogli bismo u njemu vidjeti inkluziju koja zatvara cjelinu Iv 3,3-8. Međutim, nalazimo samo govor o Duhu. Ni ovdje se više ne spominje voda, iako su neki prepisivači željeli i na ovo mjesto staviti taj izraz. Međutim, dolazimo do zaključka da je za autora četvrtoga evanđelja jedini izvor i razlog ponovnoga rođenja Duh **Sveti. Stoga nije imao potrebe pisati o *vodi*** koja je samo instrument djelovanja Duha. Iako se za vjetar i duh koristi ista riječ πνεῦμα, ipak se preporučuje ostati na značenju *vjetar*. Tim naravnim procesom, autor četvrtoga evanđelja pojašnjava nadnaravnu stvarnost djelovanja Duha Svetoga u životu svakoga tko je primio vjeru ili krštenje. On se prepušta Duhu Svetome koji ga nadahnjuje, poput vjetra za koji se ne zna odakle dolazi i kamo puše. Ovo je posebno i jedino mjesto takvoga prijevoda izuzevši Ps 103,4. To nam dopušta zaključiti da smo opravdano rabili slike Jahvina Duha, koji poput vjetra vodi Izraelce na početku povijesti spasenja. Osim toga još jednom dokazujemo da biblijski izraz *voda* i *Duh* idu zajedno. Prema navedenom donosimo zaključak da r. 8 pristaje u cijeli kontekst Iv 3,3-8, koji govori o rođenju iz *vode* i ***Duha***.

U trećem dijelu posebno se ističe vjera u Isusovo poslanje i njegovo svjedočanstvo. Zadnji se put Nikodem spominje u r. 9. U njegovu se shvaćanju, koje nas prenosi u treći krug spirale, otkriva suprotnost između farizejske teologije, ljudskih sposobnosti i nauka odozgor. Pojedini egzegeti osuđuju Nikodema, dok drugi govore o dijalogu između sinagoge i Crkve, odnosno ivanovske zajednice. Naš je zaključak da je r. 9 odraz ivanovske strategije nesporazuma, a kontekst upućuje na početnu Nikodemovu vjeru. Tim putem autor produbljuje znanje o Isusu Kristu te njegovu spasiteljskom poslanju. Naglasak je također na činjenici da se Božjim djetetom postaje ne samo kroz krštenje nego po svakodnevnoj predanosti. Kroz

dijalog s pojedincem, dolazimo do dijaloga s cijelom zajednicom. Nikodem s krajem razgovora postaje i predstavnikom svoga naroda nasuprot Iv 3,2. (r. 10). Redak 11 počinje s poznatim objaviteljskim ἀμὴν ἀμὴν, koje ukazuje na važnost poruke ovoga retka. Našu pozornost privlači množina prvoga lica „mi“ nasuprot množini drugoga lica „vi“. Mnogi pokušavaju u tome pronaći stanoviti dijalog kršćana sa židovskom sinagogom. Uviđamo također da postoji velika provalija između znanja i vjere, odnosno potreba osobnoga opredjeljenja za Isusovo poslanje. Množina ukazuje na usmjerenje prema većem auditoriju nego što je to jedan sugovornik. Grčki glagoli λαλοῦμεν, οἴδαμεν ukazuju na proročki sadržaj te povezuju se s Isusovim svjedočanstvom i poslanjem. μαρτυροῦμεν ἑωράκαμεν. Ovdje se također vidi dualizam između retka 3,2 „Mi znamo“ i Isusova „mi – svjedočimo (οἴδαμεν - μαρτυροῦμεν)“. Glagol λαλοῦμεν povezuje se s οἴδαμεν, μαρτυροῦμεν, što se može poistovjetiti s glagolom δύναται što polako zatvara cjelinu naše istraživane teme Iv 3,3-8 o ponovnom rođenju iz vode i Duha. Time želimo reći da Isus svjedoči ono što je vidio i čuo u Očevoj utrobi. Sada svjedoči, iako mnogi ne mogu primiti njegovo svjedočanstvo.

Redak 12 zaokružuje treći dio i zatvara dijalog. I ovdje je riječ o primanju svjedočanstva na nebeski nadnaravni način, a ne na zemaljski način. Zapravo taj se razgovor događa na zemlji, ali je nadnaravnoga porijekla. Stoga se nameće zaključak da je *rođenje iz vode i Duha* nadnaravnoga porijekla. Time se otvara kristološki govor koji počinje u r. 13. Egzegeti su podijeljena mišljenja oko sakramentalne interpretacije krštenja u Iv 3,5. Priklanjamo se katoličkom tumačenju navedenoga mjesta prema kojemu je na tom mjestu upravo voda poveznica s krštenjem (krsna katheza, govor o Duhu, veza vode i Duha).

8. Monolog (Iv 3,13-21)

8.1. *Silazak i uzlazak Sina Čovječjega*

U ovom trenutku Isus započinje, nakon ἀμὴν ἀμὴν svoj objaviteljski govor usmjeren, kao što smo primijetili, većem auditoriju. Može se pretpostavljati da se od r. 13 obraća ne samo Nikodemu ili ivanovskoj zajednici nego i čitateljima četvrtoga evanđelja. Ovaj argument želimo potkrijepiti činjenicom nestanka Nikodema sa scene. Od ovoga trenutka započinje monolog.

Isus je prethodno najavio da će njegov govor biti svjedočanstvom o nebeskoj stvarnosti, odnosno o tajni koju može otkriti osoba koja vjeruje. To znači netko tko je rođen ponovno ili rođen iz vode i Duha Svetoga. Dokaz tome može se pronaći i u Iv 3,31. Isus objavljuje

komunikaciju između neba i zemlje. To je posljedica utjelovljenja.[713] Sjetimo se biblijskoga teksta: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. (Nitko nije uzašao na nebo doli onaj koji siđe s neba, Sin Čovječji.) Na prvi pogled ovaj redak otvara tri velike kristološke istine: uzlazak na nebo, silazak s neba, osobu Sina Čovječjega i njegovo uzdignuće, o čemu će progovoriti r. 14.[714] Isus kroz negativnu formulaciju καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν ukazuje na svoj autoritet naučavanja te naglašava svoje podrijetlo, iz čega se naslućuje da je on Krist.[715] Ovo može biti sukladno pavlovskoj misli iz 1 Kor 15,47: „Prvi je čovjek od zemlje, zemljan; drugi čovjek s neba.“ Isus je, prema tome, sišao s neba, jer to sâm potvrđuje. Početak Isusova dokaza o svome podrijetlu negativnom tvrdnjom isključuje svakoga drugog, osim Sina Čovječjega.[716] Ideja Sina Čovječjega (u r. 13 i 14) dolazi bez sumnje iz palestinsko-kršćanske tradicije i razlikuje se od starozavjetne forme ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, koju je poprimio helenistički judaizam i sinoptici koji povezuju Sina Čovječjega sa sudom. U četvrtom evanđelju Sin Čovječji označava izvor spasenja i života.[717] Naziv ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου u Ivanovom evanđelju pojavljuje se trinaest puta. Ivan koristi glagol ὑψόω (podići, uzdići) samo u svezi s ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου te glagol δοξάζω (proslaviti) samo u svezi s ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου i imenom Isusovim. Oba opisuju Sina Čovječjega u njegovoj budućoj situaciji. Mogu se usporediti s Izajinom usporedbom Sluge Jahvina. Budući da glagol ὑψόω u tom smislu dolazi na tri mjesta (Iv 3,14; 8,22; 12,32.34), dopušteno je povezati ih s tri navještaja muke, smrti i uskrsnuća, koja predstavljaju sinoptici. Kod Ivana je uzdignuće na križ jednoznačno s uzdignućem u slavu.[718]

R. Bultamnn isključuje mogućnost preegzistencije duše u nebu, nego smatra da evanđelist naglašava Isusovu mesijansku titulu.[719] R. Schnackenburg primjećuje da od r. 13 počinje kerigmatski govor, koji je povezan s dijalogom.[720] Bultmann i Schnackenburg slažu se oko toga da Isus ne donosi neko tajanstveno znanje, vidljivo različito od zemaljskoga, nego je cilj Isusova silaska i uzlaska u nebo eshatološko-spasenjski i posredovanje toga spasenja u nebeskoj sferi (prema r. 35). Sin Čovječji raspolaže i daruje život onima koji u njega vjeruju.[721] C. H. Dodd povezuje Isusov silazak s neba s otkrićem Oca i donošenjem života i

[713] Usp. Piotr Roman GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii według św. Jana*, 81.
[714] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 163.
[715] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 196.
[716] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 163.
[717] Usp. *Isto*, 163.
[718] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 170.
[719] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 150.
[720] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 404.
[721] Vidi raspravu na tu temu Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 150–151.; Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 404.

svjetla. To je zapravo podloga ideje o ponovnom rođenju odozgor ili o rođenju iz vode i Duha. Dodd uspoređuje također utjelovljenje logosa sa silaskom Sina Čovječjega ili nebeskoga čovjeka u nižu (zemaljsku) sferu. Isusov silazak i uzlazak na nebo otvara svakom čovjeku mogućnost prihvaćanja vječnoga života, to jest uzdizanje do sfere πνεῦμα. Ta mogućnost postaje stvarnost onima koji imaju vjeru u Sina.[722]

Kao što je istaknuto, r. 13 započinje kerigmatski nagovor. S. Mędala primjećuje: „Iv 3,13 je značajan element ivanovske kristologije. Ukazan je dvostruki pokret Sina Čovječjega: silazak u aoristu i uzlazak u perfektu. Aorist označava trenutak u povijesti, utjelovljenje; Sin Čovječji upisuje se u jednom momentu. Riječ *uzlaziti* rabljeno u perfektu (ἀναβέβηκεν) označava apsolutno stanje obitavanja izvan povijesnih događaja.“[723] Nasuprot Bultmannovom razmišljanju, Mędala govori o preegzistenciji Sina Čovječjega, koju reducira do stalne egzistencije Sina Božjega: „Sin Čovječji je uvijek na nebu. Tu je element preegzistencije ili bolje rečeno vječne egzistencije Sina Božjega. On je uvijek gore, u Bogu, u dinamičnom stanju (usp. Iv 1,1 πρὸς τὸν θεόν).“[724] Tako se može opravdati ili pak dokazati autentičnost Isusova svjedočanstva iz r. 11:[725] „...Govorimo što znamo, svjedočimo za ono što vidjesmo...“. To je drugi put kada Isus potvrđuje svoj autoritet kao Sina Čovječjega.[726] Pokret Sina Čovječjega u pravcu dolje – gore ujedno je i ujedinjenje nebeske i zemaljske sfere[727] U povijesti dolazi do iskustva čovječnosti Sina Čovječjega izraženo u terminu *silaziti.*[728] Vjerovanje u Isusovo uzašašće i povratak Ocu učvršćivalo je moral i autoritet u prvim zajednicama.[729]

Na komunikaciju između neba i zemlje, dakle zemaljske stvarnosti i nebeske stvarnosti, upućuju grčki glagoli ἀναβαίνω i καταβαίνω. To je jednostavno činjenica utjelovljenja. Spomenuta dva glagola pojavljuju se i u Iv 1,51 u odnosu na uzlazak i silazak anđela Božjih nad Sina Čovječjega. Time se zapravo izražava istina da je Mesija – Sin Čovječji, taj koji

---

[722] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 305.

[723] Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 296–297. „J 3,13 stanowi istotny element chrystologii Janowej. Wskazany jest podwójny ruch Syna Człowieczego: zstąpienie w aoryście i wstąpienie w pwerfektum. Aoryst oznacza moment w historii, wcielenie; Syn Człowieczy wpisuje się w jednym momencie. Natomisat słowo *wstępować* użyte w perfektum (ἀναβέβηκεν) oznacza stan absolutnog bytowania na zewnątrz czasu historycznego.“

[724] *Isto*, 297. „Syn Człowieczy jest zawsze w niebie. Jest tu element preegzystencji, albo raczej wiecznej egzystencji Syna Bożego; On zawsze jest w górze, w Bogu, w stanie dynamicznym (por. 1,2 πρὸς τὸν θεόν).“

[725] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, 299.

[726] Usp. Leander E. KECK, *The New Interpreter's Bible general articles and Introduction, commentary and reflections for each book of the Bible IX*, 551.

[727] Usp. Wayne A. MEEKS, The Man from Heaven in Johanine Sectarianism, u: *Journal of Biblical Literature*, 91 (1972.), 44.

[728] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 297.

[729] Usp. Leander E. KECK, *The New Interpreter's Bible general articles and Introduction, commentary and reflections for each book of the Bible IX*, 551.

ujedinjuje zemlju s nebom, a ujedno ljudsku i božansku stvarnost. Posve je vjerojatno da se motiv anđela nadovezuje na Jakovljev san o anđelima koji su silazili i ulazili po ljestvama. Ta činjenica još jednom ističe spasenjsku moć Isusa Krista. Kao što je Jahve obećao Jakovu sva plemena zemlje (Izl 28,13), tako i Sin Čovječji po njegovu konačnom uznesenju (Iv 3,14) postaje temelj općega blagoslova koje obuhvaća cijeli svijet (Iv 3,16).[730]

D. Tepert naglašava da se prema Iv 20,17 uzlazak ostvaruje nakon uskrsnuća. Silazak je prisutan unutar govora o kruhu života gdje se glagol καταβαίνω pojavljuje sedam puta (6,33.38.41.42.50.51) i uvijek se odnosi na kruh s neba ili na Isusa, koji se predstavlja kao kruh života. Prema tome, Isus je Božji dar koji se daje poput kruha, a to ujedno podrazumijeva preegzistenciju na nebu odakle dolazi Sin Božji. Stoga ni dodatak „koji je na nebu“ u nekim rukopisima nije toliko neshvatljiv, budući da redak 13, kao i čitav monolog mora biti shvaćen kao tumačenje poslijeuskrsne zajednice ili bar kao promjena izvršena od pisca, svjesnoga uskrsnog događaja i ostvarene proslave Gospodina.[731]

Zamjećujemo da je u r. 13 riječ o nebu kao drugoj sferi, a stvari nebeske se razlikuju od zemaljskih. To nas vraća na rr. 3 i 5 gdje evanđelist upotrebljava riječ Božje kraljevstvo. Prema tome, čini nam se dopuštenim zaključiti da je ulazak u Božje kraljevstvo ne samo ulazak u zajednicu, odnosno u Crkvu, nego i ulazak u nebesku, nadnaravnu sferu. Može se također povući analogija da je Crkva vidljiv znak nevidljive stvarnosti (nebo). U ovom slučaju, Isus po svome autoritetu ostvaruje komunikaciju između neba i zemlje. Iako je nebeski čovjek, on je po svome tijelu i zemaljski.

8.2. *Proslava Sina*

Pokret prema gore i stanje uzlaska na nebo spaja se sa sljedećom točkom Isusova objaviteljskoga govora. Sada je govor o *uzdignuću* Sina Čovječjega. Sadržaj r. 13 povezuje se s retkom 14. On je ujedno i njegov nastavak i razvitak soteriološke misli.[732] Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (I kao što je Mojsije podigao zmiju u pustinji, tako ima biti podignut Sin Čovječji). Isus u svom govoru doziva u pamćenje povijest uzdignuća na štap mjedene zmije, koju je po Jahvinoj preporuci načinio Mojsije (usp. Br 21,4-9). „Od brda Hora zapute se prema Crvenom moru da zaobiđu zemlju edomsku. Narod putem postane nestrpljiv. I počne govoriti i protiv Boga i

[730] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 82.
[731] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 170.
[732] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 151.

protiv Mojsija: 'Zašto nas izvedoste iz Egipta da pomremo u ovoj pustinji? Nema kruha, nema vode, a to bijedno jelo već se ogadilo dušama našim.' Onda Jahve pošalje na narod ljute zmije; ujedale ih one, tako te pomrije mnogo naroda u Izraelu. Dođe narod k Mojsiju pa reče: 'Sagriješili samo kad smo govorili protiv Jahve i protiv tebe. Pomoli se Jahvi da ukloni zmije od nas!' Mojsije se pomoli za narod, i Jahve reče Mojsiju: 'Napravi otrovnicu i stavi je na stup: tko god bude ujeden, ostat će na životu ako je pogleda.' Mojsije napravi zmiju od mjedi i postavi je na stup. Kad bi koga ujela ljutica, pogledao bi u mjedenu zmiju i ozdravio.“ Ph. Perkins i D. Tepert predlažu pogledati taj tekst u svjetlu Knjige Mudrosti 16,5-14. Perkins govori o tom događaju iz vremena izlaska „kao o prekretnici za Izrael, koji se okreće Tori i Bogu kao spasitelju”.[733] Tepert provodi analizu odlomaka Br 21,4-9 i Mudr 16,5-14, i tako tumači nakanu evanđelista u objašnjavanju uzdignuća Sina Čovječjega. „U odlomku iz Knjige Brojeva imamo sljedeću strukturu: pobuna naroda (r. 5), Božja kazna (r. 6), priznanje (r. 7a), Mojsijevo posredovanje (r. 7b), Božje oproštenje (r. 8-9). Bog daje dar života, ali od naroda traži dokaz poslušnosti i vjere. Jedno tumačenje toga teksta nalazimo u Mudr 16,5-14, koja je midraš izlaska u kojemu je zmija opisana kao simbol spasenja (r. 6), uz eliminiranje mogućih idolatrijskih prisjećanja (r. 7) i uvođenje Gospodina kao jedinoga izvora spasenja (rr. 7.12), jer jedino on ima moć nad životom i smrti (rr. 13-14).“[734] Bez sumnje, događaj opisan u Br 21,4-9 tip je spasenjske smrti Isusa Krista, koja je na ovom mjestu opisana kao *uzdignuće* koja one koji vjeruju spašava od vječne smrti (Iv 3,15). I na ovome mjestu, slično kao što je bilo kod ἄνωθεν imamo dvostruko značenje glagola ὑψόω. Isus je umro raspet i obješen iznad zemlje na drvu križa, ali u teološkom smislu ono označava Isusovu slavu. U Starom zavjetu ὑψόω koristi se u odnosu na kraljevsku vlast Dn 4,19; 11,36, ali isto tako i u Četvrtoj pjesmi o sluzi patniku Iz 52,13.[735] Tema uzdignuća upućuje nas također na Iv 8,28 u Isusovom logionu o Svjetlu svijeta. Ta se tematika susreće i u posljednjim Isusovim trenutcima Iv 12,32. Prema tome, kao što zaključuje P. Gryziec, čovjek koji vjeruje dobit će život vječni zbog dvostrukoga Isusova uzdignuća, onomu na križu i onome s desne Ocu.[736] Glagol ὑψόω isključivo u četvrtom evanđelju označava *Isusov čas*, odnosno Isusovo raspeće i izvan ivanovskoga evanđelja nigdje se ne spominje u tom kontekstu.[737] Treba također istaknuti da je

[733] Usp. Pheme PERKINS, Evanđelje po Ivanu, 559.
[734] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 171.
[735] Usp. Jan DROZD, Chwała Chrystusa, u: Feliks GRYGLEWICZ (ur.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, Lublin, 1992., 178–179.
[736] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 83.
[737] Usp. Jan DROZD, Chwała Chrystusa, 178. tvrdi da su bili pokušaji istraživanja toga izričaja na području aramejskoga jezika. Međutim, argumentacija nije toliko uvjerljiva. Prema toj hipotezi kritički se odnosi Thüsing.

to jedina tipologija toga tipa u NZ-u.[738] Isusovo raspeće je njegov čas o kojem je govorio prilikom znamenja u Galilejskoj Kani (usp. Iv 2,4). Govor o uzdignutoj zmiji je, dakle, tip Isusove smrti na križu. Njegova je smrt *čas* koji je došao da se proslavi Sin (Iv 7,30), to je trenutak u kojem će poteći potoci žive vode.[739] Proslava Sina Čovječjega ujedno je i proslava Oca. To je trenutak koji omogućuje Paraklet i koji ujedinjuje učenike s Isusom.[740] Prema tome, Isusovo uzdignuće na križu je spasonosna pobjeda nad grijehom i smrću. Ono je novi početak izlijevanja Duha, a time i početak novoga rođenja odozgor ili rođenja iz vode i Duha.[741] Prema izloženome, može se analogijom zaključiti da je pogled na mjedenu zmiju usporediv s vjerom u Isusa Krista. U jednom i u drugom slučaju čovjek ozdravlja.

Primjećujemo također da glagol δεῖ[742] ukazuje na bezuvjetnu potrebu Isusova uzdignuća kao što je ponovno rođenje odozgor uvjet ulaska u Božje kraljevstvo (Iv 3,3.5). U oba se slučaja koristi isti glagol. No F. Gryglewicz ističe da δεῖ ne označava neku sudbinu ili tek neku potrebu, nego Božju volju.[743] Ovo je mjesto upravo tipološko povezivanje lika Mojsija i Isusa, kao i povezivanje kristologije sa soteriologijom.[744] U tom vidu proces ozdravljenja vjernika, dakle, onih koji gledaju probodenoga počinje u trenutku uzdignuća na križ i povratka Ocu.[745] Na tu činjenicu upućuje sam Isus u Iv 12,32 („A ja kad budem uzdignut sa zemlje, sve ću privući k sebi.“) Treba istaknuti da širenje temeljne tipološke paralele između zmije i Isusa nije potrebna niti se ona tako može izvesti. Zmija ipak ujeda, truje, grize. Ona je ljudski neprijatelj. R. Schnackenburg primjećuje da je najvažnije u ovoj tipologiji isključivo proces gledanja prema gore, prema spasonosnom znaku.[746]

H. van den Bussche skreće pozornost na obrnuti poredak u razvojnoj ideji koja počinje od r. 13 u usporedbi s novozavjetnom tradicijom. Ivanovska izuzetnost označava da Isusova smrt nije drama, nego se uzdignućem na križ uzdiže u božansku slavu.[747] Za Gryglewiczem ističemo također i činjenicu da se četvrto evanđelje kontinuirano referira na Stari zavjet. Tako se i na ovom mjestu prema Iz 52,23 govori o Isusovoj proslavi. To razlikuje Ivana od sinoptika i sv. Pavla, kod kojega je riječ ponajprije o poniženju i sramoti, a tek nakon

---

[738] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 408.
[739] Usp. Jan DROZD, *Chwała Chrystusa*, 180.
[740] Usp. Margaret Pamment, The Meaning of Doxa in the Fourth Gospel, u: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 74 (1983.), 12–16.
[741] Usp. Xavier LÉON-DUFOUR, *Rječnik biblijske teologije*, 1217.
[742] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 85.
[743] Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 28.
[744] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 297.
[745] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 408.
[746] Usp. *Isto*, 408.
[747] Usp. Henri VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'évangile*, 169.

uskrsnuća o proslavi.[748] Ivan evanđelist sve to stavlja u jedan trenutak dok zajedno sa svojom zajednicom podiže pogled prema Isusu kao spasitelju. Njegovo se spasenjsko djelovanje tiče svih ljudi i svih naroda.[749]

Osobno pronalazimo teološku povezanost r. 13 s logionom Iv 8,28. Usporedbom tih dvaju mjesta dobivamo sljedeći rezultat: Uzdignuće Sina Čovječjega otkriva njegovu božansku narav, osobito u formulaciji *Ja jesam*. Isusovo uzdignuće je zapravo otkrivenje hramske prepolovljene zavjese (usp. Mk 15,38), iza koje izlazi Kristova božanska slava.

Redak 15 je tipično ivanovsko povezivanje vjere i posjedovanje vječnoga života. Pročitajmo tekst: ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον (da svaki koji vjeruje u njemu ima život vječni). On je zapravo i nastavak r. 14 koji ga u cjelini zaokružuje. Prema tome, pogled na Isusa daje život vječni. Očito, riječ je o vjeri o kojoj govori glagol πιστεύω. Možemo i sami zaključiti da svatko tko vjeruje u Isusa ima život vječni. Možemo također reći da svatko tko se krstio i vjeruje u Isusa Krista ima život vječni. Izvor života vječnoga je sam Isus Krist, koji daruje svoga Svetoga Duha. On je razliven u našim srcima i tako postajemo Božja djeca (Rim 5,5). To je zapravo vjera u uzdignutoga Spasitelja, koji je za neke sablazan i zato su ga odbacili i nisu primili njegovo svjedočanstvo.[750]

R. E. Brown ističe da ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων (da svaki koji vjeruje) ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον (ima život vječni). Ovdje postoji, dakle, novum jer evanđelist po prvi put u ovom kontekst rabi riječ ἐν αὐτῷ (P^{75}), a ne εἰς αὐτόν koji se inače rabi u rečenici *vjerovati u njega*. Time se zapravo prenosi sljedeća misao: *imati život u Isusu*.[751] D. Tepert vidi u ζωὴν αἰώνιον izričaj od velike važnosti u Evanđelju po Ivanu, koji se pojavljuje šesnaest puta, a osobito u 3. i 6. poglavlju gdje je ekvivalentan pojmu kraljevstva Božjega. Život vječni (ζωὴ αἰώνιος) je život Boga samoga, kojeg je Sin Božji primio od Oca (usp. 5,26; 6,57) i daje ga ljudima (1,4; 10,10).[752]

Nasuprot tome, kroz analogiju podignute zmije i Isusa na križu u trenutku njegove proslave, primjećuje se da je pogled na zmiju zapravo znak poslušnosti i vjere prema Božjem obećanju. Kao što su ostali na životu oni koje je ujela zmija, „...tako i Isus bijaše podignut na križ i bijaše proslavljen kako bi ljudi koji su pod vlašću tame po vjeri – kao daru Božjem –

---

[748] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 31.
[749] Usp. Antoine VERGOTE, L'exaltation du Christ en croix selon le quatriéme évangile, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 28 (1952.), 5.
[750] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 153.
[751] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 171.
[752] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 171.

mogli ući u božanski život.“[753] Vjera postulira poslušnost (usp. Iv 3,36). Po vjeri čovjek ulazi u Crkvu (usp. Iv 3,5). Sam Krist daje vjerniku život i on se nalazi u njegovu ovčinjaku (Iv 10,10). U ivanovskoj etici vjera je temeljni Isusov zahtjev upućen ljudima kako bi mogli ući u Božje kraljevstvo. Ta se vjera usredotočuje na osobu Isusa Krista (Iv 6,29).[754] Prema tome, vjera u osobu Isusa Krista uzrokuje rođenje odozgor. To se rođenje zbiva po Duhu Svetom. Tako vjernik postaje dijete kraljevstva na koje se razlijeva ljubav i život vječni.[755]

Redci 14-15 zapravo su odgovor na Nikodemovo pitanje: „Kako se to može zbiti?“ (r. 9), primjećuje F. Ellis. Ono što Isus zna (r. 13) jest zapravo odgovor na pitanje „kako“ se čovjek može roditi ponovno i vidjeti Božje kraljevstvo (r. 3), odnosno vidjeti Božje kraljevstvo, koje je prema mnogim komentatorima ekvivalent za ζωὴ αἰώνιος (r. 15). Stoga Sin Čovječji mora biti podignut, odnosno raspet. U tom duhu, skroz do r. 18 nastavlja se retrospektivna priča iz rr. 3-9 s centralnom sekcijom o životu vječnom (ζωὴ αἰώνιος).[756] Izvor ove interpretacije pronalazimo kod C. H. Dodda, koji u rr. 13-15 vidi izravno povezivanje s temom o ponovnom rođenju, uz njegov dodatak na vječni život. Mogućnost ovakvoga ponovnog rođenja je uvjetovana silaskom Sina Čovječjega i njegova uzdignuća. Ovo silaženje-uzlaženje je sada na tragu svom izvornom uzroku, a to je ljubav Božja za svijet (r. 16). Tvrdnja u Iv 3,16 je temeljna. Premda se poslije ne govori otvoreno o Božjoj ljubavi, čitatelja se upućuje da to ima na umu tijekom sljedećega izlaganja i sve do 13. poglavlja to postaje dominantna tema.[757] Isusova smrt na križu prema kristološkom kriteriju postaje jedino sredstvo spasenja ponuđeno svim ljudima. Drugim riječima, to je život vječni darovan od Oca po Sinu.[758] Zato mnogi egzegeti ističu potrebu vjere u Isusovu mučeničku smrt na križu.[759] Isusova smrt na križu – prema Isusovoj najavi iz Iv 7,37-39[760] – postaje izvorom života vječnoga, izvorom ponovnoga rođenja odozgor i rođenja iz Duha. To je spasenje ponuđeno svima. Isusova smrt je univerzalna za svakoga čovjeka bez obzira na nacionalnu i vjersku pripadnost. Samo od Isusa Krista dolazi spasenje i izlječenje svima onima koji u njega

[753] Usp. *Isto*, 171.
[754] Usp. Hugolin LANGKAMMER, Z zagadnień etyki ewangelii weług św. Jana, u: *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, 33 (1986.), 73–74.
[755] Usp. William R. FARMER, *The International Bible Commentary*, Mminnesota, 1988., 1466.
[756] Usp. Peter F. ELLIS, *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, 55.
[757] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 307.
[758] Usp. Jürgen BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 145.
[759] Usp. Neal M. FLANAGAN, The Gospel according to John and the Johannine Epistles, 17.
[760] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 146.

vjeruju.[761] U rr. 13-15 otvorena je ivanovska tema Sina Čovječjega, njegova podrijetla, poslanja i žrtve. Za Ivana, Sin Božji je Mesija i darovatelj života, a ujedno i sudac.[762]

Prema tipologiji zaključujemo da je zmija tip Isusa, odnosno njegove spasenjske smrti na križu. Ozdravljajući pogled na zmiju, objavljuje spasenjsku dimenziju vjere i poslušnosti onih koji vjeruju da je Isus Krist – Mesija. Njegova smrt na križu, njegovo *uzdignuće* nad zemlju zapravo je *proslava Sina Čovječjega* i njegova *časa.* Po njemu i u njemu vjernik dobiva vječni život, koji se poistovjećuje s ulaskom i gledanjem nebeskoga kraljevstva, odnosno s ponovnim rođenjem odozgor i rođenjem iz vode i Duha Svetoga.

8.3. *Poslanje Sina i Očeva ljubav*

Poznato je u ivanovskoj tehnici da svaki sljedeći redak pojašnjava prethodni. Tako i Iv 2,16, prema S. Mędali, pojašnjava sadržaj u rr. 13-14 nadovezujući se na Proslov.[763] Pogledajmo i ovaj redak: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. (Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni.)

Zadržimo se na nadahnutoj misli o dolasku Sina Čovječjega Isusa Krista i njegovoj misiji. On dolazi jer će „gledati onoga koga su proboli“ (usp. Iv 19,37), kako bi svaki koji u njega vjeruje imao život vječni“. S A. Škrinjarom možemo reći da je Isusova smrt na križu, dakle njegovo uzdignuće, objava njegove i očeve ljubavi prema čovjeku i svijetu. Isusova prolivena krv sa svojim učincima svjedoči, kao jedan od triju glavnih svjedoka da je Isus Jedinorođeni Sin Božji (usp. 1 Iv 5,8).[764] U r. 15 doznajemo da je čovjek okrunjen životom vječnim, a u r. 16 dobiva se odgovor na pitanje *zašto?* Odgovor dolazi upravo po ovom retku. Sve se to zbiva zbog velike Božje ljubavi prema ljudima i prema Sinu kojega šalje svijetu. I to je zapravo najveće čudo: vjerovati u Kristovo poslanje i njegovo uzdignuće.[765] Zato je ta tema vrlo važna za Ivana i kršćansku teologiju jer govori o savezu ljubavi između Boga i čovjeka

---

[761] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 409.
[762] Usp. *Isto*, 412–414; L. MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 199. Većina se znanstvenika slaže da se u daljnjem tijeku prelazi na osobna razmišljanja evanđelista. MORRIS vidi granicu toga prijelaza na kraju r. 15: „U rečenici koja na tom mjestu završava spominje se *Sin Čovječji,* a u sva četiri evanđelja taj izraz upotrebljava isključivo Isus. S priličnom sigurnošću možemo prihvatiti da su to još njegove riječi. Ali u 16. retku o Isusovoj se smrti na križu govori kao o prošlom događaju, a ima i stilističkih naznaka po kojima se zaključuje da tu progovara sam Ivan.“
[763] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 297.
[764] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 157.
[765] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 153–154.

(r. 16).[766] Božja ljubav prema cijelom svijetu ne dolazi do izražaja kod židovskoga autora, kako primjećuje L. Morris. Ideja o tome da je Božja ljubav tako široka da obuhvaća čitavo čovječanstvo isključivo je i karakteristično kršćanska.[767]

Božja ljubav nije ograničena na neku etničku skupinu ili neku elitu. Ljubav je ponuđena svima. To je ivanovska univerzalnost. Božja je ljubav neshvatljiva i zato se otvara mogućnost ponovnoga rođenja odozgor u sili Duha Svetoga.[768] R. Schnackenburg u Božjoj ljubavi vidi djelo spasenja. Moguće da je također riječ o apologiji jer je Ivanova zajednica imala drugu koncepciju Božjega djelovanja nego farizejski judaizam i rabinski judaizam čiji je predstavnik Nikodem.[769] Ljubav je usmjerena prema svijetu, koji se bez Isusa Krista koji je Svjetlo (Iv 1,8.9) nalazi u ozračju tame (usp. Iv 1,5). Svijet je u tami zbog iskonskoga zla. Zato Isus daruje svoj život svijetu (usp. 6. poglavlje). „Kako taj Očev i Sinovljev čin bî odbačen od svijeta, Evanđelje polako počinje stavljati tu pobunu pod utjecaj Sotone. Tako u Knjizi slave *svijet* označuje neprijateljstvo i nepodudarnost s vjerom u Isusa i s ljubavlju prema njemu. Na kraju taj neprijateljski *svijet* mora biti pobijeđen na čas muke, smrti i uskrsnuća Isusova (16,33). Tako se dovršava krug: svijet stvoren sudjelovanjem Riječi bî pod vlašću zla i tame i stoga je odbojan prema utjelovljenoj Riječi koja ipak pobijedi svijet. U Iv 3,16 nalazimo se još u silaznoj putanji: svijet je pod vlašću zla i kao takvome ponuđen mu je dar Sina Jedinorođenca.“[770] J. Becker ističe r. 16 (i sljedeće) kao još jedno mjesto ivanovskoga dualizma (osim 3,5.6.15). Tu su tama i svjetlost, smrt i život koji simboliziraju vjeru i nevjeru u Isusa Krista, Božjega jedinorođenog Sina i njegovu spasenjsku misiju.[771] T. L. Brodie govori o blizini Boga, ali ne kao o onome koji promatra, nego po svojoj ljubavi djeluje. Koliko god to bi bilo nemoguće, Bog daruje sama sebe.[772] To darivanje, prema M. É. Boismardu, ima i eshatološke konotacije. Posrijedi je zapravo evolucija eshatoloških tema, koja se može pratiti unutar četvrtoga evanđelja: 3,16-19 i 12,46-48.[773] No u darivanju života sve do smrti J. Gnilka vidi jedino sredstvo spašavanja čovječanstva.[774]

Ovo je mjesto važno i posebno ne samo stoga što govori o univerzalnoj i obilatoj Božjoj ljubavi, nego i zbog naziva koje Ivan koristi za Isusa Krista. Naziv μονογενῆ (Jedinorođenac)

---

[766] Usp. Neal M. FLANAGAN, The Gospel according to John and the Johannine Epistles, 17.
[767] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 199.
[768] Usp. Arkadiusz KRASICKI, *Svjetlo Riječi – biblijske meditacije*, Osijek, 2014., 21–22.
[769] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 409–410.
[770] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 172.
[771] Usp. Jürgen BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 145.
[772] Usp. Thomas L. BRODIE, *The Gospel according to John*, 199.
[773] Usp. Marie-Émile BOISMARD – Arnaud LAMOUILLE, *L'évangile de Jean*, 115–116.
[774] Joachim GNILKA, *Die Neue Echter-Bibel, Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg, 1985., 29.

u ovome retku ima tipološku usporednicu s Izakom kao „sinom jedincem“, kojeg je Abraham ljubio, ali ga je bio spreman žrtvovati.[775] Sin Jedinorođenac pojavljuje se u četvrtom evanđelju četiri puta: u Prologu dva puta (Iv 1,14.18), a potom dva puta u razmatranoj perikopi (Iv 3,16.18). Prolog ističe povezanost Oca i Sina jer je On „u krilu Očevu“ (Iv 1,18). I u ovom kontekstu ta je ideja prihvatljiva jer ju opravdava silazak i uzlazak Sina na nebo (r. 13). Prema tome, izričaj *Jedinorođenac* upućuje na situaciju Sina prije njegova silaska s neba i nastavlja se njegovim uzlaskom.[776]

Isusova misija darivanja života posljedica je Očeve ljubavi. Čin uzdignuća upravo otkriva tu ljubav. Prema tome, Božja ljubav ne poznaje granice. Grčki izraz ἠγάπησεν ὁ θεὸς odnosno riječ ἀγάπη jedna je od najčešće rabljenih u Ivanovim spisima. Ona rasvjetljuje cijeli Novi zavjet. Ivan je najčešće koristi u poglavljima 13-17.[777] Prema C. K. Barrettu Božja je ljubav učinkovita među onima koji vjeruju da je Isus Krist. Ostali podliježu sudu. Međutim, na drugim mjestima Ivanova korpusa Božja je ljubav predstavljena drugačije: Bog je sama ljubav.[778] Ne može se reći da je Božja ljubav rezervirana samo za neke, jer je ἀγάπη konačnim izvorom spasenja. Božja je ljubav sveudilj i ona obuhvaća cijeli svemir.[779] Mišljenje C. K. Barretta potkrepljujemo i Isusovim riječima: „Uostalom, opažam: vi nemate u sebi ljubavi Božje.“ (Iv 5,42) Zvuči pomalo šokantno, jer kako smo rekli, Božja ljubav obuhvaća sve ljude i cijeli svemir. Međutim, Božja ljubav se poistovjećuje s Bogom. Bog je ljubav (1 Iv 4,8.16). Prema tome, Isus je ljubav. Onaj koji ne prima Kristova svjedočanstva odriče se ljubavi. Zato Božja ljubav u njemu nije aktivna.

Na sveopću Božju ljubav ukazuje riječ πᾶς, pa tako tri puta rabljena imenica κόσμος u 3,17. Taj je termin karakterističan za Ivanovu biblijsku teologiju i pojavljuje se 78 puta.[780] Međutim, κόσμος posjeduje četiri različita značenja u odnosu na kontekst:[781] a) cijeli svemir koji je stvorio Bog (Iv 1,10b; 17,5); b) zemlja; c) cijeli ljudski rod; d) dio čovječanstva koje je pod utjecajem Sotone i ustraje u zabludi i grijehu ne želeći se predati Bogu te zato ubija Isusove učenike.[782]

---

[775] Usp. Pheme PERKINS, Evanđelje po Ivanu, 559.
[776] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 172.
[777] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 215.
[778] Usp. *Isto*, 215.
[779] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 165.
[780] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni*. *Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 83.
[781] Usp. Józef KUDASIEWICZ, Paraklet a grzech świata (J 16,7-11), u: *Rocznik Teologiczny* 40 (1993.), 12, 114. *Isti*, Duch Święty, a grzech świata, u: Adam L. Szafrański (ur.), *Dominum et Vivificantem*, Lublin, 1994., 178.
[782] Usp. Józef KUDASIEWICZ, Duch Święty, a grzech świata, 178.

Bog Otac *daje* svoga Sina Jedinorođenca za cijeli svijet. Svatko ima pristup toj Božjoj ljubavi, koju je Bog Otac objavio u svome Sinu. On prekoračuje Abrahamovu dobronamjernost i povjerenje. Zato glagol δίδωμι dati ne označava samo utjelovljenje, nego i razapinjanje.[783] To nam se čini potvrđenim u 1 Iv 4,9-10, gdje se opisuju Isusova misija po Božjoj ljubavi ostvarena na način žrtve pomirnice za ljudske grijehe. To je upravo plan ozdravljenja, koji se ostvario po križu Isusa Krista. Bog po križu prelazi preko ponora između njega i čovjeka koji je nastao zbog ljudskih grijeha. Stoga se 1 Iv 4,9 otkriva u Iv 3,16.[784] Prema tome, *dati* postaje gotovo sinonim za *podići*.[785] To, prema S. Mędali, izričito povezuje kristologiju sa soteriologijom. Iako se termin σωθῇ rijetko pojavljuje u četvrtom evanđelju, ipak je spasenje jedna od glavnih tema.[786] Umjesto njih, da autor koristi druge pojmove dok govori o spasenju: život, život vječni, svjetlo, sud.[787] Ivanovski tekst oscilira između uvjeta spasenja i činjenice spasenja. Isus je u isto vrijeme onaj koji vodi prema spasenju i koji je sam spasenje (usp. Iv 11,1-45). Redak 3,16 ima teocentričnu orijentaciju jer je Isusovo poslanje sadržano u Očevom planu općega spasenja. U tom kontekstu prepoznajemo ljubavnu gestu Oca nebeskoga, koji daruje čak svojega Sina. Zato je jedini odgovor čovjeka njegova vjera.[788] Dok se u Iv 3,15 tražila vjera općenito, sada se traži vjera u Sina Božjega, u Sina darovanoga od Oca. Predviđenu, a nedogođenu smrt Izakovu i onih koje ujedahu zmije, nadomjestio je život, život vječni.[789]

P. Gryziec smatra da se ovaj dio perikope vidljivo udaljuje od ideje o ponovnom rođenju odozgor. Evanđelist ukazuje na potrebu vjere u uzdignuta Isusa Krista. Čini nam se da to ne mijenja interpretaciju koju smo predstavili sve do sada. Iako Gryziec smatra da se dogodio neki pomak od ideje o rođenju iz vode i Duha, dakle, rođenja odozgor, mi ipak smatramo da je tu samo riječ o promjeni terminologije. Naposljetku Gryziec sâm pokušava spojiti te dvije ideje u cjelinu, i pokazuje da jedna ne isključuje drugu. Naprotiv, jedna i druga se uzajamno isprepliću: „Treći Isusov govor u Ivanovoj spirali odlazi od ideje o ponovnom rođenju odozgor i ukazuje na vjeru u njega kao temeljni uvjet spasenja. Naime, umjesto *gledanja* (3,3) i *ulaska* (3,5) u Božje kraljevstvo, imamo sada *život vječni* (3,15 i sl.). Imamo

[783] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 134.
[784] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 423.
[785] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 172.
[786] Usp. Stanley B. MARROW, Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms, u: *New Testament Studies*, 36 (1990.), 268–280.
[787] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 298.
[788] Usp. Sławomir KUNKA, *Jezus jako dar Boga dla świata w czwartej Ewangelii*, t. 5, Warszawa, 1990., 200–225.
[789] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 172.

tu također ponovljenu frazu na koju Ivan stavlja poseban naglasak: *da svatko tko u njega vjeruje ima život vječni*. Život vječni je za Ivana sinonim za spasenje."[790]

Naša nas istraživanja dovode i do sljedećih zaključaka: Darovanje Sina je kao što smo primijetili sinonim za *uzdignuće*. Prema tome, Isusovo uzdignuće je ujedno i njegov uzlazak u nebesku sferu, koja se razlikuje od zemaljske. Zaronjenje u Crkvu i Krista po krštenju u vjeri prenosi čovjeka u nebesku sferu. Oni, koji ne vjeruju ostaju *dolje*. Tako se i obraća Isus Židovima: „Vi ste odozdol, ja sam odozgor. Vi ste od ovoga svijeta, a ja nisam od ovoga svijeta." (Iv 8,23) Darovanje Sina Čovječjega, odnosno Jedinorođenca u smislu uzdignuća, otvara nam perspektivu Isusova *Ja jesam*. „Kad uzdignete Sina Čovječjega, tada ćete upoznati da *Ja jesam* i da sam od sebe ne činim ništa, nego da onako zborim kako me naučio Otac." (Iv 8,27) Nevjera je, dakle, samoosuđenje. „Uistinu, ako ne povjerujete da *Ja sam,* umrijet ćete u grijesima svojim." (Iv 8,24b) Zato smo slobodni zaključiti da je ponovno rođenje odozgor ili rođenje iz vode i Duha Svetoga zapravo priznanje da je Isus Krist jedini Spasitelj koji daje život vječni. Ta činjenica ne isključuje sporno mjesto Iv 3,5 i njegove krsne interpretacije. Darovanje Sina Jedinorođenca je dokaz Očeve ljubavi prema svakome biću, cijelome svijetu i svakome čovjeku.

8.4. *Spasenjski sud*

Pogledajmo rr. 17 i 18.

17 οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ
ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. 18 ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται,
ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

(17 Ta Bog nije poslao Sina na svijet da sudi svijetu, nego da se svijet spasi po njemu. 18 Tko vjeruje u njega, ne osuđuje se; a tko ne vjeruje, već je osuđen što nije vjerovao u ime jedinorođenoga Sina Božjega.)

F. J. Moloney postavlja za R. Bultmannom tezu da su rr. 11-17 tipični za gnostičku literaturu, a autor na novi način u pogledu ideja i jezika prepričava postojeću priču.[791] I na

[790] Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 84. „Trzecia wypowiedź Jezusa w Janowej spirali porzuca ideę powtórnych narodzin z wysoka i wsazuje na wiarę w Niego, jako zasadniczy warunek zbawienia. Natomiast w miejsce *ujrzenia* (3,3) i *wejścia* (3,5) do królestwa Bożego, mamy teraz *życie wieczne* (3,15n). Mamy tu powtórzenie frazy, na którą Jan kładzie szczególny akcent: *aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne* (3,15.16). Życie wieczne jest dla Jana synonimem zbawienia."
[791] Usp. Francis J. MOLONEY, *The Gospel of John*, 102.

ovom se mjesto ponavljaju poznate otprije riječi: ἀποστέλλω (dati, poslati), koje se kod Ivana razlikuju od poslanja Parakleta Iv 14,16. Isusova je misija spasiti svijet. Ivanovska terminologija odgovara sinoptičkoj.[792] Čitateljevu pozornost privlači glagol κρίνω (suditi). On se ponavlja više puta u evanđelju. Jedna skupina redaka izjavljuje da Isus nije došao suditi (3,17; 12,47), dok druga skupina izjavljuje da je došao suditi (9,39; 5,22). Očita su dva viđenja suda.[793]

Bog je u svojoj ljubavi dao svoga Jedinorođena Sina da spasi svijet. Njegova ljubav, kako primjećuje R. Bultmann, nije izvorom suda jer bi to bilo sasvim suprotno od toga što Bog želi pružiti svakom čovjeku. Nevjera je jednostavno isključenje pojedinca iz Božje ljubavi. O tome odlučuje sam čovjek.[794] L. Stachowiak naglašava suprotno od Bultmanna da Isusovo poslanje nije samo zbog suda, nego zbog spasenja svijeta.[795] A. Schlatter postulira da se ne smije umanjiti veličina Isusova suđenja jer je on ipak sudac.[796] D. Tepert razlikuje dvojako preveden grčki glagol. „Ne sudi, dakle, Isus, nego se svatko sam stavlja pred sud prema životu u skladu s Isusovom naviještenom riječju ili protiv nje. Glagol κρίνω može se prevesti i osuditi. Iz te dvoznačnosti proizlazi i raznorodna upotreba.“[797] Vidimo da zapravo r. 17 proširuje misao iz r. 16. Tako se riječ σωθῇ pojavljuje u krsnom kontekstu kao uvjetu spasenja. Na tom tragu, u dva prva dijela dijaloga (Iv 3,1-4 i 3,5-10) prepoznaje se tematika spasenja, koja dolazi posebno do izražaja upravo u r. 17.[798] „Isus ne ukazuje samo na uvjete (3,3), nego u svojoj riječi i u svojoj osobi prinosi spasenje, a istovremeno i sudi. Jedni će gledati Božje kraljevstvo, život vječni (3,3.36), i drugi ga neće gledati. Posjedovanje života ovisi o vjeri u Sina. Kako bi se vidjelo kraljevstvo i došlo do spasenja, treba se ponovno roditi, a to ponovno rođenje odozgor događa se po vjeri u Sina (1 Iv 4-5). Utjelovljenje i uzdignuće na križ (3,13-14) sačinjavaju put k životu svakome tko vjeruje u Sina. Vjerovati u Njega označava postići spasenje, ući u kraljevstvo, primiti život vječni (usp. Iv 20,30-31).“[799] Prema tome, Isus nije poslan suditi ili pak osuditi svijet, nego upravo spasiti svijet (σωθῇ).

---

[792] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 134.
[793] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 173.
[794] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 154.
[795] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 166.
[796] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 98.
[797] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 173.
[798] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 299.
[799] *Isto*, 299. „Jezus nie tylko wskazuje warunki (3,3), ale w swym słowie i swej osobie przynosi zbawienie, a równocześnie sądzi. Jedni ujrzą królestwo Boże, życie wieczne (3,3.36), inni nie ujrzą życia. Posiadanie życia uzależnione jest od wiary w Syna. Aby widzieć królestwo i dojść do zbawienia, trzeba się na nowo rodzić, a narodzenie powtórne, z góry dokonuje się przez wiarę w Syna (por. 1 J 4-5). Wcielenie i wywyższenie na krzyżu (3,13-14) stanowią drogę do życia dla tego, kto wierzy w Syna. Wierzyć w Niego oznacza dotrzeć do zbawienia, wejść do królestwa, otrzymać życie wieczne (por. J 20,30-21).“

Objašnjenje za to može se pronaći u Iv 10,9 gdje se Isus predstavlja kao dobri pastir i kaže: „Ja sam vrata. Kroza me tko uđe, spasit će se (σωθήσεται): i ulazit će i izlaziti i pašu nalaziti.“ Tako i u 10,11 čitamo: „Pastir dobri život svoj polaže za ovce.“ Spasenje se ostvaruje po darovanju Sinovljeva života, kojega će on ponovno zadobiti (10,17).[800] Prema toj shemi uviđamo izraženu potrebu Isusova uzdignuća, koje će omogućiti *ulazak* i *gledanje* Božjega kraljevstva. U r. 16 istaknut je motiv Isusova dolaska, a u r. 17 upućuje se na opći cilj spasenja koje Bog nudi u svom Sinu. Te dvije su rečenice u uskoj vezi. Prva ponavlja zadnji fragment posljednje rečenice.[801] Čitavi diskurs rr. 17-18 jest nastavak ideje o ponovnom rođenju, koja najavljuje čitav program zemaljskoga Isusa Krista, u kojemu trenutak njegova uzdignuća zauzima kulminacijsku točku.[802]

Čovjek u Isusu Kristu, pa tako i Nikodem, koji se pojavljuje kao figura svakoga vjernika, treba zauzeti jednoznačan stav prihvaćanja Spasiteljeva poziva k sebi (Ako je netko žedan, neka dođe k meni! Neka pije, koji vjeruje u mene! Iv 7,37-38). U protivnom, on odbacuje milost. Upravo je taj negativni stav κρίσις. Kod Ivana je eshatologija uvijek ispunjena. Izvan Krista nema spasenja. Stoga κρίσις pretpostavlja podjelu čovječanstva na dvije skupine: na one koji vjeruju i na one koji vjeru odbacuju.[803]

Vjerovati ili ne vjerovati u Sina odgovor je koji čovjek sam daje Bogu. Negativni odgovor podrazumijeva osudu. Teološki gledajući može se reći da spasenje ili osuda prate Isusov dolazak.[804] Stoga je zadaća svijeta povjerovati Božjem Sinu – Jedinorođencu i tako ući u vječni život (usp. 6,29; 17,20-23).[805] Valja zapaziti ivanovsku tehniku, koja ponavlja glagol *vjerovati* (πιστεύω) tri puta u istom retku (r. 18). Time se toj riječi pridaje posebna važnost. Budući da Ivan ističe istu Isusovu narav kao i Očevu, osuđen je onaj koji ne vjeruje u njega. Odluka je na čovjeku.[806]

Vjera ili točnije vjera u Isusa Krista i vjera Isusa Krista ima za autora četvrtoga evanđelja veliko značenje. Njegovo je djelo upravo napisano zbog toga da ljudi vjeruju u Isusa Krista, Sina Božjega i da imaju život vječni u imenu njegovu (usp. Iv 20,31). Na tragu toga P. Gryziec postavlja tezu da dva dijela trećega poglavlja imaju istu konkluziju Iv 3,36 = Iv 3,18 ([36] Tko vjeruje u Sina, ima vječni život; a tko neće da vjeruje u Sina, neće vidjeti života; gnjev Božji ostaje na njemu.). Gryziec ističe dva aspekta vjere, koja se u hrvatskom

[800] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 173.
[801] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 29.
[802] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 308.
[803] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 166.
[804] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 299.
[805] Usp. Peter F. ELLIS, *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, 56.
[806] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 202.

prijevodu teško iščitavaju ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν... i ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν riječ je o vjeri „u Sina“ i „Sinu“. Prema njemu, u pitanju je dvostruka dimenzija vjere: sadržajna i personalistička.[807] Po vjeri, Sin daje Duha bez mjere (Iv 3,34). Isusove su riječi Duh i život (usp. Iv 6,63). Stoga možemo zaključiti da Isus u sili Duha Svetoga daruje život. Mi tu mislimo na nadnaravni život u Duhu Svetom, koji počinje po vjeri i krštenju. To je zapravo rođenje odozgor ili rođenje iz vode i Duha.

S r. 17 rasprava se kreće od ideje života do ideje svjetla – a to je konstantni prijelaz u ovom evanđelju, jer je *Logos* jedinstvo života i svjetla. Kristov dolazak u svijet ima primarnu svrhu otvaranje puta ponovnoga rođenja na vječni život, a to je također i dolazak svjetla koje neminovno sudi prema Iv 3,19-20. Svjetlost sudi jer razotkriva zlo i „tko god čini zlo, mrzi svjetlost“. Ovaj sud svijetu stupa na snagu Kristovim dolaskom, premda njegova misija nije bila da sudi, nego da daje život.[808]

Slijedeći razmišljanje više puta citiranoga B. Górke, dolazimo do tvrdnje da epohu rođenja u procesu spasenja otvara faza vode, a završava faza Duha. Fazu Duha započinje kerigma iz Iv 3,14 i sl. To je bio čin vjere, koji se materijalizirao u činjenici prijelaza s pretkatekumenalne etape na katekumensku. Prema tome, onaj koji je povjerovao u Isusa kao Spasitelja ne podliježe osudi. U tom slučaju fundamentalna činjenica nije nastala u trenutku susreta s općom kerigmom o spasenju, ne u trenutku susreta sa specifičnom kerigmom – etapa Duha. To je kršćanska etapa koja se usmjerava prema krštenju. Górka završava svoju prosudbu s tvrdnjom da je od 3,14 govor o stavu vjere između inicijacije u tajnu Sina i samoga krštenja kao period katekumenata.[809] Ovo razmišljanje opet spaja u cjelinu naše istraživanje i govor o ponovnom rođenju odozgor ili rođenju iz vode i Duha. Vjera je uvijek taj čimbenik koji, usuđujemo se tako reći, aktivira djelovanje Božjega Duha po Isusovu spasenjskom uzdignuću. P. F. Ellis, ponavljajući za E. Hoskynsom, govori da Isus u razgovoru s Nikodemom ništa ne skriva jer mu je obrazložio sve teme svojega poslanja.[810] Zato to nije samo običan dijalog, a kasnije monolog, nego prava dogmatska rasprava. Život vječni ovisi o vjeri u Isusa Krista, što ukazuje na potrebu krštenja, odnosno novoga krštenja u sili Duha Svetoga, a ne Ivanova krštenja.[811]

---

[807] Usp. Piotr R, GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 85.
[808] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 307.
[809] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 178.
[810] Usp. Peter F. ELLIS, *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, 56.
[811] Usp. *Isto*, 58.

Priklanjajući se interpretaciji, koju predlaže i P. Gryziec[812] želimo zaključiti čitanje ovoga retka. Duh Sveti se ne aktivira samo u krštenju nego i po Božjoj riječi darivajući svakome tko vjeruje osobitu snagu, koja dopušta primiti Isusovo svjedočanstvo. To je nova dimenzija u Ivanovoj pneumatologiji i povezuje se s djelovanjem *odozgor*. Naše zapažanje usredotočuje se na ponuđeno spasenje, koje je svrha Isusove misije, odnosno poslanja. Dar spasenja pretpostavlja i prostor, koji ocrtavaju redci Iv 3,3, i 3,5 (βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Primjećujemo da nije samo riječ o *basileji* kao Crkvi nego o kraljevstvu Božjem kao nebeskim dvorovima, u koje se upravo ulazi po vjeri u Isusa Krista. Razlog predstavljenih različitih interpretacija vidimo u širokom spektru samoga pojma βασιλεία. Prije svega riječ je o spasenju, koje je nezasluženi dar i dolazi po Isusu Kristu, po njegovom uzdignuću, po njegovoj muci i smrti na križu i uskrsnuću koji su jedinstveni događaj u povijesti spasenja i kao takvi jedino sredstvo ulaska u život vječni. Po vjeri u njega zaranjamo u spasenje. Možemo na neki način zaključiti da βασιλεία počinje u Kristu, koji je svjetlo svijeta. Sud koji dolazi po Isusu nije svrha njegove misije, nego se događa po odluci nevjere. Konačno, Isus osuđuje samo grijeh, a ne čovjeka (usp. Iv 8,10-11). U tom kontekstu zamjećujemo još jedan detalj, koji se poklapa s istraživanim logionom. Ivan nakon odrješenja bludnice, predstavlja Isusa kao svjetlost svijeta (usp. 8,12 i sl.). To će reći da u logionu iz 3. poglavlja nakon rr. 17 i 18, koji govore o tome da Isus nije došao suditi svijetu, nego da svijet spasi, slijede rr. 19-21, koji upravo govore o Isusu, koji je svjetlo svijeta i po tom načelu svakome koji to želi pruža spasenje. Prema tome, za one koji vjeruju sud koji počinje s dolaskom Isusa je zapravo spasenjske naravi, dok je za one koji u njega ne vjeruju osuda.

8.5. *Dolazak svjetlu – spasenje*

Prije nego što ćemo obratiti pozornost ne egzegezu rr. 19-21, pogledajmo ih:
19 αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.
20 πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ·
21 ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.
(19 A ovo je taj sud: Svjetlost je došla na svijet, ali ljudi su više ljubili tamu nego svjetlost jer

[812] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 86.

djela im bijahu zla. 20 Uistinu, tko god čini zlo, mrzi svjetlost i ne dolazi k svjetlosti da se ne razotkriju djela njegova; 21 a tko čini istinu, dolazi k svjetlosti neka bude bjelodano da su djela njegova u Bogu učinjena.)

Redak 19 primjer je poznatoga ivanovskog dualizma: svjetlo – tama.[813] Egzegeza prethodnih redaka pokazala je prema tome da je riječ i o spasenju i osudi, koje zapravo simbolizira dualizam svjetla i tame. Kako ga neki egzegeti nazivaju, posrijedi je etički dualizam svjetla i tame. Taj redak tumači zašto ljudi odbacuju Božje spasenje ponuđeno u Isusu Kristu.[814] Tim više što subjekt nije Sin Čovječji ili Bog, nego ljudi. Tim se mijenja težina poruke, koja govori o slobodnoj volji čovjeka u odlučivanju za spasenjem ili protiv spasenja i posljedično tomu osude. Ponajprije riječ je o odnosu svjetlosti (φῶς) i ljudi. Ta se riječ u Prologu pojavljuje šest puta, gdje je viđana kao život sadržan u Riječi (1,4) te je u suprotnosti s tamom (1,5). Svjetlost prosvjetljuje čovjeka i dolazi na svijet (1,9), koji je ne prima (1,10). Sam se Isus izjednačuje s tom svjetlošću: „Ja sam svjetlost svijeta; tko ide za mnom, neće hodati u tami, nego će imati svjetlost života (8,12).“ Po vjeri čovjek postaje sinom svjetla (12,36).[815] To je život vječni. Hodati u svjetlu znači imati život vječni. Ljudska djela su podložna provjeri svjetlosti. Svjesno odbacivanje vjere u spasenjsku Kristovu misiju uvodi u tamu nevjere i nepravednih djela. Onaj tko odgovori Isusovom pozivu, vidi istinito obličje čovjeka u Kristovu svjetlu. Prema tome, to svjetlo ima zadaću dovoditi, ocjenjivati i kuditi (ἐλέγχειν).[816] R. Bultmann naglašava da je ta vrsta suda stajalište evanđelista, koji vidi u dolasku Svjetla u svijet osobitu vrstu suda zbog nevjere.[817] Prema tome, osuda koja dolazi s dolaskom Svjetla je proces nevjere, za kojom idu zlodjela.[818]

Sada postaje sve razumljivije shvaćanje Božjega kraljevstva, ulaska i gledanja kraljevstva. U to kraljevstvo ljudi imaju pristup nakon Isusove agonije i smrti na križu. Isusova smrt rasplamsava svjetlo vjere nudeći vječno spasenje.[819] Neshvaćanje te istine je upravo ocrtano u Nikodemovom neznanju.

Ljubav prema svijetu isključuje ljubav prema Bogu. Ovu ivanovsku tvrdnju pronalazimo kod sinoptika i kod Pavla. „Nijedan sluga ne može služiti dvojici gospodara. Ili će jednoga mrziti, a drugoga ljubiti; ili će uz jednoga prianjati, a drugoga prezirati. Ne možete

---

[813] Usp. Jürgen BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 147–151.
[814] Usp. Pheme PERKINS, Evanđelje po Ivanu, 559.
[815] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 174.
[816] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 166.
[817] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 156.
[818] Usp. Neal M. FLANGAN, The Gospel according to John and the Johannine Epistles, 17.
[819] Usp. Richard C. FOSTER, *Studies in the life of Christ*, 374–375.

služiti Bogu i bogatstvu“ (Lk 16,13); „Oni pak koji su u tijelu, ne mogu se Bogu svidjeti“ (Rim 8,8-11). J. Gnilka uspoređuje Isusa – Svjetlost s Isusom – Riječ.[820] Riječ koja je bila upućena ljudima glasi: „Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni“ (Iv 3,16). No ljudi i svijet odbijaju tu Božju ljubav, a po tome i samoga Isusa.

Zašto čovjek izbjegava Svjetlo? Opaki čovjek izbjegava svjetlo, koje izvire na putu vjere u Isusa Krista jer se boji da će njegova zlodjela biti otkrivena i zato prezire svjetlo (r. 20). Neki kodeksi (P^{66} Δ Θ Ψ 01241 33 1009 1010 ὅτι πονηρὰ ἐστίν) imaju nakon „djela njegova“ dodatak „jer su zla“. Upravo mržnja prema svjetlosti, suprotno nagnućima za dobrom i istinom, ističe zlodjela.[821] Pogrešna ljubav prema svijetu dovodi kod čovjeka do djela tame. To je promjena paradigme jer je čovjek stvoren iz ljubavi i zato je pozvan ljubiti, a ne mrziti. Isus govori da ga svijet mrzi (Iv 7,7). „Odavde proizlazi čovjekovo odbacivanje Isusa i njegove ljubavi prema svijetu jer su mu postali slični svojim djelima. *Tko čini zlo*, *mrzi svjetlost*. Tko, dakle, čini zlo, nastoji izbjeći prisutnost Isusovu jer ona će ga razotkriti. Onaj, pak, koji čini istinu dolazi k svjetlosti.“[822] Svatko tko vjeruje, dolazi svjetlu, ne samo sada nego i u budućem vijeku, uključujući i eshatološku dimenziju.[823]

Grčki ἐλεγχθῇ koristi se također i u Iv 16,8 u odnosu na aktivno djelovanje Parakleta.[824] Već smo skrenuli pozornost da je Isus prvi Paraklet, koji zajedno s Ocem šalje drugoga Parakleta. Prema tome, može se povući paralela da duh Sveti čini ono što je činio i što čini Isus. On jednostavno otkriva ono što je skriveno ljudskim očima.

Pomalo zbunjuju riječi r. 21, a osobito izraz „a tko čini istinu“. Uobičajeno je da se „govori istina“. Pretpostavlja se da Ivan rabi izraz „činiti istinu“ kako bi ga suprotstavio prethodnom retku i izrazu „činiti zlo“. Čovjek koji običava činiti ono što se može opisati kao istinito, dakle vjeruje i čini dobra djela, dolazi k svjetlosti. Iako je po naravi svaki čovjek grješan, ako su njegova djela učinjena u Bogu, svjetlo će to jasno pokazati.[825] „Činiti istinu“ treba pripisati isključivo autoru četvrtoga evanđelja. Taj se izraz u Novom zavjetu pojavljuje dva puta, i to *nota bene* isključivo kod Ivana.[826] Grčki izraz ποιῶν τὴν ἀλήθειαν koji se spominje i u Iz 26,10 te u Tob 4,6; 13,6 označava predanost života. Prema tome, tko živi u

[820] Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 30–31.
[821] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 166.
[822] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 174.
[823] Usp. Gerald L. BORCHERT, *The new american commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture John 1-11*, 185.
[824] Usp. Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 218.
[825] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 204.
[826] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, 35.

predanosti za dobro, za djela Božja, slobodno dolazi k Isusu, bez straha od osude. Potrudili smo se pronaći kod sinoptika sličnu misao, koja je sadržana u Iv 3,19-21 i govori o životu u svjetlu. Našli smo u Matejevu evanđelju sljedeće riječi: „Oko je tijelu svjetiljka. Ako ti je dakle oko bistro, sve će tijelo tvoje biti svijetlo. Ako ti je pak oko nevaljalo, sve će tijelo tvoje biti tamno. Ako je dakle svjetlost, koja je u tebi – tamna, kolika će istom tama biti?“ (Mt 6,22-23) Isusove riječi zabilježene u prvom evanđelju podsjećaju nas na logion iz naše perikope. Ovo potvrđuje još jednom ideju suda u Iv i Mt da onaj koji čini dobra djela ostaje u svjetlosti. To je njegovo spasenje. Ivan proširuje tu koncepciju na vjeru. Dakle, onaj koji vjeruje – čini dobra djela ili onaj koji vjeruje čini dobra djela, ostaje u Svjetlu, odnosno u Kristu. Za njega nema osude jer svjetlost nadmašuje tamu zlodjela. Osim toga ljudska je savjest prosvijetljena i potaknuta da čini dobra djela i vjeruje.

Prema našem mišljenju ivanovska ideja suda ne isključuje sinoptičku koncepciju suđenja na kraju vremena (usp. Mt 25,31-46), Naprotiv, vjeru u Isusa poistovjećujemo s dolaskom svjetlu, u ovom slučaju Svjetlu. Po njegovoj svjetlosti čovjek može činiti dobra djela. Sve što će loše učiniti, odmah će izaći na vidjelo. U tome prepoznajemo ljudsku savjest i djelovanje Duha Svetoga. Može se također analogno zaključiti da je upravo riječ o životu u Isusu Kristu. To je novi život koji čovjek dobiva po krštenju. On je moguć po spasenjskoj smrti, odnosno Kristovu uzdignuću u sili Duha Svetoga, koji je darovan onima koji vjeruju. „Da nekoć bijaste tama, a sada ste svjetlost u Gospodinu: kao djeca svjetlosti hodite – plod je svjetlosti svaka dobrota, pravednost i istina – i odlučite se za ono što je milo Gospodinu.“ (Ef 5,8-10) Dolazak svjetlu ili bolje život u svjetlu poistovjećuje se sa spasenjem koje je ponuđeno svima, ali će se dogoditi samo onima koji vjeruju u Isusovo poslanje. Jamac života vječnoga i spasenja je sam Isus Krist, koji je postao čovjekom, umro i uskrsnuo i tako uzašao Ocu na nebo. Svatko tko vjeruje, čini dobra djela i po proslavi Jedinorođenca i djelovanju Duha Svetoga rađa se iz vode i Duha odozgor.

Zaključak

U prvome dijelu disertacije služili smo se metodama povijesno-kritičke egzegeze, koje smo nadopunili sinkronijskim pristupima i metodama retoričke i naratološke raščlambe istraživanoga odlomka (Iv 2,23-3,21). U odnosu na naslovnu temu disertacije, važno je bilo također uvažiti posebnu hermeneutičku pretpostavku biblijske hermeneutike kao

hermeneutike vjere i ulogu Duha Svetoga u teološkoj interpretaciji,[827] koji nam omogućuje razumijevanje stvarnosti i poruke biblijskoga odlomka. Rezultati literarne analize potvrdili su također otvorenost biblijskoga teksta pluralnosti značenja (*Enchiridion Biblicum* 1403-1404)[828] i mogućnost različitih značenja istih mjesta koja ne stoje u odnosu proturječnosti nego uzajamnoga nadopunjavanja u detektiranju bogatstva smisla teksta. Naša je egzegetska zadaća bila u prvome redu tumačenje religiozne poruke istraživanoga odlomka kao Božje riječi, uključujući njezin literarno-povijesni kontekst, ali i suvremeni trenutak. U tom je smislu konačni cilj naše analize bio protumačiti, uz pomoć primjerenih hermeneutičkih načela (*Enchiridion Biblicum* 1475), značenje ponovnoga rođenja odozgor kao rođenja iz vode i Duha u suvremenom razumijevanju biblijskoga teksta kao Božje riječi.[829] Stoga je bilo nužno otvoriti širi model interpretacije koji omogućuje aktualizaciju svetopisamske poruke u suvremenom kontekstu (*Enchiridion Biblicum* 1396), uvažavajući pri tomu ukupnu religioznu tradiciju iz koje je izrastao istraživani odlomak, kao i dosadašnje egzegetske rezultate i egzegetske pristupe prethodnika.

Početna poglavlja vođena su uvodnim pitanjima kao pretpostavkama egzegetske analize, među kojima je uz izdvajanje temeljnih značajki Ivanova evanđelja bilo na prvome mjestu pitanje konteksta perikope i trećega poglavlja Ivanova evanđelja na planu kompozicije četvrtoga evanđelja. U tom je kontekstu bilo važno odmjeriti argumente ili češće egzegetske hipoteze prethodnika (G. P. Lewis, S. Mender, J. Bligh, C. H. Dodd, R. Schnackenburg, B. Górka i dr.) u korist *za* ili *protiv* dislokacije trećega poglavlja unutar četvrtoga evanđelja. Uvidom u egzegetsku argumentaciju i pomnim iščitavanjem biblijskoga teksta priklonili smo se hipotezama o dislokaciji trećega poglavlja kao cjeline uz napomenu da to ne mijenja smisao teksta niti njegov ivanovski duh, ali smo odbacili one interpretacije koje navodno sporno mjesto Iv 3,5 (ὕδατος καὶ) tumače kao dodatak. Sljedeće pitanje važno za otvaranje potanke egzegetske analize bilo je pitanje okvirne strukture perikope. Priklonili smo se stajalištu (D. Tepert) o trodijelnoj strukturi perikope: Uvodni dio (2,23-3,2); Dijalog (3,3-12), Monolog (3,13-21) iz čega je vidljivo da je kompozicija 2,23-3,21 građena u formi trostruke rastuće spirale. U sljedećim poglavljima otvarali smo pitanja iz užega područja povijesno – kritičke egzegeze: pitanja tekstualnih inačica i spornih mjesta (tekstualna kritika), pitanja jezičnih, posebice morfo-sintaktičkih osobitosti teksta (literarna kritika), pitanja koherentnosti

[827] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 237.
[828] Usp. *Isto*, 115.
[829] Usp. *Isto*, 311.

teksta i mogućnost raščlambe na manje tekstualne cjeline uz mogućnost identificiranja izvora i redaktorskih zahvata u tekst (literarna kritika – kritika izvora).[830] Iako je cijela perikopa poprilično definirana i ocrtana grčkom i semitskom formom, iz čitavoga odlomka ističu se rr. 3,3-8 u kojima najviše dolaze do izražaja pojedine inačice. Razlike u pojedinim inačicama ne mogu se objasniti situacijskim kontekstom niti samo metodama povijesno-kritičke analize, nego i teološkim razlozima do kojih ćemo doći u cjelovitoj teološkoj interpretaciji cjeline odlomka i Ivanova evanđelja, kao i najspornijega mjesta Iv 3,5. Metodama literarne kritike nastojali smo utvrditi početak i kraj tekstualnih cjelina te potanku strukturu perikope i odgovoriti na pitanje je li istraživani odlomak jedinstvena cjelina, djelo jednoga autora ili je sastavljeno od više cjelina koje su naknadno dodavane tekstualnoj cjelini. Utvrdili smo tako prekid u kontinuitetu misli i izlaganja u r. 13 i promjenu u tehnici izlaganja (s dijaloga se prelazi u monolog), o čemu smo progovorili u posebnom potpoglavlju. Dijalog i monolog prema našoj raščlambi povezuje r. 13 jer od tada nadalje nedostaje dijaloških glagola (ἀποκρίνομαι i λέγει) te osobnih zamjenica, što još jednom potvrđuje mišljenje da je riječ o monologu ili pak o govoru upućenom nekome. Nedostaje također i glagol (γεννάω), kao i izričaj (ἄνωθεν) i imenica (πνεῦμα), koji određuju temu u prvom djelu, dakle u dijalogu. Međutim, trostruko „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ (3,3.5.11), koji smo definirali kao trostruki moment objave pridonosi dojmu monologa i stvara zajedničku teološku liniju kao razvijenu Isusovu samoobjavu. Iako dijalog i monolog spaja r. 13, oba se djela razlikuju zbog stilskih figura i gramatike.

Određivanje književne vrste i predliterarne životne stvarnosti (*Sitz im Leben*) uz pomoć metoda kritike oblika pomoglo nam je u razumijevanju smisla teksta i uspoređivanju sa sličnim literarnim žanrovima u Ivanovu evanđelju. Istraživani odlomak odredili smo kao susret uz mogućnost da bi u konkretnom životu ivanovske zajednice taj literarni oblik mogao poslužiti kao krsna kateheza.

Rezultati na ovom stupnju istraživanja bili su polazište za nastavak rada, koji je bio usredotočen na teološku interpretaciju teksta. Naratološku analizu uloge i karaktera Nikodema proveli smo uzimajući u obzir i nove metode literarne kritike te retoričke značajke teksta (paralelizmi, inkluzija, kompozicijske tehnike).[831] Na planu narativnoga ustrojstva teksta moguće je utvrditi kako se teološka misao razvija kroz zaplet – Nikodemovo nerazumijevanje i dvostruki smisao izraza (ἄνωθεν) te rasplet – Isusov kristološki govor, koji spaja redak 13, i kao takav predstavlja razvijenu kristološku misao.

[830] Usp. *Isto*, 57–62.
[831] Usp. *Isto*, 110–111.

Lik Nikodema može se protumačiti na više načina, od kojih tumačenje Nikodema kao povijesne osobe ima najslabije argumente i najmanju važnost za cjelovito tumačenje njegova susreta i razgovora s Isusom. Nikodem ima posebno značenje već po svojem socijalnom podrijetlu i staleškoj pripadnosti te po svojem imenu. Νικόδημος je sastavnica više grčkih riječi: νικάω (pobjeđivati), kao i νίκη (pobjeda) i δῆμος (puk). Njegova uloga je određena također strategijom ivanovskoga nesporazuma i mjestom zapleta (Nikodem je onaj koji ne zna ili se pravi da ne zna), a u njegovu psihološkom profilu i karakteru razabire se strah (dolazi noću), koliko i želja za upoznavanjem Isusova nauka. Nikodema se može protumačiti kao reprezentativnu figuru farizeja (onih koji ne vjeruju), i utoliko se njegov razgovor s Isusom može razumjeti kao slika rasprave između židovstva i rane Crkve, ali Nikodem se također može protumačiti kao predstavnička figura katekumena (onih koji su na početku vjere) i u tom smislu on je paradigma rođenja iz vode i Duha. Taj aspekt Nikodemova lika ima dodatno opravdanje prihvatimo li mogućnost tumačenja istraživane perikope kao krsne kateheze. Iako riječ *vjerovati* nije izgovorena, zamjećuje se njezinu prisutnost i tendenciju rasta vjere kod Nikodema. Nikodem konačno ima važan učinak na čitatelja koji kroz njegovo neznanje ima mogućnost doznati i čuti Isusovu poruku o ponovnom rođenju i povjerovati u njega. Svetopisamski tekst kroz lik Nikodema ostvaruje mogućnost realizacije smisla koji čitatelj daje tekstu (*sensus lectoris*).[832]

Ponovno rođenje odozgor ili rođenje iz vode i Duha kao središnju temu u prvome dijelu disertacije promotrili smo na idejnoj razini zaključivši kako ta zamisao nije bila nepoznata Židovima, a prema tome ni Nikodemu. Ona, dakle, ne dolazi iz gnostičkoga sustava, nego je u vezi sa židovskim eshatološkim očekivanjima, a srodna je i sa sinoptičkim mjestima (Mt 18, 3; Mk 10,15; Lk 18,17). U kontekstu Ivanova evanđelja ponovno rođenje poprima novi sadržaj i oblik, što je naglašeno u dvostrukoj Isusovoj samoobjavi (ἀμὴν ἀμὴν). Njegova novost vidljiva je i na leksičkoj razini. Dok se leksem ἄνωθεν javlja 36 puta u Bibliji, γεννηθῇ 3 puta kod Ivana, ova sintagma γεννηθῇ ἄνωθεν javlja se samo na ovom mjestu (Iv 3,3) iz čega zaključujemo da ona nije ušla u općeuporabni rječnik te označuje nešto novo: *hapax legomenon.* Odgovor koji Nikodemu daje Isus o ponovnom rođenju odozgor povezuje se s pitanjem cijeloga židovstva koje zastupa Nikodem. To je, dakle, Isusova uputa ponuđena židovstvu, ali ona ima i univerzalnu dimenziju i upućena je svim ljudima. Čovjek sam sebe ne može spasiti. To se može zbiti samo kroz ponovno rođenje *odozgor*.

[832] Usp. *Isto*, 115.

Iv 3,5 je najspornije mjesto u čitavoj perikopi 2,23-3,21 i izaziva dvojbe u interpretaciji koje se polariziraju na sakramentalne i nesakrametalne interpretacije. Neki smatraju da je ὕδατος καὶ naknadno umetnuto zbog sakramentalne interpretacije ili pak zbog potreba evanđeoskoga teksta. Prihvaćamo oprez u tumačenju i slažemo se da je vrlo teško dokazati da Ivan jednoznačno govori o ustanovljavanju sakramenata. Skloniji smo zaključiti da Ivan ne govori o ustanovljenju pojedinih sakramenata, nego pretpostavlja razvijeni sakramentalni život primatelja evanđelja i prenosi tradiciju koja je Isusove riječi i djela uronila u konkretan kršćanski život. Ivan navješćuje Isusa koji živi i uprisutnjuje se u zajednici vjernika, u njezinom propovijedanju, liturgiji i sakramentima. Nije uvjerljiva teza da je izraz ὕδατος καὶ anakronizam u Isusovu logionu, kao ni da je umetak redaktora. Zaključujemo da on pripada najstarijim slojevima teksta četvrtoga evanđelja. To znači da hipotetski te riječi nije morao izgovoriti Isus pred Nikodemom, nego ih je mogao unijeti sam redaktor na temelju iskustva u zajednici. Te činjenice upućuju nas na zaključak da je rođenje iz vode i Duha, odnosno ponovno rođenje odozgor u crkvenoj praksi značilo krštenje. Osim toga, iako zbunjuje činjenica da se riječ voda ne pojavljuje više u istraživanom odlomku, voda se u Ivanovoj teologiji uvijek povezuje s Duhom Svetim, a tema krštenja je kod njega jednoznačno istaknuta.

Naglasak je na začeću i rođenju iz Duha, a ne iz tijela, prema r. 6 (*Što je od Duha rođeno, duh je, što je od tijela, tijelo*). To također potvrđuje dinamičnost djelovanja Duha kao vjetra (r. 8) prema značenju riječi רוּחַ (duh i vjetar). U r. 8 ostvaruje se veza s r. 5 po snazi Duha Svetoga i učinku koji Duh Sveti ima na ponovno rođenje. Onaj koji je ponovno rođen postaje dio duhovne stvarnosti, postaje duh/vjetar (3,8). Duh i voda zadržavaju svoje vlastitosti i nisu metafore, jer niti voda niti Duh Sveti ne mijenjaju svoju stvarnost, ali uvijek nastupaju zajedno. Uzimajući stoga te dvije činjenice u obzir, možemo zaključno kazati da je ponovno rođenje odozgor zapravo čin krštenja koje stvara Duh Sveti. Dok je voda instrument, Duh Sveti je uzrok i učinak u sakramentu krštenja. To je dakako povezano s vjerom, ali mišljenja smo da voda upućuje na krštenje, a u djelovanju Duha Svetoga prepoznajemo vjeru. Rastavljanje vode i Duha protivi se bogatoj i razvijenoj pneumatološkoj misli o Duhu Svetom, o vječnom životu i o našem božanskom djetinjstvu. Napominjemo također da grčka riječ πνεῦμα ima višestruko značenje, ali da se u ovom kontekstu može prihvatiti kao označitelj Duha Svetoga. Tim više što je u hebrejskom jeziku רוּחַ ženskoga roda te hipotetski i Duh Sveti može poprimiti ženske uloge: rađanje, hranjenje, odgajanje, majčina toplina i nadahnuće. Krštenje je prema ishodu drugoga spiralnog kruga uvjetom ulaska u Božje

kraljevstvo. Priklanjamo se također interpretaciji da je Božje kraljevstvo (βασιλεία) i Crkva (ἐκκλησίᾳ) jedna stvarnost. Zaključujemo također, prema izvodu B. Górke, da je rješenje spornoga mjesta Iv 3,5 u tumačenju rođenja iz vode i Duha kao inicijaciji u βασιλεία ili Crkvu, čime se potvrđuje opravdanost tumačenja ove perikope kao krsne kateheze.

DRUGI DIO

FELIX PORSCH – EGZEGEZA I UČINCI

Uvod

Nakon opće egzegetsko-teološke analize, u ovom ćemo dijelu rada istražiti doprinos Felixa Porscha egzegezi i pneumatologiji Ivanova evanđelja. Usporedit ćemo također Porscheve teze s mišljenjima koje smo predstavili u prethodnim poglavljima te s našim zaključcima i istraživačkim rezultatima. U središtu je našega razmatranja rođenje iz vode i Duha (Iv 3,3-8) u odnosu na egzegezu i učinke F. Porscha.

U nastojanju da potpunije shvatimo Porschevu egzegezu i učinke, izložit ćemo najprije kratki pregled njegova znanstvenoga doprinosa na području biblijske teologije i pneumatologije.

1. Felix Porsch – redovnik i znanstvenik

Egzegetske ideje s područja biblijske teologije F. Porscha još uvijek nisu dovoljno istražene. Zbog toga smo potanko istražili njegov život i rad s posebnim osvrtom na biblijsku teologiju.[1]

Od 1963. do 1968. godine F. Porsch bio je profesor novozavjetne egzegeze u redovničkoj školi u Knechtstedenu. Potom se vraća u Rim kako bi završio svoj doktorski studij s biblijskoga područja. Tijekom zimskoga semestra 1970./1971. na Gregorijanskom sveučilištu F. Porsch brani doktorsku disertaciju[2] pod naslovom „Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums“.[3]

---

[1] Usp. *Lebenslauf von Pater F. Porsch* (1. 3. 2001.). http://www.jbreuer.de/Freunde_Links/Sorry_no_Link/Nachruf_Felix/nachruf_felix.html (13. 5. 2014.). Felix Porsch rođen je 6. rujna 1928. godine kao treće dijete strojovođe Brune Porsch i njegove supruge Friede u Gdansku. Tu je išao i u osnovnu i srednju školu. Obrazovao se za potrebe njemačke armije. Kada je pušten iz američkog zatočeništva, otišao je svom ujaku u Taunus ne znajući gdje se nalazi njegova obitelj. Ovdje se po prvi put u šesnaestogodišnjaku probudila želja za svećeništvom. No to je onih dana bilo gotovo nemoguće. U međuvremenu saznaje da su njegova majka i sestra ubijene zbog eksplozije bombe. U tom razdoblju Felix postaje zidar. Tek nakon toga postao je učenikom Biskupskog konvikta u Hadamar u Westerwaldu. Bio je jako dobar učenik, osobito na području njemačke književnosti. Upravo ovdje na temelju rada s mladima otkriva svoj misionarski poziv. U ožujku 1952. godine Porsch započinje novicijat u Družbi Duha Svetoga u Heimbachu, u kojem 1953. polaže svoje prve zavjete. Nakon toga od 1953. do1962. godine započeo je svoj teološki studij u Knechtstedenu, a onda kasnije na Gregorijani u Rimu te na Papinskom biblijskom institutu gdje je produbljivao svoje biblijsko znanje. 16. srpnja 1958. godine Porsch je zaređen za svećenika.

[2] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, u: *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977.), 458–459.

[3] Prijevod naslova disertacije na hrvatskom jeziku je sljedeći: „Duh i Riječ. Egzegetski doprinos pneumatologiji Ivanova evanđelja“. U našem istraživanju koristit ćemo naslov *Pneuma und Wort*. Želimo također naglasiti da je

Od 1970. godine Porsch je predavao egzegezu Novoga zavjeta na isusovačkoj Visokoj školi St. Georgen u Frankfurtu na Majni i u Königsteinu u Taunusu. Od 1978. do 1984. godine djelovao je u Katoličkoj biblijskoj udruzi u Stuttgartu. Kao član Družbe Duha Svetoga predavao je od 1984. do 1996. godine na Visokoj školi misionara verbita u Sankt Augustinu. Godine 1997. vraća se u kuću Družbe Duha Svetoga (der Spiritaner – spiritanci) kao aktivan gost-predavač na biblijskim skupovima. Tu je nastavio i svoju tešku bitku u invalidskim kolicima s progresivnim rakom, koju je izgubio ili, bolje reći, pobijedio 24. veljače 2001. godine. On je uistinu sreo svojega uskrslog Gospodina, kojega je neumorno propovijedao i istraživao u ivanovskim spisima.[4]

Felix Porsch među svojom subraćom i prijateljima bio je prepoznat upravo kao znanstvenik-istraživač na području djelovanja Duha Svetoga u četvrtom evanđelju. Možemo se pitati zašto je izabrao to područje. U odgovoru na to pitanje može nam pomoći pater Albert Thielemayer, CSSp,[5] bivši provincijal, koji je obnašao svoju službu upravo u vremenu kada je F. Porsch dovršavao svoju disertaciju na Gregorijanskom sveučilištu u Rimu, a kojega osobno poznajemo. Pater Albert Thielemayer, koji se služi i hrvatskim jezikom, tvrdi: „Felix je ozbiljno shvatio svoj znanstveni rad. Bio je svjestan da će bibličari kritično čitati njegova djela. Svojom je upornošću i radišnošću uspio u tom ogromnom i zahtjevnom poslu.“[6] Zato je Porsch bio nazvan *neumornim ambasadorom Božje Riječi*.[7] Pater Felix Porsch nije samo služio znanosti nego je znanost učinio dostupnom ostalim ljudima.[8] A. Thielemayer Porschevo oduševljenje povezuje s osobom prof. Mollata, čija su predavanja bila jako posjećena, a dvorane ispunjene do zadnjega mjesta. Drugi izvor, koji navodi Thielemayer, je spiritanska duhovnost, koja potječe od F. Libermanna, suosnivatelja Družbe Duha Svetoga. Libermann u svojim poslanicama često prilazi tematici života u Duhu Svetom, napisao je i Komentar Ivanova evanđelja.[9] Pretpostavlja se stoga da odavde potječe Porschev interes za Trećom Božanskom Osobom. Treći izvor za koji se pretpostavlja da bi mogao poslužiti kao

---

F. Porsch sljedbenik poznatih isusovačkih egzegeta, kao što su Donatien MOLLAT i Ignace de la POTTERIE, kojima u svojoj doktorskoj disertaciji izražava svoju zahvalnost.

[4] Usp. Arhiv-CSSp, Knechtseden (13. 5. 2014.).

[5] Pater Albert Thielemayer, član Družbe Duha Svetoga, u razdoblju od 1969. do 1974. godine obnašao je funkciju provincijala u Knechtstedenu u Njemačkoj. Od 1981. godine pater Thielemayer prisutan je u Republici Hrvatskoj u Slavonskom Brodu u Podvinju.

[6] Interviju s Albertom THIELEMAYEROM (14. 5. 2014.).

[7] Usp. *Unermüdlicher Botschafter der Wort Gottes* (1. 3. 2001.), http://www.rp-online.de/nrw/staedte/dormagen/unermuedlicher-botschafter-des-wort-gottes-aid-1.108949 (15. 5. 2014.).

[8] Usp. Bruno TRÄCHLER, *Nachruf* (24. 2. 2001.), http://www.rp-online.de/nrw/staedte/dormagen/unermuedlicher-botschafter-des-wort-gottes-aid-1.108949 (15. 5. 2014.).

[9] Komentar evanđelja po Ivanu François Libermanna uzet ćemo u obzir u sljedećem poglavlju u kojem ćemo istaknuti njegovu egzegezu i učinke s područja duhovne interpretacije četvrtoga evanđelja.

polazna točka Porscheva posebnoga zanimanju za temu Duha Svetoga su karizmatske grupe s kojima je surađivao i temeljito im izlagao novozavjetne spise.[10] Možda tu leži odgovor na našu postavljenu tezu na početku ovoga odlomka.

Ambasador Božje riječi, prema svjedocima, imao je tu snagu da je prenosio tako da to razumije običan čovjek. To su prepoznale stotine ljudi, ne samo iz općine Neuss nego i iz južne Njemačke. Uskoro je Porsch postao jedan od najpoznatijih predavača osnovnoga tečaja Staroga i Novoga zavjeta. Sudjelovao je također na različitim biblijskim i ekumenskim susretima.[11]

1.1. *Porscheva znanstvena baština*

Ne smijemo se zaustaviti isključivo na popularnom načinu izlaganja biblijske egzegeze i teologije predavača iz Knechtstedena i Stuttgarta. Znanstvenici su Porscha prepoznali kao jednoga od onih koji su doprinijeli biblijskoj teologiji nakon II. vatikanskog koncila. Nakon Koncila, došlo je do brzoga razvoja biblijske znanosti, osobito unutar Katoličke Crkve. S tim se povezuju mnogobrojne publikacije na svim područjima proučavanja Svetoga pisma, a prije svega na području teologije Novoga zavjeta.

Upravo F. Porsch pripada vodećoj i važnoj skupni znanstvenika, koji su se odlučili približiti Božju riječ običnom čovjeku.[12] Za potrebe disertacije proučili smo njegove najvažnije samostalno objavljene publikacije.[13] Prva njegova knjiga koja je izazvala posebnu pozornost na području biblijske teologije bila je „Viele Stimmen – ein Glaube. Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie“/„Mnogo glasova jedna vjera. Teologija Novog zavjeta“ (Zagreb, 1988.). Na temelju te knjige I. Dugandžić ga svrstava među četiri vodeća bibličara (K. H. Schelke, J. Gnilka i R. Schnackenburg), koji su svojim radom doprinijeli razvitku biblijske teologije:[14] „Kako sam naslov kaže, autor polazi od mnogo različitih teoloških glasova koji odzvanjaju u novozavjetnim spisima i nastoji prikazati njihovo jedinstvo u istoj vjeri iz koje su pisani i koju žele dalje zasvjedočiti. F. Porsch polazi

[10] Usp. Intervju s Albertom THIELEMAYEROM (14. 5. 2014.).
[11] Usp. Neuss Grevenbroicher Zeitung (1. 3. 2001.), http://www.rp-online.de/nrw/staedte/dormagen/unermuedlicher-botschafter-des-wort-gottes-aid-1.108949 (15. 5. 2014.).
[12] Usp. Bruno TRÄCHLER, Nachruf, arhiva CSSp-Knechtsteden (15. 5. 2014.).
[13] Dokumenti arhiva CSSp, kao i druge bilješke o F. Porschu ne navode mjesta u kojima bi se moglo pronaći nešto od pisane forme egzegetskih radnji. Predmet ovoga istraživanja nema za cilj pregledavanje svih Porschevih članaka ili predavanja. Svjesni smo da je njihova dubina vrlo dragocjena i zato ostavljamo prostora onima koji bi se htjeli potruditi oko proučavanja misli F. Porscha.
[14] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2004., 47–50.

od prvih svjedočanstava vjere o Kristu pa ide natrag prema povijesnom Isusu iz Nazareta, tragajući za motivima prikupljanja građe o Isusu i za procesima nastanka vjere u Krista. On zatim opširno govori o Isusovim riječima i postupcima kao preduvjetima kasnije vjere i teologije pracrkve.“[15]

1.1.1. *Pneuma und Wort*

Najviše se istraživača referira na Porschevu doktorsku disertaciju, koja je bila obranjena u zimskom semestru 1970./1971. na Gregorijanskom sveučilištu u Rimu i ostavila dubok trag na biblijsku teologiju, a osobito na području četvrtoga evanđelja i ivanovske pneumatologije. Naslov disertacije glasi: „Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums.“ („Duh i Riječ. Egzegetski doprinos pneumatologiji Ivanova evanđelja.“) i objavljena je u Frankfurtu na Majni 1974. godine. Spomenuta disertacija, kao i druga djela, uvrstila su Porscha među poznate i tražene egzegete u koncilskom duhu.[16]

Najopširnije je Porschev doprinos ivanovskoj pneumatologiji prokomentirao D. Moody Smith. On polazi od Porscheva pristupa Ivanovu evanđelju i kritički promatra njegovu disertaciju. Prema Moody Smithu znanstvenik iz Družbe Duha Svetoga odlučio se za istraživački rad u okviru odnosa između Duha i Riječi: „Porsch opravdava svoje opisivanje teme činjenicom da je problem Parakleta u Ivanovu evanđelju predmet nedavnih i učestalih istraživanja, dok je pitanje opće prirode i jedinstva poimanja Duha u Ivanovu evanđelju ostalo zanemareno.“[17]

Pogledajmo ukratko strukturu disertacije. Nakon relativno kratkoga uvoda, rad je podijeljen na tri glavna dijela: 1. Značenje pojma *pneuma* u *Knjizi znamenja* (poglavlja 1–12/ Die Pneuma – Aussagen im Buch der Zeichen – poglavlja, 17–21.); 2. Izričaj Duha u *Knjizi časa* (poglavlja 13–17 / Die Pneuma – Aussagen im Buch der Stunde, 213–324); 3. Početak ispunjavanja i stvarnost Duha u „vrijeme Crkve“ (poglavlja 19,30–20,22 / Der Beginn der Erfüllung der Verheissungen, die Wirksamkeit des Pneuma in der „Zeit der Kirche“, 327–390).

---

[15] Usp. *Isto*, 48.
[16] Usp. Intervju s Albertom THIELEMAYEROM (14. 5. 2014.).
[17] D. MOODY SMITH, Book reviews, 458. „Porsch justifies he choice and delineation of subject matter with the observation that while the Paraclete problem in John has been the subject of recent and repeated investigations, the question of the general nature and unity of the concept of the Spirit in John has remained on the fringes of attention.“

Idući za primjerom Mooda Smitha, donosimo pregled Porscheve disertacije. Prvi dio sadrži kritičku interpretaciju 1,32-33; 7,37-39; 3,3-8; 4,23-24 i 6,63; 3,34 podijeljenu u zasebna poglavlja. U tom dijelu Porsch naglašava važnost Duha u prvoj polovici evanđelja. Nije slučajno Isus identificiran kao Onaj na kojega je Duh Sveti sišao i ostao (1,33). Ipak, prema Ivanovu shvaćanju Duh je prvenstveno, ako ne i jedino, dar Svevišnjega. Zbog toga je Duh prisutan samo „retorički" sve do trenutka Isusove slave. Ovo shvaćanje u potpunosti se slaže s Oproštajnim govorima. U svezi s 6,63 Porsch naglašava bliski odnos, tj. poistovjećivanje Riječi i Duha u Evanđelju po Ivanu.

Drugi dio sadrži dugu kritičku raspravu o kazivanjima Parakleta i bavi se problemom Parakleta. Uloga Parakleta, kao načina pomoću kojih se umrli Isus nastavlja objavljivati među svojim apostolima kako bi ih nadahnuo i produbio im vjeru, naglašena je uz cjelovitu povezanost između svake objave Parakleta i njegova konteksta. Prema Porschu, korištenje termina Paraklet ne treba objašnjavati u okviru književnoga ili povijesno-religijskoga konteksta, odnosno shvatiti ga kao preuzimanje izvorno stranoga izraza od strane evanđelista. Koristeći ga, autor zapravo razlaže i naglašava važnost forenzičke uloge Duha u procesu koji se događa, ne u svijetu, već u svijesti vjernika i obraćenika pred kojima Duh-Branitelj dokazuje točnost Isusovih tvrdnji da je Sin Božji i Otkupitelj Svijeta.

U trećem dijelu autor se bavi pitanjem ispunjenja obećanja o dolasku Duha unutar evanđelja. Tvrdnja da je Isus dao i predao Duh, shvaćena je više od opisa fizičke smrti, a gledajući u 7,38-39 problem Isusove krvi i vode teško se može smatrati irelevantnim za silazak Duha. Naravno, Isusovo darivanje Duha opisano u 20,22 od ključne je važnosti iako Porsch odbija prihvatiti ovaj događaj samo kao ispunjenje obećanja o daru Duha od strane Svevišnjega. Prema njegovom shvaćanju, uzneseni Isus, kako je opisan u Ivanovom evanđelju, ne može se poistovjetiti s uzvišenim i proslavljenim Isusom jer on zadržava obilježja svojstvena samo ljudima. (Zato je njegovo završno obraćanje Tomi u 20,29 neprihvatljivo jer je njegovo tijelo preobraženo i zato je jednako dostupan svim vjernicima.) Duh je, prema četvrtom evanđelistu, trajno dostupan čitavoj Crkvi kroz propovijed i sakramente te njegova prisutnost ne ovisi ni o jednom ni o drugom. On predstavlja božansku osnovu i inicijativu u obojici.[18]

Naša se istraživana tema, dakle rođenje iz vode i Duha, nalazi u prvom dijelu Porscheva rada. Iz njega možemo iščitati Porschevu egzegezu i proučiti njezine učinke te procijeniti njegov doprinos pneumatologiji i interpretacijama teme rođenja iz vode i Duha. O

[18] Usp. *Isto*, 458–459.

vrijednosti i izazovnosti Porscheve baštine svjedoči i sljedeća prosudba: „*Pneuma und Wort* je iscrpno djelo. Autor je iskoristio svaki mogući izvor informacija tijekom proučavanja relevantnih tekstova o Evanđelju po Ivanu. Njegova će monografija biti bogat izvor informacija, bibliografije i analitičkih tekstova za svakoga tko bude radio daljnja istraživanja.“[19] T. G. Brown na području ivanovske pneumatologije ističe četiri znanstvenika koji su proučavali „Duh“ u Ivanovom evanđelju. To su C. H. Dodd, G. Johnston, F. Porsch i G. Burge. Brown je odlučila pregledati njihove pristupe u nastojanju da dobije zaokruženu znanstvenu sliku ivanovske pneumatologije. U obzir je uzela upravo disertaciju F. Porscha i njegova istraživanja. Ona tvrdi da spomenuti egzegeti prikazuju širok opseg pneumatoloških vidika.[20] Osim toga, pojedini egzegeti, kojima pripada među ostalima i C. Bennema, ističu posebnost Porscheva interesa na području ivanovske pneumatologije, što je i rezultiralo osobitim doprinosom.[21] Korisno je u tom smislu usporediti različite pristupe naših prethodnika. Tako se primjerice C. H. Dodd uglavnom usredotočio na riječ πνεῦμα i na njezino značenje i uporabu u različitim literarnim kontekstima; G. Johnston izvodi religiozno-povijesno poučavanje Ivanove pneumatologije, naglašavajući važnost i značenje Parakleta u odnosu na druge religiozno-povijesne pojmove koji su mogli utjecati na četvrtoga evanđelista; Porschevo proučavanje je egzegetsko i u njemu Porsch naglašava neprekidnost govora o Duhu u evanđelju i onima u oproštajnim govorima; a G. Burge nudi teološku interpretaciju Ivanova korištenja „Duha“ u njegovom egzegetskom istraživanju redaka u kojima govori o Duhu u Ivanovu evanđelju i Prvoj Ivanovoj poslanici.[22]

D. Moody Smith duboko je ušao u istraživanje PW što mu je omogućilo kritičku oštrinu u donošenju zaključka o Porshevu doprinosu ivanovskoj pneumatologiji, iako sva pitanja nisu detaljno razrađena.

Iako u četvrtom evanđelju postoji nesumnjiva povezanost između Duha i Riječi, Moody Smith im ne pridaje značenje kakvo im daje Porsch. Njihova povezanost djeluje mu u prvome redu kao funkcija njihovih zasebnih veza s idejom Kristove objave, a ne kao eksplicitna naglašenost kao što smatra Porsch. Samo u 6,63 moguće je eksplicitno dokazati

---

[19] Usp. *Isto*, 459. „Pneuma und Wort is a thoroughgoing and intensive work; the author has scarcely left an exegetical stone unturned in the examination of relevant Johannine text. His monograph will prove a rich mine of information, bibliography, and exegetical insight for any who undertake further or related research.“

[20] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective*, London, 2003., 62.

[21] Usp. Cornelis BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, Tübingen, 2002., 15.

[22] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective*, 62.

pojmove, a čak i ondje su višeznačni. U svakom slučaju, vrijednost ovog rada neovisna je o teoriji o povezanosti Duha i Riječi.[23] Drugačije to shvaća T. G. Brown, koja u toj gesti opravdava F. Porscha zbog naglaska na neprekinutosti redaka govora o Duhu u evanđelju i onih u oproštajnim govorima te s obzirom na sintezu ovih s govorima o Parakletu. Brown primjećuje da je Porsch pronašao da je tema Duha i Otkrivenje zapravo povezujuća nit koja se pojavljuje u Ivanovim govorima o Duhu. Prema tome, Porsch vidi ugrađeno jedinstvo između Duha i riječi u Ivanovom evanđelju. Stoga se Duh podudara s Isusovim riječima otkrivenja, kao što se darivanje Duha događa kroz njegovu izgovorenu riječ. T. G. Brown zaključuje da je prema Porshu biblijsko mjesto 6,63 od temeljnoga značenja za shvaćanje Ivanove pneumatologije te on tumači retke u smislu da su Isusove riječi pravo mjesto gdje Duh dolazi. I zapravo tu ga se može susresti.[24]

Moody Smith kao drugi korak u svojem istraživanju postavlja kritičan upit za podrijetlo korištenja izraza παράκλητος u četvrtom evanđelju. Izgleda da je ivanovska namjera bila dočarati forenzičku (naziv koji nema konotacija kod Ivana) ulogu Duha. On se pita je li to dovoljno objašnjenje za Ivanovo korištenje izraza, posebice zbog toga što se uvriježeni prijevod *advocat* – Branitelj, smatra neprikladnim za evanđelje. Smith tvrdi da je teško odgovoriti na to pitanje, a Porschev prijedlog zaslužuje ozbiljno razmatranje.[25] T. G. Brown izlazi sa sljedećim postulatom: „U proglašavanju riječi koje mu je dao Otac, Isus dodjeljuje Duha onima koji su prihvatili njegovu riječ. Razumljivo, Porsch tumači 3,34 kako bi ukazao na Isusa kao davatelja Duha kroz riječi.“[26] On, međutim, ne spominje podrijetlo riječi *Paraklet.* Međutim, u nastavku Brownowa promišljanja pronalazimo tvrdnju da F. Porsch shvaća Isusovo djelovanje po krštenju u Duhu ili omogućavanje rođenja iz Duha, kao djelo njegovoga poslanja. Jer je on taj koji otkriva. Tako je, primjerice, rođenje iz vode i Duha Isusovo otkrivenje koje Duh Sveti pomaže shvatiti. Prema Brownu, Porsch utvrđuje neprekidnost između evanđeoskoga prikazivanja Duha kao otkrivenja i karakterizacija Parakleta. Parakletova funkcija kao onoga koji uči i podsjeća centralna je za Porscha. On prihvaća ideju da prikazivanje Parakleta kao svjedoka ima korijene u sinoptičkoj tradiciji u kojima Duh pomaže učenicima da svjedoče pred sudovima (Mt 10,17-20; Mk 13,9-11; Lk

[23] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, 459.
[24] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective*, 69.
[25] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, 459.
[26] Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective*, 69. „In the proclaiming of the words given to him by the Father, Jesus confers spirit on those who recive his word. Understandably, Porsch interprets 3,34 to indicate Jesus as giver of the spirit through his words.“

12,11-12).[27] Brown drukčije nego Moody Smith pristupa Parakletovu značenjskom podrijetlu u Porschevoj interpretaciji. Ona vidi forenzičku karakterizaciju Duha kao spoznaju ivanovskoga motiva suđenja koje se pojavljuje kroz evanđelje, a shvaća πνεῦμα kao forenzički naslov. Na suđenju pred svijetom Isus je zapravo Branitelj učenika ili Paraklet. U oproštajnim govorima Duh preuzima ulogu Parakleta za vrijeme koje slijedi nakon Isusova uzašašća. Duh-Paraklet će svjedočiti na unutarnji način vjernicima o Isusu i služiti kao podrška učenicima.[28]

Sljedeća točka kritičnoga promatranja Moodyja Smitha je zaključak da se Porsch nije dovoljno bavio svjedočanstvom i djelovanjem Duha kojega je Isus obećao. Primjerice, Ivan bi bez sumnje zahtijevao razlaganje i potpuno drukčije tumačenje Isusovih riječi s obzirom na novonastalu situaciju unutar zajednice. Njegovo evanđelje predstavljalo je takvo udaljavanje od priznatih tradicionalnih formi da je postalo poteškoća za druge oblike kršćanstva. Porsch ne ulazi duboko u ovo problematično područje koje je toliko važno za proučavanje i tumačenje Ivanova evanđelja, kao i za podrijetlo kršćanstva općenito.[29] Brown se kritički osvrće na Porschevu nesigurnost u tumačenju oproštajnih govora. Porsch smatra da su Isusovi opraštajni govori izazvani sumnjama među članovima zajednice o njegovu nastavljenom djelovanju nakon uzašašća.[30]

Kao četvrto i posljednje, Moody Smith primjećuje da u Porschevu trudu da opiše načine na koji se Duh manifestira nedostaje konkretnih i preciznih zaključaka. Svakako, spominjanje propovijedi i sakramenata kao oblika prisutnosti Duha prihvatljivo je za njegov rad. Ipak, propovijed i sakramenti bili su uobičajena praksa u ranom kršćanstvu, ali, koliko mi znamo, nigdje drugdje nije se pojavilo evanđelje poput Ivanova. Je li poimanje i iskustvo Duha odigralo značajnu ulogu u razvijanju posebnosti kršćanstva koje prati načela Evanđelja po Ivanu? Moody Smith zaključuje da se ovim pitanjem treba detaljnije baviti iako je to previše za očekivati od ove disertacije koja ima svoje vlastito područje interesa.[31] I na ovom mjestu T. G. Brown predstavlja sasvim drukčiju interpretaciju Porscheve misli. Ona tvrdi da prema Porschu, kada Paraklet svjedoči za Isusa, on nudi Isusovo otkrivenje učenicima, čineći forenzički naslov Duha-Parakleta unutarnje povezanim s njegovim učenjem i podsjećanjem ili „otkrivajućom“ funkcijom. Porschev naglasak na Otkrivenje kao ključ za shvaćanje ivanovske pneumatologije omogućava mu sintetizirati pneumatologiju redaka o Parakletu s onima iz

[27] Usp. *Isto*, 69.
[28] Usp. *Isto*, 69.
[29] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, 459.
[30] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective*, 70.
[31] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, 459.

evanđelja. On tvrdi da glavna tema susreta s Duhom u Isusovim riječima veže sve retke o Duhu u Ivanu.[32]

U istraživanju T. G. Brown nailazimo i na kritičko razmišljanje o Porschevoj metodi u PW. Ona tvrdi da Porschev interes u sintetiziranju ivanovskoga Duha potječe od njegove egzegeze. Zapravo, poveznica između Duha i objave u Ivanovim govorima o Duhu, osim u dijelu o oproštaju, prilično je slaba. Redak 6,63 jedina je pojava povezivanja Duha i „riječi" u ovim govorima, a ni u ovom slučaju nije sigurno da evanđelist namjerava izjednačiti Duh sa svojim riječima. Prema tome, Porsch uzima metaforu previše doslovno i dopušta da ona utječe na njegovu egzegezu ostalih govora o Duhu. Nadalje, u njegovu naglašavanju objave kao da je Porsch vođen egzistencijalnim tendencijama koje bi bilo neprikladno pripisati evanđelistu. Zaključno, Porschev naglasak na neprekidnost između govora o Duhu u evanđelju i onih u oproštajnom govoru čini se manje održiv u svjetlu rastućega stava da oproštajni govor predstavlja kasniji stupanj u sastavu evanđelja. Govori o Parakletu mogli su doći iz drugih interesa nego drugi govori o Duhu.[33]

A. K. Gabriel uzeo je u obzir istraživanje T. G. Brown, koje je ujedno i njezina disertacija obranjena na Sveučilištu St. Andrews u SAD-u. Brown je prema Gabrielu stavila poseban naglasak na društvene odnose unutar Ivanove zajednice i prema tome odredila djelovanje Duha Svetoga. Njezin je primarni cilj pokazati kako evanđelist rabi Duha Svetoga u svojem evanđelju što je uvelike doprinijelo ivanovskoj kristologiji.[34]

Nakon doktorice Brown i njezina zaključka o kontekstualnom koloritu Porscheve egzegeze, želja nam je pristupiti kritički njegovu istraživanju. Smatramo da je veliki postotak znanstvenih činjenica korektno obrazložen. Ali, ne smije se uzeti u obzir isključivo samo jedan redak, u ovom slučaju Iv 6,63 nego pogledati i druga mjesta Porscheve egzegeze, što ćemo učiniti u sljedećem istraživanju. Osim toga, iako je Porsch krenuo u istraživanje odnosa πνεῦμα i riječi, ipak su neki njegovi zaključci kontekstualno obojeni. S tim se, dakle, slažemo. Spominjali smo da je Porsch član Družbe Duha Svetoga i duhovni sin velikoga mističara 19. stoljeća F. Libermanna. Pretpostavljamo da upravo zbog toga Porsch stavlja poseban naglasak na segmente djelovanja Duha Svetoga. Nasuprot Brownovoj tezi želimo obrazložiti da djelovanje Duha Svetoga nije isključivo vezano uz Isusove riječi, iako su bez dvojbe one

[32] Usp. Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective*, 69.
[33] Usp. *Isto*, 70.
[34] Usp. Andrew K. GABRIEL, Book review. Tricia G. Brown, Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective, London, 2003., u: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 2 (2001. – 2005.), 50–51.

nositeljem Duha (usp. Iv 6,63). Osim toga i T. G. Brown uzela je u obzir kontekstualno djelovanje Duha Svetoga iz društveno-znanstvene perspektive.

1.1.2. *Anwalt der Glaubenden*

U duhu Duha i riječi ili, kako bi progovorio sam Porsch, u duhu *Pneuma und Wort*, nekoliko godina kasnije nastaje još jedna monografija: *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, Stuttgart, 1978.

Posrijedi je popularno-znanstveni rad o kojemu nema kritičke recepcije. Osim samoga Porscha, svi se ostali autori referiranju samo na PW, a nitko ne spominje AG. Čini nam se ipak od velike koristi progovoriti i o ovom djelu. Smatramo da je AG tipičan rezime mnogobrojnih godina znanstvenih istraživanja F. Porscha. Autor općenito govori o djelovanju Duha Svetoga unutar ivanovske zajednice. Ova je knjiga zapravo svjedočanstvo djelovanja Duha Svetoga, Duha Branitelja i Pratitelja vjernika prvih stoljeća. Referirat ćemo se na nju u našem istraživanju jer ju smatramo zajedno s PW velikim doprinosom ivanovskoj pneumatologiji.

Donosimo najprije kratki pregled ovoga rada. U relativnom kratkom uvodu F. Porsch uvodi čitatelja u četvrto evanđelje ističući da je to *pneumatičko Evanđelje* i u tome čitatelj može pronaći njegovu specifičnost i otkriti djelovanje Duha Svetoga (das Wirken), koje je zapravo svjedočanstvo (das Zeugnis) u Ivanovu evanđelju i ivanovskoj zajednici. Porsch se u AG ne želi odreći čvrstih osnova znanstvenoga pristupa egzegezi, kao ni biblijske teologije i ističe da nijedna teološka izjava ne smije biti zamijenjena pobožnim razmatranjem. Prema tome, Porscheva je namjera upoznati čitatelja i istražitelja s namjerama evanđelista. Egzeget također tvrdi da ne postoji alternativa između znanstvenoga izlaganja i karizmatične ili pak pneumatične interpretacije Pisma. One se moraju nadopunjavati. Nauk bez prateće meditacije i molitve u teologiji može biti poguban. S druge pak strane, samo karizmatska interpretacija često je u opasnosti od zastranjenja.[35] F. Porsch u svom radu nastoji sintetizirati oboje. Nakon svakoga poglavlja ostavlja čitatelju prostora za meditaciju.

Drugi dio uvoda u AG predstavlja situaciju ivanovske zajednice. Kao što ističe Porsch: „Evanđelist sigurno nije svoje slike i usporedbe slučajno izabrao. Po njima ima želju

[35] Usp. AG, 14. „Der Evangelist hat seine Bilder und Vergleiche sicher nicht zufällig gewählt. Er will mit ihnen in seiner Umwelt ausdrücken, auf welche Weisen er und seine Gemeinden das Wirken des Geistes näherhin erfahren haben. Johannes will ja nicht nur rückblickend die Situation zur Zeit des irdischen Jesus beschreiben, sondern die Gemeinden seiner Zeit in ihrem Glauben bestärken, indem er ihnen zeigt, was Jesus für sie in ihrer Gegenwart bedeutet.“

svojoj okolini izreći na koji su način on i njegove zajednice doživjeli djelovanje Duha Svetoga. Ivan se ne osvrće samo na situaciju u vrijeme zemaljskoga Isusa, nego želi učvrstiti svoju zajednicu u vjeri. Zato im otkriva značenje djelovanja zemaljskoga Isusa." Iz uvoda također doznajemo o kontekstu života (*Sitz im Leben*) ivanovske zajednice. Oni su kršćani koje svijet mrzi. Tu Porsch ističe Židove, koji se poistovjećuju s religijskim poglavarima onoga vremena. Tu je i *svijet* sa svojim knezom u suprotnosti kršćanskoj vjeroispovijesti. U tom kontekstu nakon Isusova odlaska Ocu, potreban im je drugi Branitelj. Tom izjavom Porsch najavljuje potrebu razmatranja Isusovih *oproštajnih govora* (13,1; 14,18.25-31; 16,4-7.16-22), što će omogućiti bolje shvaćanje djelovanja Duha Svetoga u ivanovskoj zajednici, a time u formi prijenosa njegove kateheze.[36]

U uvodu Porsch također nastoji biti na tragu koncilske ideje *posadašnjenja* ili aktualizacije (*aggiornamento).* Posrijedi je čitanje biblijskih tekstova i ivanovske pneumatologije iz perspektive sadašnjega vremena i time otvaranje novih putova koje nudi biblijska teologija, a osobito pneumatologija nakon II. vatikanskog koncila.[37]

Sadržaj knjige je nakon uvoda podijeljen na pet poglavlja. Prvo poglavlje („Uvjeti objave Duha" / Die Voraussetzungen der Geistmitteilung, 20–36) usredotočeno je na svjedočanstvo iz početka Ivanova evanđelja. U prvom planu je Ivan Krstitelj (Iv 1,32-34). On daje svoje svjedočanstvo o Duhu Svetom. U osobi Krstitelja Porsch primjećuje ispunjenje starozavjetnih obećanja o silasku Duha Svetoga. Očitovanje djelovanja Duha Svetoga događa se po krštenju. Od sada Isus posjeduje puninu Duha Svetoga i zato ga može darovati svojim učenicima (usp. Iv 3,34). Porsch na ovom mjestu naglašava krštenje vodom i Duhom,[38] što nam se čini važnim za naše daljnje istraživanje. Egzeget iz Stuttgarta drži se ivanovske koncepcije silaska Duha Svetoga na vjernike u trenutku Kristove proslave na križu, odnosno uzdignuća, što je ujedno i ispunjenje proročanstva iz Iv 7,39.

U drugom poglavlju F. Porsch pristupa Isusovim oproštajnim govorima („Duh Sveti kao Branitelj i Duh istine" / Der Heilige Geist als *Beistand* und *Geist der Wahrheit* in den Abschiedsreden, 37–96). Kroz pet sljedećih izreka Porsch produbljuje tematiku ivanovske pneumatologije. On ističe upravo pet logiona, koji se tiču takozvane Isusove oporuke (14,16 i sl; 14,26; 15,26; 16,7-11; 16,13-15). On pristupa ovim govorima uvijek iz perspektive konteksta zajednice, što iznosi u egzegezi. U ovom poglavlju ističe se uloga Duha Svetoga u životu cijele Crkve, ali također i u životu svakoga vjernika. Parakletovo se svjedočanstvo

[36] Usp. *Isto*, 15–16.
[37] Usp. *Isto*, 18–19.
[38] Usp. *Isto*, 24.

poistovjećuje s riječima ohrabrenja i utjehe upućenima cijeloj zajednici. Po tome se upoznaje tko je doista Paraklet. Porsch na ovom mjestu obraća pozornost na ivanovski dualizam. Za nas je to od velikoga značaja jer je istraživana perikopa dualistički obojena.[39]

Treće poglavlje govori o vremenu ispunjenja („Početak ispunjenja“ / Die Verheissung beginnt sich zu erfüllen, 97–115). Porsch polazi od Djela apostolskih i djelovanja Duha Svetoga u prvim zajednicama. Pri tome ističe ne samo povijesni već i teološki smisao Lukina svjedočanstva. Time otvara vrata ivanovskoj pneumatologiji dolazeći podno Isusova križa. U *vodi i krvi* što su potekle iz Isusova boka vidi teološko značenje izlijevanja, osim sakramenata i djelovanja Duha Svetoga. Duh Sveti je darovan učenicima prema najavi u *Oproštajnom govoru*.

Četvrto je poglavlje („Život iz Duha – Život po Duhu“ / Leben aus dem Geist – Leben gemäss dem Geist, 116–155) za naše istraživanje posebno značajno. U njemu je sadržana naša tema „rođenja iz vode i Duha“ (usp. Iv 3,3-8) . Porsch polazi od Iv 6,63, kao polazne točke istraživanja. Ovdje se otkriva potreba Duha jer „tijelo ne koristi ništa“ (usp. Iv 6,63). Potrebna je također vjera u Isusove riječi. Vjera je konstitutivni čimbenik u procesu upoznavanja Isusa Krista. Duh Sveti je dar uskrsloga Gospodina, ali on je ponajprije činjenica Isusove spasiteljske muke i smrti. Ono što razlikuje Ivanovo evanđelje od sinoptičkih je Isusova kraljevska smrt na križu. To je zapravo njegovo uzdignuće, koje pojašnjava Isus Nikodemu u Iv 3,13-15. Ivanovska se soteriologija podudara s pneumatologijom. Logion iz r. 3,5 ostaje izazovnim problemom u isticanju djelovanja Duha Svetoga u sakramentu krštenja i kasnije u životu svakoga vjernika. Porsch u svom popularno-znanstvenom istraživanju analizira pojam *ponovnoga rođenja* ili rođenja odozgor kod sinoptika. Porsch razlog *ponovnoga rođenja* vidi u Božjoj riječi. Ona poziva u život (usp. Post 2,27). Međutim, kao katolički svećenik zauzima čvrst stav o krsnoj i ekleziološkoj interpretaciji odlomka Iv 3,5. Ovo poglavlje završava učincima Duha Svetoga u duši vjernika.

Peto poglavlje („Konkretizacija“ / Konkretisierung, 156–176) odnosi se na konkretan život prema Ivanovom evanđelju. On obuhvaća *potragu, upoznavanje i bezuvjetno povjerenje* u Isusa Krista. Sve to je moguće, za onoga koji to želi, upravo poput Nikodema. Jamstvo upoznanja Isusa Krista je Duh Sveti. On je darovan ne samo prvoj zajednici kršćana nego i nama sada. U ovome se vidi Porschevo nastojanje oko detaljne obrade i egzegeze četvrtoga evanđelja te spomenuto posadašnjenje biblijskih tekstova. Prema tome, onaj koji se prepušta Duhu Svetome donijet će plod u izobilju.

[39] Mislimo tu na Iv 3,3-8 u kojoj se na više mjesta autor četvrtoga evanđelja služi tom filološkom kombinacijom. No više o tome ćemo progovoriti u poglavlju, koje predstavlja Porschev doprinos katoličkoj egzegezi.

Cjelinu završava jedan praktičan pregled, koji donosi Porsch na temelju određenoga studija PW i AG (Rückblick und Auslick). U ovom pogledu „preko ramena“ Porsch ističe posebnost Ivanova evanđelja zbog istaknute pneumatologije.

1.1.3. *Johannes-Evangelium*

Sljedeća važna publikacija, koja je prevedena i na hrvatskom govornom području, Porschev je komentar Ivanova evanđelja (Johannes-Evangelium, Stuttgart, 1988. / „Ivanovo evanđelje“, Zagreb, 2002.). Riječ je o kratkom komentaru Ivanova evanđelja. F. Porsch na sebi poznat pedantan način tumači pojedina poglavlja pridržavajući se strukture evanđelja. Osobiti naglasak stavljamo na Iv 2,13-3,36, koja se povezuje s hipotezama o dislokaciji.[40] Šesto poglavlje također je premješteno iz redovitoga redoslijeda zauzevši mjesto prije petoga poglavlja. Ostala su poglavlja protumačena prema redovnom rasporedu. Porsch u svojem komentaru,[41] na znanstveno-popularnoj razini koristi komentare drugih poznatih egzegeta.[42] Prepoznajemo da je najviše u tumačenju usmjeren na R. Schnackenburga. U duhu II. vatikanskog koncila egzeget iz Stuttgarta aktualizira ondašnji biblijski jezik i shvaćanje stvarnosti iz perspektive suvremenoga vremena.

Ovo djelo će nam poslužiti u razmatranju istraživanoga odlomka, premda se temeljne misli već sadrže u PW i AG. JE je posebno koristan kao pregled cijeloga četvrtog evanđelja u kontekstu djelovanja Duha Svetoga. Izdavanjem JE, Porsch je potvrdio svoj veliki interes za Ivanovo evanđelja te je istaknuo posebnu ulogu Duha Svetoga u životu svakoga koji „čita ovu knjigu i vjeruje: Isus je Krist, Sin Božji, i da vjerujući ima život u imenu njegovu“ (usp. Iv 20,31).

---

[40] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 4.1.

[41] Za naslov ove publikacije koristit ćemo kraticu „JE“.

[42] U JE nalazimo izvor citiranih autora: Jürgen BECKER, *Das Evangelium des Johannes,* 2 Bde. (Ökumenischer taschenbuch-Kommentar zum NT 4/1; 4/2), Gütersloh–Würzburg, 1979./1981.; Rudolf SCHNACKENBURG, Das *Johannesevangelium*, 3 Bde., Freiburg, 1977.; Joachim GNILKA, *Johannesevangelium*, Würzburg, 1983.; Andreas S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch), Teilband 4, Würzburg, 1972.; Josef HEER*, Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium*, Stuttgart, [4]1997.; Ernst KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1980.

2. I duhovno i pneumatološko evanđelje

O posebnosti Ivanova evanđelja pisali smo u uvodnom dijelu prve cjeline disertacije. Na ovome mjestu želja nam je istaknuti Porscheva zapažanja. Odlučujemo se za taj korak zbog pojedinih naglasaka u strukturi našega istraživanja.

Prema F. Porschu, Ivanovo evanđelje, a također i čitanje i prianjanje uz njega, uvodi čitatelja u drugi duhovni svijet. Zahvaljujući tome, on može udahnuti drugi zrak. Jezik, stil, pretpostavke, slike i pojmovi imaju vlastiti upravo ivanovski karakter.[43] Prema Porschevu razmišljanju, slobodni smo zaključiti da je riječ upravo o posebnosti pneumatičkoga karaktera četvrtoga evanđelja. Pažljivi će čitatelj već od prvih redaka odmah pretpostaviti da je riječ o Pneumi. Taj se izraz prema tumačenju odmah poistovjećuje s Duhom Svetim. No igra riječi u hebrejskom jeziku omogućuje i druge konotacije, o kojima je već bilo govora, a to su disanje, zrak, dah života. Stoga F. Porsch poručuje da svaki čitatelj „može udahnuti drugi zrak“.[44] Izraz *disati* povezuje se s ulogom Duha Svetoga, kako odmah na početku ističe F. Porsch. To čini razliku i prepoznatljivost Ivanova evanđelja prema sinoptičkim evanđeljima.[45]

Prema Porschu, uloga Duha Svetoga je vrlo važna, ali ne samo prema tvrdnji da je Božja riječ nadahnuta (Iv 6,63), nego prema samoj ivanovskoj izreci o ulozi Duha Svetoga u otkrivanju i tumačenju Božje riječi nakon Isusova odlaska Ocu (Iv 14,26; 16,13). Duh Sveti ne želi ništa drugo doli omogućiti život iz vjere, koji određuje osobna živa veza s Kristom. To je zapravo taj plod o kojem govori Isus u Iv 15,5-6. Zato egzeget iz Knechtstedena ističe posebnost Ivanova evanđelja u rastu u vjeri. Život u vjeri je život u Duhu Svetom (usp. Iv 3,5). „Evanđelje po Ivanu može biti shvaćeno kao svjedočanstvo i model takvoga života. To se predstavlja kao *ukupno sjećanje* na koje utječe Duh života i Isusove poruke, koja se vjerniku (evanđelistu) prikazuje na prijelazu u drugo stoljeće. Njegova namjera nije prenošenje povijesnih informacija, niti prenošenje Isusova *učenja.* Njegovo svjedočanstvo vjere treba služiti jačanju kršćanske zajednice i istovremeno biti ponuda i poziv biranju Isusova *puta* prema novom životu kao vlastitoga puta (...) To je zapravo život u Duhu (...). Od svakoga čitatelja evanđelja Isus traži isto što i od prvih sljedbenika: *Dođi i vidi*!“ (Iv 1,39).[46]

---

[43] Usp. JE, 5.
[44] *Isto*, 5. „Wer von ihnen herkommt, hat eine andere Luft zu atmen.“
[45] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 3–5.
[46] AG, 156–157. „Das Johannesevangelium kann als das Zeugnis und Modell eines solchen Lebens verstanden werden. Es ist dies als eine geistgewirkte *Gesamterinnerung* des Lebens und der Botschaft Jesu, wie sie sich einem Glaubenden (dem Evangelisten) um die Wende zum zweiten Jahrhundert darstellt. Seine Absicht ist nicht, historische Informationen zu liefern, auch nicht eine *Lehre* Jesu zu vermitteln. Sein Glaubenszeugnis soll der Stärkung der christlichen Gemeinde dienen und zugleich Angebot und Einladung sein, Jesu *Weg* zu einem neuen

Pisci Novoga zavjeta, pa tako i Ivan,[47] bogonadahnuti su. No poznata je činjenica da inspiracija ne sprječava pisca u njegovu načinu izražavanja. Na to utječe životna situacija (*Sitz im Leben*). Svaki je biblijski tekst povezan s konkretnim kulturnim i društvenim, ekonomskim, političkim i religioznim okolnostima,[48] koje dolaze iz određenoga miljea. Ivanovska okolina, bolje rečeno zajednica, je upravo ta koja živi život iz vode i iz Duha Svetoga (usp. Iv 3,5), koju Duh Sveti uvodi u svu istinu i poučava dozivajući na pamet Isusove riječi (Iv 14,26; 15,26; 16,13.15). Prema tome, može se odrediti konkretna dimenzija ivanovske zajednice, koja uvelike ima utjecaja na oblikovanje četvrtoga evanđelja.[49] F. Porsch obraća posebnu pozornost na situaciju ivanovskih zajednica. Mlade zajednice prenose na autora slike i događaje iz svoje svakodnevnice u kojoj je djelovanje Duha očito. Stoga se Ivan ne želi osvrtati samo na situaciju opisanu kod sinoptika glede povijesnoga Isusa, koliko mu je želja učvrstiti vjeru mladih vjernika koji su primili Duha Svetoga na dar. Ivanova zajednica živi u vremenu i prostoru kada je potrebno *vjerovati*, a ne vidjeti. Isusovi učenici žive u *svijetu* koji svojim mentalitetom odudara od Isusova mentaliteta. Knez je ovoga svijeta đavao (usp. Iv 16,11). Zato svijet mrzi i proganja Isusove sljedbenike. Zato je bio potreban po Isusovu odlasku dolazak drugoga Branitelja – Duha Svetoga. Njegovo se djelovanje fokusira u pet izreka (usp. Iv 14,16-17; 14,26; 15,26-27; 16,7; 16,12-15).[50] Treba uzeti u obzir da je opisana situacija činjenično povezana s povijesnim Isusom.[51] Porsch smatra da je naziv *duhovno evanđelje* prisutan već od 2. stoljeća i dolazi od Klementa Aleksandrijskog. Time se ističe njegova posebnost naspram sinoptičkih evanđelja. Ova oznaka odgovara stvarnosti barem u tom smislu što ni u jednom drugom evanđelju ne dolazi do izražaja svijest da je nastupilo vrijeme pod vodstvom Duha kao u Ivanovu.[52]

Leben als den eigenen zu wählen (...) *Leben aus dem Geist* (...) Jeden Leser des Evangeliums fordert Jesus gleichsam wie die ersten Jünger auf: *Komm und sieh*! (Iv 1,39).“

[47] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 17–36. Autorstvo četvrtoga evanđelja je posebna tema za raspravu. Primjećujemo da evanđelje po svom unutarnjem svjedočanstvu ne otkriva imena njegovoga autora. Jedino ga naziva *učenikom, kojeg je Isus ljubio i koji je naslonio glavu na njegova prsa* (Iv 21,7.20; usp. 13,25). No to se *ime povezuje s* drugim dijelom četvrtoga evanđelja. Bez sumnje to je morala biti osoba od velikoga značenja unutar zajednice. Neki ga smatraju jeruzalemskim svećenikom i svjedokom Isusovih znamenja. Drugi ljubljenoga učenika poistovjećuju s Lazarom jer i njega je Isus ljubio (usp. Iv 11,36). Ini vide u njemu simboličan lik Isusova *ljubljenoga učenika*, dakle svakoga vjernika koji živi savršeni život u Isusu Kristu. No najčešće se identificira *ljubljenoga učenika* sa svetim Ivanom apostolom (Iv 19,26; 20,2). Iz Efeza, gdje se nastanio upravljao je Crkvama. Postoji i hipoteza o ivanovskoj školi. Međutim, najvažnija je činjenica da za duhovne primatelje Evanđelja Isus Krist je u centru pozornosti.

[48] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 69.

[49] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 38.

[50] Usp. AG, 15–16.

[51] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 11.

[52] Usp. Felix PORSCH, *Mnogo glasova jedna vjera*, Zagreb, 1988., 98–99.

Osim zajednice, veliku ulogu ima sâm autor djela koji razvija posebnu granu pneumatologije.[53] Čini nam se potrebnim zamijetiti da je to upravo djelovanje Duha Svetoga, koji prema izrekama otkriva nedokučivu stvarnost. Nastavljajući naše istraživanje, primjećujemo da Porscheva ideja o razvijanju pneumatologije svjesno ili nesvjesno pripada Ivanu. „Ivan daje dojam da je on osobno ostvarenje ovih Gospodinovih riječi s oproštaja.“[54] Dakle, Ivan opisuje djelovanje Duha Svetoga te interpretira njegovo djelovanje u konkretnom slučaju, odnosno u strukturi mlade Crkve. Zanimljivo je da njegova pneumatologija ništa ne govori o strukturama unutar Crkve, nego Duha Svetoga stavlja kao dar Proslavljenoga Isusa Krista. Inače, ivanovska pneumatologija je kristocentrična.[55] Osim toga cijelo se evanđelje koncentrira na proslavu, odnosno Isusov *čas* da prijeđe s ovoga svijeta Ocu.[56] U kontekstu razvijene pneumatologije, koju smatramo iznimnim Ivanovim doprinosom, Duh Sveti, Duh Istine, postaje učiteljem i pomoćnikom kršćanskoj zajednici.[57]

U Porschevu tumačenju posebnosti Ivanove pneumatologije dolazimo i do njegovoga zaključka zašto se on bavi tim predmetom. „Ovo istraživanje nema namjeru nuditi znanstveno izlaganje dokaza djelovanja Duha Svetoga u Ivanovu evanđelju. Štoviše, želja nam je ivanovsku pneumatologiju iz sveukupnoga smisla ovoga evanđelja učiniti razumljivom za duhovni život pojedinca i zajednice.“[58]

Na kraju ovoga odlomka uvjereni smo da je moguće uspostaviti razliku između pojmova *duhovno/pneumatičko* i *pneumatološko*. Iako nismo naišli na slična zapažanja na drugim mjestima, mišljenja smo da razlika nastaje po opisu djelovanja Duha Svetoga unutar ivanovske zajednice i po osobnom angažmanu autora evanđelja. Želja nam je istaknuti posebno Ivanovo, a zatim Porschevo zalaganje za razvijanje grane pneumatologije unutar četvrtoga evanđelja. Zato je četvrto evanđelje i duhovno i pneumatološko. Duhovnost Ivanova evanđelja pronalazimo u tematici i inspiraciji Duhom Svetim, a pneumatologičnost u ivanovskom teološkom govoru.

---

[53] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 11.
[54] Usp. VSG, 99.
[55] Usp. *Isto*, 115.
[56] Usp. *Isto*, 112.
[57] Usp. *Isto*, 113–115.
[58] AG, 14. „Das vorliegende Buch verfolgt nicht die Absicht, eine wissenschaftliche Auslegung der Geistaussagen des Johannesevangeliums zu bieten. Vielmehr möchte es die johanneische Pneumatologie (Geistlehre) aus einem Gesamtverständis dieses Evangeliums heraus für geistliche Leben des einzelnen und einer Gemeinschaft fruchtbar machen.“

Ekskurs 3. – Duh Sveti (ne)poznati Bog

Duh Sveti kao nepoznati Bog zvuči na prvi pogled čudno i apstraktno. Međutim, u pojedinim razdobljima Crkve Duh Sveti je na neki način „zaboravljen“ ili točnije „zapostavljen“ ili neshvaćen. U našem istraživanju istaknuli smo više puta crte ivanovske pneumatologije unutar četvrtoga evanđelja te osobit interes F. Porscha za treću božansku osobu. Svojim istraživanjem Porsch zajedno s grupom egzegeta otvara nove vidike pneumatologije nakon II. vatikanskog koncila.

A. Schneider ističe sljedeće: „Na Drugome vatikanskom saboru čuli su se mnogi glasovi koncilskih otaca i promatrača s različitih strana o tome kako je Duh Sveti u zapadnome kršćanstvu zaboravljen. U teologiji se premalo govori o njemu, vjerske istine i život iz vjere ne promatraju se u njegovu svjetlu. Posljedica toga je rascjep između duhovnosti i dogmatike (...) Duh je Sveti zanemaren (...) Njegova je prisutnost svedena na nekoliko katehetskih izreka, koje ne stvaraju čvrste stavove i ne nose život.“[59] Stoga I. Golub za Duha Svetoga uvodi pojam *(ne)poznati* Bog[60] i proročki zaključuje: „Ako je vrijeme do Isusa bilo nadasve Očevo, a Isusovo vrijeme bilo vrijeme Riječi, onda je vrijeme Crkve vrijeme Duha Svetoga. Kao oni što su imali Isusa u svojoj sredini, a voljeli bi da su gledali Mojsija, ne spoznavši veličinu dane milosti, tako oni koji danas priželjkuju da su živjeli u Isusovo vrijeme ne spoznaju sreću koja im je dana time što žive u ovom vremenu Duha Svetoga.“[61]

Koji su razlozi zaborava Duha Svetoga? Duh Sveti je doista po svojoj naravi najtajanstvenija božanska osoba, ali razlozi za njegovo neshvaćanje leže ponajprije u nesposobnosti i lijenosti ljudskoga duha da se izdigne iz područja površnih dojmova u svijet tajne.[62] A. Schneider zaključuje i sljedeće: „Znanstveni način gledanja i umovanja povećava tu nemoć. U težnji da sve dokaže, umom svime zavlada, novovjekovnim racionalizmom obojen čovjekov mentalitet čini ga nesposobnim da se otvori Duhu Svetom i da se dadne voditi od njega. U Crkvi se pojavljuje nepovjerenje prema neočekivanim potezima Duha, želja da se hoda ustaljenim putovima, strah od svega novoga, strah od Duha Svetoga – naprosto.“[63]

---

[59] Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 12.
[60] Ivan GOLUB, *Duh Sveti – nepoznati Bog?*, Zagreb, 1998., 16–17.
[61] Ivan GOLUB, *Duh Sveti, sreća koja nam je dana. Mjesečina nad Tiberom*, Rim, 1963., 109–110.
[62] Usp. Heribert MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1980., 8.
[63] Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 12.

Pokušajmo pronaći i teološke razloge zaborava Duha Svetoga. W. Kasper primjećuje da „u prosječnoj crkvenoj i teološkoj svijesti Duh Sveti nema iznimnu ulogu“.[64] Čini se da je teologija Duha, dakle *pneumatologija*, prilično zanemarena. Ta pogreška utječe i na razvoj *kristologije*. J. Y. Lacoste vidi u umanjenoj ulozi pneumatologije, a zatim Duha Svetoga, slabiji razvitak kristoloških vidika.[65] Govor o Duhu Svetom ne umanjuje slavu Isusa Krista: „Trebalo bi biti očito da takve kristologije, u kojima posredovanje Duha nije prisutno ili nije pravedno istaknuto, mogu biti samo i isključivo loše.“[66] J. A. Jungmann govori da je već Toma Akvinski naučavao da je Duh Sveti prisutna stvarnost Isusa Krista. Tako to kazuje i Apostolsko vjerovanje. Zato Kristovu Crkvu treba shvatiti kao sakrament Duha.[67] Na tom tragu W. Kasper otkriva krivo shvaćanje uloge Duha Svetoga u Crkvi jer se o njemu govori kao o nekom pseudoideološkom osiguranju ili o nekom funkcionaru Crkve. Takav pogled upravo krivo utječe na kristološku misao.[68] M. Parlov ističe da se zaborav Duha Svetoga dogodio nakon otačkoga razdoblja kada je „Crkva potpuno zaboravila ono što o odnosu Duh – Crkva govore spisi Novoga zavjeta, osobito Djela apostolska“.[69] Parlov izdvaja također i druge razloge zaborava Duha u zapadnom kršćanstvu. Tvrdi da su tome krivi sami duhovni, karizmatski pokreti (montanisti, sljedbenici Joakima di Fiorea, baptisti, kvekeri, pentakostalci), čija je pojava i nauk izgledao kao prijetnja konfesionalnoj Crkvi, koja je onda nastojala kanalizirati te pokrete, tj. ograničiti djelovanje Duha Svetoga. U pitanju je također i izraziti kristomonizam i manjkava nauka o milosti. Ovi i drugi razlozi utjecali su na zaborav ili neznačajan govor o Duhu Svetom.[70] Kasper skreće pozornost na prigovor istočne Crkve zapadnoj Crkvi kako je pneumatologija ostala u prilično nelagodnom odjeku. Kasper također ističe sukobljavanje sa zanesenjaštvom prvih kršćana u smislu krilatice „Sve mi je dopušteno!“ (1 Kor 6,12) Riječ je o karizmatskoj ulozi darova i stavljanju naglaska na darove, a ne na darovatelja Isusa Krista. Osim toga, razlog zaborava Duha Svetoga krije se u razvoju nauka o Trojstvu. Većina teologa više se nije usuđivala govoriti o osobnom nastanjivanju Duha Svetoga u vjernicima, premda je to posvjedočeno u Pismu. Tako je Duh polako i povijesno gubio i mjesto i funkciju. Jedan i drugi razlog prema Kasperu je

---

[64] Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista – eklezиološki spisi*, Zagreb, 2013., 201.
[65] Usp. JeanY. LACOSTE, O teologię Ducha – Duch odnowiciel, u: *Communio*, 12 (1998.), 27–28.
[66] *Isto*, 27. „Powinno być przeto czymś oczywistym, że takie chrystologie, w których pośrednictwo Ducha jest nieobecne lub nie jest należycie doceniane, mogą być tylko i wyłącznie złe.“
[67] Usp. Josef A. JUNGMANN, Die Gnadenlehre im apostolischen Glaubensbekenntnis, u: *Gewordene Liturgie*, 1 (1941.), 173–189; Pierre Nautin, *Je crois à l'Ésprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair*, Paris, 1947., 135.
[68] Usp. Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista – ekleziološki spisi*, 202.
[69] Mladen PARLOV, *U snazi Duha,* Split, 2007., 39.
[70] Usp. *Isto*, 39., bilješka 11.

jednostavno izazvao sekularizaciju Duha.[71] Kako, dakle, podići svijest kršćana o Duhu Svetom? Na tragu toga pitanja i mi se možemo zapitati kako kršćani shvaćaju rođenje odozgor, rođenje iz vode i Duha Svetoga u svojem vjerskom hodu?[72] W. Kasper usred razloga koji su utjecali na zaborav Duha Svetoga poziva na duboko proučavanje pneumatologije.[73]

U isto vrijeme na znanstvenom polju, osobito na području biblijske teologije koju zastupa F. Porsch osjeti se čežnja za govorom o Duhu Svetom te o životu kršćanskoga naraštaja u sili odozgor. Crkveno učiteljstvo je također prepoznalo potrebu buđenja iz zaborava o Duhu Svetom. Već je papa Leon XIII. u enciklici „Divinum illud munus" pozvao na obnovu pobožnosti prema Duhu Svetom. Pio XII. u enciklici „Mystici corporis" otkriva Duha Svetoga u Crkvi. Kroz dokumente II. vatikanskog sabora provlači se težnja za dubljim shvaćanjem Duha Svetoga. Tako je krenuo Ivan XXIII., a onda Pavao VI. kada je nazvao vrijeme nakon Koncila razdobljem novoga poniranja u otajstvo Duha Svetoga. Ivan Pavao II. u enciklici „Dominum et vivificantem" govori o obnovi Crkve za koju je zaslužan Duh Sveti.[74]

U suvremenom vremenu W. Kasper vidi svojevrstan preokret u zauzimanju za nauk o Duhu Svetom, kao i za treću božansku osobu. Taj preokret dolazi od američkih sveučilišta,[75] koji se u posljednjih nekoliko godina proširio čitavim svijetom. To je upravo nova orijentacija u čovjekovoj potrazi za smislom nakon kraja razmišljanja orijentiranoga prema napretku i stopama rasta.[76] Na temelju toga usuđujemo se zaključiti da je ovo vrijeme, da budemo precizniji ovo poslijekoncilsko vrijeme, vrijeme Duha. Jedino produhovljeni čovjek u pneumatičkom i pneumatološkom smislu postaje nositelj Duha.[77] Tomu u prilog govori i M. Parlov. Njegovo je uvjerenje da je pneumatologija dobila novu priliku tek u drugoj polovici 20. stoljeća da iznova otkrije ulogu Duha Svetoga u Crkvi te bogatstvo odnosa koji postoje između Duha i Crkve.[78] To svjedoče ne samo karizmatski pokreti potekli sa Sveučilišta *Duqen* nego i ozbiljni koncilski dokumenti i nauk crkvenih autoriteta.[79] Među njih pripada dogmatska konstitucija o Crkvi – *Lumen gentium*, koja u jednom od prvih brojeva govori o

---

[71] Usp. Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista – ekleziološki spisi*, 202–204.
[72] Ovo je posebno pitanje na koje bi, prema našem razmišljanju, trebalo dati odgovor. Naš je prijedlog provedba ankete među vjernicima.
[73] Usp. Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista – ekleziološki spisi*, 202.
[74] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 13.
[75] Usp. Marija KUNČEVIĆ – Marija KRISTIĆ, *Duhovi, Pedesetnica – što je to? Intervju s paterom Arekom*, (4. 6. 2014.), http://duhos.com/duhovi-pedesetnica-sto-je-intervju/ (15. 6. 2014.).
[76] Usp. Walter KASPER, *Crkva Isusa Krista – ekleziološki spisi*, 205–206.
[77] Usp. Jerzy SZYMIK, Filioque i dia tou hyiou u progu trzeciego tysiąclecia–Duh odnowiciel, u: *Communio*, 12 (1998.), 99–100.
[78] Usp. Mladen PARLOV, *U snazi Duha*, 39.
[79] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 13.

odnosu Duha Svetoga i Crkve. Zasluga je II. vatikanskog koncila što je Crkva počela shvaćati i doživljavati događaj Duha i prijelaz s *juridičke ekleziologije* na *ekleziologiju zajedništva*.[80]

Na kraju želimo odgovoriti na pitanje je li Duh Sveti (ne)poznati Bog? Prisjetimo se Isusova logiona iz Ivanova evanđelja u kojemu su sadržane izreke o Duhu Svetom. Upravo u Iv 16,13 riječ je o Duhu Istine, koji upućuje u svu istinu i govori što čuje i navješćivat će ono što dolazi. Istodobno u Iv 14,26 Isus ukazuje na ulogu Duha Branitelja Parakleta – *Dozvanoga*, kojega Otac šalje u Isusovo ime. On će Isusove učenike poučavati o svemu i dozivat „u pamet" sve što je Isus rekao. Osim toga, Duh Sveti svjedoči za Isusa (Iv 15,26-27), zbog čega nije prikladno reći da istraživački interes za Duha Svetoga umanjuje čast Krista. Upravo egzegeti poput Felixa Porscha doprinose upoznavanju treće božanske osobe.

Predstavljena uputa W. Kaspera u poslijekoncilskom ozračju otvara nove vidike u našem istraživanju. Stoga nam je želja istaknuti poseban doprinos F. Porscha pneumatologiji i biblijskoj teologiji, čiji su učinci vidljivi u njegovoj egzegezi. Smatramo da njegov doprinos upravo pneumatologiji dolazi i po osobnoj povezanosti sa sveučilištem u Duqenu, na kojem je prostrujala želja za Duhom Svetim. F. Porsch je član Družbe Duha Svetoga time je povezan na jedan duhovan način s centrom nove pneumatologije na Sveučilištu Duqen. U tome vidimo konkretnu egzegetsku struju obojenu upravo silom odozgor.

3. Povijesno-kritička analiza

Povijesno-kritička metoda u biblijskim istraživanjima nužna je i korisna jer nudi mogućnost shvaćanja biblijskoga teksta u njegovu izvornom, doslovnom ili literarnom značenju. Ova je metoda pridonijela prihvaćanju znanstvene metodologije u pristupu biblijskom tekstu i tako otvorila pristup objektivnijim znanstvenim rezultatima, ali je i sama podložna ograničenjima. Ograničavajući se na istraživanje teksta u prošlosti, u izvornom kontekstu, ili na istraživanje samo ljudske dimenzije svetopisamskih tekstova, ona izbjegava pitanje Božjega autorstva, koje kao da izmiče dometu ove metode.[81] Osim toga, tim se pristupom zanemaruje živa dinamičnost Božje riječi i potreba njezine aktualizacije u horizontu suvremenoga čitatelja. Stoga su uz povijesno-kritičku metodu, dobro došle nove metode i novi pristupi, kao što su primjerice metode nove *literarne kritike* ili strukturalizma,

[80] Usp. Mladen PARLOV, *U snazi Duha*, 39–40.
[81] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 41.

koje omogućuju suvremeniji i današnjem vremenu otvoreniji pristup biblijskom tekstu.[82] U nastavku rada usporedit ćemo metodu F. Porsha s rezultatima povijesno-kritičke metode, ali ćemo u obzir uzeti i činjenicu da je Porscheva metoda ranokoncilska i zbog toga se razlikuje od suvremene. Vrijedi, međutim, sagledati i usporediti Porschevu metodologiju također i sa suvremenim pristupima biblijskom tekstu, među njima posebice s poviješću učinaka teksta, o čemu ćemo progovoriti u završnom poglavlju.

3.1. *Kontekst perikope*

F. Porsch u određivanju konteksta perikope pristupa teološki, na temelju Isusovih znamenja, dakle na temelju teoloških tema i pojmova. Za F. Porscha određivanje konteksta povezuje se s vjerom kao temeljem kršćanskoga života[83] i u kontekstu djelovanja Duha Svetoga i učinkovitosti vode. Prema Porschu, upravo kontekst određuje temu odlomka.[84] Tu je posebice važno Isusovo djelovanje u Jeruzalemu o blagdanu Pashe. Prema tome, u određivanju konteksta uzimaju se u obzir prostorne odrednice, ali s naglaskom na teološka zbivanja. Stoga Porsch ide u pravcu hipoteze o dislokaciji cijeloga trećeg poglavlja.[85] On zapravo postavlja pitanje: Jesu li pojedini segmenti trećega poglavlja bili samostalni ili ne? Pitanje nastanka teksta sagledava u kontekstu *Sitz im Leben.*[86]

U određivanju konteksta, njemački egzeget polazi od idejnih rješenja koja su ponudili R. Schnackenburg i R. E. Brown tvrdeći da treće poglavlje određuju tri relativno zatvorene cjeline (2,23-25; 3,1-21.22-30.31-36). No ta podjela još uvijek ostaje najsloženiji problem četvrtoga evanđelja.[87] U prvom poglavlju zaključili smo da je treće poglavlje Ivanova evanđelja ipak relativna cjelina. No uzimajući u obzir sve odrednice i značajke odredili smo za početak perikope Iv 2,23-25, a zatim jednu veliku višetematsku cjelinu Iv 3,1-2. Iako nismo uzimali u uži obzir Iv 3,22-36, ipak je riječ o kontekstualnoj cjelini, što smo izložili u egzegezi pojedinih redaka. Učinili smo to uvažavajući različite hipoteze, koje dovode u pitanje autentičnost Ivanova autorstva, a osobito angažmana pojedinih sekcija. F.

---

[82] Usp. *Enchiridion Biblicum* 1262, 28–29., Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 114.
[83] Usp. JE, 27.
[84] Usp. *Isto*, 27.
[85] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 4.1.
[86] Usp. PW, 83–84.
[87] Usp. *Isto*, 83. U poglavlju I. dok smo govorili i određivali kontekst perikope, skrenuli smo pozornost na postojeće mogućnosti raščlambe trećega poglavlja koje zastupaju Rudolf SCHNACKENBURG, Raymond E. BROWN, Ignace de la POTTERIE. Većina egzegeta predlaže svoja rješenja. Međutim, način određivanja konteksta uvijek se povezuje s pojedinim pristupom tekstu. U većini izdanja Svetoga pisma Iv 2,23-25 sačinjava poseban dio, a nakon njega slijedi cjelina „Razgovor s Nikodemom“ koja obuhvaća Iv 3,1-21.

Porsch postulira analizu *Sitz im Leben*: „Od odgovora na ta pitanja ovisi središnja tema koja će se vrednovati. Odatle i potiče značenje *pneuma*, koja se pojavljuje u trećem poglavlju šest puta.“[88] Na tom istraživačkom polju najviše je doprinio F. Gryglewicz, koji odvaja osoban angažman autora četvrtoga evanđelja od Isusovih riječi. Isto stajalište zastupa i F. Porsch, koji predlaže razlikovati Isusove riječi i refleksiju samoga evanđelista, a čini to po prethodnom prijedlogu R. Schnackenburga.[89] U nastavku istraživanja i predstavljanja misli ostalih egzegeta, Porsch ipak tvrdi da se ne smiju strogo odvajati Isusove riječi od ideja samoga evanđelista.[90]

U Komentaru Ivanova evanđelja Porsh naglašava da se mjesto radnje odigrava u Jeruzalemu.[91] Porsch svjesno polazi također od retka Iv 2,23 koji istovremeno stvara teološku uvertiru prema cjelini Iv 3,1-21. I ovdje on ističe kritički stav raspoloženja „prema vjeri koja se oslanja samo na čudesa“,[92] nakon čega u 3,1-21 prelazi na stamenu vjeru: „U sljedećem razgovoru Isusa s Nikodemom riječ je o vjeri, točnije rečeno: *o temelju vjere i njezinom stvarnom razmjeru*.[93]

Porsch nakon I. de la Potteriea ostaje čvrsto na stajalištu o Iv 3,1-21 kao jedinstvenoj kompoziciji prepolovljenoj u r. 13 na dva dijela.[94] Međutim, „taj vodeći motiv će biti prepoznatljiv i podvučen kroz inkluzije i višestruke povezanosti uz pomoć tematskih ključnih riječi“.[95]

Prema Porschu, kontekst 3,22-36 na temelju dislokacije pojedinih redaka, dopušta zaključiti da su ti redci zapravo kerigmatski govor ili govor koji rješava situaciju. Stoga je posrijedi vrsta kateheze/homilije (R. Scnackenburg);[96] redci rekapitulacije (C. H. Dodd);[97] redci koji kontekstualno doprinose razgovoru Isusa s Nikodemom, osobito u odnosu na krštenje.[98]

Na kraju, Porsch raspravu o literarnoj jedinstvenosti konteksta trećega poglavlja, uzimajući u obzir uži i širi kontekst i hipoteze o dislokaciji sažima na sljedeći način: „Usprkos

---

[88] *Isto*, 83. „Von der Beantwortung dieser Fragen hängt es weitgehend ab, welches Thema man als das zentrale werten wird, wovon dann wiederum die Deutung des Pneuma betroffen wird, das im dritten Kapitel sechsmal vorkommt.“
[89] Usp. PW, 84–85.
[90] Usp. *Isto*, 85.
[91] Usp. JE, 25.
[92] *Isto*, 27.
[93] *Isto*, 27.
[94] Usp. PW, 84.
[95] PW, 84. „Dieses Leitmotiv wird kompositorisch durch Inklusionen und vielfachen Verbindungen mit Hilfe von themagebenden Stichworten erkennbar gemacht und unterstrichen.“
[96] Usp. *Isto*, 85.
[97] Usp. *Isto*, 87.
[98] Usp. *Isto*, 88–89.

stvarnoj jedinstvenosti odlomka Iv 3,1-21 nisu za predvidjeti formalne i sadržajne razlike, koje ukazuju na to da je u zadnjem dijelu (rr. 13-21) prisutna pretpostavljena situacija *refleksija evanđelista* (koja se općenito može uvrstiti kao *kerigmatski govor*) o cijelom misteriju svetosti. K cijelom tom misteriju svetosti pripada naravno i *stvaranje odozgor,* tj. *iz vode i Duha* i utoliko je taj kerigmatski govor prihvaćen i proslijeđen. U usporedbi s 3,31-36 čini se da je odlomak 3,13-21 mlađi i može se dobro razumjeti kao daljnja priprema i produbljenje (relecture). U krajnjem je izdanju odlomak 3,31-36 promijenjen kroz noviji prijedlog i preko toga kroz 3,22-30 od njega, vjerojatno iz gore navedenoga razloga, razdvojen.“ [99] Ova Porscheva misao dostatno bi dala odgovor na vidljivu razdvojenost čitavoga odlomka Iv 3,22 i sl. od Iv 3,1-21. Prema tome, možemo zaključiti da je riječ o osobnom angažmanu samoga evanđelista ili, kao što smo već ranije pokazali, o utjecaju njegove škole na oblikovanje konačnoga izdanja. Te cjeline koje izravno ne ulaze u razgovor ipak sačinjavaju kontekstualnu podlogu razgovora.

Porsch u pogledu određivanja konteksta iznosi potrebu učvršćivanja vjere i bodrenja učenika. Prema tome, ivanovska kateheza odgaja naraštaje kršćana darivajući ih Isusovim riječima i podsjećajući na djelovanje Duha Svetoga. Ta zajednica živi u konkretnom povijesnom kontekstu ili u svijetu u kojem je izgovorena Isusova riječ, a koji u svom pojmu sadrži suprotan Bogu naboj.[100]

F. Porsch, kao i ostali poznati katolički egzegeti, određuje kontekst prema teološkoj misli te ističe potrebu vjere, iako se taj izraz ne pojavljuje u Iv 3,3-8, nego tek u širem kontekstu cjeline trećega poglavlja u Iv 3,16.18. Istraživana perikopa, prema njemu, tvori kompoziciju trećega poglavlja kao zatvorene cjeline, iako se u njoj mogu izdvojiti određene tematske skupine: (2,23-25.3,1-21.22-30.31-36). One su povezane teološkom niti izraženoj u potrebi vjere, a ne čudesa.

Razgovor Isusa s Nikodemom pripada razgovorima u kojima se pojavljuju riječi *voda* i *Duh* (Iv 3,5). Prema načelu traženja usporednih mjesta, Porsch određuje širi kontekst ispitujući sva mjesta na kojima se pojavljuju spomenuti izrazi. To isto čini i unutar cijeloga

---

[99] PW, 88–89. „Trotz der wesentlichen Einheitlichkeit des Abs. 3,1-21 sind formale und inhaltliche Unterschiede nicht zu übersehen, die darauf hinweisen, dass im letzten Teil (13-21) eine die vorausgesetzte Situation überschreitende *Reflexion des Evg* (die man gattungsmässig als *kerygmatische Rede* einordnen kann) über das ganze Heilsmysterium vorliegt. Zu diesem Heilsmysterium gehört natürlich auch die *Zeugung von oben* bzw. *aus Wasser und Geist* und insofern ist diese in der kerygmatischen Rede aufgenommen und weitergeführt. In Vergleich zu 3,31-36 scheint der Abs. 3,13-21 jünger zu sein und lässt sich gut als weitere Ausarbeitung und Vertiefung, also als eine *relecture* verstehen. Bei der Endredaktion ist der Abs. 3,31-36 durch den jüngeren Entwurf verdrängt und überdies durch 3,22-30 von ihm-wahrscheinlich aus den oben genannten Gründen-getrennt worden.“

[100] Usp. *Isto*, 15–19.

trećeg poglavlja. Svoj zaključak donosi na temelju više puta ponavljajućoj riječi *pneuma*. Kao katolički svećenik priklanja se krsnom obilježju perikope, koje se povezuje s *vjerom.* Porsch upravo prema kontekstu određuje tematiku perikope sužavajući je do Iv 3,1-21, iako smo mi ponudili kao mogući uvodni dio 2,23-25.[101]

3.2. *Struktura i tema perikope*

Na temelju određivanja užega i širega konteksta, Porsch u svojoj disertaciji sagledava strukturu i tematiku perikope kao cjeline u Iv 3,1-21. Kao što smo ranije izložili, C. H. Dodd, R. Bultmann i F. Gryglewicz ističu osobite zahvate evanđelista u nastanak četvrtoga evanđelja.[102] Do istoga je zapažanja došao F. Porsch. Odlomak razgovora Isusa s Nikodemom prema Porschevom shvaćanju rasprostire se u tri etape, koje svaki put započinju sa slavljeničkim: „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“. Nakon prvoga objaviteljskog govora (r. 3), slijedi Nikodemovo neshvaćanje izraženo u pitanju (r. 4). Ista se gradnja ponavlja u rr. 5-10. Zaključno, razgovor završava s trećim i krajnjim govorom otkrivenja, koji Porsch zove „Offenbarungsrede Jesu“ (rr. 11 i sl., 31-36, tj. 13-21).[103] U pogledu raščlambe, postoji međutim više prijedloga. Primjerice S. Mędala dijeli perikopu na dva dijela (3,1-10 i 3,11-21), dok J. Becker, I. de la Potterie, P. Létourneau, T. L. Brodie[104] dijele perikopu na tri dijela s obzirom na uvod ili konkluzije. Prema nekim prijedlozima, perikopa se dijeli na pet dijelova, kao što predlaže P. F. Ellis, ili pak na šest dijelova, kako zastupa F. Gryglewicz. Egzegeti jednosložno primjećuju da je riječ o rastućoj spirali izgrađenoj na Nikodemovom neznanju i Isusovim odgovorima.[105] I sam Porsch je uvjerenja da je riječ o širećim etapama, dijaloga i monologa, s kulminacijom u posljednjem segmentu cjeline.[106]

U odnosu na moguće podjele perikope, što smo izložili u ranijim poglavljima, F. Porsch zauzima prijelazna rješenja i od strofskih modulacija prelazi na usporedbu paralelizma što je očigledno u studijskom istraživanju sadržanim u PW.[107] Važno je istaknuti da Porsch polazi od Isusovih riječi „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ kao opće odrednice podjele odlomka na

---

[101] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 3.
[102] Usp. *Isto*.
[103] Usp. PW, 90. Analizirajući Porschevu trodijelnu podjelu odlomka 3,1-21, vidimo sljedeće: 1. dio od trećega retka, 2. dio od petoga retka i 3. dio od jedanaestoga retka. No s tim, kako smo to već i dokazali, ne korespondiraju naznake monologa i dijaloga. Kriterij isticanja promatran je na temelju drugih elemenata.
[104] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 3.
[105] Usp. Peter F. ELLIS *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, 51; Piotr R. GRYZIEC, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 77.
[106] Usp. PW, 89.
[107] Usp. *Isto*, 97. 111.

dijalog i monolog. Za njega dijalog priprema objašnjenje u monologu, koji ujedno razvija temu cjeline.[108] Razgovor, odnosno dijalog završava s trećim i ujedno krajnjim govorom otkrivenja.[109] Taj dio on zaokružuje r. 12, dok r. 13, prema Porschu, nosi prazan karakter. „Uvijek se osjetio poticaj da početni dijalog o stvaranju *odozgor,* tj. *iz vode i Duha* nesumnjivo sadrži monolog Isusa o neophodnoj potrebi vjere u uzvišenoga *Sina Čovječjeg*.“[110] U određivanju strukture i granice dijaloga Porsch se slaže s mišljenjem J. Blanka.[111] Tako shvaćena stvarnost u odlomku Iv 3,1-21 dovodi njemačkoga egzegeta do podjele na dva dijela: dijalog i monolog s točnom granicom u r. 13. Podsjećamo da tu nije riječ o trodijelnoj raščlambi trećega poglavlja, nego o strukturi „Razgovora Isusa s Nikodemom“ jer upravo ovako Porsch naziva odlomak Iv 3,1-21.[112] „Na temelju tog promatranja odlomak 1-21 podijelio se na dva dijela. U stvarni dijalog i refleksiju evanđelista pri čemu određivanje nove rečenice jako slabi i na odnos tih dvaju dijelova gleda se usko povezano.“[113] Porsch ide u smjeru koji je odredio R. Schnackenburg. Zbog sadržaja, r. 13 ulazi u kerigmatski govor. To znači da je tu posrijedi, prema Schnackenburgu i Porschu, osobna refleksija samoga evanđelista. Prema tome, dijalog bi započeo s osobnom mišlju evanđelista, koju koristi priliku za katehezu.[114] Stoga granica između dijaloga i monologa postaje skoro nevidljiva, kako naglašava F. Porsch. On ističe da „ne smijemo i u ovom konkretnom slučaju strogo dijeliti Isusove riječi od refleksije evanđelista jer te dvije komponente stvaraju cjelinu“.[115] Još jednom primjećujemo da Porsch sintetizira u svom egzegetskom stajalištu mišljenja starijih i modernih bibličara. To pokazuje također širinu horizonta njegove ranokoncilske misli. S druge pak strane to posljedično Porscha dovodi do stanovite neodlučnosti i neradikalnosti u iznošenju rezultata istraživanja.

Nakon razrađene strukture perikope, koju smo predstavili u prvom poglavlju prve cjeline naše disertacije uvažavajući i prijedloge F. Porscha, pristupamo određivanju teme istraživanoga odlomka. U prvom poglavlju istaknuli smo u nekoliko točaka temu odlomka,

---

[108] Usp. *Isto*, 84.
[109] Usp. *Isto*, 89.
[110] PW, 84. „Dennoch ist es immer als *Anstoss* empfunden worden, dass der anfängliche Dialog über die Zeugung *von oben*, bzw. *aus Wasser und Geist* unvermutet in einen Monolog Jesu über die Notwendigkeit des Glaubens an den erhöhten Menschensohn übergeht.“
[111] Josef BLANK, *Geistliche Schriftlesung: Das Evangelium nach Johannes*, 1. Teil a, Düsseldorf, 1981., 221.
[112] Usp. JE, 27.
[113] PW, 84. „Aufgrund dieser Beobachtungen hat man den Abschnit 1-21 meist in zwei Teile aufgegliedert: in den eigentlichen Dialog und die Reflexion des Evangelisten, wobei die Bestimmung des Neueinsatzes jedoch sehr schwankt und die Beziehung der beiden Teile zueinander mehr oder weniger eng gesehen wird.“
[114] Usp. *Isto*, 85.
[115] Usp. *Isto,* 85. „Man wird also auch in diesem konkreten Fall nicht scharf zwischen den Worten Jesu und der Reflexion des Evg trennen dürfen; sie bilden eine Einheit (...).“ O osobnoj refleksiji evanđelista u nastanak trećega poglavlja skrenuli smo pozornost u prvom poglavlju, osobito kod F. GRYGLEWICZA.

usredotočivši se posebno na sadržaj dijaloga u Iv 3,3-8. Na temelju rabljenih riječi kao što su: γεννηθῇ ἄνωθεν (roditi se ponovno ili odozgor) te γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, zaključili smo da je riječ o krsnoj katehezi, odnosno o ponovnom rođenju odozgor ili o rođenju iz vode i Duha, koje se događa u sakramentu krštenja. No ne smijemo ispustiti iz vida uočenu napetost između sakramentalne i nesakramentalne koncepcije interpretacije rođenja odozgor. F. Porsch predlaže drugi model u određivanju teme odlomka u kontekstu cjeline Iv 3,1-21. On polazi od širega konteksta Iv 3,3-8.

Porsch u određivanju teme polazi kontekstualno od 2,23-25. „[23] Dok je boravio u Jeruzalemu o blagdanu Pashe, mnogi povjerovaše u njegovo ime promatrajući znamenja koja je činio.[24] No sam se Isus njima nije povjeravao jer ih je sve dobro poznavao[25] i nije trebalo da mu tko daje svjedočanstvo o čovjeku: ta sam je dobro znao što je u čovjeku.“ Porsch u *mnogima* vidi lik Nikodema.[116] Nadalje, Porsch primjećuje da je u osnovnu temu *otkrivenje – vjera – spasenje* stavljeno *stvaranje iz vode i Duha*. Tako se ono sada pojavljuje kao jedan član u tom procesu vjere, i to kao prvo i najpotrebnije.“[117] U sljedećem koraku Porsch, na sebi svojstven način, obuhvaća temu vjere i *ponovnoga rođenja* u jedno. „Znači, nije *ponovno rođenje* i krštenje glavna tema dijaloga, nego vjera u objavitelja i kroz to dobiveno spasenje, odnosno odbacivanje vjere – sud (usp. r. 18 i 36).“[118]

Prema riječima D. Moodyja Smitha, Porsch je poznat po istraživanju povezanosti, ponajprije πνεῦμα i Riječi, čije tumačenje možda do kraja nije opravdano u smislu Kristove objave.[119] Idući ipak tim tragom, primjećujemo da Porsch traži odnos između πνεῦμα i ostalih elemenata istraživanoga odlomka. Prema njemu, polazna se točka istraživanja nalazi u odnosu *stvaranja*, *pneume* i *vjere*. „Glavno pitanje (...) nije odnos vode i *pneume* te djelovanje Duha u sakramentu krštenja, nego sljedeće: *u kojem odnosu su stvaranje iz (vode i), pneuma i vjera?* Iz toga se odnosa mora odrediti specifično djelovanje *pneume* u tajanstvenom djelu stvaranja. Da odnos voda (krštenje) – *pneuma* nije stvarna tema, nego vjera – *pneuma*, proizlazi iz promatranja da ὕδατος καὶ vjerojatno ne pripada izvornom tekstu.“[120] Time Porsch ulazi u

---

[116] Usp. *Isto*, 90. Felix PORSCH uspoređuje sljedeće retke: r.1 s 25 i 2.

[117] PW, 90. „In diese Grundthematik > Offenbarung-Glaube-Heil < ist die Zeugung *aus Wasser und Geist* hineingestellt. Sie erscheint also nur als ein Glied in diesem Glaubensprozess, wenn auch als das erste und notwendigste.“

[118] *Isto*, 90. „Nicht die *Wiedergeburt* und auch nicht die Taufe sind also das Hauptthema des Dialogs, sondern der Glaube an den Offenbarer und das dadurch erlangte Heil bzw.-bei Ablehnung des Glaubens-das Gericht (vgl. V.18 u. 36).“

[119] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, 459.

[120] PW, 90–91. „Die Hauptfrage (...) ist daher auch nicht das Verhältnis von Wasser und Pneuma, noch die Wirksamkeit des Geistes im Sakrament der Taufe, sondern diese: in *welcher Beziehung stehen die Zeugung aus (Wasser und) Pneuma und der Glaube?* Aus diesem Verhältnis muss sich die spezifische Wirkung des Pneuma

veliku raspravu izazvanom kritikom teksta o naknadnom umetku ὕδατος καὶ o čemu smo već progovorili u prvom poglavlju.[121] Smatramo da smo donekle taj gordijski čvor razvezali u korist krsne interpretacije. Sam Porsch ide prema razmišljanju I. de la Potteriea. Prema tome, ukoliko se uopće radi o naknadnom umetku, morao je biti preuzet od završne redakcije današnjega teksta. Potterie i Porsch smatraju da ga je evanđelist uključio u svoj konačan tekst iako je izoliran od odlomka Iv 3,3-8. Time Potterie tvrdi da je evanđelist imao pred svojim očima kršćansku inicijaciju. Prema tome, to umetanje je samo aktualizacija na temelju kasnijih Isusovih uputa i na temelju crkvene prakse.[122] No s druge strane, svjesni smo da čak i naknadni umetak ὕδατος καὶ ne umanjuje mogućnost sakramentalne interpretacije.[123] Zato Porsch upozorava na nesakramentalno postavljenje problema od strane protestantskih egzegeta.[124] Uglavnom, Porsch uzima u obzir znanstvene činjenice *za* i *protiv* i pokušava se držati katoličke interpretacije, ne otklanjajući pritom mogućnost kritičkoga propitivanja.

Zaključujući ovo poglavlje o strukturi i temi, dolazimo do sljedećih zaključaka: U prvom poglavlju na temelju različitih interpretacija dokazali smo da su u cijeloj strukturi prisutna dva oblika govora: dijalog i monolog te da tema odlomka Iv 3,3-8 govori o vjeri i ponovnom rođenju iz vode i Duha. Većina predstavljenih autora opredjeljuje se za sakramentalnu ili pak nesakramentalnu interpretaciju. Predstavljeni autori opravdavaju naknadni umetak ὕδατος καὶ ili pak tvrde da nije naknadno stavljen iako je on donekle izoliran iz konteksta. U prilog tome ide posebnost autorstva četvrtoga evanđelista, koji na sebi vlastiti način sastavlja pojedine ulomke. Ono što ističe Porschevu ideju u istraživanju teme ovoga odlomka jest posebnost u traženju odnosa između pneume i vjere, ali uzimajući u obzir sakrament krštenja. Smatramo da je Porschevo stajalište vrlo fleksibilno i ekumenski[125] otvoreno. On ne odbacuje kao glavnu temu *ponovno rođenje odozgor* ili pak *rođenje iz vode i Duha*, nego ga razmatra kao sastavni dio odnosa između Pneume i vjere i ponovnoga rođenja. Treba također istaknuti i Porschevu sumnju u naknadni umetak ὕδατος καὶ, o čemu ćemo progovoriti u nastavku.

---

bei dem als *Gezeugtwerden* bezeichneten geheimnisvollen Vorgang bestimmen lassen. Dass nicht das Verhältnis Wasser (Taufe)-Pneuma, sondern Beziehung Glaube-Pneuma das eigentliche Thema ist, ergibt sich auch aus der Beobachtung, dass das ὕδατος καὶ sehr wahrscheinlich nicht zum ursprünglichen Text gehört.“

[121] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 4.1.

[122] Usp. PW, 91.

[123] Usp. PW, 91., bilješka 49. Felix PORSCH, kao i ostali egzegeti, smatra da postoje razlozi koji naslućuju da ὕδατος καὶ ne pripada izvornom djelu, nego da je to naknadno pojašnjenje.

[124] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.2. Porsch, ponajprije u tom djelu ističe ponajprije Bultmanna. U našem istraživanju, osim Bultmanna ističemo sljedeće protestantske autore: Eduard Lohse, Günther Bornkamm, Helmut Köster, Ernst Schweizer.

[125] Treba istaknuti na ovom mjestu da prema dostupnim podatcima Družbe Duha Svetoga iz Knechtstedena Felix PORSCH je bio entuzijastom ekumenizma. Zato u njegovom djelovanju primjećujemo otvorenost protestantizmu. On to čini vrlo diskretno i perfektno. Ne odbacuje suprotno stajalište nego ga implementira u katoličku misao.

3.3. *Tekstualna kritika*

Prema istraživanju D. Teperta, primjećujemo da najveće probleme predstavljaju inačice koje slijede.[126] Prva se nalazi u 3,4. Uz izmjenu redoslijeda riječi u izrazu ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν (samo P[66] i א),[127] dolazi do uvođenja priloga ἄνωθεν iz r. 3. Takav zapis potvrđuje Isusov izričaj iz prethodnoga retka. Ova je inačica potvrđena u malobrojnim grčkim tekstovima (H 28) i u nekim latinskim prijevodima (aur f) i zato ne može biti prihvaćena, ali može biti shvaćena kao naznaka i poveznica s mišlju iz prethodnoga retka.[128]

Već se na početku r. 3,5 ime Ἰησοῦς spominje samo u nekim kodeksima i manuskriptima (B L N 063 *f*[13]33.1010 14.24). No pojavljuje se još jedna inačica koja prevodi grčki γεννηθῇ latinskim *renatus*, a nalazi se samo u latinskim kodeksima.[129] Tepert smatra da se i ona „ne može prihvatiti, ali pokazuje sličnost s izrazom δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν iz 3,7“. [130] No za naša razmatranja i ova se činjenica koristi jedino u svrhu teološkoga promatranja.

Najproblematičnije i najspornije mjesto se ipak nalazi u nastavku 3,5. Rečenica je posebno važna za našu temu pa će kasnije biti podrobnije razmatrana i predstavljena ostala tumačenja. Za sada, koncentriramo se jedino na razlike u tekstu. U ovom retku nailazimo na inačicu posvjedočenu u jednom važnom rukopisu Vulgate te kod Origena,[131] no bez potvrde u grčkim tekstovima, koja ispušta riječi *aqua et* (ὕδατος καὶ). U nastavku rečenice nailazimo na još jedno problematično mjesto. Riječ je o zamjeni izražaja. Samo u nekim kodeksima (א* *pc* aur 𝔐 1241) umjesto εἰσελθεῖν εἰς nalazimo glagol ἰδεῖν. Pretpostavlja se da je to paralela s r. 3,3 (...ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ≈ ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). To bi također potvrđivala zamjena umetnutih riječi τοῦ θεοῦ umjesto kojih se pojavljuje τὸν οὐρανὸν (א* 245 291 472 0141 1009 *l*[26] kao i rani oci Hipp Or[lat]). B. M. Metzger vidi u tome zahvat prepisivača koji su to učinili vjerojatno po uzoru na izričaj u Matejevu evanđelju.[132] L. Stahowiak primjećuje da u Iv 3,8 malobrojnim rukopisima (iא VL sy[s.c]) prije izraza τοῦ

[126] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 162.
[127] Usp. Novum Testamentum Graece et Latine, Nestle-Aland ukazuje na ostala mjesta u sljedećim kodeksima: B L N W[s] Θ Ψ 050.28.1010 *pm* kao i P[75].
[128] Iako većina grčkih rukopisa ne sadrži inačicu priloga ἄνωθεν, u pojedinim prijevodima primjećujemo da se ipak koristi izričaj priloga u drugoj formi: ponovno, drugi put. Zato smatramo neophodnim prikazati više prijevoda u svrhu usporedbe.
[129] Or[lat].
[130] Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 162.
[131] vg[ms], Or[pt].
[132] Usp. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 174. Usp. Mt 19,24.

πνεύματος postoji i τοῦ ὕδατος.[133] Stoga smatramo da se i u ovom slučaju može sumnjati na harmoničnu povezanost s 3,5 i na angažman nekoga iz ivanovske škole.

U vezi s tim želimo upozoriti kako dosad nismo još ni u jednom tekstu naišli na prijevod koji bi izostavio spomenuto mjesto Iv 3,5, a osobito izraz ὕδατος καὶ. Između dosad istaknutih *preinaka* u redakciji i oblikovanju pojedinih redaka odlomka Iv 3,1-21, na ovom se mjestu želimo koncentrirati na onome čemu F. Porsch pridodaje najveću pozornost, to jest na naknadnom umetku ὕδατος καὶ. Ponajprije pronalazimo u PW da Porsch u pogledu tekstualne i egzegetske kritike 3,5 govori o „velikom konsenzusu među egzegetima“.[134] Porsch ne odbacuje, nego u tom kontekstu interpretira 3,5 kao krsnu katehezu.[135] Stoga Porsch, podupirući se stajalištem I. de la Potteriea, isključuje krajnju pretpostavku o naknadnom umetku ὕδατος καὶ, koji se više ne pojavljuje u rr. 6 i 8, dakle izoliran je iz konteksta. Međutim, „zadnje tvrdnje ne bi trebale biti odlučujuće ukoliko se radi o točnoj reprodukciji povijesnog razgovora. Pitanje se može jedino odnositi na Ivanovu kompoziciju. Međutim, pitanje prvotnoga oblika mora biti objašnjeno.“[136] Nadalje, njemački egzegeta ističe sljedeće: „Protiv naknadnog ubacivanja kroz crkvenu redakciju govori jednoglasan *Textüberlieferung*.“[137] Tom razmišljanju ne protivi se ni R. Schnackenburg.[138] Iz bilješke 8. (PW, str. 91), saznajemo da je Porsch došao do istih zaključaka ili stajališta koja smo mi iznijeli. Ponajprije, on se referira na izdavača Nestle-Aland i predstavlja vg$^{harl\ 1023}$, koji potvrđuje njegovo mišljenje. Osim toga Porsch spominje, kao i Stachowiak, da u nekim rukopisima postoji naknadni umetak u r. 8. F. Porsch zaključuje da „ukoliko se uopće radi o dodatku, morao je biti preuzet od krajnje redakcije današnjega teksta”.

Porsch jednoznačno odbacuje isključivo stajalište o naknadnom umetku ὕδατος καὶ od strane crkvenoga redaktora. On slično, kao I. de la Potterie i A. Škrinjar, smatra da ὕδατος καὶ unatoč tomu što je tekstualno izoliran čini sastavni dio dijaloga. Prema tome, nema ga potrebe odbacivati. Osim toga, on se ipak pojavljuje u nekim rukopisima i odgovora stvarnosti ivanovske zajednice i Ivanove kompozicije. U tom pitanju dijelimo s Porschom isti zaključak.

---

[133] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 161.
[134] PW, 128. „Darüber besteht auch-von wenigen Ausnahmen abgesehen-ein weitgehender Konsensus unter den Exegeten.“
[135] Usp. *Isto*, 128; AG, 142–147; JE, 27–28. Priznajemo da Porsch u svojem komentaru Ivanova evanđelja koristi kao naslov odlomka isključivo *rođenje iz Duha* ispuštajući ὕδατος καὶ. Smatramo to namjernim zahvatom radi isticanja odnosa Pneume i vjere.
[136] PW, 91. „Der letztere Einwand dürfte nicht viel wiegen, insofern es sich ja nicht um die genaue Wiedergabe eines historischen Gesprächs handelt. Die Frage kann sich also nur auf die joh Komposition beziehen. Dagegen trifft die erstere Beobachtung zu und muss erklärt werden.“
[137] Usp. *Isto*, 91. „Gegen eine späte Einfügung durch eine *kirchliche Redaktion* spricht die einmütige *Textüberlieferung*.“
[138] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 2.

3.4. *Literarna kritika*

Do sada smo iznijeli dosta dobar dio književne kritike u cjelini perikope 2,23-3,21. Zaključili smo da se 3,3-8 mogu istaknuti kao posebna tema. Oni su povezani među sobom izrazima i ponavljanjem riječi.[139] Tvrdnju donosimo nakon analize teksta pojedinih redaka, primjerice: r. 3≈4; 3≈5; 5≈8; 3≈7; 5≈7. Najčešće ponavljajuće riječi su γεννάω sedam puta (3,3.4.5.6.7.8), πνεῦμα pet puta (3,5.6.8) i ἄνωθεν dva puta (3,3.4). Prema tome, glagoli i s njima povezane riječi određuju temu.

Vrijedi također istaknuti da glagol ἀποκρίνομαι susrećemo četiri puta i uvijek u trećem licu jednine aorista indikativa pasiva (3,3.5.9.10), čime je podcrtan dijaloški i dinamički karakter odlomka.[140] Glagol λέγει koji se pojavljuje dva puta (3,4.5) ukazuje na isto. Na temelju istraživanoga teksta možemo zaključiti da od r. 13 nedostaje dijaloških glagola (ἀποκρίνομαι i λέγει) te osobnih zamjenica, što još jednom potvrđuje mišljenje da je riječ o monologu ili pak o govoru upućenom nekome. Nedostaje također i infinitiv glagola γεννάω, kao i riječi ἄνωθεν, kao i imenice πνεῦμα, koji određuju temu u prvom djelu, dakle u dijalogu, dok trostruko „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ (3,3.5.11) stvara zajedničku teološku liniju, kao razvijenu Isusovu samoobjavu.

Kao što smo spomenuli dosad više puta, uz određivanje pravoga smisla perikope potrebno je voditi računa o stilu što ga koristi autor. Sam prijelaz od dijaloga do monologa već ukazuje na posebnu karakteristiku pisca,[141] koju ćemo nazvati Ivanovim stilom. C. H. Dodd, koji je najviše pažnje skrenuo na dijaloge u četvrtom evanđelju, smatra da je autor napustio formu židovskoga naučavanja te je posložio dijalogom prema helenističkom modulu.[142]

U našem istraživanom odlomku Iv 3,1-21, a osobito u Iv 3,3-8, slijedeći Porschev tijek analize nailazimo na poznate značajke Ivanova stila iz perspektive književne kritike. F. Porsch smatra da se čitava objava odigrava kroz uporabu suprotnih pojmova u govorima i dijalozima, koja razdjeljuju pitanja (Iv 3,4.10).[143] Izgleda da jedan pred drugim stoje kao protivnici ili dva područja moći i utjecaja. Riječ je o donjem i o gornjem svijetu. To je svijet

---

[139] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 4.1.
[140] Usp. Darko TEPERT, Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, 163. Kao što smo iznijeli u poglavlju o strukturi perikope 2,23-3,21, dijalog se dijeli na dva dijela. Podjela je uvijek uvjetovana osobnim angažmanom istraživača uzimajući svakako u obzir pojedinosti mjesta.
[141] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 303.
[142] Usp. *Isti*, Dialog Form in the Fourth Gospel, u: *Bulletin of the John Rylands Library*, 37 (1954. – 1955.), 4–67.
[143] Usp. VSG, 104.

Duha i tijela – općenito svijet. Ivan izražava to izrazom *biti od*... (ἐστιν ἐκ τῆς, ἐκ τοῦ), što ukazuje na bitak porijekla.[144] Zapravo ova se formulacija očituje osobito u r. 6.

U Iv 3,5 rađanje od Duha ne znači ništa drugo, nego *postati od nevjernika vjernik*.[145] Nadalje, Porsch zapaža da se ivanovska tehnika izražava u konkretnim glagolima koji postaju sinonim za vjeru. To su riječi poput *doći* i *slušati*. Ti glagoli označuju različite postaje na putu vjere. Ivan s vjerom povezuje i znanje.[146] Upravo razmatran odlomak Iv 3,3-8 je savršenim primjerom povezivanja sinonimnih glagola sa stvarnošću vjere.[147]

Njemački egzegeta iz Knechtsedena ističe ivanovski stil kroz dualizam, koji se pojavljuje isključivo u četvrtom evanđelju, a toliko odlikuje istraživanu perikopu. On naglašava da se „upotrebljavanjem ovakvoga tzv. *dualističkoga* ili *antitetičkoga govora* Ivan bez sumnje oslanjao na svoju misaonu okolinu da bi joj približio poruku o Kristu. Tamo je postojalo predočavanje o višem svijetu iz kojega dolazi otkupitelj da oslobodi ljude iz zatvora svijeta tame i smrti. (...) Zato se ta nauka zove *gnosis*, to jest znanje ili spoznaja.“[148] Dualistički je pogled kod Ivana, osim spomenutoga gore, povezan također *prostornom pretpostavkom*. Tako je primjerice *gore* Božje područje moći koje je istovremeno isključivo područje Duha i života dok je *dolje* đavao, čija je oznaka smrt. Zato svijet, pa tako i čovjek, nema života u sebi i mora ga primiti *odozgor*.[149] Novi život prima ponovno ili pak odozgor (Iv 3,5.7 ἄνωθεν). Čovjek ga ne može primiti od čovjeka jer je taj život nadnaravan, odnosno svoje porijeklo ima u Bogu, a ne u svijetu. Zato vidimo u *Razgovoru Isusa s Nikodemom* tolikih očitih nesporazuma, što je itekako izraženo čisto retoričkom i gramatičkom figurom. To je zapravo specifičan jezik, rekli bismo hermeneutika, autora četvrtoga evanđelja. U tom slučaju Krist je poslan donijeti novi život iz vode i Duha. Porsch Ivanovu kristologiju naziva *kristologijom poslanja.* Sve što Isus donosi svijetu, jasno je sažeto u obliku riječi *Ja-sam*.[150]

Prema Porschu, prijelaz je moguć jedino po Duhu Svetom.[151] „Prijelaz iz jednoga područja moći u drugo, događa se u vjeri. Ali, vjera je dar i djelo Božje, odnosno njegovog Duha (usp. 3,3.5; 6,29.36-40). Samo onaj tko je rođen *iz Boga* (1,12), odnosno *odozgor,* tj. *iz Duha*, može vjerovati i ima udjela u Božjem životu (usp. 3,3-5,31; 6,36-47; 8,23.44.47; 15,19;

---

[144] Usp. *Isto*, 105.
[145] Usp. *Isto*, 106.
[146] Usp. *Isto*, 106.
[147] Tijekom naše analize došli smo do zaključka da je Nikodem lik koji može biti također i simbolom svakoga vjernika, koji svakodnevno raste na putu vjere.
[148] VSG, 105–106.
[149] Usp JE, 31.
[150] Usp. *Isto,* 31.
[151] Usp. PW, 94.

17,14.16; 18,36).“[152] Čovjek, koji se odlučuje prijeći na stranu Boga *iz tame u svjetlo,* zahvaćen je *odlučujućim dualizmom*, što je posebice naglašeno u Iv 3,19-21.[153]

Nakon analize karakterističnoga dualizma unutar Iv 3,1-21, Porsch formulira tezu da je nužna značajka Ivanova pripovjednoga stila takozvani nesporazum, za što je najbolji primjer *razgovor s Nikodemom.* „Događa se često da Isusovi sugovornici jednu riječ ili izraz shvate u drukčijem smislu nego što je Isus mislio.“[154] Primjenu te tehnike prepoznajemo upravo u r. 3 i 4 kada Isus govori o potrebi ponovnoga rođenja (γεννηθῇ ἄνωθεν), ali ne u smislu ljudskoga porođaja, nego misli na nadnaravno *odozgor* r. 5.

Raspravljajući o trećem poglavlju, Porsch zaključuje da se radi „najčešće o riječima i primijenjenim govorima s *dvostrukim značenjem*. Jedno se značenje odnosi na *normalan*, naravni, *površan* smisao, a drugo na dublji, temeljni, teološki.“[155]

Porsch ističe također da u ivanovskoj dualističkoj koncepciji ljudi nisu zauvijek određeni za jedan od spomenutih dometa. Ivan ne poznaje apsolutan determinizam. Čovjek nije po jednoj nepromjenjivoj dobroj ili lošoj naravi opredijeljen, već po svojoj slobodnoj odluci. Zato je Ivanov „dualizam“ po svojem duhovnom značenju izričaj za ili protiv Isusa.[156] Porsch opravdava dualizam četvrtoga evanđelja utoliko što on otkriva sugovornicima njihov manjak vjere, ali se početno nerazumijevanje može otkloniti daljnjom Isusovom poukom.[157] „Ivanov dualizam i Ivanova kriva shvaćanja moguće je djelomično protumačiti općim utjecajem okoline u kojoj je, izgleda, postojalo izrastajuće *dualističko nastojanje* (...). Ivanova zajednica je vjerojatno živjela u relativnoj zatvorenosti pod pritiskom neprijateljskoga svijeta koji ju je tlačio i od nje zazirao,[158] zbog čega je razvila svoj poseban jezik, samo njoj razumljiv. Konačno, prema Porschu, kriva shvaćanja i dualizam upućuju također na iskustvo da su kršćanska poruka i sami vjernici bili strani i neshvatljivi za one koji su bili izvan toga kruga.[159]

---

[152] JE, 31.
[153] Usp. *Isto*, 32.
[154] JE, 32.
[155] *Isto*, 32.
[156] Usp. AG, 44–46.
[157] Usp. JE, 32.
[158] Usp. *Isto*, 32–33.
[159] Usp. *Isto*, 33.

3.5. *Književna vrsta*

Razgovor Isusa s Nikodemom možemo smjestiti u književnu vrstu koju smo nazvali kao *susret* koji ima zadaću poučiti sugovornika u razgovoru o vjeri. Svaki je susret prilika za Isusovo znamenje ili pak za pouku.[160] U susretima uočavamo posebnu kompoziciju koja se temelji na shemi priče o traženju, o odbačenosti i o svjedočanstvu. U tom slučaju glavni je motiv Isusov govor (logion).[161] Na temelju određivanja govora kao književnoga roda (*Gattung*) postaje on konkretna književna vrsta (*Form*).[162] U razmatranom susretu ne pojavljuje se eksplicitna pripovjedna forma. Sve se zbiva u poučnom dijalogu s teološki promišljenim monologom.

Porsch u svom istraživanju naziva dijalog Isusa s Nikodemom i Isusov monolog *susretom*, prema književnim kriterijima.[163] Smatra da takva književna forma dolazi zbog tematike ove perikope. „Teološkoj značajki četvrtog evanđelja odgovara također literarna posebnost. Nova teološka interpretacija, posebno usmjerenost na *kristologiju poslanja* (jedinstven Isusov osvrt) i na nju odgovarajuća vjera, zahtijevali su drugačiji način prikazivanja nego onaj u sinoptika.“[164] Egzeget ističe da su za Ivana zbog susreta značajni dugački govori i dijalozi u kojima se provlače oštre rasprave o Isusovom identitetu ili Isus uvodi ljude u novi život po vjeri sa svim njezinim gledištima i posljedicama.[165] Nadalje, Porsch ističe takozvane *slikovite govore* koje bismo nazvali slikovitim susretima.[166] Pripada li susret s Nikodemom u tu vrstu?

Slijedeći upute Biblijske komisije za tumačenje Biblije u Crkvi, dolazimo do životne situacije književne vrste, koja se definira kao *Sitz im Leben* i *Sitz in der Literatur*. Utvrđivanje povijesnoga i literarnoga konteksta, odnosno životne situacije određenoga teksta predstavlja bit kritike oblika. Tekstovi određene književne vrste imali su određenu funkciju u životu

---

[160] U Knjizi znakova, dakle u prvom dijelu Evanđelja (1,19-12,50) nalazi se i susret s uzetim (5,1-47) u kojem dijalog prelazi u monolog (logion, i to r. 19-47); susret s mnoštvom u Galileji (6,1-66) u kojem ima najviše sličnosti zbog stilskih figura s našim susretom (2,23-3,21). U poglavljima 7-8 te 10,22-39 imamo susret sa Židovima, koji se po svojoj prirodi odnosi na probleme vjere i nevjere. I na ovom mjestu prepoznajemo sličnosti sa susretom Isusa i Nikodema. Posebnu pozornost obraćamo na susret s preljubnicom, koji završava podužim monologom na koji reagiraju okupljeni Židovi (8,1-59). Čitavo deveto poglavlje govori poduža perikopa o slijepcu. Isprepletena različitim susretima s ljudima, koji traže vjeru. U tome prepoznajemo Nikodemov lik kao i kraj perikope gdje govor o sudu možemo usporediti s našim istraživanim odlomkom. Jedanaesto poglavlje je također napisano u okviru susreta – dijaloga s izgrađenim Isusovim Govorima. Cjelinu Knjige znakova završava suočavanjem ili pak susretom – dijalogom sa svijetom (12,23-36). No ona ima karakter oproštajnoga govora.

[161] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 293.

[162] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 68.

[163] Usp. JE, 27; PW, 89; VSG, 104–105; AG, 134–146.

[164] JE, 8.

[165] Usp. *Isto*, 8.

[166] Usp. *Isto*, 8.

određene zajednice. Pod tim se podrazumijeva ponavljana situacija u životu zajednice u kojoj se koristi određeni literarni *žanr.*[167] Porsch opisuje situaciju koja se događala u ivanovoj zajednici. Stoga je tema susreta na određen način odraz situacije unutar zajednice.[168] Stoga smo na više mjesta ukazali da je riječ o vrsti krsne kateheze u mladoj zajednici kršćana. F. Porsch ističe da pisac četvrtoga evanđelja ima pred sobom konkretnu situaciju svoje zajednice kojoj tumači ono što se događa u određenom povijesnom trenutku. Pri tome misli na određenu političku i religioznu situaciju. I sam se evanđelist nalazi pod utjecajem načina života ovih zajednica po pitanjima i problemima vjerničke braće i sestara.[169]

Razmatrajući pitanje literarnoga oblika, uvažavamo zapažanja F. Porscha o razmatranoj perikopi kao o *slikovitom susretu* u kojemu kroz antiteze i dualistički govor dolazi do izražaja potreba ponovnoga rođenja, odnosno *iz vode i Duha.* Taj govor, odnosno susret sličan je ostalim susretima četvrtoga evanđelja, ne samo po literarnoj strukturi nego i po teološkim značajkama.

4. Uvodni dio perikope (Iv 2,23-3,2)

4.1. *Nikodem*

Nikodemu se u tumačenju odlomka Iv 3,1-21, osim kod pojedinih tumača,[170] ne pridaje veća istraživačka pozornost. F. Porsch ne posvećuje previše mjesta Nikodemu ocrtavajući ga samo u nekoliko redaka ili pak govori o njemu u širem kontekstu. Za Porscha je važna teološka misao, a ne pojedinačni lik.

Čini se ipak da Porsch uočava kako iza Nikodema stoje i drugi primatelji Isusove poruke. „Dojam je kako je Isus svjesno tražio sukobe s teološkim autoritetima u religiozno-političkom centru Jeruzalema, ne obazirući se na to da je njegov nastup tamo imao veći utjecaj na javnost (usp. npr. 7; 18,20).“[171] Nikodem nije samo pojedinac, nego član sinedrija i farizej kao što to određuje Ch. Renouard, uočavajući grčki ἐκ (τῶν Φαρισαίων), koji povezuje

[167] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 69.
[168] Usp. PW, 89.
[169] Usp. JE, 10.
[170] U prvom poglavlju opširno smo progovorili o liku Nikodema. Uzimali smo njegovu čak psihološku i simboličku ulogu u susretu s Isusom. Autori koji se bave likom Nikodema u četvrtom evanđelju uvijek ističu njegovu duhovnu dimenziju, a ne povijesnu. Uzimajući u obzir teološki kontekst, koji najviše ističe F. Porsch, on je važan kao lik četvrtoga evanđelja iza kojega simbolično skrivaju se katekumeni, odnosno, oni, koji su povjerovali Isusovim riječima i čudesima i da je Isus Krist Sin Boga živoga (usp. Iv 20,31). Navodimo nekoliko autora koji se bave likom Nikodema: Oscar CULMANN, Jörg FREY, Thyen HARTWIG, Robert A. CULPEPPER, Christine RENOUARD, Bogusław GÓRKA.
[171] JE, 26.

s 3,5.[172] Prema tome, možemo reći da Porsch naglašava ne samo osobni susret Isusa s jednim čovjekom, nego vidi u tome priliku za *raspravu* sa svim ostalim farizejima, koji nisu primili njegova svjedočanstva iako su vidjeli znamenja (usp. Iv 2,23). Porsch kritički promatra vjeru mnoštva u spektakularna čudesa, jer je to „labava podloga i najčešće izdrži tako dugo dok traju neuobičajena djela (usp. 6. poglavlje)“.[173] Drukčije je kod Nikodema i slažemo se s Porschem u zapažanju: „U sljedećem razgovoru Isusa s Nikodemom riječ je o vjeri, točnije rečeno: *o temelju vjere o njezinom stvarnom razmjeru.*“[174]

Na pitanje povijesnosti Nikodema, Porsch ne daje odgovor, osim poznatoga podatka da je on bio član sinedrija te da je farizej i poznati učitelj.[175] Taj je farizej bio potaknut Isusovim čudesima, iz čega Porsch zaključuje da je njegov pristup Isusu pozitivan (usp. 7,50; 19,30).[176] Više pozornosti Porsch posvećuje pitanju Nikodemove vjere i pitanju *Sitz im Leben* Ivanove zajednice. Vjera je ujedinjenje s Isusom, kao loze s trsom (usp. Iv 15,1-7), Isus je njezin pastir (usp. Iv 10,11-18).[177] Međutim, s druge strane stoje vukovi koji žele uništiti stado. To zapravo simbolizira odnos Ivanove zajednice i sinagoge.[178] U ovom slučaju Nikodem se javlja kao osoba, simbol, iza koje se skriva govor židovske elite, odnosno rasprave s kršćanstvom. Nije, dakle, presudno pitanje Nikodemove povijesnosti.

Uspoređujući Porshevo tumačenje Nikodema s ostalim tumačenjima, primjećujemo njegovu sličnost s teološkim promišljanjem Ch. Renouarda, koja Nikodema smatra paradigmom novoga rođenja.[179] Iako se Nikodem pojavljuje tri puta u Ivanovom evanđelju, ne spominje se kod sinoptika i s velikom poteškoćom određuje se njegovo mjesto u izvanbiblijskoj literaturi. Priklanjamo se stoga mišljenju F. Porscha da je Nikodem literarni lik i paradigma svih onih koji su krenuli putem vjere k Isusu. Uostalom tako je i izgrađena Ivanova kateheza. Ne postoje nama dostupni drugi dokazi da je Nikodem povijesni lik. Smatramo da na umu trebamo imati situaciju ivanovske zajednice, koja je uključena u proces nastajanja evanđelja. Zato je razgovor, kao što primjećuje Porsch i ostali komentatori, jedna vrsta dijaloga kršćanstva i židovstva, odnosno ivanovske zajednice i sinagoge.

---

[172] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 6.2.
[173] JE, 27.
[174] *Isto*, 27.
[175] Usp. *Isto*, 27.
[176] Usp. *Isto*, 27.
[177] Usp. VSG, 115–116.
[178] Usp. AG, 15–19.
[179] Christine RENOUARD, Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, 568–569.

4.1.1. *Nikodem i noć*

Ivan evanđelist brine o svakom detalju. Tako je i u opisu susreta Isusa s Nikodemom, koji se ne slučajno događa *noću* (Iv 3,2). Taj podatak određuje Nikodemov položaj prema Isusu. F. Porsch na ovom mjestu govori o Nikodemovoj neodlučnosti: „njegov dolazak noću govori o tome koliko je još neodlučan i plašljiv".[180] Taj nam je detalj važan jer se ne javlja u drugim susretima. Noć je pozadina zbivanja još samo u Getsemanskom vrtu (Iv 18). Samarijanku Isus susreće točno u podne kako bi navijestio istinu. Dvojica učenika našla su Krista o desetoj uri (usp. Iv 1,45). Zašto Ivan u komponiranju susreta s Nikodemom izabire noć, ostat će bez konačnoga odgovora. U prošlim smo poglavljima već istaknuli da noć može biti rezultat ivanovske antiteze ili je ona simbol duhovnoga nevidljivog svijeta. Noć je vrijeme proučavanja Tore.[181] Tragom F. Porscha možemo postaviti hipotezu da je noć Nikodemova psihološka odlika. Uzimamo u obzir činjenicu situacije u kojoj se nalazila Ivanova zajednica. Dok Porsch govori o Nikodemovoj neodlučnosti, u pitanje dovodi i njegovu hrabrost javnoga priznanja Isusa Kristom. Njemački egzeget govori o Nikodemovoj plašljivosti. O tome prije toga progovorio je R. Schnackenburg. „Je li ga možda strah da će ga kolege smatrati Isusovim simpatizerom? (usp. 12,42)"[182] Noć je značajnija tim više jer se svaki sljedeći put Nikodemov nastup odvija po danu (usp. Iv 7,50; 19,39). Kako god, Porsch primjećuje da Nikodema poput svakoga farizeja zanimaju teološka traganja i upravo zbog toga dolazi k Isusu.[183] J. L. Martyn postavlja čak hipotezu da je Nikodem, premda farizej, ipak pripadao određenoj farizejskoj frakciji koja su bila lojalna prema Isusu.[184] To bi također išlo u prilog tezi o Nikodemu kao povijesnoj paradigmi određenih članova sinagoge, no to nam u ovome trenutku nije važno jer nas sada ne zanima povijesnost Nikodema.

Važno nam je istaknuti da Porsch naglašava noć kao znak Nikodemove neodlučnosti i plašljivosti, što ocrtava njegov karakter.

4.2. *Poticaj za razgovor / susret Isusa i Nikodema*

F. Porsch ističe da se Nikodem vodio teološkim razlozima dolaska Isusu. Ne spominje za sada vjeru kao razlog, iako se to naslućuje nakon uvoda (usp. Iv 2,23-25).

[180] Usp. JE, 28.
[181] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 6.4.
[182] JE, 28.
[183] Usp. AG, 135.
[184] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 6.2.

Uglavnom, Nikodem iznosi svoj pozitivni sud o Isusu oslovljavajući ga s Rabbi (ῥαββί te διδάσκαλος).[185] F. Porsch u naslovu *rabbi* otkriva priznanje za Isusa od strane jednoga židovskog poznatog čelnika, informiranoga o Isusovim čudesima i njegovom božanskom podrijetlu.[186] (ῥαββί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. Rabbi, znamo da si od Boga došao kao učitelj jer nitko ne može činiti znamenja kakva ti činiš, ako Bog nije s njime.) Nadalje, Porsch ne isključuje da Nikodem, iako se koristi određenom vrstom komplimenta, ipak možda želi Isusa samo iskušati.[187] Teško je prema tome, točno definirati jednoznačni stav Nikodema prema Isusu. U očima njemačkoga spiritanca važno je sljedeće: „Ne osvrćući se na Nikodemov kompliment, Isus započinje načelan razgovor o najvažnijoj teološkoj temi, o pitanju spasenja."[188] Spominjali smo da se i na ovom mjestu može naslutiti Ivanov angažman u cjelini razgovora. Sagledavajući i kontekstualno prethodno mjesto 2,23-25 zaključujemo s B. Górkom da po množini glagola οἴδαμεν izgleda da je riječ ne samo o pojedincu nego i o većoj skupini *skrivenih sudionika* razgovora, što bi odgovaralo situaciji ivanovske zajednice u razgovoru sa židovskom sinagogom.[189] Takvo mišljenje zastupa također F. Porsch. On također zaključuje da Nikodem ostaje na razini vjere običnoga farizeja, koji traži Isusovu naklonost za razgovor. „Isusova reakcija na uvodni kompliment Nikodema ima nešto neposredno u sebi. Njegov odgovor pretpostavlja da je Nikodem došao s pitanjem, koje dira svakog vjerujućeg Židova, s pitanjem o uvjetima za dobivanje svetosti, prema staroj židovskoj terminologiji izraženo kao *ulazak u kraljevstvo* Božje ili kao što veli Ivan *dobivanje vječnoga života*."[190]

Bez sumnje Nikodemov dolazak noću otvara osobitu temu o ponovnom rođenju odozgor ili rođenju iz vode i Duha. To je zapravo rasprava između židovske i kršćanske misli koju zastupa Ivan i njegova zajednica. U tom slučaju Nikodem postaje, usuđujemo se reći, točka preokreta u toj raspravi.

---

[185] JE, 27.
[186] Usp. *Isto*, 27.
[187] Usp. *Isto*, 28.
[188] JE, 28.
[189] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.7. Slično predlaže i Raymond E. BROWN, Frank P. COTTEREL, koji uz skupinu farizeja uvode pojam *mnogi ljudi*.
[190] PW, 97. „Jesu Entgegnung auf das einleitende Kompliment des Nikodemus hat etwas Unvermitteltes an sich. Seine Antwort scheint vorauszusetzen, dass Nikodemus mit der Frage kam, die jeden gläubigen Juden bewegt: die Frage nach den Bedingungen zur Erlangung des Heils oder in spätjüdischer Terminologie ausgedrückt: zum *Eingehen in das Reich Gottes* oder joh: zur Erlangung des *ewigen Lebens*."

5. Dijalog (Iv 3,3-12)

5.1. *Ponovno rođenje odozgor*

Redak 3 uvodi nas u posve novu situaciju. Sada glavnu ulogu preuzima Isus. (Odgovori mu Isus: „Zaista, zaista, kažem ti: tko se ne rodi nanovo, odozgor, ne može vidjeti kraljevstva Božjega!“ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.)

Porsch, poput većine do sada citiranih egzegeta, ističe ivanovsku tehniku nesporazuma i dualističkoga govora. „...sugovornik ne razumije smisao Isusovih riječi jer ih prvotno uzima u njihovom normalnom, prirodnom značenju. Nikodem misli na nešto drugo, na naravno rađanje. (U grčkom ista riječ može značiti *odozgor* i *opet*. Zbog toga je krivo shvaćanje moguće čisto na govornoj razini.)“[191] Uzimajući u obzir činjenicu da je Nikodem Židov – farizej, tvrdimo da je bio upoznat s idejom o potrebi ponovnoga rođenja kao što svjedoče o tome zapisana židovska svjedočanstva.[192] Osim u židovstvu, ideju ponovnoga rođenja susrećemo i u helenističkoj filozofiji i hermetičkim traktatima s korijenima u platonizmu.[193] Međutim, te ideje nisu u suglasju s onim o čemu Isus govori Nikodemu. Kako se može onda razumjeti potrebu ponovnoga rođenja odozgor[194] kao uvjeta gledanja Božjega kraljevstva?

Bez sumnje ovo je najvažnija teološka tema jer se radi o spasenju – čvrsto konstatira Porsch i pita: „Kako se čovjek može spasiti, ili židovski rečeno: Kako može *ugledati kraljevstvo Božje*, odnosno *doći u kraljevstvo Božje*?“[195] Pitanje spasenja također ističe protestantski egzeget R. Bultmann.[196] U *Anwalt der Glaubenden* pronalazimo Porschev govor o koncepciji ponovnoga rođenja kod sinoptika. Iako nije na isti način izražena, ivanovska tehnika *govora* i *nesporazuma* u određenom *zapletu*, ipak se među njima mogu pronaći međusobne sličnosti. Prepoznajemo da njemački egzeget iz Knechtstedena u svom egzegetskom istraživanju slijedi misao R. Schnackenburga[197] i navodi ista mjesta u svrhu usporedbe sa sinoptičkom misli o ponovnom rođenju (usp. Mt 18,1-2; Mk 10,13-16; Lk 18,15-17).

---

[191] JE, 28.
[192] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 304.
[193] Usp. Craig S. KEENER, *The Gospel of John*, Massachusetts, ^{2}2005., 539–542.
[194] Smišljeno koristimo izraz *ponovno roditi se odozgor* iako rijetko kada rabi se u takvoj formi. Time želimo naglasiti povezanost s mjestom Iv 3,5.
[195] JE, 28.
[196] Usp. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 133.
[197] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.1.

Prema Porschu, time Isus poručuje da „ulazak u Božje kraljevstvo ne ovisi o ljudskim postignućima. Štoviše, čovjek koji se pouzdaje u samoga sebe i svoja postignuća, treba se odreći upravo toga načina razmišljanja i vratiti se na stav malog djeteta.“ Nadalje, Porsch naglašava da stav djeteta ne označava dječju nezrelost, nego izražava *ovisnost* o nekome drugomu.[198] „Tako se čovjek treba ponašati prema Bogu. Treba biti svjestan da si sam ne može zaraditi spasenje, nego ga može samo prihvatiti kao dar od Boga ukoliko sve očekuje od njega i potpuno mu vjeruje. Jedini uvjet za ulazak u Božje kraljevstvo je spremnost primanja dara i da postanemo svjesni vlastite potrebe očekujući sve od Boga.“[199] R. Schnackenburg dovodi u usporednu vezu ponovno rođenje odozgor i sinoptičko postojanje duhovnoga djeteta kao vid odnosa prema Bogu. Prema tome, Kristove riječi ne govore o preobraćenju čovjeka, već o Božjem djelovanju na čovjeka.[200] Tu misao Porsch razvija u sljedećoj tvrdnji: „Želi li čovjek ući u *kraljevstvo Božje,* mora prvo dobiti radikalno drugačije podrijetlo: mora biti stvoren *odozgor*. To je prvi i osnovni uvjet. Znači na početku nisu važna čovjekova djela, nego djelovanje i dar Božji. Čovjek ne čini ništa za Boga, nego Bog djeluje u čovjeku. Čovjek je u pogledu na *kraljevstvo Božje* stvarni život, bespomoćan i pasivan kao novorođeno dijete, koje svoj početak nema u sebi.“ [201] Rekli bismo zajedno s našim njemačkim subratom da je, zapravo, ponovno rođenje novi život, koji daruje Bog svakom čovjeku koji želi *vidjeti Božje kraljevstvo*, odnosno onome koji surađuje s Božjom milošću oko vlastitoga spasenja. Zato Porsch odmah preskače na vjeru koja je istinski uvjet spasenja,[202] što možemo paralelno usporediti sa sljedećim Isusovim govorom iz Iv 3,16-18, te dakako uzeti u obzir Iv 20,31 (svatko koji vjeruje da je Isus Krist, ima život vječni).[203] U PW F. Porsch objašnjava, kao što to čine i drugi egzegeti, da je čovjekovo podrijetlo nakon istočnoga grijeha tjelesno, odnosno ovozemaljsko. Stoga između svijeta *odozdo* i svijeta *odozgor* postoji nemogućnost komunikacije. Iako je to ivanovska tehnika, ipak nije riječ samo o *tehnici nesporazuma*, nego se iza toga skriva teološka stvarnost. U tome se javlja vjera, koja

---

[198] Usp. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes*, 135.

[199] *Isto*, 135. „So soll der Mensch sich Gott gegenüber verhalten. Er soll sich bewusst sein, dass er sich sein Heil nicht selbst verdienen kann, sondern es nur als Geschenk von Gott empfangen kann, wenn er alles von ihm erwartet und sich ihm völlig anvertraut. Die einzige Bedingung für das Eingehen in das Reich Gottes ist die Bereitschaft, sich beschenken zu lassen, sich seine eigenen Bedürftigkeit bewusst zu werden und alles von Gott zu erwarten.“

[200] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 381.

[201] PW, 97. „Will der Mensch *in das Reich Gottes eingehen* muss er zuerst einen neuen, radikal anderen Ursprung erhalten: er muss *von oben gezeugt werden*. Das ist die erste und grundlegende Bedingung. Am Anfang steht also nicht ein Tun des Menschen, sondern das Handeln und die Gabe Gotes. Nicht der Mensch tut etwas für Gott, sondern Gott handelt am Menschen. Der Mensch ist im Hinblick auf das *Reich Gottes* das eigentliche Leben, hilflos und passiv wie ein noch nicht geborenes Kind, das seinen Anfang nicht aus sich selber setzt.“

[202] Usp. *Isto,* 97.

[203] Usp. VSG, 101.

nije isključivo ljudsko djelo, nego nadasve Božji dar. I sam Bog i njegov Duh stoje na početku ovoga pokreta iz jedne u drugu domenu.[204]

Isus u svome odgovoru Nikodemu poseže za dojmljivom slikom čovjeka rođenoga odozgor ili pak ponovno rođenoga. U nizu mnogih komentara, istaknuli smo i mi da grčki izraz ἄνωθεν ima dvostruko značenje, što uvodi određeni *zaplet* situacije u razgovoru. J. Becker vidi u tome osobito važan čimbenik ivanovskoga dualizma,[205] na kojega i Porsch skreće pozornost: „Jedna od najuočljivijih značajki Iv svakako je *dualistički jezik*, tj. jezik koji je obilježen suprotnim pojmovima. U njemu se očituje njegovo vlastito shvaćanje svijeta i čovjeka. Dva područja vlasti ili utjecajne silnice, stoje u potpunoj isključivosti jedna nasuprot drugoj.“[206] Svoju misao F. Porsch nastavlja u AG: „Čini nam se da u Ivanovu evanđelju dva svijeta nepomirljivo stoje jedan protiv drugoga: *gornji* svijet, kojem pripada Isus kao Objavitelj iz kojega on *silazi* i odakle vjernici imaju svoje novo podrijetlo (3,3) i *donji* svijet komu ljudi pripadaju, do kojih spasonosna Riječ od Boga poslanoga Objavitelja još nije stigla ili oni koji mu nisu povjerovali.“[207] Poznajući Porschevu pneumatološku ideju,[208] kojoj ćemo posvetiti više mjesta na sljedećim stranicama, uočljivom postaje na ovoj razini analize činjenica povezanosti vjernika s Božjom riječju koja daje Duh i život (usp. 6,63) te svatko tko sluša Isusovu riječ i vjeruje, ima život vječni (usp. Iv 5,24). Prema tome, novo rođenje, kao što smo i prethodno iskazali, ulijeva u život vjernika novi početak, a još bolje rečeno povratak u *gornji svijet* gdje svako ljudsko biće ima svoj početak. Osobito želja nam je naglasiti da se „prijelaz iz jednog područja moći u drugo, događa u vjeri. Ali, vjera je dar i djelo Božje, odnosno njegovog Duha (usp. 3,3.5; 6,29.36-40). Samo onaj tko je rođen *iz Boga* (1,12), odnosno *odozgor,* tj. *iz Duha*, može vjerovati i ima udjela u Božjem životu (usp. 3,3-5,31; 6,36-47; 8,23.44.47; 15,19; 17,14.16; 18,36).“[209] Prema Bultmannu, spasenje je dar koji čovjek sam ne može osigurati.[210] Zato Nikodem nije u pravu misleći da mu ono pripada zbog pripadnosti židovskom narodu.[211] Na tom tragu C. H. Dodd upozorava da treba također očistiti predodžbu o ponovnom rođenju odozgor od utjecaja helenističke misli jer je ovdje

[204] Usp. AG, 45.
[205] Usp. Jürgen BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*, 134–136.
[206] JE, 31.
[207] AG, 45. „Zwei Welten scheinen im Johannesevangelium einander unversönlich gegenüberzustehen: die *obere* Welt, der Jesus als Offenbarer angehört, aus der er *herabkommt* und wo auch die Glaubenden ihren neuen Ursprung haben (3,3), und die *untere* zu der die Menschen gehören, die das erlösende Wort des von Gott gesandten Offenbarers nicht erreicht hat, oder die ihm den Glauben versagt haben.“
[208] Usp. *Isto*, 129.
[209] JE, 31.
[210] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 136–138.
[211] Usp. Jacques-Marie GUILMARD, *Kim jest Duch Święty*, 16.

ipak riječ o sasvim drugoj duhovnoj dimenziji.[212] Tako i Porsch zaključuje: „Kao *tijelo,* tj. kao zemaljski osmišljeno i u sebe zatvoreno biće, čovjek je nesposoban sam od sebe doći do vjere. Ali, čovjek nije jednom zauvijek zapečaćen u njegovoj tjelesnoj egzistenciji. Ne mora nužno ostati pod vlašću smrti. Dapače, pozvan je Isusovom objavom (riječju Božjega izaslanika) da u odluci vjere napusti svijet smrti i oslobodi se od nje.“[213] Prema Porschevim riječima, na čovjeku je odluka prijelaza iz smrti u život, na što ukazuje Ivan po svom *odlučujućem dualizmu*.[214]

Prepoznali smo da se između r. 3 i 5 javlja paralelizam. Redak 5 je zapravo naknadno pojašnjenje r. 3 zbog Nikodemova upita iz r. 4: „Kako se može netko, kad je već star, roditi? Zar može po drugi put ući u utrobu majke svoje i roditi se?“ To je reakcija čisto prirodnoga načina razmišljanja s obzirom na Isusovu objavu.[215] U nastavku Porsch prelazi od *gledanja Božjeg kraljevstva* na *ulazak u Božje kraljevstvo* kako to izražava židovska misao. No to se događa po djelovanju Duha Svetoga. Uvjet *gledanja* i *ulaska* u *Božje kraljevstvo* jest zapravo vjera, koja pruža spasenje. Stoga Porsch postavlja pitanja: Tko je Isus? Kako treba u njega vjerovati? Koje posljedice ima vjerovanje ili nevjerovanje.[216]

Porsch također povezuje rr. 3 i 5 u teološkom smislu: „U jednoj i u drugoj objaviteljskoj riječi (uvedenoj svečanim: *Amen*, *Amen*) Isus ponavlja i tumači već rečeno. Rađanje *odozgor* je rađanje *iz vode i Duha*.“[217] Porsch ne pridaje veću pozornost grčkom izrazu ἄνωθεν, kao ni *Božjem kraljevstvu*, nego naglasak stavlja na ponovno rođenje odozgor kao promjenu kvalitete života s privremene i ovozemaljske na vječnu. Ponovno rođenje, prema Porschu, događa se po vjeri u sili Duha Svetoga i vodi k spasenju. Pod izrazom *spasenje*, čini nam se, možemo razumjeti u Porschevom shvaćanju, kraljevstvo Božje. Stoga je važno odmah prijeći na r. 5. Čovjek sam po sebi nije sposoban *gledati Božje kraljevstvo.* Dok u vjeri ne krene za objaviteljskom riječju Isusa Krista, ostaje *dolje* u *smrti* i *ropstvu* tijela. Potrebna je stoga svjesna odluka.

---

[212] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 304.
[213] JE, 32.
[214] Na ovom mjestu postavljamo pitanje, kakav bi bio, dakle, odnos između krsne interpretacije i odlučujućega dualizma? Čini nam se da Porsch ponajprije želi skrenuti pozornost na čin vjere, koja dolazi po Božjoj riječi. To ne isključuje krsnu interpretaciju. Odrasli čovjek u sakramentu prima dar vjere, a mala djeca već po svojoj biti, čista su srca i raspoložena na primanje duhovnoga dara spasenja. Možda je zato Isus istaknuo ulogu djeteta u Božjem kraljevstvu. Svakako, svaki čovjek u svom duhovnom hodu razvija dar vjere surađujući s ponuđenim spasenjem u sili Duha Svetoga.
[215] Usp. AG, 121.
[216] Usp. PW, 97.
[217] JE, 28.

5.2. *Voda i Duh*

Kao što smo već primijetili, Iv 3,5 je najspornije mjesto u čitavoj perikopi. U prvom poglavlju donijeli smo određene zaključke nakon egzegetskoga istraživanja. Oni će nam sada poslužiti kao polazna točka za analizu egzegetske i pneumatološke misli F. Porscha i njegova znanstvenoga doprinosa.

Redak 5 otkriva izvor ponovnoga rođenja odozgor. Treba se roditi *iz vode i iz Duha*. Primijetili smo da je paralelan s r. 3. Time Nikodem dobiva odgovor na svoju nedoumicu u vezi ponovnoga rođenja (r. 4). Neki se egzegeti slažu,[218] a i mi smo krenuli tim tragom, da je to jedna vrsta krsne kateheze koja je trebala pripremiti katekumena za ulazak u Crkvu po sakramentu krštenja. Dopustili smo si i jednu simboličnu usporedbu. Naime, Nikodem je poput katekumena koji je sve više i dublje uranjan u ἐκκλησίᾳ, a uz to raste njegova vjera. Rekli smo također da se u susretu Isusa i Nikodema mogu otkriti simbolička značenja. Farizejski prvak može biti paradigma svakoga tko razvija svoju vjeru i želi još više upoznati put ka Kristu. Slično tumačenje pronalazimo kod F. Porscha, koji Nikodema smatra paradigmom svakoga tko na putu vjere upoznaje Isusa Krista i prima krštenje.[219]

F. Porsch naziva ponovno rođenje odozgor – stvaranjem od *pneume* (das Pneuma gezeugten), u kojem se zapaža određena reakcija čovjeka (die Reaktion des Menschen).[220] Ovaj Isusov drugi objaviteljski govor započinje s dvostrukim ἀμὴν ἀμὴν. Porsch naglašava da nakon svečanoga uvoda Isus ponavlja i tumači već rečeno.[221] Time pronalazimo potvrdu glede paralelnosti r. 3 i 5 u pogledu literarne i teološke kompozicije. Pogledajmo još jednom r. 5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Prema tome *ponovno rođenje odozgor* uvjet je *ulaska u Božje kraljevstvo*. Vidljivom postaje činjenica da Nikodem ne shvaća prekriveni smisao izraza γεννηθῇ ἄνωθεν. Porsch vidi u tom stavu pogled čovjeka zarobljenoga prirodnim razmišljanjem, neprosvijećenoga novom objavom, čovjeka zarobljenim *tijelom*. Potreban je stoga prijelaz na drugi dio spirale *zapleta*.[222] Rođenje iz Duha suprotstavlja se

---

[218] Naša interpretacija bila je usmjerena ponajprije u smjeru krsne interpretacije, što je prihvaćeno u tumačenjima katoličkih egzegeta Bogusław GÓRKA, Louis BOUYERL, Albin ŠKRINJAR, Franz MUSSNER, Feliks GRYGLEWICZ, Ignace de la POTTERIE i dr. Međutim, Górka primjećuje da moderni egzegeti odustaju od tog načina interpretacija. Čine li to s pravom? Postoje egzegeti poput Walter MICHAELIS, Rudolf SCHNACKENBURG, Charles K. BARRETT, Charles H. DODD, Coerd H. LINDIJER, koji kritično, ali razborito pristupaju toj temi.
[219] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 6.4.
[220] Usp. PW, 98.
[221] Usp. JE, 28.
[222] Usp. Piotr R. GRYZIEC, *Ewangelia według świętego Łukasza*, 77.

stoga rođenju po tijelu i dopušta antropološku interpretaciju. Njegovo značenje, prema Porschu, mora se odrediti kroz kontekst.[223]

U drugom objaviteljskom govoru, koji također počinje riječima ἀμὴν ἀμὴν, smisao novoga života vidljiv je u literarnom i duhovnom paralelizmu između r. 3 s ključnom riječi ἄνωθεν i r. 5, s izrazom ἐξ ὕδατος καὶ, koji pojašnjava prethodni paralelni redak: „Samo onaj koji dobije novo podrijetlo iz πνεῦμα, može *ući u kraljevstvo Božje* i postići eshatološko spasenje, koje se kod Iv naziva vječnim životom.“[224] Isti slučaj paralelizma u teološkom smislu nalazi se između rr. 5 i 6. Ključne su riječi σάρξ i πνεῦμα. To su dva činjenična razloga po kojima čovjek može postojati. Ona također određuju ljudsko podrijetlo *zemaljsko* i *nebesko.*[225] Stoga riječ ἄνωθεν korespondira s izrazom ὕδατος καὶ. Oni su, prema Porschu, nerazdvojni. Ista situacija se događa između r. 3 ἄνωθεν i r. 5 u izrazu ἐκ τοῦ πνεύματος.[226]

Na tom tragu, njemački egzeget u svojem istraživanju, poput mnogih drugih tumača, polazi od činjenice da izraz ἐξ ὕδατος καὶ treba istražiti u kontekstu njegova podrijetla. „Pored *Pneume* u r. 5 za razliku od rr. 6 i 8 spominje se i *voda* kao neophodan element stvaranja. No, postoje razlozi koji naslućuju da ne pripada izvornom djelu, nego da je to naknadno pojašnjenje.“[227] Ta Porscheva sumnja itekako se očitovala kod mnogih istraživača o kojima smo progovorili u prvom poglavlju. Sada pogledajmo proces njemačkoga egzegeta i njegova postignuća kako bismo ih mogli usporediti s našim istraživanjem.

Porscheva zapažanja slijedit ćemo osobito prema djelu *Pneuma und Wort* kao glavnom egzegetskom djelu te prema *Anwalt der Glaubenden*, koje je nastalo kao učinak PW. Usuđujemo se također zamijetiti da je sama tema djelovanja Duha Svetoga činjenica Porscheve pripadnosti Družbi Duha Svetoga čija je duhovnost posebno usmjerena prema trećoj osobi Presvetoga Trojstva.

Porsch primjećuje da niz tumača formulaciju ὕδατος καὶ pripisuju crkvenoj redakciji i upućuje na R. Bultmanna, koji zastupa upravo to mišljenje. Takav smjer tumačenja vodi, prema njemu, do protusakramentalnoga stajališta. Zastupnici toga mišljenja dovode do isključenja cijeloga izraza ὕδατος καὶ, što upućuje na propust posebno u rr. 6 i 8 i na povijesnu nevjerojatnost da je Isus već u početku svoga dolaska kao židovski učitelj naučavao

[223] Usp. PW, 99.
[224] PW, 98. „Nur wer einen neuen Ursprung aus dem Pneuma gewinnt, heisst es jetzt, kann *in das Reich Gottes eingehen*, d. h. am eshatologischen Heil teilhaben, das bei Joh gewöhnlich mit dem Begriff Leben bezeichnet wird.“
[225] Usp. PW, 99.
[226] Usp. *Isto*, 100.
[227] PW, 91.

u slici krštenja.[228] Na to F. Porsch odgovara: „Zadnje tvrdnje ne bi trebale biti odlučujuće ukoliko se ne radi o točnoj reprodukciji povijesnog razgovora. Pitanje se može odnositi isključivo na Ivanovu kompoziciju. Ono, zapravo, mora biti objašnjeno u prvobitnom razmatranju.“[229]

Nadalje, kao drugi argument, služeći se kritikom teksta, Porsch zaključuje da „protiv *naknadnog* ubacivanja kroz *crkvenu redakciju* govori jednoglasno tekstualna tradicija“.[230] Na tome bibličar ne završava svoje istraživanje postavljajući pomalo poljuljanu hipotetičnu mogućnost o naknadnom umetku grčkoga izraza ὕδατος καὶ. Pozivajući se pri tom na tvrdnje I. de la Potteriea. U njoj pronalazi svoje uporište i težište interpretacije: „Ukoliko se uopće radi o dodatku, morao je biti preuzet od krajnje redakcije današnjeg teksta. To nam je i pokazala analiza teksta I. de la Potteriea. Ona nam pokazuje da ὕδωρ ne pripada ključnim riječima, kroz koje je cijeli dijalog sjedinjen i sadržajno strukturiran. Naime, ὕδατος καὶ je u kontekstu izoliran. I. de la Potterie pretpostavlja da ga je sam evanđelist uključio u svoj gotovi tekst, imajući pred očima kršćansku inicijaciju kroz vjeru i krštenje. Prema tome, to umetanje je samo aktualizacija na temelju Isusovih uputa i na tome temeljenoj crkvenoj praksi.“[231] Preostaje još odgovoriti zašto evanđelist kasnije više ne spominje *vodu*, ako je krštenje tada već bilo sigurnom praksom? Porsch upozorava da to ne umanjuje važnost riječi i ne dovodi u pitanje funkciju teksta kao krsne kateheze u praksi krštenja. Porsch također odbacuje krive pretpostavke da je sam evanđelist ušao u protusakramentalnu raspravu[232] i pokušava pomiriti stav o naknadnom umetanju izraza ὕδατος καὶ i protusakramentalno shvaćanje teksta. Skrenuli smo pozornost na činjenicu da Porsch često traži kompromise u svojoj egzegezi. U ovom slučaju riječ je o protestantskom i katoličkom načinu interpretacije teksta. Moguće da je to učinak duha II. vatikanskog koncila ili pripadnost misijskoj Družbi Duha Svetoga. Dakako, riječ je o školi I. de la Potterie i Molata, koja je svoj trag ostavila na Porschevoj egzegezi.

---

[228] Usp. *Isto*, 91.

[229] PW, 91. „Der letztere Einwand dürfte nicht viele wiegen, insofern es sich ja nicht um die genaue Wiedergabe eines historischen Gesprächs handelt. Die Frage kann sich also nur auf die joh Komposition beziehen. Dagegen triff die erstere Beobachtung zu und muss erklärt werden.“

[230] Usp. *Isto*, 91. „Gegen eine *späte* Einfüngung durch eine *kirchliche Redaktion* spricht die einmütige Textüberlieferung.“ Posebnu pozornost privlači bilješka 50. i 91. u kojoj Porsch pojašnjava o kojem se tekstu radi. „Es gibt keinen einzigen Textzügen, in dem die Worte fehlen, auch nicht der von Nestle (24. Aufl.) angegebene vg$^{harl\ 1023}$ (...).“

[231] Usp. *Isto*, 91. „Falls es sich überhaupt um einen Zusatz handelt, muss er also noch vor der Endredaktion des heutigen Textes vorgenommen worden sein. Das dürfte die Textanalyse durch I. de la Potterie dann auch nachgewiesen haben. Sie zeigt nämlich sehr deutlich, dass ὕδωρ nicht zu den tragenden Stichworten gehört, durch die der ganze Dialog geeint und inhaltlich strukturierrt ist. Das ὕδατος καὶ steht im Kontext isoliert da. I. de la Potterie nimmt an, dass der Evg selbst es in seinen schon im wesentlich fertigen Text eingefügt hat, wobei er die christliche Initiation durch Glaube und Taufe vor Augen hatte. Demnach wäre diese Einfüngung nur eine Aktualisierung aufgrund der späteren Unterweisung Jesu und der darauf fussenden Praxis der Kirche.“

[232] Usp. PW, 92.

Profesor iz Stuttgarta prekida raspravu sa sljedećom slutnjom: „Nije cilj ovoga ulomka rasprava o cijeloj težini rješenja vezanog uz krštenje i općenito uz sakramente u Ivanovom evanđelju. To će se samo pokazati kasnije. Važno je da se za interpretaciju izjava o *Pneumi* iz navedenog teksta izvedu dva tumačenja koja bi odgovarala obmana tekstualnim slojevima (*ponovnog rođenja iz Pneume* te *iz vode i Pneume*), u skladu s kojima bi se mogla temeljno uklopiti mogućnost zajedničkog sporazuma, ali isto tako i divergencija teoloških koncepcija.“[233]

Prema tome, Porsch pokušava uhvatiti raskorak između tih dvaju suprotstavljenih stajališta. On to ne čini kroz uvjeravanje je li ili nije postojao izraz ὕδατος καὶ u izvornom tekstu, nego kroz teološku interpretaciju. Tim stajalištem znatno se udaljuje od ostalih egzegeta, među njima i od A. Škrinjara, L. Stachowiaka, M. Bednarza, pa čak i od B. Górke koji ne dopuštaju kompromisno rješenje.

5.3. *Rođenje iz Pneume po Božjoj riječi*

U egzegetskom i pneumatološkom istraživanju Porsch polazi od Iv 6,63: „Duh oživljuje, a tijelo ne koristi ništa.“ Prema tome, tijelo je u nemogućnosti proizvesti život u sebi, jer nema svoje podrijetlo u životu. Samo je *Pneuma* životvorna.[234] Usporedo s Porschevim prijedlogom o životvornosti pneume, stavit ćemo i drugi dio citiranoga Iv 6,63: „Riječi koje sam vam rekao jesu Duh i život.“[235] Time želimo skrenuti pozornost na pravac tumačenja njemačkoga egzegeta.

F. Porsch primjećuje, poput R. Schnackenburga, da je *ponovno rođenje odozgor* nadnaravno jer svoj početak ima u Bogu: „Samo Bog može čovjeku dati posve novo rođenje, po svome Duhu učiniti novi postanak, kako bi čovjek mogao *ući u Božje kraljevstvo*.“[236] Naglasak stoga treba staviti na Duha Svetoga, odnosno na *Pneumu*, a tek onda na *vodu.* Porschev je odgovor na Nikodemovo pitanje *kako je moguće roditi se ponovno odozgor* odrješit: „…po vjeri, po vjerskom prihvaćanju svjedočanstva poslanika Božjega. Rođenje od

---

[233] PW, 92. „Es ist nicht das Ziel dieses Abschnittes, die ganze Tragweite dieses Ergebnisses hinsichtlich der Bedeutung der Taufe und der Sakramente überhaupt im Johev zu diskutieren. Die Frage wird noch öfter berührt werden. Wichtig ist dass sich aus für die Interpretation der Pneumaaussagen aus dem aufgezeigten Werden des Textes zwei Auslegungsstufen ergeben, die den beiden Textschichten (scl. Gezeugtwerden *aus Pneuma* allein und *aus Wasser und Pneuma*) entsprechen, wobei grundsätzlich die Möglichkeit einer Übereinstimmung, aber auch einer Divergenz theologischer Konzeptionen einzuräumen ist.“

[234] Usp. *Isto*, 100.

[235] Većina izdanja Novoga zavjeta grčku riječ πνεῦμα bilježi kroz malo slovo „d“ – duh (hrv.). Porsch u svojim egzegetsko-pneumatološkim istraživanjima uvijek stavlja naglasak na Pneumu, odnosno Duha Svetoga.

[236] AG, 136. „Gott selbst muss dem Menschen einen ganz neuen Ursprung geben, gleichsam durch seinen Geist einen neuen Schöpfungsakt setzen, wenn der Mensch fähig werden soll, *in das Reich Gottes einzugehen.*“

Duha nema dakle ništa s nekim magičnim događajem. Ono, štoviše, označava slobodno prihvaćanje neokaljanog Božjeg posredovanja prema ljudima, čak i kada je sama sposobnost prihvaćenja pod utjecajem Duha Svetoga (usp. 6,44). Na početku spasenja je inicijativa Boga, koji *tjelesnog* čovjeka po svome Duhu mora preoblikovati u *duhovnog*.“[237]

Prije nego što progovorimo o rođenju iz *Pneume* po Božjoj riječi, pogledajmo Porschevu opasku određivanja odnosa vjerovanja i rođenja iz *Pneume*. Autor polazi od teze H. Strathmanna o odnosu vjerovanja i rođenja od Duha: „Oboje se međusobno ujedinjuju tako da onaj koji vjeruje u Sina jest onaj koji je rođen iz Duha.“ Porsch se s tim slaže u mjeri teološke formulacije, ali nije mu do kraja jasna unutarnja povezanost Duha i vjerovanja. Stoga taj odnos određuje iz konteksta. Prema njemu treba uzeti u obzir r. 3,36: „Tko vjeruje u Sina, ima život vječni; a tko ne vjeruje Sinu, neće vidjeti života, već gnjev Božji ostaje na njemu.“ No punina odgovora nalazi se u Iv 3,14 („Kao što je Mojsije podigao zmiju u pustinji, tako mora biti podignut Sin Čovječji, da svatko tko vjeruje u njega ima život vječni.“), što sve u najkraćem obliku potvrđuje Iv 6,47 („Zaista, zaista, kažem vam, onaj koji vjeruje ima vječni život.“). *Ući u Božje kraljevstvo, vidjeti Božje kraljevstvo* znači, dakle, *sudjelovati u vječnom životu*, što se može poistovjetiti sa *stvaranjem odozgor*, tj. iz *Pneume*. To se također vidi u 1 Iv 5,4 i u r. 5 uz formulacije γεγεννημένον i πιστεύων. Potvrda vjerovanja i ponovnoga rođenja nalazi se također u Prologu: Svatko tko vjeruje da je Isus Krist, rođen (stvoren)[238] od Boga je (usp. Iv 1,13). Dakle, ponovno rođenje usko je povezano s vjerom u spasiteljsku misiju Isusa Krista, o čemu govori nastavak Isusova logiona iz *monološkoga* dijela.[239] Porsch postulira da su po vjeri u Isusa Krista i u njegovu spasonosnu muku i uskrsnuće mogući sljedeći sinonimi: Isus = kraljevstvo Božje = vidjeti Isusa (ivanovski pojam za vjeru) = vidjeti Božje kraljevstvo, pa tako i ući u Božje kraljevstvo = duboko upoznati po vjeri osobu Isusa Krista. Prijelaz iz aorista u perfekt tijekom dijaloga u 3,3-8 upućuje na proces pod vodstvom Duha Svetoga. „Kao preliminarni rezultat stoga se može utvrditi: da slikovita izreka γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος opisuje početak vjere, koja se provodi usvajanjem Isusove riječi pod vodstvom Duha. On prije svega ističe prioritet Boga u provođenju vjere.“[240] Nadnaravno

[237] Usp. *Isto*, 139. „(...) durch den Glauben; durch die gläubige Annahme des Zeugnisses des Gesandten Gottes. Das Gezeugtwerden aus dem Geist hat also nichts mit einem magischen Vorgang zu tun. Es bezeichnet vielmehr die freie Annahme eines ungeschuldeten Angebotes Gottes, auch wenn die Fähigkeit zur Annahme selbst geistgewirkt ist (vgl. 6,44). Am Anfang des Heils steht eine Initiative Gottes, der den *fleischen* Menschen durch seinen Geist zu einem *geistlichen* umwandeln muss.“

[238] Zanimljivo jer Porsch koristi izmjenično glagole *roditi se* i *stvarati*, odnosno *roditi se iz Duha* i *stvaranje iz Pneume*.

[239] Usp. PW, 111–112.

[240] PW, 114. „Als vorläufiges Ergebnis kann damit festgehalten werden: der bildhafte Ausdruck γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος bezeichnet den Anfang des Glaubens, der sich durch die Aufnahme des Wortes Jesu unter der Wirkung des Geistes vollzieht. Er drückt vor allem die Priorität Gottes im Glaubensvollzug aus.“

rođenje, koje Nikodem nije mogao shvatiti svojim razumom, Porsch dijeli na rođenje po Božjoj riječi i rođenje iz vode i Duha – po krštenju i po vjeri. AG nam omogućava više laički pogled na tu nadnaravnu situaciju. Porsch detektira povezanost Duha i riječi. Duh se uvijek pokazuje kao snaga riječi (usp. 3,34; 6,63). Zato Porsch zaključuje: „Budući da oboje, Duh i riječ, čine jednu djelotvornu cjelinu, nema u biti razlike govorimo li o rođenju od Duha (= od Boga) ili iz Riječi.“[241] Njemački egzeget vuče paralelu između Iv 1,11 i sljedećih redaka o primanju i prihvaćanju riječi. To su, dakle, svi koji vjeruju u njegovo ime. Evanđelist govori o njima da se nisu rodili niti po krvi, niti po mesu, niti od ljudske volje, nego su oni rođeni od Boga (usp. r. 13). Prema tome, rođenje od Boga podudara se s vjerom, odnosno s prihvaćanjem Riječi i njegovih riječi.[242] F. Porsch ističe da se ta predodžba upravo nalazi u Iv 3,5-8. Osoba preporođena u sili Duha Svetoga postaje poput vjetra (r. 8), ona je zapravo Duh (r. 6). Proces duhovnoga čovjeka, njegove preobrazbe, nikada ne prestaje. Kršćanin, iako ponovno rođen od Duha, i dalje je razdijeljen između *tijela* i Duha (usp. Rim 7,14-8,17).[243] Duhovni je život rast koji ovisi o svakodnevnom prepuštanju Duhu Svetom. Čovjek ponovno rođen od Duha može mu se prepustiti po Božjoj riječi. Po Božjoj riječi Duh Sveti utječe na čovjeka.[244]

Nadalje, Porsch skreće pozornost da uska povezanost između rođenja od Boga, prihvaćanja Riječi s vjerom i života po vjeri također dolazi do izražaja i u Ivanovim poslanicama što bi prema njemu odgovaralo Isusovu govoru iz Iv 3,3-8. „Uska povezanost između rođenja od Boga, prihvaćanje riječi s vjerom i života po vjeri također dolazi do izražaja na jednom mjestu Prve Ivanove poslanice: „*Tko je god rođen od Boga,* piše u 3,9, *ne počinja grijeha, jer sjeme Božje ostaje u njemu; ne može griješiti, jer je rođen od Boga. Sjeme Božje* (σπέρμα) je slika za Božju riječ (usp. Mk 4,13-20; Mt 13,24.17).“[245] I. de la Potterie primjećuje da je to vrlo kompliciran i kontroverzan odlomak jer se radi o kategoričkoj nemogućnosti griješenja onih koji su ponovno rođeni, a razlog tome je σπέρμα božanskoga podrijetla.[246] U tome prepoznajemo gotovo istu misao R. Schnackenburga, koji govori o

---

[241] AG, 140. „Da beide, der Geist und das Wort, eine Wirkeinheit bilden, macht es im Grunde auch keinen Unterschied, von der Zeugung aus dem Geist (= aus Gott) oder aus dem Wort zu sprechen.“
[242] Usp. *Isto*, 140.
[243] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 385.
[244] Usp. *Isto*, 140.
[245] AG, 141. „Die enge Beziehung zwischen Gezeugtsein aus Gott, der gläubigen Aufnahme des Wortes und einem Leben aus dem Glauben kommt auch an einer Stelle des ersten Johannesbriefes zum Ausdruck. *Jeder, der aus Gott gezeugt ist*, heißt es in 3,9, *tut keine Sunde, weil der Same seines Vaters in ihm bleibt. Und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt ist*. Der *Same des Vaters* (sperma) ist Bild für das Wort Gottes (vgl. Mk 4,13-20 parr; Mt 13,24.27).
[246] Ignace de la POTTERIE, L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jean 3,6-9, u: *La vie selon l'Esprit*, Paris, 1965., 197–216.

začeću od Boga u povezanosti s Kristovom riječju koja čisti, dok one koji nisu primili Božju riječ i njihovu izgubljenu priliku naziva *neispravnim slušanjem Kristovih riječi,* što na kraju rađa nesporazumom, što se primjerice događa u Nikodemovom početnom neshvaćanju Isusova govora.[247] Porsch naglašava kategoričnu bezgrješnost zbog vjere u Isusa Krista. Razlog tomu je božansko podrijetlo.[248] Schnackenburg i Bultmann[249] pred izrazom σπέρμα daju prednost pneumi. No ne nedostaje i kritičnih stajališta poput Dodda koji u tomu vidi metaforu za prisutnu Božju riječ djelotvornu u vjeri.[250] Na temelju tih dvaju stajališta, Porsch donosi vlastitu interpretaciju. On tvrdi da je usvajanje riječi Božje po vjeri (1 Iv 2,24) zapravo ponovno rođenje odozgor svakoga kršćana. Vjera u Božju riječ jednostavno eliminira grijeh jer je Bog trajna stvarnost u njima.[251] Stoga Porsch na temelju Bultmannove interpretacije zaključuje: „Svatko tko je stvoren iz Boga, ne griješi zato jer je stvaranje postala trajna stvarnost u njemu.“[252]

Tom kratkom usporedbom nastavljamo teološku i egzegetsku misao F. Porscha. Riječ je djelotvorna i zato dok je u osobi koja vjeruje, ona ne griješi. Prihvaćena s vjerom, riječ određuje čovjeka, odnosno njegovo rođenje od Boga. Svaki vjernik prima Duha. Duh Sveti je trajna snaga koja čuva od otpadništva od vjere, kao i od grijeha. Tome odgovara znak *pomazanja*, koji kršćani primaju (usp. 1 Iv 2,27). Duh Sveti daje *pomazanje* (χάρισμα). On ih *poučava* i u njima *ostaje*. To se *pomazanje,* prema Porschu, podrazumijeva po primljenoj Božjoj riječi, koja je *nositeljica* Duha Svetoga (usp. također i Pavlova pisma, koja govore o *pomazanju* Duhom Svetim po riječi) 2 Kor 1,21; Ef 1,13. Tematska se nit o rođenju po Božjoj riječi može pronaći i u 1 Pt 1,23; Jak 1,18, i to uz grčki izraz ἄνωθεν).[253] No primjećuju se i drugi komentari koji ne poistovjećuju χάρισμα s πνεῦμα[254] Porsch, kao i Dodd[255] te de la Potterie,[256] primjećuje da χάρισμα može privlačiti pozornost radi dvosmislenoga značenja izraza *Pneuma* i Božja riječ. Porscheva je tvrdnja jednostavna: „Oni se nipošto ne isključuju, nego se nadopunjuju, što je za razumijevanje *Pneume* od velike važnosti. S *chrisma* nije samo mišljeno na vanjsku riječ – to je već isključeno kroz poziv: u njemu ostati – nego na onu

[247] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 381–382. O tome više smo progovorili u prvom poglavlju prilikom govora o ponovnom rođenju odozgor.
[248] Usp. PW, 115.
[249] Usp. *Isto*, 115.
[250] Usp. Charles H. DODD, *The Johannine Epistles*, London, 1946., 74–81.
[251] Usp. PW, 115–116.
[252] PW, 115. „Jeder, der aus Gott gezeugt ist, tut keine Sünde, weil das Gezeugtsein bleibende Wirklichkeit in ihm geworden ist.“
[253] Usp. AG, 141–142.
[254] Usp. PW, 117.
[255] Usp. Charles H. DODD, *The Johannine Epistles*, 63.
[256] Usp. Ignace de la POTTEERIE, L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jean 3,6-9, 141.

Riječ, ukoliko je unutarnji posjed, koja snagu pretvara u vjerovanje, to znači, ukoliko je pneumatološka, Riječ koja daruje život (usp. Iv 6,63).“[257]

Kritički stav na odnos *Pneume* s Božjom riječju iskazuje D. Moody Smith, koji implicitno ne pridodaje važnosti, poput Porscha, povezanosti između Duha i Riječi. U Ivanovu evanđelju njihova povezanost kao poimanja djeluje, prema Moodyju, prvenstveno kao funkcija njihovih zasebnih veza s idejom Kristove objave, a ne kao eksplicitna naglašenost, kao što smatra Porsch. Samo u Iv 6,63 moguće je eksplicitno dokazati pojmove, a čak i ondje su višeznačni, ali ta povezanost nije od posebne važnosti.[258]

U našem istraživanju Porschev angažman i njegova egzegetska ideja dragocjena je jer ulazi u područje pneumatologije kao učinak egzegeze. Opisan način je jedan od temeljnih u Porschevoj interpretaciji trećega poglavlja. Uz njega stoji rođenje iz *Pneume* i vode po sakramentu krštenja. To usmjerava i pravac našega istraživanja. Rođenje iz *Pneume* i Božje riječi povezuje se s rođenjem iz *Pneume* i vode.

5.4. *Rođenje iz vode i Duha – sakrament krštenja*

Idući tragom F. Porscha, postali smo svjesni poteškoća krsnih interpretacija Iv 3,5. Ne začuđuje nas činjenica da su mnogi protestantski egzegeti olako odbacili krsnu interpretaciju nametnutu zbog tobože naknadnoga umetka ὕδατος καὶ. To mjesto skriva mnogo više, utoliko što rođenje iz *Pneume* i vode predstavlja duhovnu dimenziju djelovanja Duha Svetoga. Porsch poručuje da se manje bavimo primarnim tekstom nego više onim što sada čitamo, odnosno s potpunim izrazom ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος[259] jer ćemo jedino na taj način moći shvatiti Isusovu poruku o *ponovnom rođenju odozgor*.

Kao što smo već primijetili, osobito kod F. Gryglewicza, istraživani odlomak Iv 3,1-21 može se prihvatiti kao vrsta krsne kateheze. U tom smislu Nikodem je poput katekumena, koji dolazi Isusu kao na izvor u potrazi za Božjom riječju i vjerom. Tako i Porsch ističe da su gore spomenuti novozavjetni navodi usko povezani sa sakramentom krštenja, odnosno s krsnom katehezom. Krštenje označava početak kršćanskoga života. Međutim, pod krštenjem se ne podrazumijeva isključivo sam obred krštenja, nego i kateheza (katekumenat). Sjećanje

[257] PW, 117. „Sie schliessen sich auf keinen Fall aus, sondern ergänzen sich, was für das Verständnis des Pneuma von großer Wichtigkeit ist. Mit dem Chrisma ist ja nicht das nur äußerliche Wort gemeint – das ist schon durch die Aufforderung ausgeschlossen, in ihm zu bleiben -, sondern das Wort, insofern es innerer Besitz, umwandelnde Kraft im Glaubenden geworden ist, d. h. insofern es pneumatisches, lebenspendendes Wort ist (vgl. 6,63).“
[258] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, 459.
[259] Usp. PW, 103–125.

na krštenje uključuje učenje o vjeri i prihvaćanje Božje riječi. Duh je životvorna snaga riječi. Zato Porsch ističe sljedeću tvrdnju koja je sasvim nova na ovom području: „Tek nakon unutarnje preobrazbe po Duhu i riječi ili drugim riječima: tek nakon što se vjernik rodi od Duha i riječi, može primiti krštenje.“[260] Čini nam se da time Porsch na stanovit način pokušava riješiti sporni problem oko sakramentalne i protusakramentalne interpretacije ovoga odlomka.[261] Prema njemu Duh Sveti nije dar niti učinak, nego preduvjet krštenja.[262] Zapravo, ta se formulacija povezuje prema T. Mansonu i W. Naucku s jednom starosirijskom crkvenom predajom. Riječ je o jednoj duhovnoj poruci koja prethodi sakramentu krštenja. Ona zapravo pokreće vjeru kod katekumena. Prema tome, Porsch zaključuje da će se *Pneuma* najprije primiti u duhovnoj poruci, odnosno u Božjoj riječi. Krštenje koje slijedi samo je pečaćenjem Duhom potaknutoga vjerovanja. To nutarnje osvjedočenje otvara čovjeka za istinu Isusa Krista i ostaje u njemu. Upravo takvo djelovanje Duha na slušatelje vidimo u kerigmi sv. Petra. Dok je navješćivao Božju riječ, Duh Sveti je sišao na one koji su primili riječ i tek se onda krste.[263]

Porsch u svom istraživanju navodi da se i u izvanivanovskim spisima također može primijetiti ideja o Duhu Svetom kao pokretaču vjere po Božjoj riječi. M. E. Boismard na tom tragu razlikuje dvije ideje: prema jednoj svjedočanstvo se vraća na *Pneumu*, a prema drugoj na riječ. Uz prvu, možemo uz spomenute Ivanove tekstove također pridružiti i Tit 3,5; 2 Jak 1,18; 1 Pt 1,22; Gal 4,23.[264] No Porsch zaključuje da se ta dva pojma poklapaju jer je svjedočanstvo kroz *Pneumu* posredovano Riječju i obrnuto.[265]

Kod Porscha na više mjesta nailazimo na tvrdnju da je Duh Sveti pokretač ponovnoga rođenja odozgor (usp. 1 Iv 5,7 i sl.) jer se on uvijek spominje na prvom mjestu, prije vode i krvi, tj. prije krštenja i euharistije. Stoga Porsch zaključuje da „to potpuno odgovara procesu postajanja kršćaninom, a on je ovako opisan: 'Prvo Duh mora u čovjeku djelovati na vjeru, kako bi se *tjelesni čovjek* morao *roditi od Duha*, odnosno mora primiti

---

[260] Usp. AG, 143. „Erst nach der inneren Umwandlung durch den Geist und das Wort oder anders ausgedrückt: erst nach der Zeugung aus dem Geist und dem Wort zu einem Glaubenden kann der Mensch auch die Taufe empfangen.“

[261] Usp. AG, 143. Felix PORSCH donosi primjer djelovanja Duha Svetoga iz Djela apostolskih 10,23-48. „Još dok je Petar govorio, siđe Duh Sveti.“ Dakle, na glasno izgovorenu riječ silazi Duh Sveti na sve koji slušaju riječ. Ta je riječ spremno prihvaćena. Tako se na slušateljima ispunja *rođenje od Duha* po riječi. Oni nakon toga mogu primiti sakrament krštenja. Duh Sveti, dakle, prema Porschu, nije dar ili učinak, nego preduvjet krštenja.

[262] Usp. *Isto*, 43.

[263] Usp. PW, 118.

[264] Usp. Marie-Émile BOISMARD, Quatrre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre, u: *Lectio Divina*, 30 (1961.), 22.

[265] Usp. PW, 118.

pomazanje prije nego može primiti sakramente koji su istovremeno pečat vjere.“[266] Prema tome, Božja riječ u sili Duha Svetoga pokreće u čovjeku ponovno rođenje odozgor. Nadalje, Porsch poistovjećuje ulazak u Božje kraljevstvo, nakon ponovnoga rođenja odozgor sa sinoptičkim logionima o *postanju djetetom* (usp. Mk 10,15; Mt 18,3; Lk 18,17), što smo i mi učinili u prvom dijelu istraživanoga odlomka.[267] Ulazak u Božje kraljevstvo upravo se događa po prihvaćenoj Božjoj riječi, koja opet postaje sinonim za vjeru.[268] Posrijedi je duhovni pokret od tjelesnoga čovjeka k duhovnom ili pneumatskom čovjeku. Te dvije dimenzije i njihovu adaptaciju čini Duh Sveti.[269] Odnos vjere i rođenje iz Duha mora biti pravilno gledan jer se tek tada provjerava Ivanova misao: „Tko vjeruje, ima život vječni“ (Iv 6,47). Zato ta rečenica prema Porschu postaje jedna vrsta formule uz 1 Iv 5,1 da „Tko god vjeruje da je Isus Krist, rođen je od Boga“.[270]

U nastavku tumačenja, Porsch potanko razmatra odnos između *Duha* i *vode te Duha i krštenja*. Mnogi su egzegeti[271] istaknuli da je u Iv 3,5 riječ o *krsnoj vodi*, a time su prihvatili odlomak Iv 3,5 kao paradigmu sakramenta krštenja. Njemački egzeget naglašava da je dosadašnja interpretacija počivala na pretpostavci da se u izvornom tekstu radi samo o rođenju iz *Pneume*, a ne *iz vode*. To mu je poslužilo da prikaže temeljni odnos između vjere i rođenja iz *Pneume*, ali u aktualnom tekstu su i *Pneuma* i voda. Oni su dakako u uzajamnoj povezanosti. Prema tome, dovođenje u nesuglasnost tih dviju stvarnosti ne može se više prolongirati.[272] Dakle, nije sporno mjesto Iv 3,5 u odnosu na kršćansko krštenje. Čak i Bultmann u svojoj egzegezi priznaje isto što i Porsch: „Čak i u ovom pogledu, nesumnjivi egzegeta kao Bultmann, kojem zasigurno ne možemo predbaciti naginjanje k *sakramentalizmu*, prepoznaje ovdje jasno da ove riječi veže *ponovno rođenje na sakrament*

---

[266] AG, 144. „Das entspricht aber genau dem Prozess des Christwerdens, wie er eben beschrieben wurde: Zuerst muss der Geist im Menschen den Glauben bewirken, zuerst muss der *fleischliche* Mensch *aus dem Geist gezeugt* werden bzw. die *Salbung* empfangen, bevor er die Sakramente gleichsam als die Besiegelung des Glaubens empfangen kann.“

[267] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.1.

[268] Usp. PW, 23.

[269] Usp. *Isto*, 123. Na ovom mjestu želimo također istaknuti da Porsch u egzegezi i pneumatologiji čini jednu određenu tipologiju starozavjetnih proročanstava koje se povezuju s djelovanjem Duha Svetoga u procesu ponovnoga rođenja odozgor: Iz 54,13; Jr 31,33; Ez 36,26. Naš je prijedlog više usmjeren tipologiji krštenja i starozavjetnih slika. Porsch inzistira više na Božjoj riječi koja dobiva autoritativnu snagu Duha Svetoga prema Iv 6,63.

[270] Usp. PW, 125.

[271] Egzegeti koji u odnosu vode i Duha vide sakrament krštenja, među ostalima, su: Piotr R. GRYZIEC, Karlo VIŠATICKI, Charles K. BARRETT, Andrew K.GABRIEL, Rudolf SCHNACKENBURG.

[272] Usp. PW, 125–126.

krštenja.“[273] Iza toga Porsch argumentirano zaključuje da govor o *vodi* ne bi imao smisla za prvu zajednicu, a da nije u njoj krštenje vodom.

Uzimajući u obzir kompoziciju cijeloga trećeg poglavlja, ali uključujući i retke nakon 21, možemo prema Porschevom razmatranju naslutiti da mjesto Iv 3,5 – imamo li u vidu kontekstu rr. 22-30, koji najvjerojatnije ne stoji izvorno na ovom mjestu te odvaja rr. 31-36 od cjeline razgovora s Nikodemom gdje tematski pripada – može biti shvaćeno i tumačeno u odnosu na krštenje. Porsch se ne slaže s C. H. Doddom koji tvrdi da su kroz premještanje pojedinih dijelova i opće dislokacije trećega poglavlja rr. 22-30 umetnuti radi potpomognute krsne interpretacije mjesta Iv 3,5. Njemački egzeget ne slaže se s američkim znanstvenikom, koji na određeni način ustrajava na determinaciji spomenutih redaka kako bi se u Božje kraljevstvo ulazilo kroz vjeru i krštenje.[274] Porsch izražava svoje čuđenje zbog činjenice da u pobližim redcima nema nastavka usporedbe krštenja vodom i Duhom. Brigu oko opravdanja i osiguranja krštenja vodom čini se da je ovdje potisnulo krštenje Duhom.[275] Nadalje, Porsch se suprotstavlja Doddu pozivajući se na nakanu evanđelista. On želi, prema Porschu, povezati dvije ideje ὕδατος καὶ πνεύματος kroz sakrament krštenja, a osobito Isusova krštenja, odnosno krštenja u Crkvi u kontekstu različitoga od Ivanova krštenja. Prema tome, krštenje vodom i krštenje Duhom ne može se usporediti jer da je tako, onda bi ta dva krštenja bila podjednaka, a doista nisu.[276] Njemački egzeget služi se odlomcima Iv 2,1-11 i 7,39 koje smo također uzimali u obzir u prethodnom istraživanju uz opću interpretaciju simbola vode i Duha, gdje smo progovorili o njihovoj različitosti. Voda je uvijek sredstvo ili instrument, dok je Duh Sveti stvarnost.[277] Ne smije se zaboraviti na Isusa koji krsti Duhom Svetim (Mt 3,7-12; Lk 3,16). Dakle, on je prenositelj Duha Svetoga (usp. Iv 3,34).

Porsch iščitava iz konteksta cijeloga trećeg poglavlja odnos između Duha i vode smještajući ga i ujedno opravdavajući Iv 3,5 kroz krštenje Duhom i krštenje vodom. Porsch uočava paralelizam između rr. 22-30 i rr. 31-36, zbog čega zaključuje da je posrijedi ista tema i stvarnost krštenja.[278]

---

[273] PW, 126. „Selbst ein in dieser Hinsicht so unverdächtiger Exeget wie Bultmann, dem man sicher keine Neigung zum *Sakramentalismu*s vorwerfen kann, erkennt daher deutlich, dass diese Worte *die Wiedergeburt an das Sakrament der Taufe binden.*“

[274] Usp. Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 308–311.

[275] Usp. PW, 126–127.

[276] Usp. *Isto*, 127.

[277] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.3.

[278] PW, 128. „Ist das oben Gesagte richtig gesehen, ergibt sich fur die Funktion des Abs. 3,22-30 u. 31-36 in der heutigen Anordnung in bezug auf den Wert der Taufen folgendes: Wie VV. 22-30 zum Gezeugtwerden aus dem Pneuma den Tauftext hinzubringen und das *Wasser* in 3,5 als (Wasser-) Taufe interpretieren, so dienen VV. 31-36 dazu, die Wassertaufe Jesu (und der Kirche) uber die Person des *Geisttäufers* (3,34) mit der *Geisttaufe* zu verbinden. Das bedeutet nicht, dass die damalige Wassertaufe Jesu als Geisttaufe verstanden ist, was 7,39 wieder

Nakon što je Porsch proučio odnos vode i Duha, prelazi na odnos između krštenja i Duha (u kontekstualnom istraživanju mjesta Iv 3,5). Pojavljivanje vode sugerira, ili kako smo dokazali u prvom poglavlju našega istraživanja, zapravo i nameće mišljenje da je ovdje riječ o sakramentu krštenja. No progovorili smo također prema uputama pojedinih egzegeta da je interpretacija toga mjesta iznimno kompleksna.[279] Dosad smo iznijeli stajališta egzegeta koji izravno niječu krsnu interpretaciju, s naglaskom da voda nije potrebna u ponovnom rođenju odozgor. Sve naravno počinje s tradicionalnom protestantskom interpretacijom Kalvina.[280] Porsch primjećuje, kao što smo i mi iznijeli u prvom poglavlju, da su predstavnici Kalvinovoga mišljenja Grothius i M. Barth. Oni u svojoj egzegezi shvaćaju grčki veznik καὶ kao potvrdu jednakosti vode i Duha. Dakle, prema tom shvaćanju „voda, koja uzrokuje i ukazuje na rođenje odozgor je Duh Sveti – i samo i jedino Duh Sveti. Ne postoji voda i Duh kao dva uzroka (*causae*) ili sredstva (*media*) ponovnoga rođenja. Voda i Duh ne stoje ni uzročno ni značajno jedno ispod ili jedno pored drugoga. Jer samo je Duh prava voda.“[281] Porsch odbacuje tu interpretaciju. „Ova interpretacija proturječi ne samo čitavoj tradiciji, nego od teksta (3,5) čini kompliciranu, nerazumljivu izjavu, koju bi prakršćanski čitatelj na ovaj način jedva mogao razumjeti. Kakvog bi smisla imalo, tamo gdje je navedena sama stvarnost, u jednom dahu dodati još i simbol?“[282] No treba zamijetiti, kao što je to učinio B. Górka, da je stajalište Luthera i Kalvina odbacio Tridentski sabor.[283]

Porsch odbacuje argumente M. Bartha da bi se druge dvostruke izraze kod Iv moglo shvatiti kroz uzajamnu interpretaciju pojedinih imenica.[284] Veznik καὶ ne označava jednakost.[285] Stoga treba isključiti interpretaciju uzajamne jednakosti između Duha i vode.

---

sprechen wurde. Es soll vielmehr zum Ausdruck kommen, dass Jesus, obwohl mit Wasser taufend, der Geisttäufer ist und dass nach seiner Verherrlichung, in der Zeit der Kriche, diese beiden verbunden werden, wie es in 3,5 zum Ausdruck kommt.“

[279] Ovaj argument smo koristili u I. dijelu disertacije, poglavlje 7.3, u odnosu vode i Duha. O slojevitosti i složenosti toga povezanja opširno je progovorila Tricia G. BROWN, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective*, 120. Porsch govori na ovom mjestu u odnosu Duha i krštenja.

[280] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.3.

[281] Markus BARTH, *Die Taufe – ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die christlicher Taufe*, Zürich, 1951., 445. Navedeno prema: PW, 128. „Dasjenige Wasser, welches die Zeugung von oben bewirkt und anzeigt, ist der Heilige Geist – nur und allein der Heilige Geist. Es gibt nicht ein Wasser und einen Geist als zwei Ursachen (causae) oder Mittel (media) der Wiedergeburt. Wasser und Geist stehen weder ursächlich noch signifikativ unter oder nebeneinander. Denn nur der Geist ist das rechte Wasser.“

[282] PW, 128. „Diese Interpretation widerspricht nicht nur der ganzen Tradition, sie macht aus dem Text (3,5) eine komplizierte, unverständliche Aussage, die ein urchristlicher Leser auf diese Weise wohl kaum begriffen hatte. Welchen Sinn sollte es haben, dort, wo die Wirklichkeit selber genannt ist, auch noch das Symbol in einem Atemzug zu nennen?“

[283] Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, 88.

[284] Usp. PW, 129.

[285] Usp. *Grecko-polski Nowy Testament*, Wdanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa, ^{9}2014., XL. Na ovom mjestu saznajemo da je u Iv 3,5 καὶ korišten kao coniunctio – veznik, koji spaja nezavisno.

Porsch zaključuje da argumentacija od strane protestantskih egzegeta nije do kraja prihvatljiva.

Neki poput Cullmanna, Wikenhausera, Lightfoota te Dodda[286] smatraju *Pneumu* kao dar sakramenta krštenja. I. de la Potterie,[287] pa tako i Porsch, smatra da takvo tumačenje nema oslonca u tekstu: „Kao što je egzegeza pokazala, *Pneuma* se ne gleda kao dar, nego kao djelujuća snaga, koja zajedno s vodom (krštenjem) izaziva novu egzistenciju. Ne *Pneumu*, nego novi život treba gledati kao dar, odnosno kao ponovno rođenje iz vode i Duha.“[288] Potterie kao i Barrett, a njima se priklanja i Porsch, tvrde da je svako podčinjavanje jednoga čimbenika drugome isključeno zbog grčkoga veznika καὶ.[289] Nadalje, Porsch govori da se *voda* ne može shvatiti instrumentalno naspram *Pneume*, kao što smo izložili u prvom poglavlju jer se to ne temelji na Iv 3,5: „Voda i Duh su ovdje na istoj razini, a ne podređeni jedno drugome.“[290]

Pri određivanju odnosa između krštenja i Duha, Porsch primjećuje da je u 3,5 govor ne samo o Duhu nego i o vodi. Naravno, kako je već do sada rečeno, misli se na *krsnu vodu*. Stoga Porsch predlaže da se treće poglavlje zove *krsna kateheza*.[291] Voda i Duh ostaju samostalni, ali voda bez Duha nije učinkovita, o čemu smo progovorili u prvom poglavlju. Porsch, kao i ostali egzegeti, ističe da je središnja tema ovoga razgovora vjera. Jer po rođenju iz Duha rađa se vjera. Taj argument također upućuje na krštenje.[292] Pri tome treba napomenuti da Porsch izbjegava zavisnu ulogu vode prema Duhu Svetom, zbog grčkoga veznika καὶ i naglašava njihovu posebnost.

U egzegezi koju smo prezentirali u prvom poglavlju, iznijeli smo prijedlog B. Górke, koji uz pretpostavku da se rođenje iz vode i Duha podrazumijeva pod pojmom krštenja kao uvjeta ulaska i gledanja Božjega kraljevstva, predlaže pod pojmom *Božjeg kraljevstva* shvatiti ulazak u Crkvu. On zamjećuje da autor četvrtoga evanđelja poistovjećuje ἐκκλησία i βασιλεία. Prema tome, Crkva je Božje kraljevstvo na zemlji.[293] Ova nam se hipoteza čini dosta opravdanom jer je ipak govor o krštenju i vjeri, koja uvodi u zajedništvo predvođeno Duhom

---

[286] Usp. *Isto*, poglavlje 7.2.
[287] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 418.
[288] PW, 129. „Diese Deutung hat aber keinen Anhalt im Text. Wie die Exegese gezeigt hat, ist das Pneuma nicht als Gabe, sondern als Wirkmacht gesehen die zusammen mit dem Wasser (= Taufe) die neue Leben muss als Gabe bzw. als Wirkung der Zeugung aus Wasser und Pneuma angesehen werden.“
[289] Usp. Ignace de la POTTERIE, Naître de l'eau et naître de l'Esprit, 418; PW, 129., bilješka 245.
[290] PW, 129. „Wasser und Pneuma sind hier neben – und nicht untergeordnet.“
[291] Usp. AG, 144.
[292] Usp. *Isto,* 144.
[293] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha (J 3,5)*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*; Božja vladavina o kojoj Isus govori Nikodemu je i njegovo kraljevstvo, zato je važna i njegova eshatološka dimenzija. Više o tome usp. Božo LUJIĆ, *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 84-85; Charles K. BARRETT, *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, 210.

Svetim. Ukoliko hipotetski pretpostavljamo da je Nikodem paradigma svakoga katekumena, utoliko možemo govoriti o ulasku u Božje kraljevstvo kao o ulasku u Crkvu. Na sličnu ideju nailazimo u *Anwalt der Glaubenden*. Time Porsch otvara ekleziološku dimenziju svoje egzegeze i učinaka: „Po krštenju od Duha rođeni postaje članom vidljive zajednice Crkve, živoga tijela Kristova.“ [294] Nadalje, Porsch skreće pozornost da smisao odlomka 3,22-30 obrađuje odnos Isus – krštenici i njihovo krštenje može, zapravo, još više uputiti na krštenje u 3,5 i razjasniti da kršćansko krštenje vodom i krštenje Duhom Svetim nisu u suprotnosti. Osim toga, već u evanđelistovo vrijeme ispunio se *ulazak u Božje Kraljevstvo,* odnosno u Crkvu po djelovanju Duha Svetoga, vjeri i sakramentu krštenja.[295]

Predstavljena hipoteza, koja poistovjećuje ἐκκλησία s βασιλεία poklapa se s govorom o djelovanju Duha Svetoga na vjernike. Učinak vjere i sakramenta krštenja izazivaju kod vjernika progresivni rast života u Duhu Svetomu. Zato smo se dotaknuli ivanovske pneumatologije, koju razvija Porsch. Našu pozornost je posebno privukla Porscheva spoznaja učinka vezana uz rađanje *od Boga* ili *od Duha*. On uvijek naglašava milosni karakter toga događaja te zaključuje da Duh za djelo radikalne obnove ne uvjetuje nikakve prethodne napore od strane čovjeka, čak niti vjeru, i može doista imati oslobađajuće djelovanje jer takvim stavom Bog *daje priliku* svakome tko želi dopustiti da bude spašen. Upravo takav stav, prema Porschu, oslobađa čovjeka od pritiska krivnje i potrebe za uspjehom.[296]

Primijetili smo također da F. Porsch ne stavlja naglasak isključivo na sakrament krštenja kao na trenutak preporoda rođenja, nego na djelovanje Duha i Riječi još prije krštenja. Pneumu ne smatra darom krštenja, nego djelotvornom snagom. Može se naslutiti da po tome uvodi dvostruko rođenje ili želi reći da je to zapravo jedan proces preporoda koji završava obredom krštenja. Porscheva interpretacija usmjerena je prije svega na prvo rođenje iz Duha po Riječi, a tek onda na krštenje: „Oni nakon toga mogu primiti i sakrament krštenja (usp. Dj 10,47).[297] Djelovanje Duha Svetoga zauzima dakle najvažnije mjesto. On svojom snagom pokreće vjeru krštenika i po njemu se događa *ponovno rođenje odozgor.* Međutim, ukoliko prema Porschu, *Pneuma* nije dar krštenja, nego začetnik ponovnoga rođenja odozgor, onda su i djeca u mogućnosti primiti dar krštenja bez prethodne vjere. Jer vjera će se po Duhu Svetom razvijati u njima tijekom vjerničkoga života, što se vidi iz egzegeze pasivnoga

[294] AG, 145. „Durch die Taufe wird der aus dem Geist Gezeugte in die sichtbare Gemeinschaft der Kirche, den lebendigen Leib Christi, eingegliedert.“
[295] Usp. AG, 145.
[296] Usp. *Isto*, 145.
[297] AG, 143. „Danach können sie auch das Sakrament der Taufe empfangen.“

perfekta γεγεννημένος.[298] Time smo možda na tragu uvida u dubinu sakramentalne stvarnosti. Život u Duhu stavlja čovjeka u novu i osobnu i eklezijalnu dimenziju.

5.5. *Rođenje iz Pneume – život u Duhu*

Na ovom mjestu nastavljamo Porschevu misao ukazujući na njegove rezultate koji postaju sve vidljiviji nakon egzegeze prethodnih redaka. Kako je to u prvom poglavlju našega istraživanja predložio A. Škrinjar, novi se život vjernika ne zatvara samo u okvir rođenja odozgor, nego se nastavlja u sili Duha Svetoga, što teološki i slikovito prikazuju rr. 6-8:

6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.

7 μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.

8 τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ᾽ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

(6 Što je od tijela rođeno, tijelo je; i što je od Duha rođeno, duh je.

7 Ne čudi se što ti rekoh: „Treba da se rodite nanovo, odozgor.

8 Vjetar puše gdje hoće; čuješ mu šum, a ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim, koji je rođen od Duha.”)

U ovim se redcima donosi literarni opis teološke svijesti. Već se rr. 3-5 uvodi ivanovska pneumatologija, kojoj Porsch posvećuje posebnu pozornost. Porsch uzima u obzir odnos ponovnoga rođenja i vjere kao početak života u Duhu, koji je izražen γεγεννημένον u *pasivnom perfektu*. Stoga čovjek koji je rođen odozgor, odnosno od Boga, a u ovom slučaju od Duha Svetoga, živi Božji život sve do potpunoga ujedinjenja s Bogom. Čovjek nije sposoban sam od sebe učiniti taj prijelaz. To je Božje djelo. Tako od tjelesnoga postaje duhovno biće, neshvatljivo za osjetila. Između rođenja iz Duha shvaćeno kao početak vjere kroz usvajanje riječi Isusa, i *vođenja u bogatstvo istine* po Duhu istine te rođenja iz vode postoji tijesna veza i neprekinuti kontinuitet. Dok prvi opisuje početak vjere pod vodstvom Duha, drugi opisuje završetak procesa vjere, prema tome, život u Duhu. Izražava se to u prelasku iz aorista γεννηθῆναι u perfekt γεγεννημένος u Iv 3-8, na što upućuje daljnji tijek

[298] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 385.

razgovora.[299] Štoviše, na drugom mjestu Porsch naglašava da se taj trajni oblik *perfekta* mora nastaviti kao život iz Duha, ali i u Duhu.[300] Potpunost učinka ponovnoga rođenja odozgor događa se po djelovanju Duha Branitelja. Porsch naglašava da čovjek nije sposoban osloboditi se svoga tjelesnoga porijekla i bića. „On je u odnosu na spasenje kao mrtvac, kao nepostojeći. U toj situaciji smrti dolazi mu Bog u slobodnoj inicijativi (usp. 3,16). On ga oslobađa iz *sfere smrti* kroz djelovanje *odozgor* (usp. Jak 1,18), kroz njegovu oživljavajuću *Pneumu*. Ovo temeljno Božje djelovanje koje prethodi svakom ljudskom djelovanju, zbog toga se i označuje kao *rođenje* (odozgor, iz Duha) jer mu ne prethodi ništa u čovjeku i jer cilja na život u najistinitijem smislu.“[301]

Nastavljajući egzegetsku misao F. Porscha, pronalazimo njegovo tumačenje *tijela*, koje je podređeno novonastalom životu: „*Tijelo*, dakle, nema u Iv ništa zajedničko s *tjelesnim grijesima* nego s *nevjerom*. Iv pod pojmom *tijelo* podrazumijeva čovjeka nevjernika.“[302] Svoju tezu F. Porsch opravdava sljedećom značajkom: „U pogledu Objave i vjere, tijelo označava *u naravnom, unutarsvjetskom poimanju čovjeka zarobljenog i na sebe usmjerenog* koji se ne želi otvoriti pozivu Objavitelja i to iz straha da će samoga sebe izgubiti (usp. 12,25).“[303] Više nego fizička tjelesnost za Porscha je važna vjera, koja postaje definicijom čovjeka rođenoga ponovno odozgor u sili Duha Svetoga. Time se njemački egzeget, a ujedno i član Družbe Duha Svetoga dotiče ivanovskih antiteza, dualizma i kontrasta o kojima smo progovorili u prvom poglavlju. Prema tom razmišljanju, čovjek sam po sebi zbog tjelesnosti nije sposoban doći do vjere. No on nije zauvijek predestiniran u tjelesnoj egzistenciji. Ne mora nužno ostati pod vlašću smrti. Dapače, pozvan je po Isusovoj riječi odlučiti se za vjeru i na taj će način napustiti svijet smrti i osloboditi se od nje.[304]

Zato Nikodem kod Ivana ima prohodnu funkciju, na što ukazuje sam Isus μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν (r. 7). Njegovo nerazumijevanje i opći nesporazum otkriva zapravo nedostatak vjere, a time u kontekstu ἐκκλησία pokazuje na potrebu približavanja k Crkvi. Pozorni čitatelj zasigurno osjeća tu Nikodemovu potrebu s kojom se može poistovjetiti. Porsch ističe da je „Ivanov dualizam i Ivanova kriva shvaćanja

[299] Usp. PW, 11–114.
[300] Usp. *Isto*, 130.
[301] PW, 124. „Er ist hinsichtlich des Heils wie ein Toter, ein Nichtexistierender. In dieser Unheilssituation kommt ihm Gott aber in freier Initiative (vgl. 3,16) entgegen. Er befreit ihn aus seiner *Todessphäre* durch ein Handeln *von oben* (vgl. Jak 1,18), durch sein lebenspendendes Pneuma. Dieses allem menschlichen Handeln vorausgehende, grund-legende Wirken Gottes wird wohl gerade deshalb als ein *Zeugen* (von oben, aus Pneuma) bezeichnet, weil es nichts im Menschen voraussetzt und weil es auf das Leben in seinem wahrsten Sinn zielt.“
[302] JE, 28–29. Porsch spominje također i biblijsko značenje tijela kroz koje se podrazumijeva čovjeka u njegovoj prolaznosti i krhkosti (*tijelo je kao trava*, Iz 40,6).
[303] *Isto*, 28.
[304] Usp. JE, 31–32.

moguće djelomično protumačiti općim utjecajem okoline u kojoj je, izgleda, postojalo izrastajuće *dualističko nastojanje*, jedan način *dualističkog osjećaja svijeta*, koji se očitovao u odgovarajućem načinu govora". Ali, također i ovdje treba imati na umu posebnu situaciju Ivanove zajednice. Ona je vjerojatno živjela u relativnoj zatvorenosti pod pritiskom neprijateljskoga svijeta koji ju je tlačio i od nje zazirao.[305] Oslobođenje od stvarnoga svijeta, kao i od svijeta grijeha, omogućava vjera te djelovanje Duha Svetoga. Tu Porschevu misao potvrđuju i drugi egzegeti čije smo teze iznijeli u prvom poglavlju.

Valja sada progovoriti o trećem dijelu razmatranoga odlomka. Redak 8 ne privlači posebnu pozornost F. Porscha. Čini nam se da je sve teološki važno izrečeno u prethodnim redcima. Redak 8 više je poveznica s Porschevom pneumatologijom koju smatramo učinkom teksta na njegov egzegetski interes.

Rekli smo da hebrejska riječ רוּחַ ima više značenja. Jedno od njih je vjetar.[306] Ivanovski stil omogućava komparaciju tih dvaju pojmova u istoj rečenici τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος u kojoj jedan izraz ima dva različita značenja. Tu se *Pneuma* prevodi i kao *vjetar* i kao *Duh*. Porsch u toj formulaciji vidi izraz Božje intervencije jer „Bog daje priliku svakome tko želi to dopustiti da bude spašen. To oslobađa čovjeka od pritiska krivnje i potrebe za uspjehom."[307] U Duhu Svetom čovjek u usporedbi s r. 6 potpuno mijenja svoj izvor postojanja. No to je za njega tajna. Stoga ontološki gledajući *biti ponovno rođen iz Duha* odgovara djelovanju vjetra: osjeća se djelovanje, čuje se šuštanje, ali se ne zna *odakle dolazi* i *kamo ide*.[308] Porsch smatra krivim sadašnji prijevod (*Vjetar puše gdje hoće; čuješ mu šum, a ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim, koji je rođen od Duha.*). On predlaže da umjesto imenice *vjetar* stoji imenica *Duh*. Tada bi se moglo čitati: *Duh puše gdje hoće; čuješ mu šum, a ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim, koji je rođen od Duha*. Na taj se način može reći da ponajprije Duh slobodno djeluje i nije ničim ograničen niti vezan npr. *krsnom vodom* kao što to naglašava tradicionalni nauk Crkve.[309] R. Schnackenburg vidi ipak potrebu za naglašenijim isticanjem nadnaravnoga po naravnom.[310] Prema tome, svatko tko će se podložiti djelovanju Duha Svetoga, ulazi u njegovu agilnost na području Božjega kraljevstva. U tome je uloga Duha Svetoga koji privlači

[305] JE, 33.
[306] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.6.1.
[307] AG, 145. „...weil dieses Verhalten Gottes jedem *eine Chance gibt*, der sich erlösen lassen will. Es befreit den Menschen vom Druck der Schuld und des Leistungssolls."
[308] Usp. PW, 74., bilješka 94. Osim Porscheve usporedbe pronalazimo također isti prijedlog kod: Schnackenburg, Bultmann, Wikenhauser, Lagrange, Cullmann, Barrett, R.E. Brown, Loisy, Hoskyns.
[309] Usp. AG, 145.
[310] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 387.

Ocu, a Otac k Sinu (usp. Iv 5,24; 6,44).[311] To je taj trenutak pomazanja koji počinje zajedno s navještajem Božje riječi.[312] Nadalje, Porsch ističe da se to potpuno preobražavanje čovjeka u Duhu događa kroz otvaranje ljudskoga srca za svjedočanstvo onoga koji otkriva i koji govori Božje riječi (usp. 3,34). Samo onaj koji je iz Duha rođen može Isusove riječi koje su Duh (Iv 6,63) donekle u unutrašnjosti asimilirati.[313] Time Porsch poistovjećuje Isusove riječi s Duhom Svetim. Može se reći da onaj tko prima Isusovu riječ prima Duha Svetoga. Jer samo ta Riječ daje novu kvalitetu, odnosno potpuno oživljava. Tu istu misao pronalazimo kod F. Gryglewicza uz Isusove logione kod Iv o darovanju života (Iv 7,37-39 i Iv 6,62-64). Gryglewicz primjećuje da Isus uspoređuje sebe ponajprije s vodom koja izvire iz stijene i zato daje život. Drugi, naime, logion govori o darovanju života po izgovorenim Isusovim riječima. U oba slučaja tajnovit život daruje Duh Sveti, što evanđelist izražava glagolom ζωοποιέω koji se odnosio u drevnoj Grčkoj na božanstva, a LXX se odnosi na Boga darovatelja života. U Iv 6,63 darovan je život izražen glagolom εἶναι i odnosi se isključivo na one koji su povjerovali.[314] Prema tome, Duh Sveti je darovatelj života po vjeri, koji ujedinjuje vjernike u jednu Crkvu u jedinstvu Oca i Sina. Štoviše, nova je dimenzija ponovnoga rođenja odozgor potpuna ontološka promjena kvalitete postojanja (usp. 1 Iv 3,1). No ona ima i eshatološku dinamiku. Ivanovska pneumatologija stavlja *točku na i* u pogledu Duha Svetoga kao začetnika novoga rođenja odozgor.[315] Promatrajući evanđeoske tekstove i kod sinoptika kao i kod Ivana, prepoznajemo opću dimenziju spasenja. Po tome možemo također zaključiti da Ivan želi istaknuti ekleziološku dimenziju ovoga odlomka. Život u Duhu uvodi u Božje kraljevstvo, koje se također poistovjećuje s ulaskom u Crkvu po vjeri i krštenju.[316] Zamjećujemo da je Porschu iznimno važno naglasiti tri aspekta: Božju riječ, vjeru i krštenje, koje ima ekleziološko značenje. To sve ukazuje na novu kvalitetu ponovnoga rođenja odozgor, odnosno novu kvalitetu života u Duhu. F. Porsch ističe da po krštenju od Duha svaki novorođeni postaje članom vidljive Crkve, odnosno živoga tijela Kristova. To upućuje na sakramentalni život ujedinjujući krštenje vodom s krštenjem Duhom Svetim (usp. Mt 28,19; Mk 16,16; Tim 3,5).[317] To rođenje omogućava čovjeku slušati Božje riječi, potpuno se

---

[311] Usp. PW, 124–125.
[312] Usp. Ignace de la POTTERIE, L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jean 3,6-9, 124–126.
[313]Usp. PW, 124.
[314] Usp. Feliks GRYGLEWICZ, Jan ewangelista o Duhu Świętym w Kościele, u: Lech STACHOWIAK (ur.), *Duch Święty – Duch Boży*, Lublin, 1985., 93–94.
[315] Usp. Augustyn JANKOWSKI, *Duch Dokonawca. Nowy Testament, o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice, 1983., 55–56.
[316] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.1. Ideju poistovjećivanja Božjega kraljevstva s Crkvom pronašli smo prethodno kod B. Górka, J. Rosłoń, M. Bednarz, S. Mędala, A. Škrinjar.
[317] Usp. AG, 144–145.

prepustiti vodstvu Duha Svetoga i postupati po istini. Putevi su Duha Svetoga samo istina, ali ne ona razumska istina, nego snaga koja mijenja.[318] Uglavnom, poruka je jedna: samo čovjek ponovno rođen odozgor može potpuno participirati u Božjem životu.

Porsch naglašava život u Duhu, ne samo u individualnoj percepciji nego i u zajednici, odnosno u Crkvi. Uzimajući u obzir poistovjećivanja i shvaćanja grčkoga izraza βασιλείᾳ kao raj i Crkva, zamjećujemo osobit Porschev angažman u govoru o sakramentologiji u četvrtom evanđelju, osobito o krštenju i euharistiji.[319] Ovom prilikom ne ulazimo u potanko istraživanje toga mjesta jer to izlazi izvan okvira ove disertacije. Želja nam je samo vrlo kratko ukazati na poveznicu Isusova raspeća i izlijevanje Duha Svetoga, koje povezujemo s misnom žrtvom i trenutkom Isusove smrti (Iv 19,30).[320]

Porsch to čini u okviru mesijanskoga obećanja izlijevanja potoka vode žive misleći pri tome, kako kaže evanđelje, na Duha Svetoga (usp. Iv 7,39; 16,7). Porsch smatra, kao i ostali egzegeti, da je Isusov čas njegovo uzdignuće na drvu križa. On gleda pneumatološki na taj trenutak. Za njemačkoga egzegeta *čas* se uz djelo otkupljenja na križu povezuje s darivanjem Crkvi Duha Svetoga. Sinoptici, osim Mateja, ukazuju na Isusovu smrt kao ἐξέπνευσεν, odnosno čisto ljudsko *izdahnuće*. Porsch ističe da se na ovom mjestu radi o predanju Duha. On vidi u tome dvostruki smisao παρέδωκεν τὸ πνεῦμα, kojemu treba posvetiti posebnu pozornost: „Evanđelist je naime razmišljao o izboru neobičnog izraza kojim bi predstavio odnos Isusovog ispunjenog djela spasenja na križu (τέλεσται – consummatum est 19,30) i predanja Duha. U trenutku ispunjenja svoga djela, Isus predaje, kao plod svoje smrti, Duha Svetoga. Kako ova smrt za učenike znači Isusov prijelaz kroz poslanje Duha, doći će do izražaja da ih nije *ostavio kao siročad* (14,18) već da će Isus po Duhu Svetom biti s njima na posve novi način.“[321] Sličnu interpretaciju nalazimo i u JE: „Ako je Duh do sada bio istovremeno prisutan samo u Isusu i po njemu u svijetu djelotvoran, od sada bit će također u vjernicima. Skupina pod križem prima posrednički Duha za Crkvu.“[322] U ovoj točki vidimo poseban doprinos F. Porscha pneumatologiji, ali ni u ovom kontekstu ne smijemo smetnuti s

---

[318] Usp. VSG, 107.
[319] Usp. JE, 171.
[320] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.4. Najviše o tome kao pneumatološkoj misli govorio je T. Ivančić. Ovaj detalj čini nam se važan zbog Crkve, ali i života u Duhu svakoga vjernika koji vjeruje da je Isus Krist.
[321] AG, 99–100. „Es lag nämlich (wohl) in der Absicht des Evangelisten, durch die Wahl des ungewöhnlichen Ausdrucks die Beziehung zwischen dem durch das Sterben Jesu am Kreuz vollendeten Heilswerk (vgl. das *Es ist vollbracht* von 19,30) und der Geistgabe darzustellen. Im Augenblick der Vollendung seines Werkes übergibt Jesus, gleichsam als Frucht seines Sterbens, den Geist. Da dieses alles vollendende Sterben für die Jünger zugleich Jesu Fortgang bedeutet, wird durch die Übergabe des Geistes zum Ausdruck gebracht, dass sie nicht *als Waisen zurückgelassen* werden sollen (14,18), sondern dass Jesus durch den Geist auf neue Weise bei ihnen sein wird.“
[322] JE, 170.

uma da Porsch stavlja djelovanje Duha Svetoga u kontekst vjere. U njegovoj interpretaciji i pneumatološkom pristupu uvijek dolazi do izražaja element zajedništva – Crkve (sakramenata) i vjere povezan s djelovanjem Duha Svetoga. Duh Sveti je plod Isusove muke, smrti i uskrsnuća te ispunjenje obećanja iz Iv 7,39 koje govori o mesijanskom izlijevanju potoka žive vode. „Vjera je prvo i osnovno djelovanje Duha Svetoga (usp. 3,5; 6,63). Ukoliko Duh Sveti vodi učenike prema vjeri u Isusa, njihova je vjera plodonosna, Isusa će prepoznati kao pravi izvor njihove nove egzistencije u vjeri po Duhu te će Isus po Duhu biti proslavljen. U djelovanju Duha vjernici mogu *vidjeti* samoga Isusa (14,19); u njemu će se očitovati da je sam Isus izvor dolaska i djelovanja Duha, odnosno da Duh uzima od onoga što je Isusovo vlasništvo i stvarnost. Po tome je Isus proslavljen."[323]

Zaključak proizlazi sam po sebi. Isus u času svoje smrti daruje Crkvi (pojedincu i zajednici) svoj Duh. To nije samo ljudski duh koji je napustio Isusove grudi, to je Duh Sveti, kako zaključuje Porsch. U sili toga Duha rađa se novi čovjek sposoban *vidjeti* i *ući* u Božje kraljevstvo. To rođenje nije zaključni proces. Ono traje i donosi plodove. Život u Duhu je obilježen sakramentalnošću. Život u Duhu može se poistovjeti sa životom u Crkvi koju predvodi Duh Sveti. Po tom zaključku još jasnije vidimo potrebu i razlog progovoriti o djelovanju Duha Svetoga i njegovoj ulozi u životu Crkve.

5.6. *Svjedočanstvo zajednice*

Nakon istraživanoga odlomka Iv 3,3-8 koji je glavni dio ovoga rada, ukratko pogledajmo rr. 9-12 koji prema našem istraživanju zaokružuju prvi dio Isusova razgovora s Nikodemom, koji smo nazvali dijalogom. Nikodemovo neznanje i ponovno pitanje otvara zadnji krug dijaloga. Iako bi rr. 9 i 10 mogli pripasti prethodnoj cjelini, čini nam se da na temelju razmatrane strukture i pokušaja razmeđivanja dijaloga i monologa u Iv 3,1-21 rr. 9-12 čine posebnu cjelinu. Zanimljivo, jer Porsch u svom Komentaru ne tumači rr. 9 i 10, nego ih ispušta i prelazi na r. 11, s kojim započinje ono što on naziva *svjedočanstvo zajednice*. No vrijedi istaknuti da je r. 9 zapravo kulminacija *zapleta* koji se polako razvezuje u sljedećim redcima. Naime, riječ je o razvijajućoj soteriologiji povezanoj s kristologijom.

Nasuprot predstavljenim konceptima tumačenja r. 11, koja smo izložili u prethodnim poglavljima, nalazi se tumačenje F. Porscha. On oblik *mi* naziva neuobičajenim. Za razliku od

[323] AG, 93. „Der Glaube ist die erste und grundlegende Wirkung des Geistes (vgl. 3,5; 6,63). Indem der Geist die Jünger zum Glauben an Jesus führt und indem dieser Glaube fruchtbar wird, Jesus also als der eigentliche Ursprung ihrer neuen Existenz im geistgewirkten Glauben erkannt wird Jesus durch den Geist verherrlicht."

r. 2, oblik množine na ovom mjestu upućuje da se crkvena zajednica svojim svjedočanstvom priključuje Isusovu svjedočanstvu.[324] „Uočljivo je također da se nadalje više ne govori o rođenju iz Duha, ali zato je riječ o svjedočenju, vjeri i vječnom životu. To znači da se sada govori o stvari bez slike o kojoj se zapravo radi: *o životu po vjeri u Objaviteljevo svjedočanstvo*. U tome leži odgovor na pitanje *kako* dolazi do novog rođenja iz Duha.“[325]

Redak 12 sadrži retoričko pitanje koje se povezuje s *primanjem Isusova svjedočanstva*: εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε. Isus sada ponovno govori u prvom licu jednine usmjerujući pažnju na vlastitu aktivnost. Posvjedočio je o zemaljskoj stvarnosti, no nisu mu povjerovali. Iz r. 11 možemo zaključiti da množina predstavljena u izrazu *mi* upućuje na Crkvu, koja se prema Porschu priključuje Isusovu svjedočanstvu u suprotnosti sinagogi. Razgovor se odvija u konkretnoj zemaljskoj situaciji. U njemu se radi o duhovnom procesu čije su posljedice vidljive također na zemlji. No sada, kako kaže Porsch, više nema *prispodobe*, nego samo izravne riječi. U prethodnom retku uočili smo problem između *mi – vi*, sada se taj problem proteže, kako govori Porsch, na *zemaljsko* i *nebesko*.

F. Porsch iskreno i izravno upućuje na poteškoće povezane s razumijevanjem r. 12: „Redak 12 teško je razumjeti. Što se mislilo pod *zemaljskim* o čemu je Isus govorio, a što pod *nebeskim* o čemu će još govoriti?“[326] Ali, i ovaj put Porsch nudi moguće rješenje: „Možda rečeno o *rođenju iz Duha* treba pripisati zemaljskom Isusu, dok sljedeći govor o Isusovoj smrti i uzdignuću treba gledati kao objavu teško shvatljivoga nebeskog (usp. 6,60 i sl.).“[327] Ovom tvrdnjom njemački egzeget daje prednost načinu shvaćanja cijeloga trećeg poglavlja kao cjeline. Ona se povezuje kristološki i spasenjski. To je upravo pozadina ponovnoga rođenja odozgor ili pak rođenja *iz vode* i *Duha*. Rođenje iz vode i Duha je činjenica spasonosnoga uzdignuća Isusa na križu.

Ekskurs 4. – Izreke o djelovanju Duha Svetoga u Kristovoj Crkvi

U doprinosu F. Porscha ivanovskoj pneumatologiji posebno mjesto ima njegova analiza izreka o djelovanju Duha Svetoga u Crkvi. Njemački egzeget spaja vjeru i djelovanje Duha Svetoga kao plod spasonosne muke Isusa Krista u ekleziološku dimenziju. U izrekama

[324] Usp. JE, 29.
[325] JE, 29.
[326] JE, 29.
[327] *Isto*, 29.

se može *osjetiti* i učinak teksta na samoga F. Porscha te njegov istraživački interes uzrokovan pripadnošću Družbi Duha Svetoga.

U prvom egzegetskom dijelu našega istraživanja zaključno smo potvrdili da postoji pet izreka koje govore o djelovanju Duha Svetoga s učinkom na pojedinca, ali također i na zajednicu, koju prepoznajemo kao Crkvu.[328] Postoje različita stajališta prema izrekama koja ih pokušavaju staviti u okvir četiri ili pet izreka, a F. Porsch također zastupa stajalište o zaključno pet izreka o Duhu Svetom.

Prva izreka o Branitelju ne spominje njegov učinak, nego najavljuje njegov dolazak: „...ja ću moliti Oca, i on će vam dati drugog Branitelja da bude s vama zauvijek, Duha istine, kojeg svijet ne može primiti, jer ga ne vidi i ne poznaje." Branitelj je Očev dar učenicima, ali i Isusov dar (Iv 15,26). To se ne može shvatiti kao neko proturječje jer se na kraju kaže: „Sve što ima Otac, moje je." (Iv 16,15) U svim izrekama dominira jedinstvo Oca i Sina.[329] Učenici ga mogu primiti, ali ne i svijet.[330] Njegova je zadaća da bude uvijek s Isusovim učenicima (μετά 14,16) i da ostane uz njih (ἐν 14,17).[331] Ivan ga također naziva Duhom istine, što će se vidjeti u daljnjim izrekama.

Porsch ističe da se darovanje Duha kao drugoga Parakleta povezuje s Ocem i Sinom. On je dar u vrijeme Isusove odsutnosti. Ali, Duh Sveti tu odsutnost pretvara u novu prisutnost.[332] Isusov odlazak dakako treba poistovjetiti s njegovom smrću kao Očevu i Sinovljevu proslavu. Zato i u ovim izrekama koje čine dio oproštajnih govora stoji poziv na vjeru.[333] Porsch također ističe, a po tome ide malo dublje nego ostali egzegeti, da su izreke o Duhu Svetom povezane s kontekstom u kojem se našla zajednica – Crkva, iz kojega nastaju pitanja o kojima ovisi njezina egzistencija: *Kako je moguće sada za vrijeme njegove tjelesne odsutnosti stupiti s njime u kontakt, doći do njega i s njime ostvariti zajedništvo*? Prema tome, Drugi Paraklet će imati posebnu ulogu u životu Crkve kao Isusov zastupnik. Djelatnost Duha se uklapa u sud o kojem je govor u nastavku (usp. Iv 3,17-19). On je tužitelj i sudac, a svijet tuženik.[334]

Njemački egzeget u prvu izreku za razliku od ostalih smješta obilježja Duha Svetoga, koja se povezuju s njegovom ulogom unutar zajednice. Prema tome, u prvu izreku klasificira

---

[328] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.1.
[329] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 150.
[330] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 71.
[331] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 174.
[332] Usp. AG, 49. Ovdje Porsch ističe ulogu Duha Svetoga koji je drugi Paraklet. Drugi, naime, jer je prvi Paraklet bio Isus. U ivanovskom procesu pneumatologizacije Duh Sveti upravo poprima to obilježje.
[333] Usp. JE, 121, 124–127. Poziv na vjeru prisutan je kroz cijeli razgovor. To nije samo Nikodemovo pitanje, nego i poziv svakome koji vjeruje da je Isus Krist.
[334] Usp. AG, 48–49.

Duha istine (usp. 14,17). Duh Istine je naziv tipičan za Ivana (usp. Iv 15,26; 16,13; 1 Iv 4,6; 5,6. Prema esenskom dualističkom pogledu, Ivan ukazuje na Duha kao onoga koji je suprotan duhu ovoga svijeta. Djeca rođena odozgor su vjernici koji imaju u sebi Duha istine, dakle oni žive u istini (Isus sam za sebe kaže: *Ja sam Put, Istina i Život* – usp. Iv 14,6). Zato su Duh i istina jedno, kao što je i Bog i ljubav i svjetlo. Porsch vidi u tome Božji odnos prema ljudima i na temelju toga donosi ovakav zaključak. Cilj Duha Istine je svjedočiti za povijesnu osobu Isusa Krista kao stvarnoga objavitelja Božje riječi. Prije nego što čovjek primi krštenje i euharistiju Duh istine ga priprema za susret s Kristom u sakramentima.[335]

Nadalje, Porschevo nas shvaćanje dovodi do novih obzorja gledanja prisutnosti Duha Svetoga u Crkvi. On taj proces definira kao *biti s Duhom* (das Mit – Sein des Geistes) i *biti u Duhu* (das In – Sein des Geistes). *Biti s* naglašava stalnu prisutnost Duha Svetoga s učenicima. Drugi Paraklet preuzima ulogu Prvoga Parakleta. Nakon Isusove tjelesne odsutnosti, prisutan je Duh Sveti, Drugi Paraklet. On je s učenicima na suprotnoj strani, na strani koja ne podliježe procesu, kojem je svijet podložan.[336] *Biti u* Duhu, a zatim i u Uskrslom je za Ivana međusobno neodvojivo povezano. Vrijeme Duha je, dakle, vrijeme ispunjene prisutnosti proslavljenoga Isusa i s tim vrijeme spasa ispunjeno Duhom. Dok je Isusova vidljiva prisutnost bila vremenski ograničena, Duh će s učenicima ostati zauvijek.[337] Možemo se nadalje pitati koja je razlika između *biti s* i *biti u*? Porsch odlučujući odgovara: „Dok *biti s* naglašava misao pomoći, zaštite i jačanja (usp. često obećanje branitelja: *Gospodin Bog je s tobom* u SZ i NZ: npr. Izl 3,12; Jr 15,20 sl.; Lk 1,28; Dj 18,9; Otac jača Isusa u vrijeme muke jer je *s* njime, Iv 16,32), *biti u* označava poseban način duboke nutarnje prisutnosti Duha kod učenika.“[338] U JE Porsch uvodi još jedan pojam, a to je *biti kod.* Prema njegovim riječima „*biti kod* sadrži isto tako misao zaštite, ali također pouzdanje i ustrajnost odnosa. Isus je na taj način boravio s učenicima (r. 25), a Otac i Sin će se kod vjernika *nastaniti* (r. 23). Budući da Duh *s*, *u* i *kod* učenika ostaje, oni ga poznaju. Za *svijet* se, naprotiv, kaže da *niti vidi niti poznaje*. Nasuprot učenicima, svijet nema odnosa s Duhom.“[339]

Uz spomenutu ulogu Drugoga Parakleta Porsch ističe mogućnost gledanja Duha kao mogućnost i svojstvo svih onih koji su se ponovno rodili *iz vode i Duha*. Oni su različiti od svijeta (usp. Iv 14,7), koji ne može vidjeti i prepoznati Duha Svetoga. Duh se može gledati u

[335] Usp. *Isto*, 49–51.
[336] Usp. *Isto*, 52.
[337] Usp. JE, 127–128.
[338] JE, 128.
[339] *Isto*, 128.

onima koji vjeruju da je Isus Krist (usp. Iv 20,31). Zato se Duh Sveti može gledati u onima koje je nanovo rodio. To su oni *začeti po Duhu*.[340]

Druga izreka, koju smo predstavili u prvoj cjelini,[341] govori o Parakletovom poslanju: „Branitelj – Duh Sveti, koga će Otac poslati u moje Ime, poučavat će vas o svemu i dozivati vam u pamet sve što vam ja rekoh" (Iv 14,26). Paraklet preuzima ulogu zemaljskoga Isusa, ali na drugačiji način. On je sposobnost njihova prisjećanja, jer on će ih podsjetiti na Isusove riječi, kako one ne bi bile zaboravljene.[342] Poučavati je kod rabina značilo tumačiti Sv. pismo. Duh Sveti je bio jedini inspirator hagiografa i prosvjetitelj proroka.[343] Kod Ivana je poučavanje objaviteljski čin. Duh Sveti nastavlja objaviteljski put Isusa Krista, po kojemu otkriva Oca. Dakle, nije to neko povijesno podsjećanje, nego razumijevanje tajni Isusovih nauka. Duh Sveti će ih unositi u srce te otkriti njihovu dubinu.[344]

Uz ovu izreku Porsch zapaža sljedeće. Duh Sveti je poslan u ime Sina po Ocu (usp. Iv 14,16; Lk 24,29). Kod Iv je izraz *u ime* indikacija Isusova spasonosnoga poslanja. Prema tome, ovdje se ističe objava Oca jer je Isus došao u ime Oca (Iv 5,43). U tome se očituje i djelovanje Duha Branitelja, koji ističe objavu Oca te podiže vjeru u poslanje Sina.[345] Duh se Sveti, prema Porschu, poistovjećuje s Duhom Istine i Braniteljem (Iv 14, 25). Njegova je zadaća učenike u *svemu poučavati* i *na sve podsjećati* što je Isus govorio (Iv 14,26). To su dva gledišta Duha, ali jedna djelatnost. *Učenje,* kako smo već prethodno ukazali, nije samo razumski ili teoretski čin, nego objaviteljsko djelovanje. To djelovanje Porsch naziva *navještajem*, a njegova poruka je *pouka* (usp. Iv 6,59; 7,14.28.35; 8,20.28; 9,34; 18,10; 1 Iv 2,27). To je unutrašnje poučavanje i po tome se razlikuje od Isusova poučavanja.[346]

Podsjećanje znači *produbljenje* i *aktualiziranje* Isusove poruke koja smjera za novom, produbljenom spoznajom i time treba voditi do novih spoznaja potaknutih Duhom. Prema tome, *sjećanje* nije gledanje natrag i neka precizna rekonstrukcija prošlih činjenica, nego novo, bolje razumijevanje, otkrivanje pravoga smisla Isusovih djela, gesta i riječi (usp. Iv 12,16 kada učenici nisu razumjeli mesijanski ulazak u Jeruzalem sve do Kristove proslave i silaska Duha Svetoga). U tom je smislu cijeli Iv Duhom prožimajuće, misaono razlučujuće sjećanje Isusova hoda u vidljivu obliku i kroz povijest njegovih učinaka spasenja.[347]

---

[340] Usp. AG, 56.
[341] Usp. I. dio disertacije, Ekskurs 1.
[342] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 150.
[343] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 175.
[344] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 70; Henry B. SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1910., 23.
[345] Usp. AG, 61.
[346] Usp. JE, 130.
[347] Usp. *Isto*, 130.

Treba također skrenuti pozornost na Porschevu apelaciju u vezi s *poučavanjem* i *podsjećanjem*. On naglašava da se zadatak Duha Branitelja ne povezuje s nekom novom naukom, nego Duh Sveti doziva u pamet sve to što je Isus već izgovorio svojim učenicima.[348]

Treća izreka, o kojoj smo već progovorili u prvom poglavlju,[349] govori o poslanju Duha Branitelja, odnosno o poslanju Parakleta: „Kada dođe Branitelj koga ću vam ja poslati od Oca – Duh Istine, koji od Oca izlazi – on će svjedočiti za mene. I vi ćete svjedočiti jer ste od početka sa mnom.“ (Iv 15,26-27) Duh Istine svjedoči s tom nakanom da pridobije ljude za Isusa. Apostoli također svjedoče za Isusa, ali ovisno o Parakletu.[350] R. Bultmann naziva Parakleta „die Kraft der Wortverkündigung“ (Sila Božja u navješćivanju Radosne vijesti).[351] Duh Sveti, dakle, u velikoj parnici između svijeta i Boga pomaže svoje učenike. On sam će svjedočiti pomoću učenika. Oni ga moraju sami primiti. Branitelj svjedoči učenicima iznutra, u srcu, u savjesti. Svjedoči da je Isus proslavljen.[352] Čini nam se da na razini semantike možemo reći da će oni postati istiniti svjedoci, odnosno učenici, koji čine što im govori, nalaže, svjedoči Duh Sveti.

I na ovom mjestu Porsch ističe kontekst situacije i napetost između svijeta i Kristovih učenika – Crkve (usp. Iv 15,18 – 16,4a). Isusovi su učenici izloženi mržnji svijeta. Po tome se vidi njihova pripadnost Isusu. Grijeh svijeta je u tome što ne želi priznati Isusa Kristom (usp. 15,22-24). No to nije samo vanjsko progonstvo. Tu se misli također i na duhovno. Sve to čeka one koji su se rodili *iz vode* i *Duha*. Važna je također kod Porscha činjenica da će se Duh Sveti proslaviti po onima koji vjeruju i koji se zovu učenici. On ih nadahnjuje iznutra (usp. Dj 5,27-32). U tome je svjedočanstvo: svjedoči za Isusa i nadahnjuje učenike (usp. 1 Iv 5,6).[353] Ova nam se tvrdnja čini zapravo znakovitim isticanjem ekleziološke dimenzije učenika, okupljenih oko apostola čija će vjera biti stalno stavljena na kušnju. U nastavku promišljanja o Duhu Svetom Porsch iznova ističe Duha Svetoga kao treću božansku osobu te naglašava Isusa Proslavljenoga kao darovatelja Duha Svetoga.[354]

Slobodni smo se osvrnuti i na četvrtu izreku, koja govori o uvjetu Braniteljeva dolaska. Podsjećamo na naše istraživanje u kojem smo došli do sljedećih zaključaka. Branitelj će doći ako Isus ode iako će to žalošću ispuniti srca učenika! „Kažem vam: bolje je za vas da ja odem; jer ako ne odem, Branitelj neće doći k vama; ako pak odem, poslat ću ga k vama.”

[348] Usp. AG, 66–67.
[349] Usp. I. dio disertacije, Ekskurs 1.
[350] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 176. Na ovom mjestu nalazimo također podatak da se naziv Duh Istine pojavljuje dva puta u gnostičkom spisu iz Nag Hammadi.
[351] Usp. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 426 i sl.
[352] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 70.
[353] Usp. AG, 71–73.
[354] Usp. *Isto*, 74–75.

(Iv 16,7) Tuga Isusovih učenika nije opravdana, ali po cijeni rastanka sa zemaljskim Isusom vrijedi dočekati Duha Branitelja. Učenici moraju shvatiti da im zadnju riječ neće kazati zemaljski Isus, nego njegov Duh.[355]

Učinak, koji se opisuje u četvrtoj izreci ukazuje na Braniteljevo razotkrivanje trostruke zablude svijeta: „u pogledu grijeha (ἁμαρτίᾳ), pravednosti (δικαιοσύνη) i osude (κρίσις)", (usp. Iv 16,8).[356] Samo je u četvrtoj izreci neposredni naslovnik djelovanja Branitelja svijet kao takav. Parakletova uloga s obzirom na svijet jest sud. Svijet je optuženik. U tome je on nastavljač djelovanja zemaljskoga Isusa. Njegova se uloga izražava grčkim glagolom ἐλέγχω (Iv 16,8), što znači: dokazujem krivnju, otkriti, razobličiti, iznijeti na svjetlo dana, očito prema navedenom trostrukom smislu: grijeh, pravednost i sud.[357] Duh dokazuje da je nevjera u Isusa Krista temeljni grijeh svijeta i izvor svega zla. Na tom putu i vjera zajednice je izazov i optužba svijeta. Život učenika, njihove riječi i djela pokazuju da je život bez vjere bez smisla i nepotpun. Duh Sveti će svjedočiti da je raspeti Isus prošavši kroz smrt u život opravdan i proslavljen. Paraklet dokazuje i pokazuje da je Isusovom smrću Zli već osuđen, a njegova vlast slomljena. Novi ljudi, oni rođeni ponovno odozgor, imaju čudesnu moć da više ne griješe (1 Iv 3,9) jer su po djelovanju Duha Božja djeca (1 Iv 5,18) i u njemu su pobijedili Sotonu (1 Iv 5,19).[358]

Porsch u tumačenju ove izreke iznova kreće od konteksta u kojem su se zatekli Isusovi učenici. Ističe njihovu tugu, koja se povezuje s nedostatkom vjere. Učenici, prema Porschevoj izjavi, ne pitaju za razlog i smisao Isusova odlaska. Tek drugi Branitelj moći će im pokazati sve to što je sada skriveno njihovim očima. Tek on će u njima probuditi i ojačati vjeru u spasonosno djelovanje Isusa Krista. Stoga Porsch postulira da je razlog Isusova odlaska pročišćenje vjere od svih ljudskih navezanosti na osobu Isusa Krista. Kristova tjelesna prisutnost bila bi prepreka pravoj vjeri (usp. susrete s Marijom Magdalenom i Tomom Iv 20,17; 20,24).[359] „Kažem vam: bolje je za vas da ja odem; jer ako ne odem, Branitelj neće doći k vama; ako pak odem, poslat ću ga k vama." (Iv 16,7) Međutim, Porsch kao da sam pokušava revidirati svoje zaključke u kontekstu Isusova govora o korisnosti dolaska Branitelja. U JE dovodi u pitanje je li evanđelist uistinu tako razmišljao u duhovnom smislu: „On ne obrazlaže Isusov odlazak s čistoćom vjere, nego *pozitivno s dolaskom Branitelja.*"[360] U kontekstu netom spomenutih tvrdnji, Porsch pokušava pronaći odgovor i staviti ga u usta

[355] Usp. *Isto*, 71.
[356] Usp. Ivan Pavao II. Enciklika *Dominum et vivificantem* II, Zagreb, 1987., 38.
[357] Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, 150.
[358] Usp. Alfred SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 72.
[359] Usp. AG, 76–78.
[360] JE, 143.

onih koji su ponovno rođeni odozgor, a to je Ivanova zajednica. Oni sami zapravo dolaze do zaključka da nisu u lošijem položaju nasuprot Isusovih suvremenika. Isus nije iščeznuo u nedokučivu daljinu. Ne trebaju biti tužni jer će po djelovanju Duha Svetoga još snažnije osjetiti Isusovu prisutnost, nego očevici Isusova života.[361]

Nadalje, Porsch ističe ulogu Duha Svetoga koje zastupa riječ ἐλέγχω. Kao što je opisivao I. Dugandžić, značenje glagola je višestruko. Međutim, u obzir trebamo uzeti samo tri od već do sada istaknuta značenja: dokazujem krivnju, otkriti, razobličiti, iznijeti na svjetlo dana. Dakle, razotkrivanje svijeta mora se dogoditi javno pred svima, kako bi grijeh izašao na vidjelo. Uloga Duha Svetoga je u tome, kako tvrdi Porsch, da pokaže neistinu i prividnu stvarnost ovoga svijeta.[362] To razotkrivanje događa se u pogledu na *grijeh*, *pravednost* i *sud*, o čemu smo progovorili u prvom poglavlju.

Grijeh se ne sastoji u moralnom prekoračenju, nego je to nepovjerenje i nevjera prema Bogu i njegovu poslaniku. Pravednost u ovom kontekstu znači proslava, uzvišenost, a ne moralno opravdanje. Konačno, Branitelj će razotkriti da je *vladar ovoga svijeta* osuđen. Prema tome, Isusova smrt, koja je shvaćena kao uzdignuće i proslava, istovremeno je *sud* nad nevjernim svijetom i njegovim vladarima (usp. 12,31). Duh Sveti će potvrditi vjeru učenika da su oni u pravu, a ne svijet. Ova činjenica Porscheva razmatranja spaja se s drugim dijelom Isusova govora (Iv 3,18-19).[363]

Peta izreka o Parakletu ističe vidljivo djelovanje nevidljive prisutnosti Duha Svetoga unutar zajednice Kristovih učenika. Tako zapravo oni koji su rođeni *iz vode* i *Duha* postaju poput vjetra, čiji šum čuješ, ali ne znaš odakle dolazi i kamo ide (usp. Iv 3,5-8). On djeluje kao i Isus. Ista je objava koju on dozivlje u sjećanje, ista je istina u koju on uvodi, isto je svjedočanstvo koje on daje. Duh Sveti je posve ovisan o proslavljenom Kristu. On i dalje preko Parakleta djeluje u zajednici i u svijetu.[364] Duh stupa na Isusovo mjesto, govori njegove riječi, crpi iz njegova bogatstva: „od mojega uzima“ (Iv 16,14-15). Isus je djelom i riječima objavljivao sebe i Oca, a na kraju je izjavio: „Još vam mnogo imam kazati, ali sada ne možete nositi. No, kada dođe on – Duh Istine – upućivat će vas u svu istinu.“ (εἰς nije ἐν) (Iv 16,12-13) „Sva istina“ je kristološki obojena. Paraklet će iznijeti što Isus, zbog slabosti učenika, još nije mogao.[365] Shvaćanje Isusova poslanja nije moguće bez Duha. Svjetlo Duha Svetoga u

[361] Usp. *Isto*, 143.
[362] Usp. AG, 80–81.
[363] Usp. JE, 144.
[364] Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 240; Nela V. GAŠPAR, *Teološki govor o Duhu Božjem*, 61.
[365] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 178.

dušama vjernika nije dodatak spoznaji o Isusu ili neka pripomoć, nego od početka bitno čini svaku zdravu spoznaju Isusa.[366]

Ni kod pete izreke Porsch nije različit od ostalih teoloških interpretacija. Njemu je i sada važno odrediti *Sitz im Leben* Ivanove zajednice koja nailazi na vanjskoga, ali također i na unutarnjega neprijatelja: progonstvo, manjak vjere. Porsch također zamjećuje da Isusova formulacija „Još vam mnogo imam kazati, ali sada ne možete nositi“ stoji u suprotnosti s Iv 15,15 u kojem Isus izričito objavljuje da je *sve* objavio svojim učenicima te s Iv 14,26 gdje govori da Duh Sveti neće ništa novo dozvati u pamet osim ono što je Isus govorio. Razjašnjenje toga Porsch vidi u Iv 16,25: „Ovo sam vam govorio u prispodobama. Dolazi čas, kad vam više neću govoriti u prispodobama, nego ću vam otvoreno javiti za Oca.“ Njemački egzeget razlikuje vrijeme zemaljskoga govora u usporedbama i eshatološko vrijeme koje započinje s odlaskom Isusa Ocu. Tada upravo počinje vrijeme Duha Svetoga.[367]

Treba također skrenuti pozornost da Duh Sveti ne donosi neke *nove istine*. On zapravo *samo* uvodi u puninu istine koju je Isus objavio i koja je on sam. Duh Sveti uvodi učenike sve dublje u tajnu proslavljenoga Gospodina. On će im davati nove poglede i očitovat će im još neprepoznata gledišta i dimenzije istine. Evanđelist time želi istaknuti, prema Porschu, dva vrlo važna stanja: prvo, da će i nakon Isusova odlaska biti napretka u spoznaji Isusove osobe i djela; i drugo, da Duh neće donijeti nove o Isusu neovisne objave.[368] Samo Duh Sveti čuva savršeni uvid u istinu jer ulazi u srce Istine (usp. Iv 19,31). Prema tome, on će *govoriti* i *naviještati,* a to za Ivana znači objavljivati, kao što na to upućuje Iv 16,13-15.[369] Ovdje se misli posebice na ono *što dolazi* – to navješćuje Duh Sveti. Porsch uspoređuje tu činjenicu s Iv 4,1-25 u *Razgovoru Isusa sa Samarijankom.* Ono što Samarijanka očekuje u dalekoj budućnosti (Mesiju), postaje stvarnost. Onaj koga ona očekuje već je tu. Drugo mjesto, o kojem smo progovorili, jest Iv 16,25. Poreschev zaključak je jednoznačan: sve usporedbe – najave budućnosti u sili Duha Svetoga oživljuju sada pred očima onih koji su se ponovno rodili odozgor. Duh navješćuje ono što dolazi, tu je cijela budućnost Crkve. Zato se u toj sili mogu prepoznati znakovi vremena.[370] Duh Sveti također po svom djelovanju otklanja svaki strah od budućnosti. Nije dopušteno misliti kako bi Branitelj otkrivao neke

[366] Usp. Adolf SCHNEIDER, *Na putovima Duha Svetoga*, 73.
[367] Usp. AG, 87.
[368] Usp. JE, 145.
[369] Usp. AG, 88–89.
[370] Usp. *Isto,* 90–92.

apokaliptičke tajne za budućnost. On uvijek tumači i dopušta prepoznati uvijek Dolazećega ususret vjernicima u svjetlu Isusove poruke.[371]

Porsch smatra da je Duh Sveti proslavio Isusa zajedno s Ocem i navješćuje ono što *čuje*. To ukazuje na jedinstveni odnos Oca i Sina i povezuje se s proslavom Sina o kojoj Isus govori Nikodemu. To je također trenutak spoznaje Proslavljenoga od strane ljudi (usp. Iv 17,1-5). Proslava Sina događa se po plodonosnom djelovanju Crkve, dakle onih koji su ponovno rođeni odozgor. Njima je Isus obećao da će činiti još veća djela (Iv 14,12). Oni će to moći provesti samo u sili Duha Svetoga u svojoj vjeri (usp. Iv 3,5). Ukoliko Duh Sveti vodi učenike prema vjeri u Isusa, njihova je vjera plodonosna, a Isusa će prepoznati kao pravi izvor njihove egzistencije u vjeri po Duhu te će Isus po Duhu biti proslavljen. U djelovanju Duha vjernici mogu *vidjeti* samoga Isusa (usp. Iv 14,19; 3,3.5) jer u njemu će se očitovati da je sam Isus izvor dolaska i djelovanja Duha, odnosno da Duh uzima od onoga što je Isusovo vlasništvo i stvarnost. Upravo po tome je Isus proslavljen.[372]

Porscheva pneumatologija ukazuje, uz egzegezu, također i na učinak teksta na ivanovsku zajednicu, ali i na čitatelje. C. Bennema[373] u svom istraživanju promatra učinak Duha Svetoga na Crkvu. On zapravo govori o spasenju po Isusu Kristu i snazi Duha Svetoga. Bennema uzima u obzir i Porschevu pneumatologiju. Primjećuje da njemački egzeget slijedi Ivanovu pneumatologiju u kojoj se Duh Sveti otkriva kao neosobni duh, ali isto tako kao i osoba, što odgovara dvorazinskom modelu spasenja. Duh Sveti je darovan po Isusovim riječima, ali njegova djelatnost očituje se najpotpunije u Crkvi nakon Isusove proslave. Međutim, Bennema ističe da Porsch ne progovara do kraja izričito o povezanosti Ivanove pneumatologije i soteriologije. Problem vidi u dvorazinskom modelu spasenja i povezanosti s djelovanjem Duha Svetoga. Nadalje, Bennema ističe da Porsch nije do kraja načisto s djelovanjem Duha Svetoga tijekom Isusova zemaljskoga poslanja, što je u nerazmjeru s njegovim interesom za Duha Svetoga nakon Isusove proslave.[374]

Smatramo da ovu primjedbu vrijedi razmotriti. Čini nam se da se Porscheva pneumatologija ipak povezuje s Isusovim djelovanjem za života. Iako njemački egzeget ne komentira pojedine događaje iz Isusova života, to ipak ne znači da ih je zanemario. Porsch zapaža da se Ivanovo evanđelje opisuje kao duhovna knjiga, a ne kao povijesna i zato

[371] Usp. JE, 146.
[372] Usp. AG, 93.
[373] Usp. Cornelis BENNEMA, *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, 27–28.
[374] Usp. *Isto*, 27–28.

nastavlja s identifikacijom i objašnjenjem mistagoškoga vremena iz života prve Crkve.[375] Prema tome, Duh Sveti koji je Branitelj *podsjeća* na Isusove riječi i *dovodi učenike u svu istinu*. Smatramo da je za Porscha odnos Duha Svetoga s Riječju kao i Crkvom vrlo važan jer je Crkva područje Božjega kraljevstva gdje djeluje Duh Sveti.

Na temelju opisanih izreka, primjećujemo posebno zanimanje F. Porscha za temu Duha Svetoga, koju možemo smjestiti na dvije razine. Prva je egzegetska, a druga ukazuje na učinkovitost teksta u osobitom djelovanju Duha Svetoga na vjernike, odnosno na one koji su se rodili iz vode i Duha, dakle ponovo ili odozgor i primili su vjeru. Porscheva interpretacija ukazuje na duboki pneumatološki čimbenik koji se povezuje sa samim četvrtim evanđeljem. Zaokružujući Porschevu misao, zamjećujemo da on ulazi u svaki detalj. Čini to vrlo detaljno te ulazi u razmatranja i interpretaciju o kojoj još nitko nije pisao. Stoga je razumljivo da njegova egzegeza nailazi na određenu kritiku. Porsch ostaje u svojoj interpretaciji povezan s kontekstualnom činjenicom života Ivanove zajednice, čiji su članovi nositelji Duha Svetoga. Oni su rođeni ponovno odozgor u sili Duha Svetoga.

6. Monolog (Iv 3,13-21)

6.1. *Silazak i uzlazak Sina Čovječjega*

Porsch poput spomenutih egzegeta[376] od r. 13 zapaža promjenu govornoga oblika unutar cjeline. Ovo je, dakle, monolog o spasenju, a ponovno rođenje u tom kontekstu postaje njegov učinak. Zamijetili smo u prošlim poglavljima disertacije da je u r. 13 riječ o nebu kao drugoj sferi, a stvari nebeske se razlikuju od zemaljskih. To nas vraća na rr. 3 i 5 gdje evanđelist upotrebljava sintagmu *Božje kraljevstvo*. Prema tome, moguće je zaključiti da je ulazak u Božje kraljevstvo ne samo ulazak u zajednicu, odnosno u Crkvu, nego i u nebesku, nadnaravnu sferu neba, što korespondira s tipološkom usporedbom Crkve kao vidljiva znaka nevidljive stvarnosti (neba).

Porsch ne povezuje rr. 13 i 14 u literarnu kompoziciju, nego pojedinačno ističe r. 13. On vidi istinitost svjedočanstva Sina Čovječjega upravo u njegovu *uzlasku* i *silasku*.[377] Taj čin definira Sina Čovječjega kao Boga i samo on može biti neokaljano Božje posredstvo za spas ljudima. O stavu prihvaćanja ili odbijanja spasenja odlučuje vjera.[378] Svoju misao Porsch zaključuje na sljedeći način: „Samo Isus, Sin Čovječji neposredni je *očevidac* nebeskih stvari

[375] Usp. D. MOODY SMITH, Book reviews, 458.
[376] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 3. Vidi osobito: Rudolf SCHNACKENBURG; Darko TEPERT.
[377] Usp. JE, 29.
[378] Usp. AG, 138.

i zbog toga je samo on u stanju donijeti pouzdanu vijest (usp. 1, 18). Sam on koji potječe iz Božjeg nebeskog svijeta, može se tamo vratiti.“[379] Na tom tragu, možemo zaključno kazati da je samo Krist kadar kao Proslavljeni Sin Čovječji darovati spasenje, pa tako i novo rođenje u sili Duha Svetoga.

[379] JE, 29.

6.2. *Proslava*

U Isusovu uzdignuću Porsch vidi Božji naum spasenja prema svijetu i ističe da se na ovom mjestu (3,14) govori prvi put o *nužnosti uzdignuća* Sina Čovječjega, kao preduvjetu spasenja.[380] U tom procesu Porsch naglašava potrebu vjere koja se povezuje s učinkom ponovnoga rođenja odozgor: „Kao što su pogledom na ranije uzdignutu zmiju na smrt ranjeni ozdravljali (usp. Br 21,9), tako će svaki koji vjerom pogleda na uzdignutog (na križ) Sina Čovječjega biti spašen (usp. 19,34 sl.).“[381] Koja je dakle nakana Boga prema svijetu? Odgovor, kako smo na to ukazali u prethodnom poglavlju, pronalazimo u r. 16. οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. (Uistinu, Bog je tako ljubio svijet te je dao svoga Sina Jedinorođenca da nijedan koji u njega vjeruje ne propadne, nego da ima život vječni), što je i za Porscha jedna od glavnih prekretnica monološkoga govora. Porsch pruža odgovor na pitanje o Božjoj nakani prema cijelome svijetu: „Bog želi da svijet ima život. Bog ljubi ovaj svijet što ga je sam stvorio. Poslanjem svoga Sina iz božanskog svijeta svjetla i života u svijet smrti, dao je svakome mogućnost da sudjeluje na njegovom životu. Istinski život postoji samo u Sinu (usp. 1,4). Jedini uvjet koji se od čovjeka traži, jest da se otvori Božjoj ponudi koju nudi u svome Sinu, i to s punim povjerenjem (usp. 20,31).“[382] Taj život počinje zajedno s vjerom, kako primjećuje Brown.[383] Uspoređujući misao Ph. Perkinsa i D. Teperta, koji govore o životnoj prekretnici Izraelaca, možemo zaključiti da Porsch životnu prekretnicu otkriva u ponovnom rođenju odozgor iz vode i Duha. Ta se prekretnica očituje u punini života darovanom iz ljubavi: „Bog nije dakako, svoga Sina poslao u svijet da sudi, nego da svijet spasi. Ako netko ipak bude osuđen, tj. ostane definitivno isključen iz života, tada je to samoosuda i posljedica njegovog vlastitog ponašanja. To se događa protiv Božje volje, jer čovjekovo spasenje ima kod Boga prednost pred sudom.“[384] Ellis i Dodd povezuju taj novi život po Sinu Čovječjem darovanim u Kristovoj proslavi na križu s novim rođenjem odozgor.[385] Prema F. Porschu, to je upravo odgovor na Nikodemovo pitanje iz r. 9,[386] na što upućuju i ostali egzegeti.

---

[380] Usp. JE, 30.
[381] JE, 30.
[382] *Isto*, 30.
[383] Usp. Raymond E. BROWN, *The Gospel according to Joh I-XII. A new translation with introduction and commentary*, 171.
[384] JE, 30.
[385] Usp. Peter F. ELLIS, *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, 55; Charles H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel*, 307.

6.3. *Spasenjski sud*

Božja je intervencija očita. Na čovjeku ostaje donošenje odluke. Ta se odluka povezuje s vjerom. Retkom 16 razotkrivena je Božja nakana koja dolazi po ljubavi Boga prema čovjeku i prema svijetu. Ostali redci sve do 21 učinak su r. 16. Ključna je Isusova smrt koja otvara potoke *žive vode.* Prema tome, Škrinjar zamjećuje ispunjeno svjedočanstvo zapisano u 1 Iv 5,8: prolivena Isusova krv, voda i smrt na križu, kao dar novoga života.[387] To prihvaćanje svjedočanstva, prema Porschu, odlučuje o sreći ili nesreći, o životu i smrti, što također potvrđuje Iv 3,34.[388] „Prema Ivanu sud se ostvaruje već ovdje, u sadašnjem odlučivanju u vjeri, a ne tek na kraju povijesti (usp. 1,5-9; 5,22 sl.; 8,12; 9,39 sl.; 12,35 sl.). Vjera je doista odlučivanje između života i smrti.“[389] Porsch ističe da Ivan zamjenjuje izraz kraljevstvo Božje *vječnim životom,* što bi upravo značilo *vidjeti Kraljevstvo Božje*. Kako se odluka *za* ili *protiv* Isusa donosi već sada, tako je već sada i sreća i spasenje onih koji vjeruju. Stoga se sud ispunjava sada.[390] Vjera odlučuje o smrti i životu. *Tko vjeruje, ima život vječni* (Iv 6,47), ili kako Porsch kaže: „Neće biti osuđen.“[391] Nadalje, njemački egzeget zapaža da je to Ivanov *princip života* koji prožima cijelo evanđelje.[392]

U pojašnjavanju biblijskoga teksta u kojem iznosi učinak r. 18, Porsch tumači paralelno Iv 3,18 s Iv 5,24: Tko vjeruje u njega, ne osuđuje se; a tko ne vjeruje, već je osuđen što nije vjerovao u ime jedinorođenoga Sina Božjega; Zaista, zaista, kažem vam: tko sluša moju riječ i vjeruje onomu koji me posla, ima život vječni i ne dolazi na sud, nego je prešao iz smrti u život. S tom usporedbom Porsch veže i r. 19 koristeći se antitezama: *prijeći iz tame u život,* odnosno *na svjetlo* (usp. Iv 8,12).[393] Prema tome, „odluka o vjeri ima također praktične posljedice. Ona se očituje u čovjekovu konkretnom držanju, u djelovanju Zloga ili istini, kako to Ivan na kraju primjećuje.“[394] Porsch iznova naglašava postulat vjere u životu rođenih odozgor. Onaj, koji prihvaća Riječ i tko je provodi u praksi spoznaje istinu, koja će ga osloboditi (usp. Iv 8,31).[395] S time se povezuju i rr. 19-21. Ovaj unutarnji odnos između spoznaje i čina ima svoj temelj u Isusu Kristu, koji je sam sadržaj poruke. Ova činjenica

---

[386] Usp. AG, 137.
[387] Usp. Albin ŠKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, 157.
[388] Usp. AG, 138.
[389] JE, 30.
[390] Usp. AG, 138.
[391] JE, 30.
[392] *Isto*, 30.
[393] Usp. AG, 139.
[394] JE, 30.
[395] Usp. AG, 159.

prema Porschu izričito upućuje poziv na nasljedovanje i zato zahtijeva određena djela, a ne teoriju (usp. Iv 3,21).[396] Nije stoga čudno da Górka govori o složenom procesu vjere i djela, koji započinje vodom, odnosno kerigmom – navještajem Božje riječi, a završava fazom Duha, koja se također povezuje s kerigmom. Onaj koji vjeruje u poslanje Isusa Krista ne podliježe sudu zbog vjere, kao i zbog djela koja proizlaze iz vjere.[397] Duh Sveti daruje se svakome po Božjoj riječi, ali isto tako i u sakramentu krštenja, kao što primjećuje P. Gryziec.[398] Prema tome, onaj koji čini istinu, ne čini zla, a njegova su djela dobra.[399] Čini nam se zgodnim povući paralelu s djelovanjem Duha Svetoga, koji se zauzima za rođene *iz vode* i *Duha*. On je Branitelj i, kako smo to već primijetili, osposobljava Kristove učenike kročiti za svojim Učiteljem.

7. Učinak teksta

Povijest učinka teksta, koji se u egzegetskim istraživanjima javlja 60-ih i 70-ih godina prošloga stoljeća, temelji se na načelu da tekst postaje literarnim djelom tek kada naiđe na čitatelje koji ga oživljuju svojim prihvaćanjem.[400] Postupkom i procesom čitanja, čitatelj oživljava tekst, ali se u uzajamnom interaktivnom reciprocitetu događa i povratno djelovanje teksta na čitatelja. Prihvaćanje teksta, koje može biti individualno ili zajedničko i može poprimiti različite oblike, doprinosi boljem shvaćanju samoga teksta.[401] Ovakav pristup biblijskome tekstu temelji se na heremeneutičkoj pretpostavci o nužnosti dijaloga između teksta i čitatelja. Za razliku od povijesno-kritičke metode koja je usmjerena na prošlost, povijest učinka zalazi u sadašnjost i budućnost,[402] uvažavajući aktualni horizont čitatelja i njegovu egzistencijalnu situaciju iz koje on prilazi tekstu s određenim pitanjima na koje tekst nudi odgovor.

Porschevu egzistencijalnu odluku za pripadnost redovničkoj zajednici Družbe Duha Svetoga može se tumačiti kao posljedicu učinka čitanja Ivanova evanđelja i njegove ključne pneumatičke sastavnice. Duhovno iskustvo stečeno čitanjem Ivanova evanđelja utjecalo je na

---

[396] Usp. *Isto*, 160.
[397] Usp. I. dio disertacije, poglavlja 8.4 i 8.5.
[398] Usp. *Isto*, *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, 86.
[399] Usp. Leon MORRIS, *Evanđelje po Ivanu*, 204.
[400] PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, 2005., 12.
[401] *Isto*, 12.
[402] Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 156.

njegove konkretne životne odluke i upravljalo njegovim katehetskim radom u biblijskim skupinama.[403]

Porschev znanstveni rad također je rezultat učinka teksta Ivanova evanđelja. To se može pratiti na tematskom i metodologijskom planu te posebice na području pneumatologije. Porschevu pneumatologiju smatramo učinkom Ivanova teksta na njegov egzegetski interes. On bira teme vezane uz Duha Svetoga, a njegov način izlaganja i tumačenja nadahnut je djelovanjem Duha Svetoga. Štoviše, on drži da je nadahnuće Duhom Svetim nužna pretpostavka egzegetskoga rada, koji bez toga nadahnuća postaje mrtva znanstvena disciplina. Učinak teksta na čitatelja ostvaruje se kroz djelovanje Duha Svetoga. Porsch također želi proširiti i potaknuti djelovanje Duha Svetoga u vjernicima kroz čitanje Svetoga pisma kao razumljivoga i čitatelju otvorenom štivu. Iz toga razloga on u svojim egzegetskim analizama otklanja poteškoće i nejasnoće u čitanju Svetoga pisma i čini sve kako bi premostio kontekstualne i egzistencijalne udaljenosti između biblijskoga teksta i suvremenoga čitatelja. Na tom tragu nastaju njegova djela AG, kao i Komentar Ivanova evanđelja. Porsch također primjenjuje Ivanovu pneumatologiju na konkretnoga čitatelja tako što nudi meditativne odlomke koji će čitatelja pripremiti na osobni susret s tekstom i otvoriti ga Božjoj riječi. Budući da je Božja riječ Duh i život (usp. Iv 6,63), ona može djelovati sada i ovdje na konkretnoga čitatelja i kroz to probuditi i razvijati njegovu vjeru. Na tom tragu moguće je očekivati i aktualizaciju ponovnoga rođenja iz vode i Duha.

Nadahnut čitanjem Ivanova evanđelja, Porsch stvara nova djela koja nadahnjuju konkretnoga čitatelja i razvijaju njegov osjećaj pripadnosti zajednici kroz sakramentalni život. Isti Duh Sveti poput vjetra djeluje kroz Božju riječ i sakramente, ali i kroz Porshev znanstveni i znanstveno-popularni rad. Svojim tumačenjem Porsch čini prohodnijim djelovanje Duha Svetoga na dušu vjernika.

Zaključak

U zaključnom poglavlju iznijet ćemo sažeti osvrt na načela i rezultate egzegeze F. Porscha te na njegov doprinos ivanovskoj pneumatologiji. F. Porsch, poput ostalih znanstvenika svoga vremena, prihvaća metode povijesno-kritičke analize, temeljem kojih dolazi do objektivnih znanstveno provjerljivih rezultata. U istraživanju je, međutim, vrlo fleksibilan, otvoren za ekumenski dijalog na području suvremene egzegeze i za suvremene

[403] Pretpostavljamo da je na Porshev govor o učinku utjecao Ignace de la POTTERIE, koji je prvi na sistematski način progovorio o tome.

pristupe biblijskom tekstu. Način na koji Porsch pristupa biblijskom tekstu i posebice njegova pneumatološka misao također je svojevrsni ivanovski učinak na njegov rad. Štoviše, prije nego što je pristup tumačenja teksta prema učincima postao raširena praksa tumačenja (60-ih i 70-ih godina 20. stoljeća),[404] Porsch uviđa važnost aktualizacije biblijskoga teksta i njegov učinak u budućem vremenu na nove čitatelje.

Na području tekstualne i literarne kritike F. Porsch zastupa hipotezu o dislokaciji trećega poglavlja unutar Ivanova evanđelja. Ipak, poput I. de la Potteriea, ostaje uz čvrsto stajalište da je odlomak Iv 3,3-8 dio cjeline 1-21 koji je podijeljen u r. 13. Najspornije mjesto u čitavoj perikopi (Iv 3,5 osobito izraz ὕδατος καὶ) zbog inačica zapisa u pojedinim kodeksima, koje su mnogi egzegeti tumačili kao naknadni umetak od strane crkvenoga prepisivača ili redaktora, Porsch rješava tako što ustvrđuje paralelizam između rr. 3 i 5, iz čega zaključuje da je leksem γεννηθῇ ἄνωθεν podudaran s izrazom ὕδατος καὶ. Porsch ne staje na stranu onih koji taj izraz žele ispustiti. Argument protiv toga Porsch pronalazi u tekstualnoj tradiciji, koja uvijek spomenuti izraz uzima u obzir kao stalni element čitavoga teksta. On dopušta mogućnost o naknadnom umetanju izraza ὕδατος καὶ, ali zaključuje da ukoliko se uopće radi o dodatku, on je morao biti preuzet u konačnoj redakciji. Prema tome, sâm ga je redaktor mogao umetnuti u već postojeći tekst. Uz tu argumentaciju, Porsch na temelju životne situacije i funkcije teksta (*Sitz im Leben*) ustvrđuje da je taj tekst bio prihvaćen kao krsna kateheza, jer je praksa krštenja već bila dosta proširena među ivanovskom zajednicom. Stoga nije bilo potrebno ponoviti riječ ὕδατος u sljedećim redcima (rr. 6-8). Porsch upozorava da ako se ta riječ ne javlja više, to ne umanjuje njezinu važnost i značenje i ne dovodi u pitanje uporabu teksta u praksi krštenja. Međutim, vrlo je zanimljiv njegov kompromis između pravca katoličkih i protestantskih egzegeta u pogledu tumačenja navodno naknadnoga umetanja izraza ὕδατος καὶ. Porsch *Pneumu* shvaća kao Duha Svetoga, premda su to mnogi osporili, i predlaže razmatranje i definiranje ponovnoga rođenja na dvije razine: ponovno rođenje iz *Pneume* te iz vode i *Pneume*. Time Porsch, što ga razlikuje od ostalih egzegeta, pionirski pokušava uhvatiti raskorak između katoličke i protestantske interpretacije. Međutim, Porsch, odbacuje Kalvina, a onda Grothiusa i Bartha u pretpostavci da su zbog grčkoga veznika καὶ, Duh i voda iste stvarnosti i učinci te da voda nije potrebna u procesu ponovnoga rođenja odozgor, odnosno rođenja iz Duha. Porsch ističe da veznik καὶ ne označava uzajamne jednakosti. Osim toga, Porsch naglašava da se *Pneumu* ne smije gledati kao na dar krštenja, kako to kažu Cullmann, Wikenhauser, Lightfoot i Dodd, nego kao na

[404] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 154.

djelujuću snagu, koja zajedno s vodom izaziva novu egzistenciju. To je zapravo krštenje. U tom kontekstu novi život treba gledati kao dar. Porsch uvodi nezavisno poimanje vode i Duha isključujući podređenost, uz napomenu da krsna voda bez Duha nije učinkovita. Porsch također ukazuje na ekleziološku dimenziju rođenja iz vode i Duha. Stoga kod Porscha možemo primijetiti dvije misli. Svi koji su rođeni iz vode i Duha postaju članom Crkve i život u Duhu odvija se u Crkvi, koju vodi Branitelj.

Osim navedenoga, primijetili smo da Porsch, poput F. Gryglewicza, predlaže posebno razmatranje Isusovih riječi izdvojenih iz refleksije samoga evanđelista. Naša zapažanja idu prema zaključku da F. Porsch prema načelu poznatih katoličkih egzegeta određuje kontekst prema teološkoj misli te ističe potrebu vjere iako se taj izraz ne pojavljuje unutar istraživanih redaka. Razgovor Isusa s Nikodemom o rođenju iz vode i Duha Porsch definira kao *susret* u literarno žanrovskom smislu, a njegovu funkciju u zajednici određuje kao krsnu katehezu. Bit Ivanova diskursa o ponovnom rođenju odozgor ili o rođenju iz vode i Duha Porsch sažima na sljedeći način: „Razgovor s Nikodemom predstavlja tako veličanstven, zbijen sažetak kršćanske vjere kako je Ivanova zajednica svjedoči i živi.“[405] Na tom tragu, Porsch primjećuje, što su istaknuli i drugi egzegeti poput Gryglewicza, da je riječ o katehezi čiji su učinci ne samo u onom vremenu nego i sada: „Može se s pravom nazvati *kateheza o vjeri* u obliku dijaloga u kojemu su izneseni zadnji razlozi vjere, njezini pravi razmjeri i posljedice. Ovim je čitatelj pozvan na odluku, i to na odluku u kojoj se doista radi o životu i smrti.“[406] Na taj način Porsch uviđa učinak biblijskoga teksta, kao snažnoga pokretača na osobni život vjernika i njegove osobne odluke, koji se realizira činom čitanja, što je svakako anticipativna misao u odnosu na pristup *povijesti učinka*.

Porscha ne zanima povijesnost Nikodemova lika koliko teološki problem koji se otvara s tim likom. Njegovo se razmatranje stoga može usporediti s nešto novijom egzegetskom mišlju koju zastupa Ch. Renouard. Nikodem zapravo postaje paradigma ponovnoga rođenja. Odnosno, on je taj koji kroz vjeru dolazi do spoznaje da je Isus Krist. U tom smislu tema razgovora o ponovnom rođenju odozgor ponajprije je pitanje vjere. Prijelaz iz *gledanja Božjega kraljevstva* na *ulazak u Božje kraljevstvo* događa se prema Porschu po djelovanju Duha Svetoga. Uvjet *gledanja* i *ulaska* u *Božje kraljevstvo* jest zapravo vjera, koja pruža spasenje. Ponovno rođenje, događa se, dakle, po vjeri u sili Duha Svetoga i vodi k spasenju. Pod izrazom *spasenje* možemo razumjeti u Porschevom shvaćanju, kraljevstvo Božje. Čovjek sam po sebi nije sposoban za gledanje niti za ulazak u *Božje kraljevstvo.* Dok u

[405] JE, 30.
[406] *Isto*, 30.

svojoj vjeri ne krene za objaviteljskom riječju Isusa Krista i ne bude zahvaćen silom Duha Svetoga, on ostaje *dolje* u *smrti* i *ropstvu* tijela, pri čemu tijelo nije za Porscha antropološki pojam već oznaka za nevjeru. Svatko tko je rođen iz Duha, može se usporediti s vjetrom. Porsch čak predlaže da se umjesto imenice vjetar stavi kao subjekt Duh. Duh je taj koji sam odabire pravac kretanja. Stoga svatko tko je rođen iz Duha i prepušten njegovu djelovanju kreće se po putovima Duha Svetoga i time ulazi u njegovu agilnost na području Božjega kraljevstva. Zato osoba koja se rodila iz Duha Svetoga postaje poput vjetra (r. 8), ona je zapravo Duh (r. 6). To je jedan poseban proces u kojem se može primijetiti također dijeljenje između tijela i Duha, što ocrtava ivanovski dualizam. Porsch je čvrsto na stajalištu po kojem je djelovanje Riječi povezano s *hrismom* – pomazanjem i upravo to razlikuje Božju riječ od ljudske riječi; Duh od običnoga duha. Život se u Duhu određuje, prema Porschu, vjerom i ponovnim rođenjem odozgor, što je upravo izraženo u pasivnom perfektu izraza γεγεννημένος te *aorista* γεννηθῆναι (usp. Iv 3,3-8). Porsch naglašava da se taj trajni oblik *perfekta* mora nastaviti kao život iz Duha, ali i u Duhu. Duh je taj koji oživljuje i vodi. Porsch pneumatologiju povezuje sa spasenjem i ekleziologijom u okviru eshatologije. Za njega su važna tri elementa: Božja riječ, vjera i krštenje u koje se upisuju spomenute teološke grane. Polazište njegova tumačenja je Iv 6,63 i životvorna snaga *Pneume* po Božjoj riječi što potvrđuje posebnom analizom Ivanovih poslanica. Isusovo izdahnuće na križu je čas darovanja zajednici – Crkvi Duha Svetoga. To nije samo ljudski duh nego darovatelj života – Duh Sveti u čijoj se sili rađa čovjek sposoban vidjeti i ući u Božje kraljevstvo. Njemački egzeget ističe tu činjenicu uspoređujući temu ponovnoga rođenja sa sinoptičkim loginima o *postanju djetetom* (usp. Mk 10,15; Mt 18,3; Lk 8,17). Ulazak se događa po prihvaćanju Božje riječi, koja postaje sinonim za vjeru. Život u vjeri je za Porscha život u Duhu. To je vjera djeteta koje se potpuno pouzdaje u roditelja. Riječ je prema Porschu o duhovnom pokretu od tjelesnoga čovjeka k duhovnom – pneumatskom biću. Svatko tko vjeruje da je Isus Krist, rođen je od Boga i ima život vječni (usp. Iv 6,47).

Isus daruje Zajednici Duha Svetoga (Iv 19,30) kako ne bi ostali siročad (Iv 14,18). To je njegovo obećanje. Porsch naglašava da će Duh Sveti od toga trenutka biti djelotvoran i u vjernicima. On stavlja djelovanje Duha Svetoga u kontekst vjere, a time ističe i soteriološku dimenziju Kristove misije. Duh Sveti je, dakle, za njemačkoga egzegeta polazna točka u znanstvenom razmatranju. Duh Sveti stvara učinak na ivanovsku zajednicu, što je posebice vidljivo u njegovu tumačenju izreka o Duhu Svetom. U tumačenju treće izreke važno je zaključiti da Porsch zapaža proslavu Duha Svetoga upravo po zajednici. On Crkvu nadahnjuje

iznutra (usp. Dj 5,27-32). U tome je svjedočanstvo: svjedoči za Isusa i nadahnjuje učenike (usp. 1 Iv 5,6).

Pitanje učinaka Ivanova evanđelja na F. Porscha povezano je s pitanjem njegova egzegetskoga rada i interpretacije Ivanova evanđelja, kao i s pitanjem Porscha u ulozi čitatelja. Porsch je kao čitatelj Ivanova evanđelja bio zahvaćen pneumatičkom snagom teksta, postao je i sam duhovni čovjek (poput vjetra), što ga je osposobilo da svojim tumačenjem djeluje na buduće čitatelje i otvori ih dinamizmu Božje riječi. Pneumatički učinak biblijskoga teksta u sekundarnom smislu vidljiv je također u njegovoj spremnosti na kompromisna rješenja u egzegetskoj analizi i dijalog s neistomišljenicima. Povijest učinka u širem smislu – ne samo kao metoda tumačenja teksta – vidljiva je također u djelovanju Duha Svetoga kao onoga koji omogućuje razumijevanje i primjenu biblijske riječi, a ona je prema Porschu prisutna već u djelovanju Duha Svetoga na ivanovsku zajednicu i pisaca evanđelja. Zanimljivo je kako sam Porsch napominje da mu nije namjera primijeniti isključivo znanstveni pristup, nego na najjednostavniji mogući način pokazati svakome prisutnost Duha Svetoga u Ivanovu evanđelju, jer tvrdi da je to bila želja samoga evanđelista. To je ujedno, prema našem mišljenju, Porscheva ponuda biblijskoj teologiji nakon II. vatikanskog koncila do kada je Duh Sveti bio gotovo posve zaboravljen. Time Porsch doprinosi znanstvenoj, ali i duhovnoj dimenziji pneumatologije unutar Crkve. Kritička egzegeza F. Porsha nerazdvojivo je povezana s hermeneutikom vjere,[407] što posljedično osnažuje i produbljuje učinak biblijskoga teksta na njegov osobni, teološki i znanstveni profil. Premda je po vremenu nastanka Porschevo djelo ranokoncilsko, prema pristupu, metodologiji i rezultatima egzegetskoga i teološkoga rada ono pokazuje zrelost i anticipativnu snagu najavljujući nove interpretativne pravce u teologiji.

[407] Usp. Anto POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, 238.

TREĆI DIO

FRANÇOIS LIBERMANN – EGZEGEZA I UČINCI

Uvod

Nakon egzegetske analize teme ponovnoga rođenja iz vode i Duha (Iv 3,3-8) u prvome dijelu disertacije i analitičkoga istraživanja egzegetskoga i teološkoga doprinosa F. Porscha u drugome dijelu, pozornost usmjeravamo propitivanju uloge i vrijednosti Françoisa Libermanna i njegova *Komentara Ivanova evanđelja* (*Commentaire de saint Jean)*, [1] u tumačenju ivanovske pneumatološke misli s posebnim naglaskom na valorizaciju njegova pristupa ivanovskoj temi rođenja iz vode i Duha. Zadržat ćemo se također na učinku Ivanova evanđelja na Libermannov teološki rad i rezultate tumačenja.

1. François Libermann – znanstveni ili duhovni egzeget

Postavlja se pitanje je li François Libermann egzeget u užem smislu riječi, odnosno je li on znanstvenik s područja biblijske teologije ili nije? Propitat ćemo u tom smislu koliko se on koristi metodama povijesno-kritičke analize iz perspektive znanosti ili je skloniji duhovnom tumačenju Ivanova evanđelja iz perspektive vjere. U odgovoru na to pitanje pomoći će nam i sažeta rekonstrukcija njegova osobnoga biografskog i intelektualnog profila.

1.1. *Od židovskoga rabina do katoličkoga svećenika*

Françios Jacob Libermann (1802. – 1852.) rođen je u Savernu, u Alsaceu (u sjevernom dijelu Francuske) kao sin poznatoga rabina. Tijekom djetinjstva i mladenaštva odgajan je u strogom duhu Talmuda. S dvadeset godina napušta kuću kako bi započeo rabinsku školu u Metzu.[2] Libermann proučava starozavjetne tekstove od najranijih dana u nadi u uspjeh u rabinskoj karijeri,[3] ali proživljava ozbiljnu egzistencijalnu i religioznu krizu. Na Badnjak

[1] François LIBERMANN, *Commentaire de saint Jean*, Paris, [3]1987.
[2] Usp. Paul SIGRIST, Libermann. Une spiritualité missionnaire, u: *Spiritualité spiritaine*, Collection 12, 2.
[3] Usp. Francis MALINOWSKI, L'Esprit Saint chez Françios Libermann. La vie de l'Esprit, u: *Spiritualité spiritaine*, Collection 14, 2.

1826. godine krsti se u Katoličkoj Crkvi i odlučuje postati svećenik.[4] Ta činjenica dovela je do prokletstva koje je Libermannov otac izgovorio svome sinu. U međuvremenu, mladi Libermann boluje od epilepsije. Dok piše svoj Komentar, hodočasti u Loretto gdje čudesno ozdravlja.[5] Vrlo je značajno da još kao bogoslov piše Komentar Ivanova evanđelja. Iako ga nije uspio privesti kraju,[6] smatra se njegovim remek-djelom u pogledu jasnoće stila i mudrosti te svjedočanstva duboke ljubavi.[7] Libermann kao svećenik utemeljitelj je Družbe Bezgrješna Srca Marijina koja se 1848. godine ujedinila s Družbom Duha Svetoga. On je duhovni otac mnogim spiritancima, među njima i F. Porschu.

Gotovo dvadeset i pet godina proživljenih u židovskom ozračju ostavilo je značajan trag na Libermanna, osobito u pogledu utjecaja židovske prakse tumačenja Pisma i židovskih pokreta hasidizam i haskala.[8]

Libermann je temeljno studirao Toru na hebrejskom jeziku, govorio je jidiš kod kuće i u školi, održavao je sve židovske zakone i običaje. Nakon obreda Bar Mitzvah počinje sa studiranjem Talmuda. Tek nakon prelaska na katoličanstvo, upoznaje latinski jezik i pomalo grčki.[9] Sve iznesene činjenice svrstavaju Libermanna među one koji spajaju tradiciju sinagoge i Crkve.[10]

---

[4] Usp. Josef T. RATH, *Pater Libermann CSSp – sein Leben, sein Werk,* Knechtsteden, 1980., 16–36.
[5] Usp. Zbigniew WARCHOLIK, *Rekolekcje z... Ojciec Franciszek Libemann,* Kraków, 2000., 8.
[6] Usp. Alphonse GILBERT, Notice biographique, u: F. LIBERMANN *Commentaire selon saint Jean*, Paris, [3]1987., 16.
[7] Usp. Jean GAY, *Les chemins de la paix*, Paris, 1974., 3–32.
[8] Usp. Michael CAHILL, *Francis Libermann's Commentary on the Gospel of st John. An investigation of the Rabbinical and French School Influences*, Dublin and London, 1987., 6–10. Hasidizam je snažnije utjecao na Libermanna od haskale. Hasidizam, kao religiozni i društveno-politički pokret 18. stoljeća nastao u istočnoj Europi, povezuje se s Poljskom i karizmatičnim rabinima, koji su naglašavali duboku pobožnost i duhovnost. Možda jedan od razloga u libermanskoj duhovnosti je zapravo utjecaj hasidizma nasuprot haskali. Haskala potječe iz 18. stoljeća s područja Njemačke i na jedan je način odgovor na francusko prosvjetiteljstvo. Moglo bi se taj pokret usporediti s kršćanskim *posadašnjenjem* u Crkvi. Hasidizam i danas ima središnju važnost u židovstvu. On se izravno odnosi na Bibliju, možemo čak i reći da se definira kroz Bibliju. On gleda Bibliju kao temelj na kojem se razvija; na sebe gleda kao novi, ali opet potpuno ispravan i istinit način tumačenja i primjene Biblije i židovske tradicije. Usp. David BOLLAG, Jüdische Schriftauslegung, u: *Bibel und Kirche*, 35 (2009.), 577.
[9] Usp. *Francis Libermann's Commentary on the Gospel of st John. An investigation of the Rabbinical and French School Influences*, 6–36.
[10] Usp. *Isto*, 37.

1.2. *Komentar Ivanova evanđelja*

Komentar o kojem govorimo jedinstveno je djelo, nastalo u Rimu 1840. godine od početka rujna do polovice studenoga. Libermann intenzivno i s entuzijazmom piše Komentar,[11] ali rad prekida na dvanaestom poglavlju, što može izazvati stanovite sumnje u njegove kompetencije. Libermann i sam osjeća određeni strah zbog nedovoljnoga teološkog znanja i mogućih pogrešaka. Prema načinu rada, vidljivo je da tekstu pristupa na židovski način. Koristi se alegorijama i znanjem Talmuda, kao i cjelokupnim životnim iskustvom. Time, kako to primjećuje M. Cahill, ostaje otvoreno pitanje: „Je li nemoguće da jedan Židov čita Bibliju bez pratećeg komentara: to je zapravo čisto židovski način?“[12] Odgovor može biti potvrdan. Moguće je da Židov s razumijevanjem čita i tumači kršćansko Evanđelje, ali uz ograde o mogućem znanstvenome pristupu i rezultatima rada. Libermann se u tumačenju najviše oslanja na judaističku tradiciju alegorijskoga tumačenja prema kojemu evanđeoski likovi postaju figure.[13] Treba također uvažiti činjenicu da on poznaje hebrejski i latinski, ali po svemu sudeći vrlo površno ili tek na početničkoj razini poznaje grčki biblijski jezik.[14] Vjerojatno iz tog razloga u većini osvrta o Libermannovom radu govori se više o duhovnoj i mističnoj crti njegova Komentara, nego o znanstveno-egzegetskoj.[15] Cahill, primjerice, njegov rad opisuje uz pomoć riječi *meditacija* i zapaža da Libermannov stil izražavanja ponekad poprima oblik pobožnih razmatranja bez stručnih izraza, a stječe se dojam da piše u prvome redu samome sebi, a tek onda čitatelju.[16]

S druge strane M. Cahill ističe da treba uzeti u obzir onodobno stanje biblijskih studija, kada se tek uvodila znanstvena egzegeza na teološki studij. Osim toga, Libermann čita Ivanovo evanđelje prema tekstu Vulgate prema odlukama Tridentskoga koncila.[17] U konačnici Cahill naziva Libermanna ipak egzegetom i postavlja niz argumenata koji govore o Libermannovu doprinosu egzegezi. Libermannov pristup je oblikovan prema načelima

---

[11] F. LIBERMANN, *Commentaire selon saint Jean.*

[12] Michael CAHILL, *Francis Libermann's Commentary on the Gospel of st John. An investigation of the Rabbinical and French School Influences*, 76. „This is clearly open to question: it would be impossible for a Jew to read the Bible without the accompanying commentaries: this is simply the essential Jewish manner.“

[13] Usp. *Isto*, 77.

[14] CSJ, 17. Usp. François, LIBERMANN, *Notes et Documents*, 13 tomes er suplèments, Paris, 1929. – 1956., I, 54.

[15] Joseph LÉCUYER u: CSJ, 753. „Commentaire intuitif, plus mystique qu'exégétique vécu en un moment de grâce particuliére où louange et la prière prennent souvent le relais de la méditation, nous aidant ainsi à une nouvelle découverte de la Parole de Dieu.“

[16] Usp. Michael CAHILL, *Francis Libermann's Commentary on the Gospel of st John. An investigation of the Rabbinical and French School Influences*, 76–79.

[17] Usp. *Isto*, 78.

biblijske hermeneutike i koristan je za buduća istraživanja.[18] Libermann također koristi povijesni pristup tekstu te produbljuje njegovo značenje u pogledu njegova učinka na suvremenoga Isusova učenika.[19] Osim toga, autor Komentara uzima u obzir i sljedeća egzegetska načela i metode: kontekstualizira Ivanovo evanđelje prema cjelini Pisma; kod određivanja literarnoga smisla uvažava kronologiju i geografiju te sintaksu pojedinih glagola; pojašnjava idiome i gramatiku; naglašava figurativni smisao evanđeoskih likova; tumačenje provodi uz pomoć alegorijske metode interpretacije.[20] U tom pogledu, vidljiv je utjecaj rabinske i francuske teološke škole.[21] Govoreći o utjecaju Francuske škole na Libermanna, treba ukazati da se ne radi o utjecaju na sva njegova djela, nego isključivo na Komentar Ivanova evanđelja. Ona usmjerava na duboku duhovnost u razmatranom tekstu. Čini se da pod utjecajem te škole Libermann uvodi duhovni smisao u komentirani tekst koji se otkriva u konkretnim molitvama uz duhovno razmatranje.[22] Za naše istraživanje posebno je važno istaknuti da je u Libermannovoj egzegezi posebno područje interesa Duh Sveti.[23] On, naime, naglašava ulogu Duha Svetoga u pisanoj riječi, ali isto tako njegov učinak na dušu čitatelja.

Prije nego što ćemo donijeti zaključno mišljenje o kategorizaciji Libermannova lika i djela, želimo skrenuti pozornost na mišljenje Josepha Lécuyera i Amedea Martinsa, priređivača trećega izdanja Komentara, prema kojemu Libermann ne piše djelo s namjerom publikacije nego ga piše u kontekstu posebnoga odnosa prema Bogu. „Frnançois Libermann piše iz osobnoga odnosa s Bogom, na način na koji su pisali crkveni oci, to je intuitivna egzegeza, molitvena egzegeza; u kojoj bi uzaludno bilo tražiti strogo znanstveno djelo, pa čak i u njegovo doba: ne poznaje grčki, ne može se snaći u izvornom tekstu; ne koristi ni jedan komentar niti ga je ikada čitao. No usprkos tome, on poput Ivana osluškuje otkucaje Isusova srca.“[24]

---

[18] Usp. *Isto*, 98.
[19] Usp. *Isto*, 99–100.
[20] Usp. *Isto*, 100–115.
[21] Usp. *Isto*, 16–20. 115.
[22] Usp. *Isto*, 271.
[23] Usp. *I*sto, 117–188.
[24] CSJ, 17. „François Libermann écrit seul à seul avec Dieu. A la manière des Pèrers de l'Église, c'est une exégèse intuitive, une exégèse priante; on y chercherait en vain une œuvre rigoureusement scientifique, même pour son époque: il ne connaît pas le grec, il ne peut recourir au text original; il n'a aucun commentaire et n'en a presque jamais lu. Par contre, comme Jean, il est à l'écoute des battements du cœur de Jésus.“

1.3. *Utjecaj židovske hermeneutike na Libermannovo tumačenje*

Kao iskusni rabin, Libermann u čitanju Ivanova evanđelja upotrebljava židovsku hermeneutičku tehniku midraša.[25] Midraš, prema Davidu Banonu,[26] pretpostavlja strpljivo i pozorno čitanje biblijskoga teksta koje zahtijeva spremnost duha. Biblijskom se tekstu ne pristupa neposredno jer je semantički zgusnut i nužno polisemičan, prema riječima psalma: „Bog je jedno rekao a ja dvoje čuo“ (Ps 62,12), što se prema talmudskom naučavanju tumači na sljedeći način: „Iz jednog retka uzdižu se višestruki smislovi.“ (usp. *Sanhedrin* 34a) Rođenje midraša i Esterin svitak u trenutku kada je stalo prorokovanje, poučava posebnom oprezu u duhovnom tumačenju, kojim se otkriva skriveni duhovni smisao, a temelji se na činjenici da je odnos s Bogom u židovsko-rabinskom društvu posredovan zapisanim tekstom (*grammata*) koji od čitatelja zahtijeva poštivanje slova i retka, ali u isto vrijeme obnovu smisla, neprestano pokretanje značenjske snage teksta. Midraš je *par excellence* židovska kategorija tumačenja koja se sastoji u tome da *izdigne smisao* biblijskoga teksta. Prema tome, to je znanost čitanja ili bolje rečeno *stvaralačka egzegeza.*[27] U tom smislu, Libermannov pristup u čitanju Ivanova evanđelja oslanja se više na tehnike midraša, nego na znanstveno-egzegetski pristup biblijskome tekstu. Utoliko je kod Libermanna posrijedi posebna duhovna egzegeza, kako potvrđuje i M. Cahill. U Libermannovo doba midraš nije bio toliko zastupljen kao znanstvena grana, ali se ne smije ispustiti iz vida činjenica da je sinagogalno propovjedništvo koristilo upravo tu formu. Prema tome, Libermann je često morao ulaziti u doticaj s midrašem koji je na njegov rad utjecao i u pogledu oblika i u pogledu učinka tumačenja.[28]

Midraško se tumačenje rađa kao odgovor na poziv teksta i nikada nije samo sebi svrhom. Smisao biblijskoga teksta treba prenijeti u javni prostor, u svijet i u službu drugih. Cilj je midraša povezati Božju riječ sa životom naroda Izraela.[29] Kao tehnika interpretacije, midraš zahtijeva egzistencijalnu aktualizaciju. Posrijedi je posebna etička odgovornost prema Božjoj riječi, što rađa zauzetošću i ljubavlju kao odgovornosti i obvezi prema prijenosu smisla

---

[25] Važan utjecaj na intelektualno oblikovanje Libermanna imala je dakako i Mišna, ali je ona na margini našega istraživanja. Usp. Bruce M. METZGER – Michael D. COOGAN, *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa, 1996., 520. Mišna je zbirka zakona završenih oko 200. godine poslije Krista. Ona je prvi dokument rabinskoga judaizma. Materijal je sročen prema temama. Osigurava uredno funkcioniranje, koje jamči posebno posvećenja izabranoga Naroda. Teme su opisane i razrađene u sljedećem rasporedu: Poljoprivreda (Zera'im); Posebna vremena (Mo'ed); Žene (Našim); Štete (Neziqin); Svete stvari i Čistoća (Qodašim, Toharot).
[26] Usp. David BANON, Židovsko čitanje biblijskog teksta, u: *Biblija danas*, 10 (17) (2012.), 20.
[27] Usp. *Isto,* 21.
[28] Usp. Michael CAHILL, *Francis Libermann's commentary on the gospel of st John*, 21.
[29] Usp. Wolfgang ISER, Autoritet kanona, u: *Književna republika*, 5 (2007.), 74.

Božje riječi drugome. Libermann se osjeća dužnim i odgovornim prenijeti duhovni smisao Isusova razgovora s Nikodemom suvremenom čitatelju. Libermannovo čitanje zbiva se također u okviru midraša u kojem je ključna duhovna dimenzija osobni odnos s Bogom. On na više mjesta naznačuje svoju predanost Duhu Svetomu i svoje tumačenje provodi kao poseban oblik meditacije nad Božjom riječi. Takvu predanost tekstu zahtijeva midraš. Libermann poštuje slovo i doslovni smisao teksta ne poništavajući ga svojim tumačenjem, ali je usmjeren ponajprije na mnogostrukost skrivenoga duhovnog smisla.[30] Njegovo duhovno tumačenje ponovnoga rođenja odozgor nastoji obnoviti duhovni smisao teksta za suvremeni svijet i vođeno je posebnim midraškim *etosom* brige za drugoga. Govoreći o Libermannovoj metodi, koja podsjeća na midraš, možemo istaknuti i jednu drugu rabinsku metodu, koja se povezuje s Hillelovom školom: *qal wa-homer* i *gezerah shawah*. Ta se pravila podudaraju s argumentom *a fortiori* i argumentom po *analogiji*. Posebnost je u tome što se argumentiranje kreće oko značenja jedne riječi i usporedbi s kontekstom u kojem se ista pojavljuje. Ova tehnika predstavlja iznenađujuću sličnost s rabinskom praksom midraša.[31]

Židovski mudraci kažu kako Biblija ima 70 lica želeći tom slikom izraziti da se Biblija može tumačiti na potpuno različite, međusobno suprotstavljene pa čak i kontradiktorne načine. Biblijski tekst dopušta mnoštvo različitih i raznolikih tumačenja. Brojem 70, koji u židovskoj tradiciji znači beskonačnost, židovski učenjaci naglašavaju da se Biblija može tumačiti na neograničen broj načina.[32] Židovska egzegeza je u jednom vječno trajnom procesu obnove, i tako se neprestano razvija. Svaka generacija otkriva nova značenja u Bibliji. Tora je izravni izraz božanstvenosti Biblije. Prema židovskom naučavanju samo božanski tekst može imati beskonačan potencijal značenja, jer samo takav tekst mora potjecati iz Boga. „Židovska egzegeza ima dakle cilj neprestano otkrivati nova značenja u Tori, koja apeliraju na današnjeg čitatelja, koja će za njega biti razumljiva i interesantna, aktualna i smislena. Židovska egzegeza uvijek želi biti moderna i stalno relevantna.“[33]

---

[30] Usp. David BANON, Židovsko čitanje biblijskog teksta, 21.
[31] Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Židovski narod i njegova sveta Pisma u kršćanskoj Bibliji*, Zagreb, 2003., 35–36.
[32] Usp. David BOLLAG, Jüdische Schriftauslegung, 578.
[33] *Isto*, 578. „Die jüdische Bibelauslegung hat das Ziel, in der Thora immer wieder von neuem die Bedeutung zu entdecken, die den zeitgenössischen Leser anspricht, die für ihn verständlich und interessant, aktuell und sinnvoll ist. Die jüdische Bibelauslegung will immer modern und stets relevant sein.“

2. Egzegeza teksta (rr. 3-8)

Glavni naglasak ovoga dijela istraživanja bit će usmjeren na tijek i rezultate Libermannove egzegeze u Komentaru Ivanova evanđelja. Valja, međutim, unaprijed napomenuti da je on kao član Družbe Duha Svetoga više bio duhovnik nego znanstvenik u užem smislu. Tekst Komentara stoga je više praktično razmatranje nego sustavni znanstveni pristup prepoznatljiv po svojoj metodi.[34] Čitajući danas Libermannov Komentar, nije ga moguće shvatiti bez uvažavanja učinka evanđeoskoga teksta na njegov teološki rad i život, o čemu ćemo progovoriti u posebnom dijelu rada.

2.1. *Literarni smisao*

Libermann se ne zadržava posebno na pitanjima vezanim uz literarnu analizu teksta. To zapravo i nije predmet njegova istraživanja. Vrijedi samo spomenuti da nakon usporedbe teksta Vulgate i ondašnjega francuskog teksta, koristi arhaizme,[35] koji prilično zbunjuju i zahtijevaju čitanje modernoga prijevoda. Kao što je već spomenuto, on se koristio samo latinskim tekstom Vulgate, ali nije isključeno poznavanje nižega stupnja grčkog jezika.[36] Za naše istraživanje o ponovnom rođenju iz vode i Duha kao rođenju ograničili smo istraživanje na Libermannovo tumačenje rr. 3-8. U tom smislu izdvajamo ključne latinične izraze koje eksplicitno koristi u Komentaru: Rabbi – magistar (r. 2), Tu es Filius Dei (r. 2); videre (r. 3); Non potest introire (r. 5), Amen, Amen dico (r. 5); ubit vult (r. 8); unde veniat aut quo vadat (r. 8); Et nescis unde veniat aut quo vadat (r. 8).

Prema zapažanju M. Cahilla, Libermann u svom Komentaru ne zanemaruje literarni smisao. On održava ravnotežu između kronologije i geografije, što je posebno naglašeno u

---

[34] Usp. Alphonse GILBERT, *Notice biographique*, 21.

[35] Tekst VULGATE: Iv 3,3-8 [3] respondit Iesus et dixit ei amen amen dico tibi nisi quis natus fuerit denuo non potest videre regnum Dei [4] dicit ad eum Nicodemus quomodo potest homo nasci cum senex sit numquid potest in ventrem matris suae iterato introire et nasci [5] respondit Iesus amen amen dico tibi nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu non potest introire in regnum Dei [6] quod natum est ex carne caro est et quod natum est ex Spiritu spiritus est [7] non mireris quia dixi tibi oportet vos nasci denuo [8] Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis sed non scis unde veniat et quo vadat sic est omnis qui natus est ex Spiritu; Tekst francuske verzije iz 1885. (Darby – *BibleWorks* 6):[3] Jésus répondit et lui dit: En vérité, en vérité, je te dis: Si quelqu'un n'est né de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu.[4] Nicodème lui dit: Comment un homme peut-il naître quand il est vieux? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître?[5] Jésus répondit: En vérité, en vérité, je te dis: Si quelqu'un n'est né d'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.[6] Ce qui est né de la chair est chair; et ce qui est né de l'Esprit est esprit.[7] Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit: Il vous faut être nés de nouveau. [8] Le vent souffle où il veut, et tu en entends le son; mais tu ne sais pas d'où il vient, ni où il va: il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit.

[36] Usp. Michael CAHILL, *Francis Libermann's Commentary on the Gospel of st John. An investigation of the Rabbinical and French School Influences*, 78–79.

analizi trećega poglavlja Ivanova evanđelja. Zanima se za sintaksu te određene i povezane forme glagola, ali najviše se zadržava na alegorijskoj interpretaciji pojedinih likova.[37]

Libermann, dakle, ne pristupa tekstu prema načelima literarne analize, ali uzima u obzir temeljne činjenice biblijskoga teksta od kojih polazi u duhovnoj interpretaciji.

2.2. *Duhovni smisao*

Libermannovo tumačenje evanđeoskoga teksta oslanja se na duhovni pristup Pismu ili kako smo to rekli na tradiciju duhovne egzegeze. U pogledu utjecaja na njegov egzegetski rad posebno treba izdvojiti francusku škola rane egzegeze sa svojim začetcima u devetnaestom stoljeću te talmudsku pozadinu Libermannova odgoja. Posebnu pozornost treba posvetiti i tumačenju Nikodemova lika.

2.3. *Nikodem*

Erat autem homo ex Pharisaeis Nicodemus nomine princeps Iudaeorum [2] hic venit ad eum nocte et dixit ei rabbi scimus quia a Deo venisti magister nemo enim potest haec signa facere quae tu facis nisi fuerit Deus cum eo.

(Bijaše među farizejima čovjek imenom Nikodem, ugledan Židov.[2] On dođe Isusu obnoć i reče mu: „Rabbi, znamo da si od Boga došao kao učitelj jer nitko ne može činiti znamenja kakva ti činiš ako Bog nije s njime.“)

Libermann se u tumačenju Nikodema zadržava isključivo na duhovnoj dimenziji njegova lika i ne ulazi u pitanje njegove povijesne dimenzije. Nikodem je zapravo paradigma, odnosno model svakoga čovjeka koji traga za vjerom i za svjetlom, koji je ponovno rođen odozgor – od Boga (usp. Iv 1,1-18). Autor Komentara naglašava njegovu pripadnost određenoj skupini farizeja. Nikodem je pobožan Židov koji iščekuje pravednost, u njemu je prisutna čežnja za kraljevstvom obećanoga Mesije.[38] To je također i podloga za vjeru u osobu Isusa kao Krista. Podsjetimo da Libermann piše iz perspektive jednoga Židova, što će se još snažnije isticati u sljedećim redcima. Na tragu toga, u liku Nikodema možemo prepoznati samoga autora Komentara, koji identificira sebe s likom Nikodema.

---

[37] Usp. *Isto*, 100–103.
[38] Usp. CSJ, 111.

Noćni posjet potvrđuje tu činjenicu: „Imajući dobru raspoloživost i iskrenu namjeru vidjeti slavu Mesije, podvrgavao se pokretima milosti i zato je vjera mogla pronaći ulazak u njegovu dušu."[39] Želja za Kraljevstvom Mesije preplavila je Nikodemovo srce. On je drukčiji nego ostali farizeji. Konačno, njegova hrabrost i noćni posjet razlikuju ga od ostalih.

U tumačenju Nikodemova lika, Libermann ga uspoređuje s Natanaelom. Jedan i drugi lik nadaren je od samoga početka milošću *odozgor*.[40] Moguće je promatrati Natanela kao figuru Nikodema. Jedan i drugi sumnjičavo pristupaju Isusu, ali se nakon konverzacije događa njihovo preporođenje. To se može izraziti narativnom terminologijom: nakon zapleta i nerazumijevanja dogodio se rasplet i primanje navještaja po vjeri (usp. Iv 1,45-51). Ako pretpostavimo mogućnost figurativne bliskosti između Natanaela i Nikodema, Natanael je, prema Libermannu, otišao korak dalje od Nikodema. On u zaključku susreta naziva Isusa *Filius Dei*.[41] No to ne isključuje sličnost između tih dvaju likova. Premda Nikodem eksplicitno i verbalno ne zaključuje razgovor s Isusovom tvrdnjom o njegovom Božjem sinovstvu, ipak kao što smo dokazali u prethodnim poglavljima disertacije, on ima važnu teološku ulogu kao paradigma onoga koji je na putu vjere i stoga ga evanđelist spominje još dva puta.[42] Osim navedenoga, možemo primijetiti antitezu u njihovim imenima: Nikodemos – *pobjeda naroda*, Natanael – *Bog daje*. Iz toga možemo zaključiti novo stanje kod jednoga i drugoga lika, koje prepoznajemo kao ponovno rođenje odozgor – koje *Bog daruje narodu*.

Prema Libermannu, čovjek koji se nije ponovno rodio sličan je Nikodemu, ali i Natanaelu koji prilazi Isusu i želi s njim razgovarati: „Nikodem, iako još nesavršen u svojoj vjeri i postupanju, ipak je imao dobre nakane, došao je kako bi dobio informacije o osobi Spasitelja i o njegovu nauku."[43] Zasigurno, Libermann prepoznaje nesavršenost Staroga zakona naspram Novoga, kao i židovsko neprihvaćanje Mesije u Isusu. Može se zaključiti da je ipak želja za novom stvarnošću postala glavna tema u razgovoru Nikodema s Isusom. Iako je kao farizej Nikodem uživao ugled u zajednici, kod njega je želja za istinom prevladala *la moure propre* (sebičnost). Sebičnost je bila glavna prepreka ideji ponovnoga rođenja.[44] Iako ne koristi izraz *Filius Dei*, Nikodem se obraća Isusu riječima *Rabbi*. Zanimljivo je da Libermann u svome Komentaru rabi riječ na izvornom hebrejskom jeziku. Pretpostavljamo da time želi naglasiti Nikodemovu osobnu prošlost i poznavanje Staroga zakona. Upravo u tom

[39] CSJ, 111–112. „Etant dans bonnes dispositions, et désirant sincèrement voir la gloire du Messie, il se prêtait aux mouvements de la grâce et la foi était entrée dans son âme."
[40] Usp. *Isto*, 113.
[41] Usp. *Isto*, 114.
[42] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 6.2.
[43] CSJ, 115. „Nicodème, quoiqu'encore imparfait dans sa foi et dans sa conduite, avait cependant de bons désirs; il est venu pour s'instruire sur la personne de Notre – Seigneur et sur sa doctrine."
[44] Usp. *Isto*, 113.

trenutku Nikodemovo obraćanje Isusu ujedno je i osobno Libermannovo. Ta činjenica podržava tezu o tome da u liku Nikodema možemo prepoznati samoga autora Komentara. Libermann u izrazu *Rabbi,* odnosno *Magister* prepoznaje Nikodemovo dobro raspoloženje prema Isusu. Već u tom izrazu on priznaje Isusa Kristom. „Morao je misliti da je on Mesija jer se tada očekivao njegov dolazak i tako su farizeji gledali Ivana Krstitelja.“[45]

Zaključno primjećujemo da prva dva retka predstavljaju Nikodema koji u Libermannovom shvaćanju postaje paradigma i model svih onih koji su na tragu upoznavanja Isusa Krista. Za sada, još se ne nazire ideja ponovnoga rođenja shvaćenoga kao krštenje, a vidljiva je i razlika između Nikodema, predstavnika židovskoga naroda i Isusa. Istaknuli smo također da se u liku Nikodema čija povijesnost nije važna za tijek egzegeze, skriva lik obraćenika. Libermann u Komentaru koristi izvorne hebrejske izraze kako bi opravdao svoju tezu.

2.4. *Ponovno rođenje odozgor kao uvjet gledanja Božjega kraljevstva*

[3] respondit Iesus et dixit ei amen amen dico tibi nisi quis natus fuerit denuo non potest videre regnum Dei[4] dicit ad eum Nicodemus quomodo potest homo nasci cum senex sit numquid potest in ventrem matris suae iterato introire et nasci.

([3] Odgovori mu Isus: „Zaista, zaista, kažem ti: tko se ne rodi nanovo, odozgor, ne može vidjeti kraljevstva Božjega!” [4] Kaže mu Nikodem: „Kako se čovjek može roditi kad je star? Zar može po drugi put ući u utrobu majke svoje i roditi se?”)

U prethodnim poglavljima disertacije opširno smo analizirali grčki izraz ἄνωθεν koji se poistovjećuje s ponovnim rođenjem odozgor. Istaknuli smo da riječ ἄνωθεν ima dvostruki izričaj, koji se može prevesti kao *ponovno* ili kao *odozgor*. To je smišljena tehnika nesporazuma koju koristi isključivo autor četvrtoga evanđelja. Prema analizama drugih egzegeta,[46] zaključili smo da ponovno rođenje ima svoj izvor u Bogu. Libermann pristupa tumačenju r. 3 kroz uvodno pojašnjavanje Nikodemova neznanja, koje će u konačnici poslužiti kao objašnjavanje ponovnoga rođenja odozgor te otajstva Božjega kraljevstva koje se može vidjeti – *videre*. Libermann razlog Nikodemova neznanja vidi u sebičnosti i čisto

[45] CSJ, 114. „Il a dû penser qu'il était le Messie, puisque dans ce temps on n'attendait que le Messie, et que les pharisiens avaient cette idée de saint Jean-Baptiste.“
[46] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG; D. A. SCHLATTER; Andrée CHOURAQUI; Feliks GRYGLEWICZ i ostali.

intelektualnome znanju koje ga ograničava u pristupu. Valja ipak napomenuti kako je upravo neznanje pokretač cijeloga razgovora koji omogućuje zaplet i ivanovsku tehniku nesporazuma.

Nastavljajući se na misao oca F. Libermanna o ponovnom rođenju odozgor, trebamo naglasiti da koncepcija ponovnoga rođenja za Židova nije bila posve nepoznata.[47] Židov je čitajući Pisma imao predodžbu ponovnoga rođenja, koje je uvjet prisustvovanja u Božjoj slavi. Međutim, za farizeje je zamisao ponovnih rođenja, koja se događaju *odozgor,* bila u suprotnosti s njihovim religioznim životom. Tvrdili su da sami sebi mogu zaslužiti kraljevstvo Božje po ispunjavanju Zakona, to jest ljudskom snagom.[48] Libermann ističe ponovno rođenje odozgor kao uvjet postignuća kraljevstva Božjega. U procesu ponovnoga rođenja svatko dobiva duhovni i nadnaravni život. Libermann naglašava da je ovo drugo rođenje duhovno i nadnaravno, da ono daje novi život, ciljeve i sklonosti te nadnaravno prosvjetljenje.[49] *Ponovno* rođenje ispunjava sadržaj rođenja *odozgor*, što upućuje na njegovu nadnaravnost jer ovo ponovno rođenje utemeljeno na vjeri dopušta gledati kraljevstvo Božje. Ponovno rođenje dokida staroga čovjeka, nerođenoga za vjeru, kako ocrtava Nikodema Libermann.

Sve što se suprotstavlja ponovnom rođenju odozgor, prema Libermannu, povezano je sa starim čovjekom koji je svoje prvo, dakle staro rođenje dobio od Adama. U svjetlu novoga nauka o kojem Isus govori Nikodemu, to rođenje ima isključivo naravni karakter. Time dakle nije omogućeno gledanje Božjega kraljevstva.[50]

2.4.1. *Gledanje – videre*

Upitan od Nikodema, Isus izlaže potrebu ponovnoga rođenja, rođenja odozgor. Na ovom stupnju Isus još nije objasnio značenje izražaja ἄνωθεν, što će učiniti na sljedećoj etapi razgovora (usp. Iv 3,5), nego objašnjava da je ἄνωθεν uvjet gledanja (grč. ἰδεῖν) Božjega kraljevstva. Libermann naglašava da jedino potpuno preporođenje dopušta *gledati* Božje kraljevstvo, izdvajajući Isusov govor: „Mora se obratiti pažnju da Spasitelj govori: *videre.*“[51] To gledanje Božjega kraljevstva može se dogoditi jedino kroz ponovno rođenje, rođenje

[47] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.8.
[48] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 86; Edward SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań, 1990., 476. U rabinskoj literaturi naglašavano budući, novi život. Zemaljski se život povezivao s trpljenjem, pokvarenošću i smrću. Novo rođenje bilo bi u tom kontekstu jedinstvo s Bogom, ali rezervirano isključivo za pravedne.
[49] Usp. CSJ, 116.
[50] Usp. *Isto*, 116.
[51] *Isto*, 116. „Il est à remarquer que Notre – Seigneur dit: Videre (voir).“

odozgor, koje je pravo načelo i uvjet *gledanja* Božjega kraljevstva. Libermann naglašava riječ *gledati* (grč. ἰδεῖν, lat. *videre*, franc. *voir*) jer je kao obraćenik sam doživio ponovno rođenje. Libermann savršeno zna što znači ponovno rođenje i koji su njegovi učinci. U nastavku egzegetskoga razmatranja Libermann tvrdi: „Netko tko se nije ponovno rodio, ne može ga čak ni zamisliti, a kamoli steći o njemu istiniti i temeljiti pojam."[52]

U ivanovskoj teologiji *vidjeti* ima određeni duhovni smisao. M. Bednarz napravio je klasifikaciju interpretacije. Prema njemu lat. *videre* označava: 1. kontemplacija Boga; 2. odgovor čovjeka na Božju inicijativu spasenja; 3. vjerovati.[53] Prema tome, onaj koji vjeruje *vidi* Božje kraljevstvo. To jedino omogućava preporođenje, koju svoju snagu dobiva *odozgor*, a ne *od krvi, ni od volje tjelesne, ni od volje muževlje, nego – od Boga* (usp. Iv 1,13). Ostane li samo na tijelu (σάρξ i σῶμα), čovjek sam po sebi nije u stanju učiniti ništa (usp. Iv 15,3). Nužno mu je, dakle, rođenje iz drugoga izvora, što je presudno za spasenje.[54]

Prema Libermannovoj koncepciji ponovnoga rođenja odozgor kao uvjeta *gledanja* Božjega kraljevstva, dolazimo do svojevrsne duhovne interpretacije tih dvaju pojmova. Libermann, dakle, ponovno rođenje odozgor povezuje s vjerom[55] koja omogućava gledanje Božjega kraljevstva. Interpretacija trećega retka ističe potrebu vjere za *videre* Božje kraljevstvo. Iako se na ovom mjestu riječ vjera ne pojavljuje, ona je potrebna i važna karika u spasenju, ali isto tako i u duhovnom razumijevanju.

2.4.2. *Dar odozgor*

Put do spasenja je ponovno rođenje. Posrijedi je alternativa *biti* ili *ne biti* u vječnosti. Libermann će zapisati da se treba ponovno roditi, dobiti život duhovni i nadnaravni.[56] Ponovno rođenje čini čovjeka novim stvorenjem, preobražava njegovu prirodnu stvarnost u nadnaravnu. O novom stvorenju također govori sv. Pavao (2 Kor 5,12; Gal 6,15). U tom terminu korištenim kod Apostola naroda, H. Langkammer nalazi antropološko uporište, čiji je motiv Krist.[57] Vjernici svoju novu dimenziju postojanja zahvaljuju Isusu koji ih je promijenio

---

[52] *Isto*, 116. „On ne peut pas même le concevoir et en acquérir cette connaissance véritable et intime, sans qu'on soit rené une autre fois."
[53] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 89–145.
[54] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia wg św. Jana*, 159.
[55] Usp. CSJ, 115. Libermannova koncepcija predstavljanja Nikodema kao paradigme svakoga, koji kreće put Mesije dopušta istaknuti vjeru potrebnu u procesu spasenja. Primjećuje se njezin razvitak i napredak kod glavnoga lika. Na ovom mjestu vjera je u početnoj fazi. Na nju će se još jednom autor Komentara osvrnuti prilikom duhovnoga tumačenja ovoga retka.
[56] Usp. *Isto*, 116.
[57] Usp. Hugolin LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Lublin, 1982., 92.

od umrlih u žive, čineći ih novim stvorenjima.[58] Ponovno rođenje odozgor, po K. Romaniuku, nije ni metafora ni simbol nego prava stvarnost. To je dar odozgor. Intenzivni napor uz milost i dar vjere može čovjeku donijeti puninu novosti života. Život iz vjere je ponovno rođenje prema sjedinjenju s Kristom i kao takvo pripada djeci Božjoj.[59]

U sinoptičkim evanđeljima također se mogu pronaći redci koji govore o ponovnom rođenju ili o *novom životu* (Mt 18,3; Mk 10,15), ali se oni ne podudaraju u cijelosti. Sinoptici reduciraju stvarnost ponovnoga rođenja do *biti dijete*, kao stanja novoga stvorenja. Schnackenburg u činu postajanja ponovno djetetom vidi „stvarno novo rođenje, ponovno stvorenje ili *začeće odozgor*".[60] F. Porsch zaključuje također da *gledanje* Božjega kraljevstva nije ljudsko djelo, a stanje postanja djetetom Božjim ne označava infantilnost ili ponižavanje sebe, nego je to dar odozgor.[61]

Čovjeka ponovno rođena, koji je sposoban *gledati* Božje kraljevstvo, karakterizira odvajanje od zemaljskoga i povezivanje s nadnaravnim.[62] To ponovno rođenje ostaje velikom tajnom i svoje podrijetlo ima u Bogu. Čovjek postaje novo stvorenje, čije želje i planovi nisu više zemaljske nego nadnaravne naravi. Zato može očima svoje vjere gledati duhovnu, ali i fizičku stvarnost Božjega kraljevstva.

2.4.3. *Kraljevstvo Božje – Crkva*

Nadalje, Libermann primjećuje: „Kraljevstvo Božje o kojem govori Krist, označava njegovo savršeno vladanje kroz slavu u spašenim dušama i vladanje kroz milost u dušama, koje žive u njegovoj zemaljskoj Crkvi. (…) Kraljevstvo Božje cijelo se nalazi u njegovu Sinu, a mi u njemu imamo udio jedino putem posvojenja i po milosti, koju dobivamo od tog omiljenog Sina." [63] Sličnu misao nalazimo kod R. Schnackenburga, koji ističe Božje posvojenje svakoga čovjeka.[64]

Ivan evanđelist služi se pojmom *kraljevstvo Božje* vrlo rijetko u odnosu na sinoptike i poistovjećuje ga s vječnim životom. S. Mędala, u izričaju *gledanja Božjega kraljevstva,*

---

[58] Usp. Roman ZDZIARSTEK, *Chrystianologia Świętego Pawła*, t. 1, Kraków, 1989., 174.
[59] Usp. Kazimierz ROMANIUK, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa, 1983., 268.
[60] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 381.
[61] Usp. AG, 134.
[62] Usp. CSJ, 115.
[63] CSJ, 115–116. „Le royaume de Dieu dont parle Notre – Seigneur signifie son règne parfait, dans les âmes du ciel, par sa gloire; son règne sur les âmes vivantes dans son Eglise de la terre, par sa grâce. (...) le royaume de Dieu réside tout entier dans son Fis, et nous n'y avons part que par adoption et par une grâce que nous recevons de ce Fils bien – aimé."
[64] Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 383.

primjećuje drevnu poruku tradicije iz palestinskoga kruga, od kojega se najvjerojatnije Ivanova tradicija odvojila, uvodeći na njegovo mjesto pojam život vječni. Naglašava također da proces *gledanja* ima objektivnu stvarnost u Božjem kraljevstvu ponuđenu svakome tko vjeruje.[65] Na tom putu J. W. Rosłoń ističe potrebu da vjernik postane sudionik Božjega kraljevstva, a da bi ga gledalo, treba se ponovno roditi.[66]

Fizičko rođenje Libermann definira kao prvo i prirodno, koje ne daje mogućnost *gledanja* Božjega kraljevstva. To je rođenje posve tjelesno i prirodno iz kojega nastaju jedino zemaljske sklonosti i ciljevi. Prema tome, tu se ne može roditi vjera koja će biti potrebna u procesu gledanja Božjega kraljevstva. To se suprotstavlja židovskoj ideji ulaska u Božje kraljevstvo po pravednosti.[67] Nije, dakle, čudo da Nikodem ne shvaća uvjet *gledanja* Božjega kraljevstva, ali ne samo zbog dvosmislene interpretacije grčkoga ἄνωθεν, nego upravo zbog napetosti između vjere i pravednosti (usp. r. 4). Prema tome, može se reći da ovdje nije riječ samo o pripadniku židovske sljedbe, nego o svakom čovjeku koji još ne vjeruje. Po načelu *vjere* put spasenja otvara se svakome. To je univerzalizam, a ne ekskluzivnost vjere.

Libermann, kao i ostali egzegeti i teolozi,[68] povezuje Božje kraljevstvo i Crkvu (ἐκκλησίᾳ). Dakle, osim čina vjere, koja se poistovjećuje s ponovnim rođenjem odozgor, Libermann uvodi već u r. 3 pojam eklezije, odnosno Crkve. „Kraljevanje Boga u njegovom Sinu, a po njemu i u Crkvi može se jedino prepoznati po živoj vjeri nadahnutoj Duhom Svetim, a nikako po ljudskom nahođenju.“[69] Libermann naglašava važnost uloge Duha Svetoga. Ponovno rođenje, koje pretpostavlja čin vjere, povezuje se s Kristovom Crkvom, odnosno s Božjom vladavinom na zemlji, ali isto tako i na nebu na što upućuje i dvostruki smisao ἄνωθεν. To se također odnosi i na nadnaravni karakter ponovnoga rođenja. Iz rečenoga možemo zaključiti da u procesu ponovnoga rođenja odozgor koje je uvjetom gledanja Božjeg kraljevstva odigravaju važnu ulogu dvije realnosti: vjera potaknuta Duhom Svetim i Crkva u kojoj djeluje Duh Sveti. To je ujedno i novi trenutak u odnosu na naše dosadašnje istraživanje.

---

[65] Usp. Stanisław MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, 295–296.
[66] Usp. Józef Wiesław ROSŁOŃ, Zbawienie, u: Feliks GRYGLEWICZ (ur.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, 323.
[67] Usp. CSJ, 116.
[68] Usp. Bogusław GÓRKA, *Z wody i Ducha*, *Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*. Doprinos ovoga autora je značajan za ovo istraživanje.
[69] CSJ, 116. „Or le royaume de Dieu dans son Fils et par lui dans l'Eglise ne peut se connaître véritablement que par la foi vivante et animée de l' Esprit – Saint et en aucune façon par des recherches humaines.“ Na ovom mjestu Libermann traži uporište svojoj tezi u 1 Kor 2,10-11.

2.5. *Rođenje iz vode i Duha kao uvjet ulaska u Božje kraljevstvo*

[5] respondit Iesus amen amen dico tibi nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu non potest
introire in regnum Dei [6] quod natum est ex carne caro est et quod natum est ex Spiritu spiritus
est [7] non mireris quia dixi tibi oportet vos nasci denuo.

[5] Odgovori Isus: „Zaista, zaista, kažem ti ako se tko ne rodi iz vode i Duha, ne može ući u
kraljevstvo Božje.

[6] Što je od tijela rođeno, tijelo je; i što je od Duha rođeno, duh je.
[7] Ne čudi se što ti rekoh: 'Treba da se rodite nanovo, odozgor.'"

Libermann ističe povezanost između rr. 3 i 5. On prepoznaje poveznicu kroz dvostruki *Amen*.[70] No čini to na temelju duhovne interpretacije koju mjeri nutarnjim raspoloženjem glavnoga lika zapleta. To, prema njemu, dovodi do raspleta u kojem Isus pojašnjava što je ponovno rođenje odozgor. Tako od r. 3 prelazimo na r. 5. Ti su redci uzajamno povezani. Libermannova misao oscilira u ekvivalentnosti ἄνωθεν i ἐξ ὕδατος καὶ. Kako smo već prethodno uočili, autor Komentara ne drži do dosljedne znanstvene metode. Često preskače pojmove, tako da čitatelj sam mora naslućivati poveznice. To, dakako, ostavlja prostora za vlastito zaključivanje i ističe učinak teksta na čitatelja.

Kako zapaža F. Libermann, kod Nikodema tinja želja potrage za istinom i spasenjem: „Gospodin Isus u beskrajnoj se dobroti obraća Nikodemu, jer ima na umu njegove slabosti i neznanje. Ne predbacuje mu njegovo neznanje, nego mu daje svoje spasonosne upute. Kaže mu sve, što se u njemu zbiva." [71] Nikodem osluškujući Isusov glas, pozorno sluša sugovornika. Upravo u r. 5 Isus objašnjava što je ponovno rođenje, o kojem je govorio. Započinje svoj govor istim riječima: *Amen, amen*, što prema Libermannu označava važnost tvrdnje.[72] U govor koji slijedi unosi, međutim, i sljedeći savjet o potrebi ponovnoga rođenja iz vode i Duha Svetoga. Prema pretpostavci da r. 3 možemo poistovjetiti s r. 5, ponovno rođenje odozgor ispunjava i objašnjava sadržaj vode i Duha. U tom pogledu Libermann izdvaja dva bitna elementa, ali primjećuje među njima važnu razliku, koju opisuje na sljedeći način:

[70] Usp. *Isto*, 118.
[71] CSJ, 118. „Notre – Seigneur, avec cette bonté infinie, eu égard à la faiblesse de Nicdème et à son ignorance, lui répond à tout ce qu'il dit et à tout ce qui se passe en lui."
[72] Usp. *Isto*, 121.

„Voda je znak, Duh Sveti je stvarnost.“[73] Slijedom Libermanna, započinjemo od pojma vode kao znaka.

U židovskom shvaćanju voda je bila poimana kao element pročišćavanja, kao simbol moralnoga pranja. Uz pomoć djelovanja Duha Svetoga običnom vodom je moguće činiti čuda. M. Lurker tvrdi: „Veza koja postoji među vlažnom materijom, vodom života i Božjim Duhom vidljiva je ne samo na početku djela stvaranja, nego na mnogim mjestima u evanđelju.“ [74] Kao pomoć u razumijevanju i istodobno nadopunjavanju židovskoj Libermannovoj misli, može poslužiti i misao J. Zieja, koji u svom komentaru piše: „Podrijetlo tijelom od izraelskog naroda – povezuje čovjeka prolazno sa zemaljskim sudbinama tog naroda. Rođenje duhovno kroz primanje krštenja i predanost djelovanju Duha Svetoga uvodi čovjeka u sferu duhovnih i nadnaravnih stvari.“[75] Slično misli F. Porsch kada spominje ova dva elementa kao važna u procesu duhovnoga preporođenja iz vode i Duha Svetoga, koje su dvije zasebne stvarnosti.[76] Važno je, međutim, naglasiti nadređenu ulogu Duha Svetoga. Libermann izričito upućuje na Duha Svetoga kao Onoga koji spravlja ponovno rođenje, bez kojega se ne može ući u Božje kraljevstvo: „Ali bez Duha Svetoga se ne može tamo ući, jer ovo rođenje spravlja Duh Sveti.“[77]

F. Libermann primjećuje analogiju između prirodnoga i ponovnoga rođenja izdvajajući njihovu supstancijalnu različitost u tumačenju r. 6. Primjećujemo da se autor Komentara na ovom mjestu koristi alegorijom u svrhu duhovnoga pojašnjenja.[78] Libermann precizira svoju misao započinjući izlaganje o prirodnom rođenju, koje je naravni red za svako ljudsko biće, obdareno od Boga životom. To prvo rođenje Libermann uspoređuje kao prebivanje u zatvoru koji je majčinsko krilo. Ovdje je čovjek svezan i ne može se micati makar postoji kao Božje stvorenje. Tu misao Libermann izražava ovako: „Pri tom zadnjem (rođenju) u majčinom krilu nalazimo se kao u zatvoru. Tamo smo svezani i sputani tako da ne možemo učiniti nikakvog životnog pokreta, makar posjedujemo postojanje i život. Ne postojimo za svijet, u koji trebamo uskoro ući.“[79] Drukčije rečeno, makar imamo u sebi žiće,

---

[73] CSJ, 118. „L'eau est la figure, et l'Esprit – Saint est la réalité.“
[74] Manfred LURKER, S*łownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań, 1989., 270–271.
[75] Jan ZIEJA, *Światłość świata*, Warszawa, 1961., 47.
[76] Usp. AG, 144–145.
[77] CSJ, 119. „Mais sans ce divin Esprit il est impossible d'y entrer. Car cette naissance se fait par l'Esprit – Saint“. Slično smatra Felix PORSCH, Rudolf SCHNACKENBURG, kako smo na to ukazali u prethodnim poglavljima dok opisuju ponovno rođenje iz Boga ili iz Duha.
[78] Usp. Michael CAHILL, *Francis Libermann's Commentary on the Gospel of st John. An investigation of the Rabbinical and French School Influences*, 51–58.
[79] CSJ, 118. „Dans celle – ci, nous sommes d'abord dans le sein de notre mère comme dans une prison, nous y sommes liés et garottés ne pouvant faire aucun mouvement vital, quoique nous y ayons l'existence et la vie; nous y sommes nuls pour le monde où nous devons bientôt entrer.“

mi smo kao umrli. U sljedećem koraku Libermann prelazi na interpretaciju drugoga rođenja, odnosno ponovnoga rođenja *odozgor*. U tom slučaju Libermann nalazi analogiju među prirodnim i ponovnim rođenjem. Uspoređuje položaj čovjeka koji živi u svijetu i u njemu egzistira, sa životom duše u zatvoru, koji predstavlja opasnost grijeha. Slično kao i u majčinskoj utrobi čovjek ne može učiniti ništa dok je duša svezana grijehom i ne može se pomaknuti makar postoji. O tome Libermann piše ovako: „Isto je pri drugom rođenju: pred rođenjem naša duša se nalazi u zatvoru grijeha, svezana je i sputana i ne može sama iz sebe počiniti nikakvog životnog pokreta, makar posjeduje postojanje i prirodno žiće.“[80]

Libermann uspoređuje dvije stvarnosti, koje postaju simboli ponovnoga rođenja. S jedne strane to je majčinska utroba, koja ograničava životne pokrete svakoga čovjeka, s druge strane to je nemoć poradi grijeha, koji čini dušu mrtvom, makar ona postoji. Kao čovjek u majčinskom krilu, tako i duša živuća u grijehu ne mogu živjeti i njihov položaj ne može biti stalan.

2.5.1. *Ulazak u Božje kraljevstvo*

„Non potest introire – il ne peut pas entrer.“ Tim riječima Libermann počinje drugi dio svojih egzegetskih razmatranja, naglašavajući tako važnost onoga što je Isus izrekao nakon r. 3 i produbljenoga smisla riječi vidjeti/gledati kraljevstvo Božje. Uvjet *gledanja* Božjega kraljevstva je ponovno rođenje ili rođenje *odozgor,* izraženo grčkim ἄνωθεν. Za Ivana evanđelista, kako smo to uočili u prethodnom poglavlju, *gledati/vidjeti* ima teološko značenje i označava: 1. kontemplaciju Boga; 2. odgovor čovjeka na spasonosnu inicijativu Boga; 3. *vidjeti* u značenju povjerovati u Krista.

Gledanje je također posljedica ponovnoga rođenja. Sam Libermann naglašava, što se čini logičnim, da je nemoguće gledati Božje kraljevstvo ako se prvo ne uđe u njega. Kako bi se gledalo Božje kraljevstvo, a samim tim i ušlo u njega, potrebno je posjedovati u sebi Božji život, koji daje Duh Sveti, po kojim je moguće to kraljevstvo vidjeti: „Jer kako bi ga se gledalo, treba imati u sebi Duha Svetoga. Samo u njegovom svjetlu moguće ga je gledati, a kad se posjeduje Duha Svetoga, onda se pripada Božjem kraljevstvu/Crkvi.“[81]

---

[80] *Isto*, 118–119. „…nous sommes de même dans la seconde: avant d'être née, notre âme est dans la prison du péché, elle est liée et garottée, et ne peut faire par elle – même aucun mouvement vital, quoiqu'elle ait l'existance et la vie naturelle.“

[81] CSJ, 119. „Car pour le voir il faut avoir l'Esprit – Saint en soi puisque ce n'est qu'en sa lumière qu'on puisse le voir; or dès qu'on a en soi le divin Esprit on est dans le Royaume de Dieu.“

Prema Libermannu, čovjek po krštenju dobiva spasenje (Iv 3,3.5). Kao što smo pokazali u prvom dijelu disertacije, spasenje je glavnom temom Isusova *logiona* s Nikodemom. Zapravo na tom je mjestu zbijena srž čitavoga razgovora. Ljudski život prije krštenja, po misli Libermannovoj, uistinu je manjak života. Mi živimo, ali ovo žiće se kreće oko toga što je prolazno, nedostaje nam transcendentna milost Boga koja potječe *odozgor* i jest načelo ponovnoga rođenja. To je savršeno vidljivo u Libermannovoj egzegetskoj misli: „Prije krštenja bili smo mrtvi, nismo imali nikakvog života u našoj duši, jer cijelo naše žiće je u Bogu, koji ima život sam u sebi.“ [82] Sličnu misao pronalazimo kod J. M. Guilmarda, koji zapaža da Isus prvi put u r. 5 govori o Duhu, kao izvoru ljubavi, koji će nam omogućiti ponovno rođenje i ulazak u Božje kraljevstvo.[83] Prema tome, ponovno rođenje odozgor podudara se s krštenjem. Potvrdu toga nalazimo u mnogim komentarima i priručnicima. Ako se netko ne porodi iz vode i Duha – što je aluzija na krštenje i njegovu apsolutnu neophodnost (usp. Rim 6,4) – nema života u sebi.[84] Grčki izraz ἄνωθεν u ovom tumačenju određuje čin krštenja kao trenutak ponovnoga rođenja različitoga od prirodnoga rođenja. Ponovno rođenje odozgor ima svoj izvor u Duhu Svetome. Libermann zaključuje: „Prije našeg krštenja, Bog ne prebiva u našoj duši na životan način, to jest on nije u našoj duši to što je ona za tijelo. Bog nije početak i cilj njezinih želja, mišljenja i pojmova, kao ni ljubavi. Duša djeluje neovisno o Bogu, u ničemu se kod Njega ne savjetuje, u svim svojim pothvatima ne prima nikakvog nadahnuća da bi pošla za Njim. Vodi sebe jedino po vlastitim nagonima.“[85] Moguće je dakle zaključiti da je prije krštenja duša ravnodušna na Božje stvari, umrla, neuhvatljiva za duhovni svijet, slično kao što je dijete u utrobi svoje majke nevidljivo za svijet osjetila.

Otac Libermann u egzegezi r. 5 pokazuje doseg i značenje ponovnoga rođenja, kao i posljedice krštenja, u kojem je Duh Sveti začetnik ovoga preporođenja *odozgor*: „Nakon krštenja Duh Sveti stanuje u nama na životan i oživljavajući način kako bi bio u nama početak i cilj svih pokreta naše duše. Postaje kao duša naše duše.“[86] Više smo puta već isticali autorstvo Duha Svetoga u djelu ponovnoga rođenja odozgor. Libermann jasno određuje toga Božanskog Životvorca ukazujući na usku i neraskidivu povezanost s dušom. Kao obraćenik

---

[82] *Isto*, 119. „Nous étions morts avant le baptême, nous n'avions en nos âmes aucune vie, car toute vie est en Dieu, qui a seul la vie en lui.“

[83] Usp. Jacques-Marie GUILMARD, *Kim jest Duch Święty?*, 16.

[84] Usp. *Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz* „La Bible Jérusalem“, Adalbert REBIĆ – Jerko FUĆAK – Bonaventura DUDA, Zagreb, 1996., 1610., bilješka *f*.

[85] CSJ, 119. „Et avant notre baptême Dieu n'est pas en notre âme d'une manière vivante, c'est – à – dire qu'il n'est pas en notre âme ce que celle – ci est dans notre corps; il n'y est pas le principe de ses tendances, de ses vues et conceptions, ni de son amour, elle agit indépendamment de Dieu, ne le consulte en rien, n'en reçoit pas l'influence dans tous ses mouvements pour les suivre, elle suit ses propres influences.“

[86] *Isto*, 119. „Mais après notre baptême l'Esprit – Saint habite en nous d'une manière vivante et vivifiante, il y est pour devenir en nous le principe de tous les mouvements de nos âmes, il devient comme l'âme de notre âme.“

ne izostavlja u svojim razmatranjima potrebu ljudskoga angažmana tvrdeći: „O nama ovisi da mu dopustimo da na nas utječe i u nama djeluje kako bismo se u većem ili manjem stupnju predali njegovu nadahnuću ovisno o manjoj ili većoj prožetosti milošću te više ili manje dobrih dispozicija koje posjedujemo.“[87] Duh Sveti očekuje od čovjeka dijalog na polju čitavoga ljudskog života. Libermann iznosi duboke misli o kontemplaciji, koje imaju dodir s odličnim učiteljima teologije duhovnosti. Mogu se primjerice citirati misli sv. Ivana od Križa: „No, u preporođenju u Duhu Svetomu radi se o tome da u sadašnjem životu imamo dušu najviše sličniju Bogu u čistoći i budemo slobodni od svake ljage nesavršenosti. Tada se može dogoditi preobrazba kroz prisustvovanje u zajedništvu.“[88] S tim stajalištem povezana je također Libermannova misao: „Čim više Duh Sveti postaje središte gibanja naše duše, tim više nalazi posluh, tim više njegov je život u nama savršeniji i time smo u većem stupnju sveti.“[89]

Iako ćemo nastaviti istraživanje r. 5, ipak želimo skrenuti pozornost na Libermannovu interpretaciju i povezivanje r. 3 i r. 5. Ponovno rođenje odozgor prema Libermannovom tumačenju povezuje se ponajprije s vjerom (r. 3) te ima sakramentalnu (krštenje), a stoga i eklezijalnu dimenziju (rr. 3 i 5). U istraživanju prevladava duhovna dimenzija, što je učinak samoga teksta na Libermanna, ali također i teološke struje 19. stoljeća. Autor Komentara ističe dominantnu ulogu Duha Svetoga u ponovnom rođenju s kojim se neodvojivo povezuje voda.

2.5.2. *Voda i Duh Sveti*

Vratimo se još dvjema stvarnostima, vodi i Duhu Svetom. Voda je u sakramentu krštenja sakramentalna materija.[90] Inspirator, glavni počinitelj duhovnoga rođenja je Duh Sveti. Po krštenju čovjek postaje novo stvorenje. Posljedica toga krštenja za krštenika je dostojanstvo Božjega djeteta.[91] Da čovjek postaje novo stvorenje po sakramentu krštenja, u kojem su čimbenici voda i Duh, vrlo jasno naglašava biblijski komentar, gdje čitamo također da je krštenje glavni uvjet ulaska u Božje kraljevstvo. Dalje čitamo da svaki vjernik koji

[87] *Isto*, 119. „Il dépend de nous de nous laisser impressionner et influencer par lui et de suivre plus ou moins ses saintes impressions, selon le plus ou moins de grâces qui est en nous et selon le plus ou moins de bonnes dispositions que nous avons.“
[88] Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków, 1995., 198. Na ovom mjestu namjerno citiramo predstavnika kršćanske mistike, kako bismo dokazali duhovnu dimenzije Libermannove egzegeze.
[89] CSJ, 119–120. „Plus l'Esprit – Saint devient le principe des mouvements de notre âme, et plus il influe dans ses sentiments et dispositions et en est suivi, plus aussi sa vie est parfaite en nous et plus nous sommes saints.“
[90] ZAKONIK KANONSKOG PRAVA, kan. 849.
[91] Usp. Kazimierz ROMANIUK, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa, 1991., 23.

dolazi na svijet u tijelu po prirodnom rođenju isto tako mora doći na svijet duhovno kako bi postao Božje dijete.[92] Pozivajući se nadalje na dvije komplementarne stvarnosti, to jest na vodu i Duha Svetoga, F. Porsch je za vrijeme svoje formacije bio pod snažnim utjecajem misli oca Libermanna, ne komentirajući njegove misli izravno. F. Porsch također ne vidi nikakvo protivljenje između vode, koju zove krsna i krštenja iz Duha Svetoga.“[93]

J. M. Guilmard zapaža da Isus ne govori da se treba poroditi iz vode, koja je Duh, nego govori o ponovnom rođenju iz vode i iz Duha. Ne radi se o suprotstavljanju vode i Duha. Simbol žive vode je slika Duha Svetoga.[94] To je misao koja korelira s egzegetskom idejom F. Porscha. Dodatno S. Gądecki primjećuje: „Ovo preporođenje *odozgor* uvodi Duh Sveti i izvodi iz nutrine čovjeka *potoke žive vode.*“[95] Sve navedene misli potvrđuju da je krštenje glavni izvor ponovnoga rođenja, koje osigurava čovjeku potpuno spasenje, odnosno *ulazak* i *gledanje* Božjega kraljevstva.

Libermann pokazuje da Isus koristeći različite pojmove (voda i Duh Sveti) želi donijeti dvije pouke: „Bez vode i Duha Svetoga ne može se ući u kraljevstvo Božje na zemlji, to jest u Crkvu niti u Božje kraljevstvo na nebesima, to jest u nebesku slavu.“[96] Libermann objašnjava da „onaj koji umire u njegovom kraljevstvu na zemlji, a prije smrti je Bog u njemu kraljevao na zemlji, taj će ući u njegovo kraljevstvo na nebesima“. [97] Libermannova interpretacija je pretkoncilska. Njegovi su argumenti stoga vrlo konzervativni u pogledu ideje spasenja. S druge pak strane, oni su logičan slijed interpretacije biblijskoga teksta. Libermann na ovom mjestu postaje konkretniji. Dok je u r. 3 posrijedi bila vjera i djelovanje Duha Svetoga, sada se o ponovnom rođenju odozgor govori kao o krštenju u kojemu kroz vidljiv znak vode djeluje Duh Sveti. U sakramentalnom znaku krštenja skriva se zapravo nevidljiva sila Duha Svetoga, koji preobražava čovjeka i čini aktualnim ponovno rođenje odozgor. U tom smislu grčki izraz ἄνωθεν može se i u ovoj interpretaciji poistovjetiti s Duhom Svetim jer je on *dar odozgor*. To ne začuđuje jer je Libermann zaokupljen Duhom Svetom u cijelom svom životu i radu i njegova pneumatološka i pneumatička misao dolazi do snažnoga izražaja u Komentaru. Istu crtu prepoznajemo i kod F. Porscha.

---

[92] Marian WOLNIEWICZ (ur.); Michał PETER, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań, 1982. – 1987., 229.
[93] Usp. AG, 145.
[94] Usp. Jacques – Marie GUILMARD, *Kim jest Duch Święty?*, 16.
[95] Stanisław GĄDECKI, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno, 1991., 53.
[96] CSJ, 120. „Sans l'eau et le Saint Esprit on ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu sur la terre, c'est – à – dire dans l'Eglise, ni dans le royaume de Dieu au ciel, c'est – à – dire dans la gloire.“
[97] CSJ, 120. „Celui qui meurt dans son règne sur la terre, c'est – à – dire s'il meurt Dieu ayant régné sur lui sur la terre, il entrera dans son règne du ciel.“

Iz navedenoga zaključujemo da su voda i Duh dvije stvarnosti povezane sa sakramentom krštenja. To je neoboreno i jedinstveno stajalište Libermannove interpretacije. Osim toga, voda i Duh uvijek nastupaju zajedno. Krštenje otvara ulazak u Božje kraljevstvo na zemlji i na nebu. Božje je kraljevstvo također i Crkva. Najvažniji je element preporoda Duh Sveti koji čini dušu živom. Krštenje je potrebno za spasenje u univerzalnom shvaćanju, a ne za ispunjavanje zakona po pravdi. Eklezijalna i krsna dimenzija poistovjećuju se, dakle, s ispunjenjem uvjeta ulaska u Božje kraljevstvo. Prema tome, krštenje je ponovno rođenje odozgor.

2.5.3. *Rođenje iz tijela i rođenje iz Duha*

Kako smo već ustvrdili, ponovno rođenje otvara pristup Božjem kraljevstvu. Kao postulat vrijedi *gledanje* i *ulazak* u vječnu baštinu, što vjernik dobiva u moći krštenja i po djelovanju sakramentalne milosti. To ponovno rođenje nije rođenje iz tijela, njegovo je načelo Duh Sveti, koji počinje nadnaravnu preobrazbu onoga koji se predao djelovanju *životvorne vode*. Libermann naglašava tu različitost rođenja iz tijela i rođenja iz Duha: „Što se rodilo iz tijela, može biti samo tijelo.“[98] U toj rečenici može se primijetiti konkretna misao, koja upućuje na semantičko-antropološki dualitet. Libermann dodaje: „Ali to što se rodilo iz Duha, iz istog razloga bit će duh.“ [99] U tim dvjema ekspresijama primjećujemo dualističku koncepciju. Na temu tjelesnoga rođenja Libermann piše: „Kakvo zrno se baca u zemlju, takav bit će plod koji će se brati. Slično je sa svim. Što smo dobili od tijela jest samo tijelo i ako bismo ponovno ušli u krilo naše majke da se ponovno rodimo, porodili bismo se kao tjelesni ljudi i sve naše osjećaje, želje, to jest cijeli naš život potječući od tijela, bio bi uvijek tijelo.“[100] Libermann uspostavlja ovu razliku na temelju dara kontemplacije, koji je dobio od Boga. Zbog toga je pun zanosa zapisao: „(…) budući da se tu radi o duhovnom žiću i nadnaravnom, potrebno je i da rođenje bude duhovno i nadnaravno. Dakle, prema posljedicama rođenje koje proistječe od Duha Svetoga po milosti blaženoga Gospodina Isusa.“[101] Na tom tragu vidljiv je

[98] *Isto*, 121. „Ce qui est né de la chair ne saurait être que chair.“

[99] *Isto*, 121. „Mais ce qui est né de l'esprit sera esprit par la même raison.“ Vrijedi na ovom mjestu istaknuti da Libermann razlikuje u svojim razmatranjima Duha od duha (ljudskoga), ali kako, to ćemo kasnije pokazati da se ljudski duh ujedinjuje s božanskim Duhom.

[100] *Isto*, 121. „Telle est la semence qu'on jette en terre, tel sera le fruit qu'on cueillera et par conséquent tout ce qui nous est venu de la chair n'est que chair; et si nous rentrions de nouveau dans le sein de notre mère pour renaître, nous renaîtrions de nouveau hommes de chair, et toutes nos affections, désirs, et toutte la vie que nous tirerions de la chair sera toujours chair.“

[101] *Isto*, „(...) et comme il s'agit ici d'une vie spirituelle et surnaturelle il faut que la naissance quinla produit soit spirituelle et surnaturelle, et par conséquent une naissance qui vienne de l'Esprit – Saint par la grâce de notre adorable Seigneur Jésus.“

i pravi razlog djelovanja Duha Svetoga kao temelja ponovnoga rođenja. Tu je misao također naglasio F. Porsch: „Samo Duh Sveti može spasiti čovjeka od smrti i ropstva.“[102] Sličnu misao primjećujemo također kod Ph. Perkinsa koji u rr. 6-8 vidi ivanovski govor o Duhu kao izvoru rođenja *odozgor.*[103] Može se primijetiti, slijedom R. Schnackenburga, da je onaj život koji daje Duh Sveti stalna egzistencija pri samom Bogu. Taj životvorni dah potječe upravo od Boga.[104] Duh Sveti, kako smo primijetili, pripravlja ovo ponovno rođenje, o kojem Isus govori Nikodemu. Ponovno rođenje odozgor je veliko otajstvo. Rođenje iz Duha Svetoga zahtijeva od čovjeka prekoračenje vlastitoga načina mišljenja zatvorenoga u ljudskim granicama. Ponovno rođenje – *rođenje iz Duha Svetoga* suprotstavlja se rođenju *iz tijela*. Zbog toga Libermann naglašava da što se rodilo iz tijela, može biti samo tijelo.[105] Taj antropološki dualizam tijela i duha nije novina u Bibliji (Iz 31,3; Rim 6,3). Ove dvije stvarnosti predstavljaju dva suprotna načina postojanja: ljudsko – sadašnji i božansko – vječni.[106] Nesposobnost čovjeka da sam po sebi uđe u kraljevstvo Božje proizlazi zbog različitosti tih dvaju načina postojanja, zapaža R. Schnackenburg. Zbog toga je čovjeku potrebno *ponovno rođenje odozgor*. To rođenje iz Duha Svetoga razlikuje se od prirodnoga nagona, argumentira Schnackenburg, i pita se odakle ta konfrontacija? Ne radi se ovdje o nekom platonskom dualizmu (tjelesno – osjetilno i psihološko – duhovno), nego o ljudsko-zemaljskoj formi egzistencije i apsolutno božanskoj snazi života, koja potječe od životvorne moći i plodnosti Duha Svetoga.[107] Zbog toga su to dvije stvarnosti s različitim načelima. Zahvaljujući Duhu Svetomu čovjek postaje preobražen u dijete Božje. Libermann prema Isusovu logionu primjećuje dvije vrste žića u čovjeku: „U toj Isusovoj misli vidimo te dvije vrste života, koji se u nama nalaze i o kojima govori sv. Pavao: *dva života su suprotna po sebi, što u nama uzrokuju beskrajnu borbu* (usp. Gal 5,17; Rim 7,23); *život tijela, potječući od naravi i život duha, koji dobivamo od Duha Svetoga po milosti našeg najdražeg Gospodina Isusa Krista.*“[108] Kako zapaža K. Romaniuk, sveti Pavao emfatično suprotstavlja ove dvije

---

[102] AG, 137. „Nur der Geist kann Menschen aus der Gefangenschaft und dem Todeskreis seiner Ich – Bezogenheit befrein (vgl. Dazu Röm 8).“

[103] Usp. Pheme PERKINS, Ewangelia wg. św. Jana, u: *Katolicki Komentarz Biblijny*. *The New Jerome Biblical Commentary*, (ur. Raymond E. BROWN; Joseph A. FITZMYER; Roland E. MURPHY), London, 1990., 1128.

[104] Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 386.

[105] Usp. CSJ, 121.

[106] Usp. Kazimierz ROMANIUK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań – Kraków, 1999., 436.

[107] Usp. Rudolf, SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium,* 385.

[108] CSJ, 122. „Dans cette sentence de Notre – Seigneur, nous voyons les deux vies qui sont en nous et dont parle saint Paul: *deux vies opposées et qui produisent en nous cette guerre continuelle* (usp. Gal. 5,17; Rom 7,23): la vie de la chair qui provient de la nature que nous tenons de notre naissance de la chair; et la vie de l'Esprit que nous tenons de l'Esprit – Saint par la grâce de notre adorable Seigneur Jésus.“

stvarnosti na moralnoj razini, ističući plod Duha u suprotnosti prema djelima tijela.[109] Prema Libermannu, zbog našega prirodnog rođenja tjelesni smo jer rođenje zahvaljujemo našim roditeljima. Schlatter izdvaja dva stvaralačka načela, to jest *tijelo* i *duh*, kao dvije vrste života i zaključuje kako za udio u Božjem životu nije dovoljno prirodno rođenje.[110] Prema L. Stachowiaku, također nije posrijedi dualizam tipičan za grčku filozofiju: „Evanđelist Ivan ne suprotstavlja Duh i tijelo kao dvije protivničke snage, nego kao čimbenike dvaju posve različitih načina postojanja čovjeka: nadnaravnog i vječnoga te sadašnjeg i prolaznog."[111] Primjećujemo da Libermann priznaje duhu i tijelu odvojen karakter i da na njima temelji prirodno i natprirodno rođenje. Međutim, prijelaz iz jedne dimenzije – zemaljske, predstavljene kroz tijelo, u drugu nadnaravnu – predstavljenu kroz termin duh, može se dogoditi zahvaljujući milosti i sakramentalnom daru krštenja. Zbog toga, kako smo zapazili, da bi se *ušlo* i *gledalo* Božje kraljevstvo, potrebno je krštenje, koje čini od nas djecu Božju.

Razmatrajući odnos između duha i tijela, možemo s M. Bednarzom zaključiti da je čovjek nemoćan i sam ništa ne može učiniti (Iv 15,5). Ako je samo *tijelo*, ostaje nesposoban da bi postigao Božje kraljevstvo koje je duh (Iv 4,24), da bi ga gledao (Iv 3, 3) i ušao u njega (Iv 3,5).[112] Zbog toga je potrebna Božja intervencija u sjedinjenju tih dvaju elemenata: tijela i duha. Kako smo već uočili kod Libermanna, ta se intervencija događa odozgor, pri čemu je glavni inspirator te kvalitetne promjene Duh Sveti. Dakle, rođenje iz Duha Svetoga približava nas k njemu i dopušta nam živjeti izvan tijela, izvan naravne dimenzije.[113] Duh Sveti postaje novo načelo vjernikovoga života, koji mu je udijeljen kao dar.[114]

2.5.4. *Poput vjetra*

[8] Vjetar puše gdje hoće; čuješ mu šum, a ne znaš odakle dolazi i kamo ide. Tako je sa svakim, koji je rođen od Duha.

[8] Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis sed non scis unde veniat et quo vadat sic est omnis qui natus est ex Spiritu

---

[109] Usp. Kazimierz ROMANIUK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 436.
[110] Usp. Adolf SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 89–90.
[111] Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 161. „Jan Ewangelista ne przeciwstawia Ducha i ciała jako dwóch antagonistycznych wielkości, lecz jako wykładniki dwóch całkowicie odmiennych sposobów istnienia człowieka: nadprzyrodzonego i wiecznego oraz doczesnego i przemijalnego."
[112] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 89.
[113] Usp. Jacques-Marie GUILMARD, *Kim jest Duch Święty?,* 16.
[114] Usp. Tadeusz BURZYŃSKI, Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3,3-10), u: Barbara SZKIER – KRAMAREK (ur.), *Prorok potężny czynem i słowem*, Lublin, 1997., 160.

Libermann r. 8 komentira pretežno u istom duhu kao i prethodne retke, usmjerujući tumačenje prema Duhu Svetomu. Tijekom tumačenja, poziva se i na parabolu vjetra i Duha te rabi latinske izraze koji imaju teološki smisao. Koristi se i figurom personifikacijom tako što u *svoja usta* stavlja Isusove riječi: „Dakle, vi ne razumijete kako se događa duhovo rođenje odozgor. Uzrokuje ga Duh moga Oca i moj, a s rođenjem, odnosno s djelovanjem Duha Svetoga nalikuje na vjetar.“[115] Dok se ostali, prethodno predstavljeni komentatori, bave čisto literarnom analizom kao pretpostavkom za pneumatološku raspravu, Libermann ostaje na razini duhovnoga tumačenja. On se bavi usporedbom analizirajući vidljivo i nevidljivo: „Vjetar puše prema nekom odredištu, iako ga ništa u njemu ne potiče više nekom drugom mjestu, puše po svojoj volji koja njim upravlja *ubi vult*. Čujete njegov šum kada puše, ali ga ne vidite. Ne primjećujete također njegov početak niti kraja: *unde veniat aut quo vadat.*“[116] Libermannu je dakako pojam רוּחַ poznat. Svjestan je dvoznačnosti toga izraza, slično kao kod grčkoga izraza ἄνωθεν. Svaki Židov koji čita Toru shvaća djelovanje Duha koji je poput vjetra. To je taj isti Duh koji je lebdio nad vodama (Post 1,2) i onaj koji je udahnut u čovječje nosnice (Post 2,7).[117] Time dolazimo do teze koju smo postavili u prethodnom poglavlju da po ponovnom rođenju odozgor čovjek živi u Duhu Svetom. Do istoga je zaključka došao i F. Libermann.[118]

Osim navedenoga o naravi vjetra/pneume/daha/Duha, Libermann gotovo odmah upućuje na izvor podrijetla Duha Svetoga: „(...) Duh moga Oca i moj je (...). To volja mojega Oca vodi njegov božanski dašak.“[119] To je djelo Presvetoga Trojstva koje se izražava u Kristovoj smrti i uskrsnuću. Zato je ponovno rođenje odozgor, kako piše Libermann, „čista milost i nitko nikada ga sebi ne može zaslužiti u strogom smislu značenja te riječi“.[120]

---

[115] CSJ, 122. „Mais vous ne comprenez pas comment cette naissance spirituelle a lieu; c'est l'Esprit de mon Père et le mien qui l'opère, et il est de cette naissance, ou de cette opération du divin Esprit, comme du souffle du vent.“

[116] *Isto*, 122. „Il souffle dans un endroit sans que rien dans cet endroit l'attire plutôt que dans un autre, il souffle là par la volonté qui le pousse *ubi vult*. Vous entendez sa voix lorsqu'il souffle mais vous ne le voyez pas; vous ne voyez pas non plus son principe ni sa fin: *unde veniat aut quo vadat.*“

[117] Usp. I. dio disertacije, poglavlje 7.4.

[118] Usp. CSJ, 123.

[119] CSJ, 123. „(...) c'est l'Esprit de mon Père et le mien. (...). C'est la voloté de mon Père qui détermine son souffle divin.“

[120] *Isto*, 123. „La renaissance de notre âme est toujours une pure grâce et jamais personne ne peut la mériter rigoureusement.“

3. Učinci teksta

Učinak biblijskoga teksta vidljiv je na Libermannov teološki rad, kao i na proces njegove osobne *metanoje* te posredno na čitatelja. Njegov Komentar Ivanova evanđelja upravo je tipičan primjer prepoznavanja evanđeoskih učinaka biblijskoga teksta.[121] Egzegetska analiza teksta u Komentaru F. Libermanna (Iv 3,3-8) pokazala je da Kristov logion o ponovnom rođenju odozgor ima izravan utjecaj ne njegovu teološku misao. U tome možemo prepoznati načelo i ujedno ključ razumijevanja Libermannovih razmatranja. U tom duhu nastavit ćemo analizu pojedinih učinaka koju ćemo poduprijeti teološkim značajkama.

3.1. *Učinak teksta na Libermannovo tumačenje sakramenta krštenja*

U nastojanju da što potpunije shvatimo Libermannovu krsnu teologiju, upoznat ćemo se s pismom *Za dvojicu obraćenika,*[122] gdje autor naglašava teološku dimenziju krštenja putem duhovnih savjeta koje daje svojim prijateljima. Osim toga, ove su upute plod učinka teksta u kojemu se može prepoznati sakramentalna milost darovana svakome čovjeku. Libermann i na ovome mjestu razlikuje rođenje iz Duha i rođenje iz tijela. Tjelesno rođenje održava čovjeka u tjelesnoj kondiciji želja i požuda, koje su podvrgnute naravnom redu. Upućujući riječi novokrštenicima, on im objašnjava dostojanstvo djece Božje, dobiveno po učincima krštenja. To je dar dobiven od Gospodina zauvijek, jer ostavlja u ljudskoj duši neizbrisiv trag – znak (biljeg).[123] Libermann to izriče ovim riječima: „Zbog toga, dakle, od tog trenutka vaše duše ne mogu više živjeti na zemlji, jer se Isus sjedinio s vama. Niste više zemaljski ljudi nego Božji anđeli, u kojima Isus čini čuda svoje božanske ljubavi. I eto zašto vas se ne bojim nazvati, braćom, dragom braćom, ne po tijelu i krvi po Abrahamu, nego po Božjem Duhu i Isusu, našem predragocjenom Gospodinu, a odsada vašoj jedinoj ljubavi.“[124]

---

[121] Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, 62–64.

[122] Usp. François LIBERMANN, *Lettres spirituelles du Vènèrable Libermann,* 3 tomes, Paris, 1956., II, 282. Namjerno uzimamo tekstove Libermanna koje se ne povezuje s njegovim Komentarom. Time želimo skrenuti pozornost na učinak teksta koji je ostavio svoj utisak na Libermannu. Njegova su Pisma prikupljena nakon smrti i zovu se *Lettres spirituelles*.

[123] Usp. KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, br. 1272.

[124] LS, 282. „Désormais vos âmes ne doivent plus vivre sur la terre que la vie divine de Jésus, qu'il vient de vous communiquer. Vous n'êtes plus des hommes terrestres, mais des anges de Dieu, dans lesquels Jésus opère ces merveilles de son divin amour. Voila pourquoi, je ne crains pas de vous nommer mes frères, non pas selon la chair et le sang en Abraham, mais selon l'Esprit de Dieu et en Jésus, notre souverain Seigneur, et désormais votre unique amour.“ Nadalje, autor Pisama potiče na zahvalnost zbog činjenice i učinkovitost ponovnoga rođenja odozgor.

Taj trenutak o kojem govori Libermann u njihovu životu je upravo krštenje, po kojemu su ponovno rođeni i po kojemu mogu *ući* i *gledati* Božje kraljevstvo (usp. Iv 3,3.6).

Što se rodilo iz Duha, bit će duh i postići će što je neprolazno i nemjerivo duhovno. Tu dimenziju ima samo Božje kraljevstvo. Dodatno, Libermann naglašava udio novokrštenika u Gospodnjem udjelu kao djece Božje, koja nisu više braća po Abrahamovoj krvi, nego ih ujedinjuje Isusova krv prolivena na drvu križa. Može se također u misli oca Libermanna uočiti da takva moć djelovanja krštenja dotiče čovjeka zahvaljujući sakramentalnoj dimenziji milosti koju u sebi nosi. Važno je također naglasiti obredno-sakramentalni karakter krštenja, koji upućuje na povezanost s Crkvom.[125] Libermann se poziva na opće svećeništvo dobiveno nakon krštenja: „Postali smo knezovi kraljevske krvi našeg slatkog i voljenog Isusa, najvišeg Gospodina neba i zemlje i svih stvorenja.“[126] Taj iskaz svjedoči o učinkovitosti sakramenta krštenja, zaronjenosti u muku, smrt i uskrsnuće Isusa Krista. Krv Isusova pročišćava krštenike od grijeha. Otac Libermann naglašava da je svaki krštenik preporođen po Isusu na križu usred njegove muke, a dan krštenja je početak toga novog rođenja: „On nas je rodio na križu usred trpljenja i muka, ovo sveto rođenje se zbiva upravo u dan krštenja.“[127] Tako preporođen čovjek treba svoju novost pokazivati izvana kroz svetost, zahvaljujući pripadnosti Kristu.

Kako smo već spominjali, ovo novo rođenje događa se po Duhu Svetom čineći čovjeka novim, preporođenim stvorenjem. U ovome vidimo učinak teksta na oblikovanje teološke misli u Crkvi, među ostalima i na temelju Ivanova evanđelja, što ima odjek i u nauku Libermanna, koji prekoračuje okvir Komentara.

3.2. *Učinak teksta na Libermannovo tumačenje ponovnoga rođenja*

Ulazak u Božje kraljevstvo (r. 5) izlaže se poslije Isusova izraza o gledanju nebeske baštine (r. 3), što nipošto nije slučajan redoslijed. Libermann to jasno primjećuje: „Nije moguće gledati Božje kraljevstvo bez ulaska u njega.“[128] Krštenje – sakrament Crkve daje nov život, preporođuje na nadnaravan način čovjeka određujući ga za Božje vlasništvo. Krštenje kao sakrament kršćanske inicijacije jest začetak novoga života (usp. Iv 3,3,5), zahvaljujući milosti Duha Svetoga u Kristu. Po Gospodnjoj volji on je neophodan za spas.[129]

---

[125] Usp. Wojciech HANC, Chrzest – potrzeba jdności chrześcijan, u: *Ateneum Kapłańskie*, 78 (1972.), 347.
[126] LS II, 282. „Nous sommes devenu princes du sang royal de notre très doux et très aimé Jésus, le souverain Seigneur du ciel et de la terre et de toutes les créatures.“
[127] LS II, 282. „Il nous a engendrés sur la croix au milieux des douleurs et des afflictions et c'est au jour de notre baptême qu'il a réalisé cette sainte génération.“
[128] CSJ, 119. „Car il est impossible de voir le royaume de sans y entrer.“
[129] KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, br. 1275.

Libermann zapaža ogromnu ulogu Duha Svetoga ističući njegov učinak na vjernika: „Otkad se posjeduje u sebi Božjeg Duha, mi smo u Božjem kraljevstvu. Ali bez Duha Svetoga ne može se tamo ući. Ovo rođenje se događa po Duhu Svetomu.“[130] Kasnija misao Drugoga vatikanskog koncila u odnosu na krsnu ideju oca Libermanna potvrđuje krštenje kao vrata svih sakramenata: „On naglašavajući izričito potrebu vjere i krštenja (usp. Mk 16,16; Iv 3,5), potvrdio je time i potrebu Crkve, u koju ljudi ulaze po krštenju kao kroz vrata. Zato se ne bi mogli spasiti oni ljudi, koji, iako im nije nepoznato da je Katolička Crkva od Boga ustanovljena po Isusu Kristu kao potrebna, ipak ne bi htjeli ili u nju ući ili u njoj ostati.“[131] Subjekt krštenja u Crkvi dobiva prava i obveze. Krštenik ima istovremeno pravo na primanje drugih sakramenata.[132] Krštenje je integralno sredstvo za spasenje. Po krštenju čovjek postaje u punini Božje dijete.[133] Krštenje oslobađa od grijeha, a kroz sličnost Kristu neuništivim karakterom spaja ljude s Crkvom. Zbog toga otac Libermann govori o ponovnom rođenju kao o oslobođenju od grijeha, koji zbog pale naravi okrivljuju čovjeka i ne dopuštaju mu susresti Boga. U kontekstu Ivanove teologije, oslobođenje čovjeka od grijeha čini ga slobodnim.[134] Libermann stanje duše prije krštenja uspoređuje sa smrću: „Prije krštenja bili smo mrtvi.“[135] Nastavljajući se na Libermannovu misao, zaključujemo da se čovjek treba ponovno roditi, gdje je voda znak, a Duh Sveti stvarnost.[136] Taj se učinak povezuje s uvjetom spasenja. Libermann primjećuje također: „Ako nakon krštenja otpadnemo od božanskog utjecaja Duha Svetoga zbog smrtnog grijeha, tada naša duša opet postaje mrtva.“[137] Zapažamo već ranije naglašenu moć Duha Svetoga, koji ucjepljuje u Krista. On sjedinjuje vjernika s Kristom i čini od njega biće rođeno *odozgor* (usp. Iv 3,3).[138] Sama voda nije dovoljna i ne pročišćava po sebi. Potreban je Duh.[139] Bez Kristove muke i smrti ne bi bilo moguće djelovanje Duha Svetoga. Zahvaljujući Kristovoj Pashi postali smo u njega uronjeni. Sv. Pavao naglašava krštenje kao zaronjenost u Krista. U djelu otkupljenja Apostol uočava Božju moć, koje se realizira po Kristovoj muci, smrti i uskrsnuću (Rim 6,3-8). Apostol govori da krštenje

---

[130] CSJ, 119. „Or dès qu'on a en soi le divin Esprit on est dans le Royaume de Dieu. Mais sans ce divin Esprit il est impossible d'y entrer. Car cette naissance se fait par l'Esprit-Saint.“
[131] Usp. LUMEN GENTIUM, br. 14.
[132] Usp. Isto, br. 37.
[133] Usp. ZAKONIK CRKVENOG PRAVA, kan. 849.
[134] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 91.
[135] CSJ, 119. „Nous étions morts avant le baptême.“
[136] Usp. *Isto*, 118.
[137] CSJ, 120. „Que si après le baptême nous sorton de cette divine influence du Saint – Esprit par l'état de péché mortel, alors notre âme redevient morte.“
[138] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 109.
[139] Usp. Louis LIGER, Biblijny symbolizm chrztu według Ojców i liturgii, u: *Concilium*, 1 (1966. – 1967.), 47–56.

sjedinjuje čovjeka s Isusovim krštenjem, krštenjem u krvi kojega nadopunjene uskrsnuće.[140] Istu misao nalazimo kod F. Dylusa, koji ju dodatno potkrepljuje ukazujući na djelovanje Boga kao na pravi i ciljni uzrok, što je učinio za Isusa, a po njemu za sve ljude.[141] Za sv. Pavla krštenje je uranjanje u Kristovu smrt i uskrsnuće. Ovdje vidimo također ujedinjenost krštenika u uskrsni misterij Krista.[142] Svatko tko prima krst, poistovjećuje se s Kristom kroz sakramentalni čin. Iznad toga postaje *uronjen* u njegovu smrt i prima novi život, čime umire grijehu.[143] Po Isusovoj krvi, kršten čovjek je opravdan, a samim tim i spašen od Sučeve srdžbe. Prema tome, krštenje ima tijesnu povezanost s Kristovom mukom.[144] Libermannova misao, koja govori o stanju duše prije krštenja kao o nekoj vrsti ropstva zbog grijeha, u suglasju je s teološkim govorom sv. Pavla i kršćanskom soteriologijom. Krst je povratak životu, iskorijenjenost od ropstva grijehu. Po krštenju, govori sv. Pavao, postali smo s njim ukopani (usp. Rim 6,4). Kao što je Krist uskrsnuo, tako i mi trebamo ući u nov život.[145]

Na ovom mjestu želimo također naglasiti teološko značenje ἄνωθεν u smislu rođenja *odozgor* (usp. Iv 3,3). To *odozgor* upućuje na intervenciju Duha Svetoga, kao i potpuno oslobođenje od samoga sebe i umiranje grijehu. Ovo *uranjanje* u Krista sv. Pavao opisuje kao *bivanje* u Kristu. Sličnu misao prenosi evanđelist Marko, koji svoje evanđelje, kako zapaža C. M. Martini, posvećuje katekumenima. Biti s Isusom označava poseban kontakt s njim, duhovni proces, koji se zbiva putem *uronjenosti* u Krista.[146]

Libermann primjećuje da Duh Sveti postaje „duša naše duše".[147] Smatramo da je iz toga moguće izvesti teološki zaključak koji se tiče neizbrisivoga krsnog znaka – *biljega* (karaktera). Krštenje čini da kršćanin bude opečaćen neizbrisivim duhovnim znakom, čineći ga Kristovim vlasništvom. Taj znak ne može izbrisati nikakav grijeh, makar grijeh može zatamniti plodove spasenja.[148] Vjernici ucijepljeni u Crkvu, po krštenju su dobili sakramentalni karakter, koji ih posvećuje za sudjelovanje u svetoj liturgiji Crkve i za izvršavanje njihova svećeništva kroz svjedočanstvo svetoga života i učinkovitoj ljubavi.[149]

---

[140] Usp. Jan STĘPIEŃ, *Teologia św. Pawła*, Warszawa, 1979., 266.
[141] Usp. Franciszek DYLUS, Eschatologiczna dynamika sakramentu chrztu a udział zbawionych w chwale Chrystusa, u: *Communio*, 37 (1987.), 121.
[142] Usp. Marian WOLNIEWICZ, *W kręgu Nowego Przymierza*, Poznań, 1985., 235–236.
[143] Usp. Franciszek DYLUS, Eschatologiczna dynamika sakramentu chrztu a udział zbawionych w chwale Chrystusa, 121.
[144] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 113.
[145] Usp. Henry MUCKERMANN, *Sakramenty wiary*, Kraków, 1970., 23.
[146] Usp. Carlo Maria MARTINI, *Być z Jezusem*, Kraków, 1997., 15.
[147] Usp. CSJ, 119.
[148] TRIDENTINUM, VII, u: Stanisław GŁOWA (ur.), *Breviarum Fidei*, Poznań, 1997., kan. 241–253.
[149] LUMEN GENTIUM, br. 10–11.

Krštenje nas čini članovima mističnoga Kristova tijela (usp. Ef 4,25), braćom i sestrama.[150] Kroz taj sakrament, vjernici su uključeni u krilo Crkve i jedini su Božji puk Novoga zavjeta, koji nadmašuje sve prirodne ili čak ljudske granice narodnih kultura, podrijetla rasa i spolova.[151] Ovo uranjanje u vodu života i izranjanje iz nje znak je novoga žića slobodnoga od grijeha. Zbog toga sv. Pavao (usp. Rim 6,4), kao i otac Libermann, naglašava ovdje prelazak iz smrti u život. To je kršćanska Pasha, a govoreći jezikom spekulativne teologije, prelazak od grijeha do milosti *novoga života*. U tome vidimo učinak Kristove muke i smrti po djelovanju Duha Svetoga. Zamjećujemo također učinak samoga teksta kao biblijske kateheze o krštenju koja korespondira s drugim biblijskim mjestima.

3.3. *Učinak teksta na Libermannovo tumačenje rođenja iz tijela i rođenja iz Duha*

Tijelo i Duh uzajamno su sebi suprotstavljeni. Što se rodilo iz tijela, teži za time što je tjelesno. Što se rodilo iz Duha, svojim željama je upućeno prema nadnaravnom i duhovnom: *To što se rodilo iz tijela, jest tijelo, a to što se rodilo iz Duha, jest duh* (usp. Iv 3,6). Evanđelist Ivan kroz antiteze ocrtava suprotstavljenost duha i tijela, što se može čitati kao dualistička metafora. Za M. Bednarzom možemo se zapitati o gnostičkom podrijetlu tih dviju suprotnih stvarnosti.[152] Međutim, H. Langkammer tvrdi da ove suprotnosti nemaju gnostički temelj.[153] Važno je također uočiti da ova dva poretka rođenja ne mogu biti sa sobom pomiješani jer se ravnaju prema svojim vlastitim pravilima,[154] što naglašava i Libermann: „(…) budući da je tu riječ o duhovnom životu i nadnaravnom, treba da i rođenje bude duhovno i nadnaravno, dakle rođenje iz Duha Svetoga.“[155] Sličnu misao nalazimo kod karmelićanskoga teologa sv. Ivana od Križa, koji tvrdi: „Obrati pažnju to da tvoje tijelo je slabo i da nikakva stvar na svijetu ne može dati silu i utjehu za tvoju dušu. To što se rodi od svijeta, svjetovno je i što se rodi iz tijela tijelo je, a dobar duh se rodi iz Duha Božjega (usp. Iv 3,6), koji se ne udjeljuje kroz svijet.“[156]

L. Stachowiak smatra da najveću teološku težinu ima suprotstavljanje između nadnaravnoga i prirodnoga rođenja. Majčinsko krilo je simbol prirodnoga rođenja, koje se zbiva uzrokom tijela, na što je također uputio Libermann, koji u majčinskom krilu vidi

[150] Usp. Czesław BARTNIK, *Chrzest Kościoła*, u: *Collectanea Theologica*, 47 (1977.), 29.
[151] Usp. KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, br. 1267.
[152] Usp. Michał BEDNARZ, *Pisma św. Jana*, 61.
[153] Usp. Hugolin LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław, 1985., 189.
[154] Joseph N. SANDERS, *A Commentary on he Gospel According to st. John*, London, 1977., 125.
[155] CSJ, 121. „(...) et comme il s'agit ici d'une vie spirituelle et surnaturelle il faut que la naissance quinla produit soit spirituelle et surnaturelle, et par conséquent une naissance qui vienne de l'Esprit – Saint.“
[156] Usp. Jan od KRZYŽA, *Dzieła*, 105.

zatvor.[157] Ovo ponovno rođenje odozgor, kako smo već progovorili prilikom egzegeze, izražava termin ἄνωθεν. Posrijedi su dvije temeljito različite egzistencije među kojima je teško naći neki dodir. Za ljude, koji žive u sferi tijela i postupajući po njoj, sfera duhovna je nedostupna. Jedini put spajanja tih dviju stvarnosti je otvorenost Duhu i predanost njegovu vodstvu, ali to se može dogoditi jedino putem milosti. Osim toga, treba uočiti tijesnu vezu s Utjelovljenjem, mukom i proslavom Sina Čovječjega. To temeljno kristološko preporođenje ostvaruje se u povezanosti između Isusa i Duha Svetoga, koji je Božji dar u Kristu.[158] Vodeću i nezavisnu ulogu Duha Svetoga, ali uz suradnju čovjeka, ističe Libermann u svom Komentaru: „Od nas zavisi da mu dopustimo utjecati i djelovati u nama, kako bismo se u većem ili manjem stupnju podložili njegovom nadahnuću ovisno o većoj ili manjoj prožetosti milošću te više ili manje dobrih predispozicija kakve posjedujemo.“[159] Duh Sveti očekuje od čovjeka dijalog, odgovor na spasonosnu intervenciju Boga. Taj odgovor treba se ostvarivati na polju cijeloga života.[160] Duh Sveti je uzrok i počinitelj tog *novoga života*[161] koji više neće biti život po tijelu (Rim 8,12). Kršćani, dakle, više ne žive u tijelu nego u Duhu.[162] Taj dašak Duha Svetoga mijenja vjernika u *posvojene sinove*. Apostol Pavao povezuje krštenje s aktivnošću Duha Svetoga. Sv. Pavao u Poslanici Efežanima tvrdi da su u Kristu vjernici označeni pečatom Duha Svetoga (usp. Ef 1,14). Libermann ističe ulogu Duha Svetoga u ponovnom rođenju odozgor, naglašavajući nevidljivu preobrazbu u nov život prema božanskom životvorcu. K. Romaniuk također uočava ovo djelovanje: „Stvoren ponovno snagom Riječi i Duha Svetoga, čovjek postaje novo biće (Tit 3,5). Postajući otada pod utjecajem Duha Svetoga (Rim 8,14), podlaže se s potpunom sviješću njegovim utjecajima, po čemu čitav novi život kršćanina dobiva specifične osobine (Rim 6,5).“[163]

3.4. *Učinak teksta na Libermannov život*

Govoreći o učincima teksta Svetoga pisma na Libermanna, treba ponajprije skrenuti pozornost na njegovo upoznavanje s Riječju. Ističemo njegovu osobitu zauzetost za Božju riječ, koja je ostavila na njemu duboki učinak. Prije svega bilo je to čitanje starozavjetnih

---

[157] Usp. CSJ, 118.
[158] Usp. Lech STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, 160.
[159] CSJ, 119. „Il dépend de nous de nous laisser impressionner et influencer par lui et de suivre plus ou moins ses saintes impressions, selon le plus ou moins de grâces qui est en nous selon le plus ou moins de bonnes dispositions que nous avons.“
[160] Usp. Wojciech POLAK, *Życie w Chrystusie*, Gniezno, 1997., 5.
[161] Usp. Marian WOLNIEWICZ, *W kręgu Nowego Przymierza*, 236.
[162] Usp. Werner de BOOR, *List do Rzymian*, Warszawa, 1981., 191–192.
[163] Usp. Kazimierz ROMANIUK, *Soteiologia św. Pawła*, Warszawa, 1983., 268.

spisa dostupnih svakome Židovu. Libermannov susret sa zapadnjačkom kulturom i kršćanskim duhom ponukao ga je na čitanje Novoga zavjeta. Osobit učinak na Libermanna imalo je Ivanovo evanđelje. Možemo spekulirati zašto takav izbor. Vjerojatnost izbora četvrtoga evanđelja najlogičnije je povezati s njegovom duhovnom i pneumatološkom dimenzijom. U tom kontekstu želimo istaknuti nekoliko činjenica koje ukazuju na učinak teksta, ali i na djelovanje Duha Svetoga u životu Libermanna.

Libermannovo ponovno rođenje odozgor dogodilo se po snažnoj vjeri da je Isus Krist, dakle očekivani Mesija, te po krštenju. Jakob Libermann postao je novim čovjekom. To simbolično predstavljaju njegova krsna imena: Franjo, Marija, Pavao. Krštenje kao vidljiv znak nevidljive stvarnosti za Libermanna je postalo odlučnim trenutkom ponovnoga rođenja po Božjoj milosti, rođenjem *odozgor*. Krštenje koje Libermann naglašava u svome Komentaru Ivanova Evanđelja nesvodivo je na simbol. Djelovanje toga sakramenta u sili Duha Svetoga je toliko učinkovito da stvara potpunu novu kvalitetu života o kojoj piše bivši učenik talmudske škole.[164] Tu činjenicu ističu različiti životopisci: „Njegovo krštenje je jedna od najvažnijih etapa njegova duhovnoga puta, odlučujuća etapa koja je utjecala na njegov cijeli život.“[165] Libermann je postao oslobođen od „zloga duha“, obuhvatilo ga nešto kao vrsta ekstaze.[166] Sam Libermann piše da je krsna voda učinila u njemu veliko djelo te da je poslije krštenja postao hrabrijim i snažnijim u ispovijedanju kršćanske vjere.[167] Po tom činu, kako smo to prethodno uočili, F. Libermann je postao članom Katoličke Crkve. Neka nikoga ne zbunjuje činjenica da učinkovitost Duha Svetoga u sakramentalnom činu nije bila povezana s ljudskim nastojanjima. Duh Sveti, kako smo to ukazali kod F. Porscha, djeluje i bez osobnoga čina vjere.

Libermann je postao novo stvorenje, prema rječniku sv. Pavla, a njegovo ponovno rođenje odozgor izazvalo je u njemu ljubav prema Bogu i Katoličkoj Crkvi. Slične osjećaje imao je prema Majci Božjoj: „Kad je krsna voda tekla po mojoj židovskoj glavi, u tom trenutku zavolio sam Mariju, koju sam prije mrzio.“[168]

Teza da je Libermannovo ponovno rođenje odozgor iz vode i Duha usporedivo s likom Nikodema kao paradigmom, odnosno modusom svakoga tko želi ponovno rođenje, ovim je potvrđena. U samom životu Libermanna potvrđuje se ta činjenica. Bez ponovnoga rođenja, čovjek ne može ući u Božje kraljevstvo (Iv 3,3.5). Libermann egzistencijalno potvrđuje

---

[164] Usp. Josef T. RATH, *Pater Libermann – CSSp sein Leben sein Werk*, 44.
[165] Jean GAY, *Les chemains da la paix*, 36.
[166] Usp. Zbigniew WARCHOLIK, *Rekolekcje z... Ojciec Franciszek Libermann*, 8.
[167] Usp. ND I, 66.
[168] ND I, 99.

činjenicu ponovnoga rođenja u sakramentu krštenja u suglasju sa spekulativnom teologijom krštenja. Kao novo stvorenje kupljeno Kristovom krvlju, on može *gledati* i *ući* u Božje kraljevstvo. Učinak je također snažan s obzirom na Libermannovu pripadnost Izabranom narodu. On je upravo *živi* dokaz onih koji su pozvani po vjeri primiti milost u univerzalnom spektru spasenja.

Ponovno rođenje iz vode i Duha kao učinak teksta i učinak samoga čina krštenja utjecalo je na njegov nauk i široko razvijen govor o Duhu Svetom. Povezanost Božje riječi i Duha Svetoga također je naglašena kod Libermanna: „Nemate li u sebi vječnu riječ Očevu? Ne vrijedi li ona više nego ljudski najrječitiji jezik? Oslobodite dakle vašu dušu… i uzmite malo više snage od Boga. Duh našeg Božjeg Učitelja je u vama. Dopustite mu sve voditi, ali ponajprije u Božjoj riječi koju naviještate.“[169] Nužno je, dakle, povezivanje Božje riječi i aktivno djelovanje Duha Svetoga u životu vjernika. Djelovanje Duha Svetoga događa se po krštenju, ali također i po Božjoj riječi, što je ostavilo vidljiv trag u Libermannovoj duhovnosti, kao i u duhovnosti cijele družbe Duha Svetoga, pa tako i na razvitak egzegetske misli F. Porscha.

3.5. *Učinak teksta na čitatelja*

U okviru Libermannove egzegeze vidljiv je kontinuiran i snažan učinak teksta evanđelja na njegov rad. Ovdje je nedvojbeno prisutan i utjecaj tradicije rabinskoga poučavanja, koje je bilo usmjereno na tumačenje egzistencijalnoga značenja Biblije. Umjesto akademske analize teksta, rabin želi ukazati na relevantnost Biblije za čovjekov život, kako bi slušatelje motivirao da integriraju propise i sadržaje Biblije u konkretnom životu. Iz hermeneutike rabinske propovijedi tijekom bogoslužja na šabat nastala je sustavna židovska egzegeza Biblije.[170] Prema načinu interpretacije primjećuje se također njegova identifikacija s likom Nikodema, ali Nikodem može biti figura svakoga čitatelja koji traga za vjerom, što potvrđuje i naše istraživanje u prethodnim poglavljima. Služeći se tehnikom nesporazuma, evanđelist Ivan pokazuje da Nikodem još ne shvaća Isusov nauk zbog ograničenosti svoje percepcije. Isus stoga nastavlja svoj govor. On dobro poznaje Nikodemovo srce: „Ne čudi se što ti rekoh: treba da se rodite nanovo odozgor“ (r. 7). Na tom mjestu Libermann upućuje na duhovnu

[169] *Isto*, 461. „N'avez-vous pas en vous la parole éternelle du Père? Et ne vaut-elle pas mieux que le langage le plus éloquent des hommes? Relevez donc votre âme..., et prenez un peu plus de vigueur selon Dieu. L'esprit de notre divin Maître est en vous, laissez-le maître en tout, mais surtout dans la parole de Dieu que vous annoncez.“
[170] Usp. David BOLLAG, Jüdische Schriftauslegung, 577.

dimenziju i naglasak s Nikodema prebacuje na čitatelja svojega Komentara, a posredno i na svakoga čitatelja Ivanova evanđelja. On se obraća čitatelju kroz dijalošku zamjenicu „vi“ povezanu s glagolom „čuditi se“. To više nije samo Nikodemovo čuđenje: „Ne čudite se više budući da vam rekoh da se trebate roditi ponovno odozgor. Budući da je sve što se u vama nalazi još loše i ne dopušta vam vidjeti Božje kraljevstvo i radovati se njemu, potrebno je da imate drugi izvor života negoli onaj koji posjedujete. Stoga trebate drugo rođenje, duhovno rođenje.“[171] U pojedinim savjetima Libermann se služi Nikodemom kao figurom čitatelja: „Moj omiljeni brate, ti si mali Nikodem; Duh Sveti puše i ne znaš ni odakle dolazi njegov dah ni kamo ide, a ti si zbunjen, budi zadovoljan, drži se u velikoj radosti da se sviđa Duhu Svetome metnuti svoj dah u tvoju dušu i na taj način ju oživljavati.“[172] Nesavršenost čovjeka koji poput Nikodema dolazi Isusu usporediva je s Nikodemom. Ta je nesavršenost posljedica sebičnosti i posjedovanja naravnoga znanja. To znanje Libermann suprotstavlja nadnaravnom znanju koje ima Isus. Naravno znanje potrebno je na putu vjere, ali je ono nepotpuno u odnosu na nadnaravno znanje što može Bog čovjeku objaviti na putu vjere.[173] Libermann ističe također slušanje Božje riječi jer je ona usko povezana s Duhom Svetim. O tome je temeljito progovorio F. Porsch, koji poistovjećuje *Pneumu* i *riječ*.[174] Može se zaključno reći da slušanje, odnosno čitanje Božje riječi doziva Duha Svetoga, što Libermann izražava na sljedeći način: „Sretan onaj koji sluša Božanski glas i ide za njim.“[175] Djelovanje Duha Svetoga nije vidljivo, ali je vidljiv njegov učinak na dušu svakoga tko vjeruje da je Isus Krist.[176] Valja primijetiti da se Libermann služi uvijek zamjenicima u obliku množine (*nam*, *nas*, *naš)* dok komentira pojedine retke. To je pokazatelj učinka teksta na Libermanna koji se proširuje na svakoga vjernika. Autor Komentara poistovjećuje se s čitateljem stvarajući s njim prisnu vezu. U tom je kontekstu važno istaknuti činjenicu da Libermann uz svaki tekst koji tumači na duhovni način upleće određenu molitvu. Gotovo na način *lectio divina,* on nakon razmatranja teksta, molitvom nastoji odgovoriti Bogu njegovom riječi i djelovati potaknut Božjom riječju, primjenjujući ju na svakodnevni život čitatelja. Predstavljamo samo neke od njih koje se pojavljuju u rr. 3 i 8: „O Isuse, koliku ljubav imaš prema bijednim ljudima kao što

[171] CSJ, 122. „Il ne faut donc plus vous étonner, si je vous ai dit qu'il faut renaître. Puisque tout ce qui est en vous est mauvais et incapable de vous faire voir et jouir du royaume de Dieu, il faut donc que vous ayez en vous un autre principe de vie que celui que vous avez, et par conséquent il vous faut une autre naissance, une naissance spirituelle.“
[172] LS II, 197–198. „Mon bien aimé frère, vous êtes un petit Nicodème; l'Esprit-Saint souffle, et vous ne savez ni d'où vient son souffle ni où il va, et vous vous troublez; soyez content, et tenez-vous dans une grande joie de ce qu'il plait au divin Esprit de mettre son souffle dans votre âme et de la vivifier par ce moyen.“
[173] Usp. CSJ, 114–115.
[174] Usp. II. dio disertacije, poglavlje 5.3.
[175] CSJ, 123. „ Heureux celui qui écoute bien cette divin voix et qui la suit.“
[176] Usp. CSJ, 123.

smo mi! Ja sam neznalica i pun nesavršenosti i pogrešaka poput Nikodema. Primi me također tom istom dubokom dobrotom te pouči me, molim Te!“[177] Navodimo i drugu molitvu: „O presveti i najdraži Duše moga Isusa, dopusti mi čuti tvoj slatki i predivni glas, osvježi me svojim slatkim dahom. O Duše Božji, želio bih biti pred tobom poput laganog pera i da me tvoj dašak nosi kamo god želi, a ja da mu ne stavljam otpor.“[178]

Molitveni zazivi dokaz su učinka na određenu osobu. Prije svega na samoga Libermanna, ali također i na druge čitatelje. Oni ističu duboku povezanost kršteni s Duhom Svetim. Tako se pokazuje nerazrješivost i povezanost s Duhom Svetim nakon krštenja: „Isti Duh Sveti koji je činio u njima toliko velikih stvari, jest u vama: čini u vama svoje mjesto kao u svojem svetištu, da bi činio iste stvari. Neka vaša jedina želja – ali najžarča želja – bude živjeti jedino njegovim životom i budite potpuno vjerni njegovu glasu, sigurni da će učiniti u vama najveća čuda svoje milosti.“[179]

Zaključak

Premda se u nekim aspektima ne može zanijekati da Libermann uvažava osnovne postulate objektivnoga znanstvenog pristupa tekstu, primjerice u uvažavanju literarnoga smisla ili geografsko-vremenskoga konteksta, u njegovu je Komentaru Ivanova evanđelja – gledajući u cijelosti – znanstveno-egzegetska nota slabo zastupljena. Tomu u prilog govori i činjenica da nije završio Komentar niti ga je htio ponuditi javnosti kao znanstveno djelo. To, međutim, ne umanjuje vrijednost njegova djela iz hermeneutičke perspektive u pogledu doprinosa tumačenju duhovnoga smisla. Libermann je trajno usredotočen na duhovnu dimenziju teksta i čini važan iskorak u njezinu posredovanju uz pomoć egzistencijalne zahvaćenosti učinkom ivanovskoga teksta, nedvojbeno je na takvo tumačenje i utjecala židovska praksa tumačenja. Na teološko-spekulativnoj razini Libermann obrazlaže da je ponovno rođenje iz vode i Duha uvjet *gledanja* i ulaska u Božje kraljevstvo, u različitosti spram prvoga ili prirodnoga rođenja, koje dugujemo roditeljima i Adamovu naslijeđu. Voda je

[177] *Isto*, 115. „O Jésus, quel amour vous avez pour de pauvres gens comme nous sommes! Je suis ignorant et plein d'imperfections et de défauts comme Nicodème l'était alors. Recevez-moi aussi avec cette bonté ravissante, et instruisez moi aussi, s'il vous plaît!“

[178] *Isto*, 123. „O très saint et très adorable Espirit de mon Jésus, faites-moi entendre votre douce et aimable voix, refraîchissez-moi par votre souffle délicieux. O divin Esprit, je veux être devant vous comme une plume légère, afin que votre souffle m'emporte où il veut et que je n'y porte jamais la moindre résistance.“

[179] LS I, 128–129. „Le même Esprit-Saint, qui a produit en eux de si grandes choses, est en vous: il y fait sa demeure comme en son sanctuaire, pour y produire les mêmes effets... Que votre seul désir, mais le désir le plus ardent, soit de vivre uniquement de sa vie et d'être entièrement fodèle à sa voix, et vous êtes sûr qu'il opérera en vous les plus grandes merveilles de sa grâce.“

znak, a Duh Sveti je uzročna stvarnost. Između prirodnoga rođenja i ponovnoga rođenja iz vode i Duha Svetoga, Libermann pronalazi analogiju, ali razlikuje posljedice uspoređujući čovjeka koji se nije ponovno rodio s onim koji je još u majčinoj utrobi, pri čemu je majčina utroba metafora zatvora u kojemu je čovjek sputan grijehom. Ponovno rođenje se događa *odozgor*, kroz djelovanje Duha Svetoga i vode u sakramentu krštenja. Duh Sveti postaje kao „duša naše duše“ i obdaruje ju novim nadnaravnim životom. Po sakramentu krštenja čovjek dobiva milost spasenja činom *gledanja* i *ulaska* u nebesku baštinu. Krštenje također uključuje vjernika u mističnu Crkvu, a čovjek odgovorom vjere prepušta inicijativu Božjoj milosti. *Ući* u Božje kraljevstvo znači biti spašen. Jedino po rođenju iz Duha čovjek postaje ponovno rođen. U procesu ponovnoga rođenja odozgor, koje je uvjetom gledanja Božjeg kraljevstva, važnu ulogu imaju dvije realnosti: vjera potaknuta Duhom Svetim i Crkva u kojoj djeluje Duh Sveti. Krštenje otvara ulazak u Božje kraljevstvo na zemlji i na nebu. Naglašavajući eklezijalnost i važnost pripadnosti Crkvi kao uvjet spasenja, Libermann je blizak pretkoncilskom Crkvenom nauku, dok je po naglasku na djelotvornosti Božje riječi nagovijestio koncilski pristup Svetom pismu.

Libermannova suvremenost najviše, međutim, dolazi do izražaja u pogledu učinka teksta na tijek i rezultate njegova tumačenja, što je u uskoj vezi s njegovom pneumatološkom misli. On je, naime, uvjeren u djelotvornu snagu evanđeoske riječi po snazi Duha Svetoga, koji zahvaća dušu čitatelja i omogućuje mu razumijevanje. Štoviše, za stjecanje znanja o ponovnom rođenju, potrebno je da čitatelj sam bude ponovno rođen: „Netko tko se nije ponovno rodio, ne može ga čak ni zamisliti, a kamoli steći o njemu istiniti i temeljiti pojam.“[180] U duhovnim savjetima prijateljima u pismu *Za dvojicu obraćenika* Libermann primjenjuje krsnu teologiju kao plod učinka Ivanova teksta i Isusova *logiona* Nikodemu. Isti se učinak teksta može pratiti u njegovu duhovnom tumačenju ponovnoga krštenja, kao i u duhovnom tumačenju rođenja iz tijela i rođenja iz Duha. Identificirajući se u procesu tumačenja s likom Nikodema, on također Nikodema uzima kao paradigmu/figuru vjernika koji po sakramentu krštenja ulazi u proces ponovnoga rođenja.

Svi teološki teorijski izvodi prošli su kod Libermanna egzistencijalnu provjeru kao posljedicu realnoga i zbiljskoga učinka teksta. Zapravo, on je sam kroz sakramentalnu milost krštenja doživio ponovno rođenje odozgor o kojemu Isus govori Nikodemu.

[180] CSJ, 116.

ZAKLJUČAK

Znanstvena analiza i tumačenje Iv 3,3-8 potvrdila je očekivanja o otvorenosti biblijskoga teksta pluralnosti značenja i mogućnost različitih značenja istih mjesta, koja ne stoje u odnosu proturječnosti nego uzajamnoga nadopunjavanja u detektiranju bogatstva smisla teksta. U duhu znanstvene otvorenosti različitim interpretacijskim metodama, služili smo se dijakronijskom metodom (povijesno-kritičkom) i sinkronijskim metodama (retoričkom i naratološkom analizom) te uključili i pristup po povijesti učinka teksta. Uvažili smo također posebnu hermeneutičku pretpostavku biblijske hermeneutike kao *hermeneutike vjere* i ulogu Duha Svetoga u teološkoj interpretaciji, koji nam omogućuje razumijevanje stvarnosti i poruke biblijskoga odlomka. Interpretacijsko načelo znanstvenosti komplementarno smo povezali s vjerskom i religioznom perspektivom čitajući ivanovsku temu rođenja iz vode i Duha u svjetlu cijele biblijske predaje i sukladno predaji Crkve. Tema rođenja iz vode i Duha analitički je istražena iz perspektive egzegetskoga i teološko-interpretacijskoga prinosa Felixa Porscha i Françoisa Libermanna, s posebnim naglaskom na pitanje učinka Ivanova evanđelja na njihov pristup tekstu.

Rođenje iz vode i Duha – povijesno-kritička i literarna analiza

Pitanje konteksta perikope i trećega poglavlja Ivanova evanđelja na planu kompozicije četvrtoga evanđelja zahtijevalo je uvid u argumente i egzegetske hipoteze prethodnika (G. P. Lewis, S. Mender, J. Bligh, C. H. Dodd, R. Schnackenburg, B. Górka i dr.) u korist *za* ili *protiv* dislokacije trećega poglavlja unutar četvrtoga evanđelja. Pomnom jezično-povijesnom znanstvenom analizom i uvidom u egzegetsku argumentaciju prethodnika priklonili smo se hipotezama o dislokaciji trećega poglavlja kao cjeline uz napomenu da to ne mijenja smisao teksta niti njegov ivanovski duh, ali smo odbacili one interpretacije koje navodno sporno mjesto Iv 3,5 (ὕδατος καὶ) tumače kao dodatak. Na planu strukturne analize perikope priklonili smo se stajalištu o trodijelnoj strukturi: Uvodni dio (2,23-3,2), Dijalog (3,3-12), Monolog (3,13-21) iz čega je vidljivo da je kompozicija 2,23-3,21 građena u formi trostruke rastuće spirale. Važna su nam također bila pitanja iz užega područja povijesno-kritičke egzegeze: pitanja tekstualnih inačica i spornih mjesta (tekstualna kritika), pitanja jezičnih, posebice morfosintaktičkih osobitosti teksta (literarna kritika), pitanja koherentnosti teksta i mogućnost raščlambe na manje tekstualne cjeline uz mogućnost identificiranja izvora i redaktorskih zahvata u tekst (literarna kritika – kritika izvora).

Istraživanje je pokazalo da se iz čitavoga odlomka posebno ističu 3,3-8 u kojima najviše dolaze do izražaja pojedine inačice. Razlike u pojedinim inačicama ne mogu se objasniti situacijskim kontekstom niti samo metodama povijesno-kritičke analize, nego i teološkim razlozima do kojih smo došli teološkom interpretacijom cjeline odlomka i Ivanova evanđelja, kao i najspornijega mjesta 3,5. Metodama literarne kritike odredili smo prekid u kontinuitetu misli i izlaganja u r. 13 i promjenu u tehnici izlaganja (s dijaloga se prelazi u monolog) te nedostatak dijaloških glagola ἀποκρίνομαι i λέγει i osobnih zamjenica poslije r. 13 iz čega smo zaključili da iza toga retka slijedi monolog ili monološki govor. Nedostaje također i glagol γεννάω, kao i izraz (ἄνωθεν) i imenica (πνεῦμα), koji određuju temu u prvom djelu, dakle u dijalogu. Također, trostruko „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι“ (3,3.5.11), koji smo definirali kao trostruki moment objave pridonosi dojmu monologa i stvara zajedničku teološku liniju kao razvijenu Isusovu samoobjavu. Određivanjem književne vrste i predliterarne životne stvarnosti (*Sitz im Leben*) uz pomoć metoda kritike oblika došli smo do zaključka da se istraživani odlomak može odrediti kao susret uz mogućnost da bi u konkretnom životu ivanovske zajednice taj literarni oblik mogao poslužiti kao krsna kateheza. Uporabom sinkronijskih metoda, posebice naratološkom analizom uloge i karaktera Nikodema, uzimajući u obzir i nove metode literarne kritike te retoričke značajke teksta (paralelizmi, inkluzija, kompozicijske tehnike), zaključili smo da se teološka misao razvija kroz zaplet – Nikodemovo nerazumijevanje i dvostruki smisao izraza (ἄνωθεν) te rasplet – Isusov kristološki govor, koji spaja r. 13, i kao takav predstavlja razvijenu kristološku misao.

Nikodem je kao Isusov sugovornik važan i po svojoj ulozi u dijalogu i po svojem karakteru. Znakovit je također njegov socijalni status (farizej i učitelj) i njegovo ime. Νικόδημος je sastavnica više grčkih riječi: νικάω (pobjeđivati), kao i νίκη (pobjeda) i δῆμος (puk). Njegova uloga je određena strategijom ivanovskoga nesporazuma i mjestom zapleta (Nikodem je onaj koji ne zna ili se pravi da ne zna), a u njegovu psihološkom profilu i karakteru razabire se strah (dolazi noću), koliko i želja za upoznavanjem Isusova nauka. Nikodemov razgovor s Isusom može se razumjeti kao slika rasprave između židovstva i rane Crkve, a Nikodem kao reprezentativna figuru farizeja (onih koji ne vjeruju). U Nikodemu se također može vidjeti predstavnička figura katekumena (onih koji su na početku vjere) i u tom smislu on je paradigma rođenja iz vode i Duha. Takvo tumačenje Nikodema posebno je važno iz perspektive pitanja je li posrijedi krsna kateheza. Kroz lik Nikodema ostvaruje se mogućnost realizacije smisla koji čitatelj daje tekstu (*sensus lectoris*), čime on ima snažan učinak na čitatelja, koji kroz njegovo neznanje ima mogućnost doznati i čuti Isusovu poruku o

ponovnom rođenju. Odgovor koji Isus daje Nikodemu o ponovnom rođenju odozgor povezuje se s pitanjem cijeloga židovstva koje zastupa Nikodem. To je, dakle, Isusov nauk ponuđen židovstvu, ali on ima i univerzalnu dimenziju i upućen je svim ljudima. Čovjek sam sebe ne može spasiti. To se može zbiti samo kroz ponovno rođenje *odozgor*.

Promotrivši ponovno rođenje odozgor ili rođenje iz vode i Duha na idejnoj razini zaključili smo kako ta zamisao nije bila nepoznata Židovima te da nije nužno morala doći iz gnostičkoga sustava. Tema ponovnoga rođenja povezana je sa židovskim eshatološkim očekivanjima, a srodna je i sa sinoptičkim mjestima (Mt 18,3; Mk 10,15; Lk 18,17), ali u kontekstu Ivanova evanđelja poprima novi sadržaj i oblik. To je posebno naglašeno u dvostrukoj Isusovoj samoobjavi (ἀμὴν ἀμὴν). Istraživanje jezično-leksičke razine pokazalo je da se leksem ἄνωθεν javlja 36 puta u Bibliji, γεννηθῇ 3 puta kod Ivana, dok se sintagma γεννηθῇ ἄνωθεν javlja samo na ovom mjestu (Iv 3,3), iz čega zaključujemo da ona nije ušla u općeuporabni rječnik (*hapax legomenon*). Najspornije mjesto u čitavoj perikopi 2,23-3,21 koje izaziva dvojbe u interpretaciji nalazi se u Iv 3,5. Načelno se sve dosadašnje interpretacije mogu podijeliti na sakramentalne i nesakramentalne, u ovisnosti o tomu kako tumače sintagmu: ὕδατος καὶ. Dok jedni smatraju da je to naknadni umetak zbog sakramentalne interpretacije ili pak zbog potreba evanđeoskoga teksta, drugi to odbacuju. Prihvaćamo oprez u tumačenju i slažemo se da je vrlo teško dokazati da Ivan jednoznačno govori o ustanovljavanju sakramenata. Skloniji smo zaključiti da Ivan ne govori o ustanovljenju sakramenta, nego pretpostavlja razvijeni sakramentalni život primatelja evanđelja i prenosi tradiciju koja je Isusove riječi i djela uronila u konkretan kršćanski život. Nije uvjerljiva teza da je izraz ὕδατος καὶ anakronizam u Isusovu logionu, kao ni da je umetak redaktora. Zaključujemo da on pripada najstarijim slojevima teksta četvrtoga evanđelja. To znači da hipotetski te riječi nije morao izgovoriti Isus pred Nikodemom, nego ih je mogao unijeti sam redaktor na temelju iskustva u zajednici. Iz toga zaključujemo da je rođenje iz vode i Duha, odnosno ponovno rođenje odozgor u crkvenoj praksi značilo krštenje. Osim toga, voda se u Ivanovoj teologiji uvijek povezuje s Duhom Svetim, iako se riječ voda ne pojavljuje više u istraživanom odlomku.

Načelom: „Što je od *tijela rođeno*, *tijelo je*; i *što je od Duha rođeno*, *duh* je“ (r. 6), u prvi je plan stavljeno rođenje iz Duha i dinamičnost djelovanja Duha kao vjetra (r. 8) prema značenju riječi רוּחַ (duh i vjetar). Duh Sveti povezuje rr. 5 i 8. Duh i voda nastupaju zajedno, ali zadržavaju svoje vlastitosti i nisu metafore, a onaj koji je ponovno rođen postaje dio duhovne stvarnosti, postaje duh ili vjetar. Dok je voda instrument, Duh Sveti je uzrok i učinak

u sakramentu krštenja. To je dakako povezano s vjerom, ali mišljenja smo da voda upućuje na krštenje, a u djelovanju Duha Svetoga prepoznajemo vjeru. Grčka riječ πνεῦμα ima višestruko značenje, ali u ovom se kontekstu može prihvatiti kao označitelj Duha Svetoga. Rastavljanje vode i Duha protivi se bogatoj i razvijenoj pneumatološkoj misli Ivanova evanđelja o Duhu Svetom, o vječnom životu i o našem božanskom djetinjstvu. Napominjemo također da je u hebrejskom jeziku רוּחַ ženskoga roda te da hipotetski i Duh Sveti može poprimiti ženske uloge: rađanje, hranjenje, odgajanje i nadahnuće. Krštenje je prema ishodu drugoga spiralnog kruga uvjetom ulaska u Božje kraljevstvo. Priklanjamo se također interpretaciji da je Božje kraljevstvo (βασιλεία) i Crkva (ἐκκλησίᾳ) jedna stvarnost. Zaključujemo također da je rješenje spornoga mjesta 3,5 u tumačenju rođenja iz vode i Duha kao inicijaciji u Božje kraljevstvo (βασιλεία) ili Crkvu (ἐκκλησίᾳ), čime se potvrđuje opravdanost tumačenja ove perikope kao krsne kateheze.

Felix Porsch – egzegetsko-znanstveni pristup tekstu i hermeneutika vjere

Analiza načela i rezultata egzegeze F. Porscha te njegova doprinosa ivanovskoj pneumatologiji pokazala je da F. Porsch, poput ostalih znanstvenika onoga vremena prihvaća metode povijesno-kritičke analize, temeljem kojih dolazi do objektivnih znanstveno provjerljivih rezultata. U istraživanju je, međutim, vrlo fleksibilan, otvoren za ekumenski dijalog na području suvremene egzegeze i za suvremene pristupe biblijskome tekstu. F. Porsch zastupa hipotezu o dislokaciji trećega poglavlja unutar Ivanova evanđelja, iako poput I. de la Potteriea ostaje uz čvrsto stajalište da je odlomak 3,3-8 dio cjeline 1-21, koji je podijeljen r. 13. Najspornije mjesto u čitavoj perikopi (3,5), osobito izraz ὕδατος καὶ zbog inačica zapisa u pojedinim kodeksima, Porsch rješava tako što ustvrđuje paralelizam između rr. 3 i 5 iz čega zaključuje da je leksem γεννηθῇ ἄνωθεν podudaran s izrazom ὕδατος καὶ. Porsch ne staje na stranu onih koji taj izraz žele ispustiti. Argument protiv toga Porsch pronalazi u tekstualnoj tradiciji, koja redovito spomenuti izraz uzima u obzir kao stalni element čitavoga teksta. On dopušta mogućnost o naknadnom umetanju izraza ὕδατος καὶ, ali zaključuje da ukoliko se uopće radi o umetku, on je morao biti preuzet u konačnoj redakciji. Prema tome, sam ga je redaktor mogao umetnuti u već postojeći tekst. Uz tu argumentaciju, Porsch na temelju životne situacije i funkcije teksta (*Sitz im Leben*) ustvrđuje da je taj tekst bio prihvaćen kao krsna kateheza jer je praksa krštenja već bila prilično proširena među ivanovskom zajednicom. Stoga nije bilo potrebno ponoviti riječ ὕδατος u sljedećim redcima

(rr. 6-8). Činjenica da se ta riječ više ne javlja, po Porschu ne umanjuje njezinu važnost i značenje te ne dovodi u pitanje uporabu teksta u praksi krštenja. Pozornosti je vrijedan njegov kompromis između pravca katoličkih i protestantskih egzegeta u pogledu tumačenja navodno naknadnoga umetanja izraza ὕδατος καὶ. Za Porscha je Pneuma Duh Sveti, premda su to mnogi osporili, i predlaže razmatranje i definiranje ponovnoga rođenja na dvije razine: ponovno rođenje iz Duha te ponovno rođenje iz vode i Duha. Time Porsch čini pionirski korak u približavanju katoličke i protestantske interpretacije. Porsch, međutim, odbacuje tumačenja Kalvina, a onda i Grothiusa i Bartha po kojima su zbog grčkoga veznika καὶ Duh i voda iste stvarnosti i isti uzroci te da voda nije potrebna u procesu ponovnoga rođenja odozgor, odnosno rođenja iz Duha. Porsch ističe da veznik καὶ nema funkciju uspostavljanja jednakosti, a Duh nije samo dar krštenja nego i djelujuća snaga, koja zajedno s vodom dovodi do nove egzistencije koja je zapravo krštenje. Kod odnosa Duha i vode Porsch isključuje podređenost i napominje da krsna voda bez Duha nije učinkovita. Porsch također ukazuje na ekleziološku dimenziju rođenja iz vode i Duha po kojoj svi koji su rođeni iz vode i Duha postaju članovima Crkve koju vodi Branitelj.

Porsch također ističe potrebu vjere, iako se taj izraz ne pojavljuje unutar istraživanih redaka, povezujući je s temom ponovnoga rođenja i određujući je kao glavnu temu dijaloga. Razgovor Isusa s Nikodemom o rođenju iz vode i Duha Porsch definira kao *susret* u literarno žanrovskom smislu, a njegovu funkciju u zajednici određuje kao krsnu katehezu zaključujući da je u tom razgovoru zbijen sažetak kršćanske vjere kako je Ivanova zajednica svjedoči i živi. Na tom tragu, Porsch primjećuje anticipirajući pristup po učinku teksta da nije samo posrijedi kateheza čiji su učinci u onom vremenu, nego i u aktualnom sada jer je tim dijalogom aktualni čitatelj pozvan na odluku, i to na odluku u kojoj se doista radi o životu i o smrti. Na taj način Porsch uviđa učinak biblijskoga teksta kao snažnoga pokretača na osobni život vjernika i njegove osobne odluke, koji se realizira činom čitanja, što je svakako anticipativna misao u odnosu na pristup *povijesti učinka*.

Povijesnost Nikodemova lika za Porscha je od drugotne važnosti, dok je u prvome planu teološki problem impliciran likom Nikodema. Njegovo se razmatranje stoga može usporediti s nešto novijom egzegetskom mišlju koju zastupa Ch. Renouard. Nikodem je iz njezina motrišta paradigma ponovnoga rođenja. Odnosno, on je taj koji kroz vjeru dolazi do spoznaje da je Isus Krist. Porsch posebno naglašava pitanje vjere i zaključuje da se prijelaz iz *gledanja Božjega kraljevstva* na *ulazak u Božje kraljevstvo* događa po djelovanju Duha Svetoga za što je preduvjet vjera, koja pruža spasenje. Ponovno rođenje događa se, dakle, po vjeri u sili Duha Svetoga i vodi k spasenju. Spasenje je prema Porschu drugi izraz za

kraljevstvo Božje. Čovjek sam po sebi nije sposoban za gledanje niti za ulazak u *Božje kraljevstvo.* Dok u svojoj vjeri ne krene za objaviteljskom riječju Isusa Krista i ne bude zahvaćen silom Duha Svetoga, on ostaje *dolje* u *smrti* i *ropstvu* tijela, pri čemu tijelo nije za Porscha antropološki pojam već oznaka za nevjeru. Svatko tko je rođen iz Duha može se usporediti s vjetrom. Porsch čak predlaže da se umjesto imenice vjetar stavi kao subjekt Duh. Duh je taj koji sam odabire pravac kretanja. Tko je rođen iz Duha i prepušten njegovu djelovanju, kreće se po putovima Duha Svetoga i time ulazi u Božje kraljevstvo. Zato osoba koja se rodila iz Duha Svetoga postaje poput vjetra (r. 8), ona je zapravo Duh (r. 6). Djelovanje Riječi povezano je s *hrismom* – pomazanjem i upravo to razlikuje Božju riječ od ljudske riječi; Duh od običnoga duha. Život se u Duhu određuje, prema Porschu, vjerom i ponovnim rođenjem odozgor, što je upravo izraženo u pasivnom perfektu izraza γεγεννημένος te *aorista* γεννηθῆναι (usp. Iv 3,3-8). Porsch naglašava da se taj trajni oblik *perfekta* mora nastaviti kao život iz Duha i kao život u Duhu. Duh je taj koji oživljuje i vodi. Na taj način Porsch povezuje pneumatologiju sa spasenjem i ekleziologijom u okviru eshatologije. Tri su ključna čimbenika: Božja riječ, vjera i krštenje u koja se upisuju spomenute teološke grane.

Polazište je njegova tumačenja Iv 6,63 i životvorna snaga *Pneume* po Božjoj riječi, što potanko razrađuje posebnom analizom Ivanovih poslanica. Isusovo izdahnuće na križu čas je darovanja zajednici – Crkvi Duha Svetoga. To nije samo ljudski duh nego darovatelj života – Duh Sveti u čijoj se sili rađa novi čovjek sposoban vidjeti i ući u Božje kraljevstvo, što je vidljivo u usporedbi teme ponovnoga rođenja sa sinoptičkim logionima o *postanju djetetom* (usp. Mk 10,15; Mt 18,3; Lk 8,17). Ulazak u Božje kraljevstvo događa se po prihvaćanju Božje riječi, što je sinonim za vjeru. Život u vjeri za Porscha je život u Duhu. To je vjera djeteta koje se potpuno pouzdaje u roditelja. Riječ je prema Porschu o duhovnom pokretu od tjelesnoga čovjeka k duhovnom – pneumatskom biću. Svatko tko vjeruje da je Isus Krist, rođen je od Boga i ima život vječni (usp. Iv 6,47).

Po Isusovu obećanju Duha Svetoga zajednici kako ne bi ostali siročad (Iv 14,18), Duh Sveti je od toga trenutka djelotvoran i u vjernicima. Djelovanje Duha Svetoga odvija se u horizontu vjere i time se ispunjava soteriološka dimenzija Kristove misije. Duh Sveti je za njega polazna točka znanstvenoga i vjerničkoga pristupa biblijskom tekstu. Po učinku Duha Svetoga na ivanovsku zajednicu, što je Porsch posebno istaknuo u tumačenju izreka o Duhu Svetom, Duh se proslavio upravo po zajednici. On Crkvu nadahnjuje iznutra (usp. Dj 5,27-32) i u tomu je sadržano svjedočanstvo: Duh svjedoči za Isusa i nadahnjuje učenike (usp. 1 Iv 5,6).

Važno je istaknuti kako sam Porsch napominje da mu nije namjera primijeniti isključivo znanstveni pristup, nego na najjednostavniji mogući način pokazati svakome prisutnost Duha Svetoga u Ivanovu evanđelju, jer je to bila želja samoga evanđelista. To je ujedno, prema našem mišljenju, Porscheva ponuda biblijskoj teologiji nakon II. vatikanskog koncila do kada je Duh Sveti bio gotovo posve zaboravljen. Time Porsch doprinosi i znanstvenoj i duhovnoj dimenziji pneumatologije unutar teologije i Crkve na tragu njegovih starijih suvremenika (D. Mollat i I. de la Potterie). Kritička egzegeza F. Porsha nerazdvojivo je povezana s hermeneutikom vjere, što posljedično osnažuje i produbljuje učinak biblijskoga teksta na njegov osobni, teološki i znanstveni profil. Po vremenu nastanka Porschevo je djelo ranokoncilsko, ali prema pristupu, metodologiji i rezultatima egzegetskoga i ukupnoga teološkoga rada ono pokazuje zrelost najavljujući nove interpretativne pravce u teologiji.

François Libermann – duhovno tumačenje teksta i djelatna snaga Božje riječi

Libermann uvažava osnovne postulate objektivnoga znanstvenog pristupa tekstu, primjerice u uvažavanju literarnoga smisla ili geografsko-vremenskog konteksta, ali u njegovu je Komentaru Ivanova evanđelja – gledajući u cijelosti – znanstveno-egzegetska nota slabo zastupljena. Tomu u prilog govori i činjenica da nije završio Komentar niti ga je htio ponuditi javnosti kao znanstveno djelo. Vrijednost je njegova djela stoga ponajprije u posebnome doprinosu tumačenja duhovnoga smisla. Libermann je trajno usredotočen na duhovnu dimenziju teksta, što je svakako posljedica utjecaja židovske hermeneutičke tehnike midraša s kojom je on kao iskusni rabin bio potanko upoznat. Utjecaj midraške tehnike vidljiv je i u Libermannovu posredovanju poruke biblijske riječi u aktualni egzistencijalni horizont. Smisao biblijskoga teksta, prema midrašu, treba prenijeti u javni prostor, u svijet i u službu drugih, a cilj je midraša povezati Božju riječ s konkretnim životom zajednice. S posebnom predanošću tekstu kakvu zahtijeva midraš, Libermann je otvoren za mnogostruka tumačenja biblijskoga teksta poštujući židovsko naučavanje po kojemu samo božanski tekst može imati beskonačan potencijal značenja, jer samo takav tekst mora potjecati od Boga.

Na teološko-spekulativnoj razini Libermann ponovno rođenje iz vode i Duha tumači kao uvjet *gledanja* i ulaska u Božje kraljevstvo, u različitosti spram prvoga ili prirodnoga rođenja, koje dugujemo roditeljima i Adamovu naslijeđu. Voda je znak, a Duh Sveti je uzročna stvarnost. Između prirodnoga rođenja i ponovnoga rođenja iz vode i Duha Svetoga, Libermann uočava analogiju, ali razlikuje posljedice uspoređujući čovjeka koji se nije ponovno rodio s onim koji je još u majčinoj utrobi. Majčina utroba za Libermanna je metafora

zatvora u kojemu je čovjek sputan grijehom. Ponovno rođenje događa se *odozgor*, kroz djelovanje Duha Svetoga i vode u sakramentu krštenja. Duh Sveti postaje kao „duša naše duše“ i obdaruje ju novim nadnaravnim životom. Po sakramentu krštenja čovjek dobiva milost spasenja činom *gledanja* i *ulaska* u nebesku baštinu. Krštenje također uključuje vjernika u mističnu Crkvu, a čovjek odgovorom vjere prepušta inicijativu Božjoj milosti. *Ući* u Božje kraljevstvo znači biti spašen. Jedino po rođenju iz Duha čovjek postaje ponovno rođen. U procesu ponovnoga rođenja odozgor, koje je uvjetom gledanja Božjega kraljevstva, važnu ulogu imaju dvije realnosti: vjera potaknuta Duhom Svetim i Crkva u kojoj djeluje Duh Sveti. Krštenje otvara ulazak u Božje kraljevstvo na zemlji i na nebu. Naglašavajući eklezijalnost i važnost pripadnosti Crkvi kao uvjet spasenja, Libermann je blizak pretkoncilskom nauku, dok je po naglasku na djelotvornosti Božje riječi nagovijestio koncilski pristup Svetom pismu.

Libermann se osjeća dužnim i odgovornim prenijeti duhovni smisao teksta Isusova razgovora s Nikodemom suvremenom čitatelju. On je, naime, u skladu sa židovskim pristupom svetom tekstu, uvjeren u djelotvornu snagu Božje riječi, koja zahvaća dušu čitatelja i omogućuje mu razumijevanje. Štoviše, za stjecanje znanja o ponovnom rođenju potrebno je da sam čitatelj bude ponovno rođen: „Netko tko se nije ponovno rodio, ne može ga čak ni zamisliti, a kamoli steći o njemu istiniti i temeljiti pojam.“ [181] U duhovnim savjetima prijateljima u pismu *Za dvojicu obraćenika* Libermann primjenjuje krsnu teologiju kao plod učinka Ivanova teksta i Isusova *logiona* Nikodemu. Isti se učinak teksta može pratiti u njegovu duhovnom tumačenju rođenja iz tijela i rođenja iz Duha. Identificirajući se u procesu tumačenja s likom Nikodema, on također Nikodema uzima kao paradigmu / figuru vjernika koji po sakramentu krštenja ulazi u proces ponovnoga rođenja.

Uspoređujući sumarno Porschev i Libermannov pristup tekstu te njihove interpretacijske prinose temi rođenja iz vode i Duha, može se zaključno ustvrditi da je Porsch znatno kompetentniji u znanstvenom tumačenju teksta i primjeni znanstvenih kritičkih metoda te vrlo precizan u argumentaciji i podastiranju dokaza za tvrdnje. Libermann je, međutim, otvoreniji za vjernički pristup tekstu i izravni pneumatički učinak teksta na tijek njegova tumačenja i vlastiti egzistencijalni horizont znatno je snažniji. Gledajući u cijelosti, Porscheva egzegetska misao oblikovana je kao ranokoncilska misao s posebnim težištem na pneumatološkom aspektu, u čemu mu je inspirativnim polazištem mogao biti i Libermann s razvijenim duhovnim pristupom Ivanovu evanđelju. Libermannova duhovna ostavština o

[181] CSJ, 116.

Duhu Svetom integrirana je u Porshevu cjelovitu znanstvenu tumačenju teksta na tragu probuđenoga koncilskog zanimanja za pneumatologiju.

Od *nesporazuma* do ponovnoga rođenja. Učinci teksta kod F. Porscha i F. Libermanna

Tema rođenja iz vode i Duha razvija se u susretu Isusa i Nikodema slijedom tipične ivanovske tehnike nesporazuma. Nikodem kao ugledni učitelj farizej pristupa Isusu kao *učitelju* kojega je zajednica takvim prepoznala prema znamenjima koja čini. Time on preuzima ulogu učenika koji zna manje od učitelja i još ne razumije pravi smisao njegove objave o spasenju, koje se može dogoditi samo kroz ponovno rođenje odozgor, rođenje iz vode i Duha. Naivnost Nikodemova pitanja o mogućnosti ponovnoga rođenja biološkim putem kao uvjetu gledanja i ulaska u kraljevstvo Božje, svjedoči o njegovoj neukosti na putu vjere i zadržavanju na doslovnom smislu Isusovih riječi, što je plodna podloga za Isusov razvijeni (od)govor u kojemu će spiralno razjasniti nejasnoće te ukloniti nesporazum i zapreke na putu razumijevanja. Rođenje odozgor u kontekstu Ivanova evanđelja najavljeno je u proslovu ili uvodnom himnu (1,12-13), gdje je moć postanja djecom Božjom povezana s rođenjem od Bogom, a ne „od volje tjelesne“ i ta je dualistička shema (tijelo – duh; dolje – gore) prisutna i u razgovoru Isusa i Nikodema. Rođenje „od volje tjelesne“ (1,13) istoznačno je „rođenju od tijela“ (3,6) po kojemu se ne može ući u kraljevstvo Božje. Za to je potrebno rođenje iz vode i Duha koje se ne može odvijati po prirodnom redu, nego po izvanrednome Božjem zahvatu (usp.1 Iv 5,18). Za razliku od standardnog govora u sinoptika (usp. Mt 18,3), u Ivanovu evanđelju nije naglasak na svojevoljnu obraćenju nego na djelovanju Duha koji „puše gdje hoće“ (3,8) i javlja se u redovito u zajedništvu s vodom, što se slijedom egzegetske raščlambe može tumačiti u sakramentalnom vidu krsne vode.

Nikodem je iz motrišta F. Porscha paradigma ponovnoga rođenja koje se događa činom vjere po djelovanju Duha Svetoga, čime se odvija prijelaz od tjelesnoga čovjeka prema duhovnom ili pneumatičkom biću i pretpostavlja krštenje. Libermann također naglašava vjeru potaknutu Duhom Svetim i krštenje kojim se otvara ulazak u Božje kraljevstvo, ali snažnije naglašava eklezijalnu perspektivu spasenja i djelotvornu snagu Božje riječi, a potonja misao nastaje u bliskoj vezi sa židovskom tradicijom midraša po kojoj je Božja riječ uvijek aktualna i upravljena čovjeku u njegovoj konkretnoj životnoj situaciji te otvorena za mnogostruka duhovna tumačenja. Način na koji Porsch pristupa biblijskom tekstu i posebice njegova pneumatološka misao također je svojevrsni ivanovski učinak na njegov rad. Štoviše, prije nego što je pristup tumačenja teksta prema učincima postao priznata praksa tumačenja (60-ih i 70-ih godina 20. stoljeća), Porsch uviđa važnost aktualizacije biblijskoga teksta i njegova

učinka, čime dopunjuje analizu izvornoga konteksta biblijskoga teksta. Učinak Ivanova evanđelja na F. Porscha povezan je s njegovim ukupnim egzegetskim radom na tekstu, kao i s njegovom ulogom čitatelja. Porsch je kao čitatelj Ivanova evanđelja bio zahvaćen pneumatičkom snagom teksta, postao je i sam *duhovni čovjek* (poput vjetra), što ga je osposobilo da svojim tumačenjem djeluje na buduće čitatelje i otvori ih dinamizmu Božje riječi. Pneumatički učinak biblijskoga teksta u sekundarnom smislu vidljiv je također u njegovoj otvorenosti za kompromisna rješenja u egzegetskoj analizi i dijalog s neistomišljenicima. Povijest učinka u širem smislu – ne samo kao pristup biblijskome tekstu – vidljiva je također u djelovanju Duha Svetoga kao onoga koji omogućuje razumijevanje i primjenu biblijske riječi, a ona je prema Porschu prisutna već u djelovanju Duha Svetoga na ivanovsku zajednicu i pisca evanđelja. Realni i zbiljski učinak teksta proširuje se kod Libermanna od tekstološke i teološke na egzistencijalnu razinu. Kroz sakramentalnu milost krštenja sam je Libermann doživio ponovno rođenje odozgor o kojemu Isus govori Nikodemu, Libermann je činom krštenja postao *novi* Nikodem. U dinamici susreta teksta i čitatelja, uz pomoć židovskoga hermeneutičkoga naslijeđa, Libermann želi proniknuti u skriveno značenje Božje riječi koja je uvijek aktualna dopuštajući joj da ostvari konkretan učinak u njegovu životu. Teološki izvodi kod Libermanna prošli su konkretnu egzistencijalnu provjeru.

Gledajući u cijelosti, i Porsch i Libermann su kao čitatelji i egzegeti Ivanova evanđelja bili zahvaćeni utjecajem biblijskoga teksta koji je ostvario svoje učinke tako što su njihova djela nastala kao nadahnuti odgovor na poziv teksta. Pri tomu se njihovi pristupi tekstu i metodološki postupci razlikuju, ali se i komplementarno nadopunjuju u pneumatološkom, sakramentalnom i kristološkom tumačenju, a rezultati njihova rada najavljuju nove smjerove biblijske teologije, ne gubeći na aktualnosti, čemu će – nadamo se – pomoći i naše istraživanje.

KRATICE

A. Djela F. Porscha i F. Libermanna

AG – F. Porsch, *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, Stuttgart, 1978.

CSJ – F. Libermann, *Commentaire selon saint Jean,* Paris, [3]1987.

JE – F. Porsch, *Ivanovo evanđelje,* Zagreb, 2002.

LS – F. Libermann, *Lettres spirituelles du Vènèrable Libermann*, 3 tomes, Paris, 1956.

ND – F . Libermann, *Notes et Documents,* 13 tomes er suplèments, Paris, 1929. – 1956.

PW – F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt am Main, 1974.

VSG – F. Porsch, *Mnogo glasova jedna vjera. Teologija Novog zavjeta,* Zagreb, 1988.

B. Patristički izvori (edicije)

CCL – *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout.

CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.

PG – *Patrologia cursus completus, Series Graeca*, Paris.

PL – *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, Paris.

SC – *Sources chrétiennes*, Paris.

BIBLIOGRAFIJA

IZVORI

A. Biblija

Sveto pismo Novoga zavjeta, Ivan. Ev. ŠARIĆ, Oberndorf, [5]1967.

The New Testament and Psalms, Today's English Version, Toronto, 1976.

Biblia Tysiąclecia, Poznań – Warszawa, [3]1980.

Sveto pismo Novoga zavjeta sa psalmima, Vuk Stefanović KARADŽIĆ – Đuro DANIČIĆ, Beograd, 1981.

Novum Testamentum, Greaece et Latine, Nestle-Aland, Stuttgart, [3]1983.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Marian WOLNIEWICZ – Michał PETER, Poznań, 1982. – 1987.

Novi zavjet, Bonaventura DUDA – Jerko FUĆAK, Zagreb, [11]1990.

Stari i Novi zavjet, Josip TABAK – Jerko FUĆAK, Zagreb, 1993.

Jeruzalemska Biblija, Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jérusalem“, Adalbert REBIĆ – Jerko FUĆAK – Bonaventura DUDA, Zagreb, 1996.

Novi zavjet i psalmi, Ljudevit RUPČIĆ, Zagreb, [6]2000.

Novi zavjet, suvremeni prijevod, Biblijsko društvo u Republici Hrvatskoj, Zagreb, 2006.

Grecko-polski Nowy Testament, Remigiusz POPOWSKI – Michał WOJCIECHOWSKI, Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu, Warszawa, [9]2014.

VULGATA – BibleWorks 6.

New Testament, Englisch Standart Version – *BibleWorks* 6.

Nouvau Testament, Franch Version Darby – *BibleWorks* 6.

B. Citirana djela F. Porscha i F. Libermanna

PORSCH, Felix. *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt am Main, 1974.

PORSCH, Felix. *Anwalt der Glaubenden*, *Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangelium*, Stuttgart, 1978.

PORSCH, Felix. *Mnogo glasova jedna vjera. Teologija Novog zavjeta*, Zagreb, 1988.

PORSCH, Felix. *Ivanovo evanđelje*, Zagreb, 2002.

LIBERMANN, François. *Notes et Documents*, 13 tomes er suplèments, Paris, 1929. – 1956.
LIBERMANN, François. *Lettres spirituelles du Vènèrable Libermann,* 3 tomes, Paris, 1956.
LIBERMANN, François. *Commentaire de saint Jean*, Paris, [3]1987.

C. Patristički i ostali izvori

Ambrosius Mediolanensis, *De Mysteriis, De Sacramentis*, SC 25 bis.
Augustinus, *De Baptismo contra Donatistas*, CSEL 51.
Augustin, *Trojstvo*, Split, 2009.
Basilius Magnus*, Liber de Spiritu Sancto*, PG 32.
Caesarius Arelatensis, *Sermones*, CCL 104.
Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, PL 4.
Didymus Aleksandrinus, *De trinitate*, PG 39.
Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos,* CSEL 22.
Iustinus Martyr, *Apologia prima pro Christianus*, PG 6.
Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków, 1995.
Josephus Flavius, *De bello Judaico*, *Opera*, 1– 6/7, Berlin, 1887. – 1895./1904.
Josephus Flavius, *Antiquitatum Iudaicarum*, *Dawne dzieje Izraela,* 1–2, Warszawa, 1993.

CRKVENI DOKUMENTI

Ivan Pavao II., Enciklika *Dominum et vivificantem* II., Zagreb, 1987.
ZAKONIK KANONSKOG PRAVA, proglašen vlašću pape Ivana Pavla II., Zagreb, 1988.
KATEKIZAM KATOLIČKE CRKVE, Hrvatska biskupska konferencija, Zagreb, 1994.
DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium. Dogmatska konstitucija o crkvi* (21. XI. 1964.), u: *Dokumenti*, Zagreb, [3]1980.
ENCHIRIDION BIBLICUM, Bologna, [2]1994.
PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Židovski narod i njegova sveta Pisma u kršćanskoj Bibliji*, Zagreb, 2003.
PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, 2005.
TRIDENTINUM, VII, u: Stanisław GŁOWA (ur.), *Breviarum Fidei*, Poznań, 1997.

LITERATURA

A. Biblijski komentari

BARRETT, Charles K. *The Gospel According to st. John*, *An Introduction with Commentary and Notes*, Philadelphia, 1978.

BECKER, Jürgen. *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1–10, Ökumenischer Taschenbuch – Kommentar zum Neuen Testament 4/1, Güterloh – Würzburg, 1991.

BEILNER, Wolfgang. *Johannesevangelium*, Salzburg, 1993.

BEDNARZ, Michał. *Pisma św. Jana*, Tarnów, 1994.

BERNARD, John H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, vol. 1., Edinburgh, 1928. – 1929.

BLANK, Josef. *Geistliche Schriftlesung: Das Evangelium nach Johannes*, 1. Teil a, Düsseldorf, 1981.

BOISMARD, Marie-Émile – LAMOUILLE Arnaud. *L'évangile de Jean*, Paris, 1977.

BORCHERT, Gerald L. *The new american commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture John 1–11*, vol. 25, Tennessee, 1996.

BOUYER, Louis. *Le quatrième Évangile*, Tournai – Paris, [3]1956.

BRODIE, Thomas L. *The Gospel according to John*, New York, 1993.

BROWN, Raymond E. *The Gospel according to John I–XII. A new translation with introduction and commentary*, New York, 1966.

BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John*, Oxford, 1971.

BULTMANN, Rudolf. *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen, [17]1962.

CHOURAQUI, André. Évangile selon Jean, Paris, 1984.

DE LA POTTERIE, Ignace. *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Torino, 1988.

DODD, Charles H. *The Johannine Epistles*, London, 1946.

DODD, Charles H. *The Interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1970.

ELLIS, Peter F. *The Genius of John. A composition – critical commentary on the fourth Gospel*, Minnesota, 1984.

FARMER, William R. *The International Bible Commentary*, Minnesota, 1988.

GNILKA, Joachim. *Die Neue Echter-Bibel, Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg, 1985.

GROB, Francis. *Faire l'oeuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'Évangile de Jean*, Paris, 1986.

GRUNDMANN, Walter. *Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums*, Berlin, 1961.

GRYZIEC, Piotr R. *Ewangelia według świętego Łukasza*, Kraków, 1999.

GRYZIEC, Piotr R. *Spotkania przy studni. Rozważania o teologii ewangelii wedlug św. Jana*, Kraków, 2000.

HAENCHEN, Ernst. *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1980.

HARTWIG, Thyen. *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 2005.

HOWARD, Walden F. *The Four Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, *rev. by C. K. Barrett*, London, 1955.

HUNTER, Antony M. *The Gospel according to John*, London – New York – Cambridge, 1965.

KECK, Leander E. *The New Interpreter's Bible general articles and Introduction, commentary and reflections for each book of the Bible IX*, Nashville, 1995.

KEENER, Craig S. *The Gospel of John*, Massachusetts, [2]2005.

KIERNIKOWSKI, Zbigniew. *Komentarz i marginalia Biblii Jerozolimskiej*, Gniezno, 1992.

LÉTOURNEAU, Pierre. *Jésus Fils de l'homme et Fils de Dieu*, Québec, 1993.

LIGHTFOOT, Robert H. *St. John's commentary*, Oxford, 1966.

LOISY, Alfred. *Le quatrième Évangile*, Paris, 1921.

MAIER, Gerhard. *Johannes-Evangelium*, vol. 1, Neuhausen, Stuttgart, 1984.

MALATESTA, Errico. *St John's Gospel*, London, 1920.

MCGREGOR, George H. C. *The Gospel of Joh*, London , [11]1928.

MOLONEY, Francis J. *The Gospel of John*, Minnesota, 1998.

MORRIS, Leon. *Evanđelje po Ivanu*, Daruvar, 1983. – 1989.

MÜLLER, Hans. *Das Johannesevangelium im Lichte der Strophentheorie*, Wien, 1909.

PANIMOLLE, Salvatore A. *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, t. 1, Bologna, 1978.

PERKINS, Pheme. Evanđelje po Ivanu, u: Tomo VUKŠIĆ (ur.), *Komentar Evanđelja i Djela apostolska*, Sarajevo, 1997., 519–639.

PÖLZL, Franz X. *Evangelium des heil. Johannes mit Ausschluss der Leidensgeschichte*, Graz, [2]1897.

REBSTOCK, Bernhard. *Vom Worte des Lebens*, t. 1, Dülmen, 1939.

ROMANIUK, Kazimierz. *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 1999.

SAHLIN, Harald A. *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Leipzig, 1950.

SALAS, Antonio. *Ewangelia wg św. Jana*, Częstochowa, 2002.

SANDERS, Joseph N. *A Commentary on the Gospel according to st. John*, London, 1977.

SCHLATTER, Adolf. *Das Evangelium nach Johannes*, Stuttgart, 1928.

SCHLATTER, Adolf. *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart, 1930.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *Das Johannesevangelium*, vol. 1, (J 1-4), Freiburg – Basel – Wien, 1965.

SCHULZ, Siegfried. *Das Evangelium nach Johannes*, Teilband 4, Göttingen, 1972.

STACHOWIAK, Lech. *Ewangelia według św. Jana*, Poznań – Warszawa, 1975.

STRACHAN, Robert H. *The foutrth Gospel. Its Significance and Environment,* London, 1920.

STRATHMANN, Herman. *Das Neue Testament*, Teilband 4, Göttingen, [6]1963.

VAN DEN BUSSCH, Henri. *Jean. Commentaire de l'évangile*, Bruges, [2]1976.

WESTCOTT, Brooke F. *The Gospel according to St. John*, London, 1980.

XAVIER, Léon-Dufour. *Lecture de l'Evangile selon Jean*, t. 1, Paris, 1988.

B. Priručnici i monografije

ABRAMOWICZÓWNA, Zofia. *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa, 1962.

BAGIĆ, Krešimir. *Rječnik stilskih figura*, 2012.

BARTH, Markus. *Die Taufe – ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die christlicher Taufe*, Zürich, 1951.

BEASLEY–MURRAY, R. George. *Baptism in the New Testament*, London, 1963.

BEILNER, Wolfgang. *Christus und die Pharisäer*, Wien, 1959.

BENNEMA, Cornelis. *The Power of Saving Wisdom. An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel*, Tübingen, 2002.

BERGER, Klaus. *Die Amen Worte Jesu. Eine Untersuchung zur Legitimation der apokalyptischen Rede*, Berlin, 1970.

BLANK, Josef. *Krisis. Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im Breisgau, 1964.

BRAUN, François-Marie. *Jean le Théologien*, Paris, 1972.

BROWN, Gates T. *Spirit in the Writings of Joh: Johannine Pneumatology in Social – Scientific perspective Johannine Pneumatology*, New York, 2003.

BROWN, Raymond E. *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 2008.

BULTAMNN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1954.

BURGE, Gary M. *Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine tradition*, Eerdmans, 1987.

BURZYŃSKI, Tadeusz. *Sens narodzin w teologii św. Jana (J 3,3-10),* u: B. Szier-Kramarek (ur.), *Prorok potężny czynem i słowem*, Lublin, 1997., 149–163.

CAHILL, Michael. *Francis Libermann's Commentary on the Gospel of st John. An investigation of the Rabbinical and French School Influences*, Dublin and London, 1987.

CASURELLA, Anthony. *The Johannine Paraclete in the Church Fathers*, Tübingen, 1983.

CONGAR, Yves. *Der Heilige Geist,* Freiburg, 1982.

CULLMANN, Oscar. *Les Sacrements dans l'Évangile Johannique*, Paris, 1951.

CULPEPPER, Robert A. *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphie, 1987.

CZERWIK, Stanisław – KUDASIEWICZ, Józef – ŁACH, Jan – SKOWRONEK, Alfons. *Sakrament chrztu*, Katowice, 1973.

DALBESIO, Anselmo. *Lo Spirito nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano,* Milano, 1994.

DE BOOR, Werner. *List do Rzymian*, Warszawa, 1981.

DE GHELLINCK, Joseph. *Pour l'histoire du mot sacramentum*, Louvain, 1924.

DE LA POTTERIE, Ignace – MASSAUX, Édouard. *Influence de l'Évangil de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Gembloux, 1950.

DUGANDŽIĆ, Ivan. *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2004.

DULING, Dennis C. Kingdom of God, Kingdom of Heaven, u: *The Anchor Bible Dictionary* (4), New York, 1992.

DUNN, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London, 1970.

FOSTER, Richard C. *Studies in the life of Christ*, Missouri, ^{3}2000.

FREY, Jörg. *Die johanneische Eschatologie*. Band II, Das johanneische Zeitverständnis, Tübingen, 1998.

GĄDECKI, Stanisław. *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno, 1991.

GAŠPAR, Nela V. *Teološki govor o Duhu Božjem*, Zagreb, 2012.

GAY, Jean. *Les chemins de la paix*, Paris, 1974.

GNILKA, Joachim. *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 1999.

GOLUB, Ivan. *Duh Sveti nepoznati Bog?*, Zagreb, 2004.

GOLUB, Ivan. *Duh Sveti, sreća koja nam je dana. Mjesečina nad Tiberom*, Rim, 1963.

GÓRKA, Bogusław. *Z wody i Ducha (J 3,5), Janowa perspektywa inicjacji w chrzest*, Kraków, 2001.

GRYGLEWICZ, Feliks. *Jezusowe przemówienia w czwartej Ewangelii*, Kraków, 1986.

GRYGLEWICZ, Feliks. *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*, Lublin, 1964.

GUILMARD, Jacques-Marie. *Kim jest Duch Święty*, Kraków, 1998.

HORAK-WILIAMS, Nela. *Grčki jezik Novoga zavjeta*, 1999.

IVANČIĆ, Tomislav. *Duh Sveti i euharistija*, Zagreb, 2005.

JANKOWSKI, Augustyn. *Duch Dokonawca. Nowy Testament, o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice, 1983.

JEREMIAS, Joachim. *Infant Baptism in the First Four Centuries*, London, 1960.

JOCZ, Jakob. *The Jewish People and Jesus Christ*, London, 1954.

KALETA, Daniel. *Konkordacja wyrazów greckich Nowego Testamentu w systemie Stronga*, Kraków, 1996.

KASPER, Walter. *Crkva Isusa Krista*, Zagreb, 2013.

KASPER, Walter. *Crkva Isusa Krista – ekleziloški spisi*, Zagreb, 2013.

KLAUSNER, Joseph. *Jesus von Nazareth*, London, 1947.

KLOS, Herbert. *Die Sakramente im Johannesevangelium*, Stuttgart, 1970.

KRASICKI, Arkadiusz. *Riječ za Tebe*, Osijek, 2010.

KRASICKI, Arkadiusz. *Svjetlo Riječi – biblijske meditacije*, Osijek, 2014.

KUDASIEWICZ, Józef. *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa, 1981.

KÜMMEL, Werner G. *Introduction to the New Testament*, London, 1982.

KUNKA, Sławomir. *Jezus jako dar Boga dla świata w czwartej Ewangelii*, t. 5, Warszawa, 1990.

LANGKAMMER, Hugolin. *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Lublin, 1982.

LANGKAMMER, Hugolin. *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1, Wrocław, 1985.

LAURENTIN, René. *Nieznany Duch Święty*, Kraków, 1998.

LÄPPLE, Alfred. *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków, 1983.

LUJIĆ, Božo. *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2010.

LURKER, Manfred. S*łownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań, 1989.

MARTINI, Carlo Maria. *Być z Jezusem*, Kraków, 1997.

MARTYN, James L. *History and Theology in the Fourth Gospel*, Louisville, 2003.

MASSAUX, Édouard. *Influence de l'Évangil de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Gembloux, 1950.

McDONNEL, Kilian – MONTAGUE, George. *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym,* Kraków, 1991.

MĘDALA, Stanisław. *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków, 1993.

MENOUD, Philippe H. *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Paris, 1947.

METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York, 1975.

METZGER, Bruce M. – COOGAN, Michael D. *Słownik Wiedzy Biblijnej*, Warszawa, 1996.

MOKRZYCKI, Bronisław. *Nowe narodzenie. Rozważania o misterium chrztu świętego*, Warszawa, 1987.

MUCKERMANN, Henry. *Sakramenty wiary*, Kraków, 1970.

MÜHLEN, Heribert. *Die Erneuerung des christlichen Glaubens, Charisma-Geist-Befreiung*, München, 1974.

MÜHLEN, Heribert. *Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1980.

MUMSSNER, Franz. *Kultische Aspekte im johanneischen Christusbild*, Düsseldorf, 1967.

MUŽIĆ, Ivan. *Isus Krist i Izrael*, Split, 2001.

NAUTIN, Pierre. *Je crois à l'Ésprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair*, Paris, 1947.

PARLOV, Mladen. *U snazi Duha,* Split, 2007.

POLAK, Wojciech. *Życie w Chrystusie*, Gniezno, 1997.

POPOVIĆ, Anto. *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, Zagreb, 2005.

POPOWSKI, Remigiusz. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa, 1997.

RATH, Josef T. *Pater Libermann CSSp – sein Leben, sein Werk,* Knechtsteden, 1980.

RATZINGER, Joseph. *Gledati Probodenog*, Split, 2008.

RATZINGER, Joseph. *Isus iz Nazareta*, Split, 2008.

REITZENSTEIN, Richard. *Die hell. Mysterienreligionen*, Leipzig – Berlin, 1927.

ROMANIUK, Kazimierz. *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa, 1983.

ROMANIUK, Kazimierz. *Sakramentologia biblijna*, Warszawa, 1991.

SCHNEIDER, Alfred. *Na putovima Duha Svetoga*, Zagreb, 1991.

SCHWEIZER, Eduard. *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen, 1989.

SIRONIĆ, Milivoj. *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb, ^{5}2000.

STACHOWIAK, Lech. *Duch Święty – Duch Boży*, Lublin, 1985.

STĘPIEŃ, Jan. *Teologia św. Pawła*, Warszawa, 1979.

SZAFRAŃSKI, Adam L. Duch Święty, a grzech świata, *Dominum et Vivificantem*, Lublin, 1994.

ŚWIERZAWSKI, Wacław. *Idźcie i nauczajcie udzielając chrztu. Sakrament chrztu*, Wrocław, [2]1984.

SWETE, Henry B. *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1910.

SYNOWIEC, Juliusz. *Mojżesz i jego religija*, Kraków, 1996.

SZYMANEK, Edward. *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu,* Poznań, 1990.

ŠKRINJAR, Albin. *Teologija sv. Ivana*, Zagreb, 1975.

TESTA, Benedetto. S*akramenty Kościoła*, Poznań, 1998.

TOMIĆ, Celestin. *Pristup Bibliji*, Zagreb, 1986.

TRAETS, Charles. *Voir Jésus et le Père en lui*, Romae, 1967.

VAN ROO, William A. *The Christian Sacrament*, Roma, 1992.

VELLANICKAL, Mathew. *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*, Rome, 1977.

WARCHOLIK, Zbigniew. *Rekolekcje z... Ojciec Franciszek Libemann,* Kraków, 2000.

WIJNGAARDS, Johannes. *The Spirit in John,* Wilmington, 1988.

WIKENHAUSER, Alfred – SCHMID, Jonathan. *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg im Breisgau, 1973.

WIŠATICKI, Karlo – PAŽIN, Zvonko. *Živa voda – Majim Hajim*, Zagreb, 2008.

WOLNIEWICZ, Marian. *W kręgu Nowego Przymierza*, Poznań, 1985.

XAVIER, Léon-Dufour. *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb, [2]1980.

ZDZIARSTEK, Roman. *Chrystianologia Świętego Pawła*, t. 1, Kraków, 1989.

ZIEJA, Jan. *Światłość świata*, Warszawa, 1961.

C. Članci

AGRELO, Santiago. A propósitio de Jn 3,1-3, u: *Antonianum*, 60 (1985.), 233–239.

BANON, David. Židovsko čitanje biblijskog teksta, u: *Biblija danas*, 10 (17) (2012.), 20–24.

BAUER, Johannes. ΠΩΣ in der griechischen Bibel, u: *Novum Testamentum*, 2 (1958.), 81–91.

BARTNIK, Czesław. *Chrzest Kościoła*, u: *Collectanea Theologica*, 47 (1977.), 21–32.

BASSLER, Jouette. M. Mixed Signals: Nikodemus in the Fourth Gospel, u: *Journal of Biblical Literature*, 108 (1989.), 635–646.

BARTNIK, Czesław. *Chrzest Kościoła*, u: *Collectanea Theologica*, 47 (1977.), 21–32.

BARTH, Karl. Erklärung des Johannes – Evangeliums, (Kapitel 1-8), u: *Akademische Werke*, 2 (1976.), 205–225.

BECKER, Jürgen. Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium, u: *Zeitchrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 65 (1974.), 71–87.

BERGMEIER, Roland. Gottesherrschaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in John 3, u: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 86 (1995.), 53–73.

BEASLEY-MURRAY, George R. John 3,3.5. Baptism, Spirit and Kingdom, u: *The Expository Times*, 97 (1985. – 1986.), 167–170.

BEASLEY-MURRAY, George R. John 3,3.5. Baptism, Spirit and the Kingdom, u: *Expository Times*, 97 (1985. – 1986.), 167–170.

BERGMEIER, Roland. Gottesherrwchaft, Taufe und Geist. Zur Tauftradition in Joh 3, u: *Zeitchrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 86 (1995.), 53–73.

BEEL, Alfonso. Colloqium Iesu cum Nicodemo, u: *Collationes Brugenses*, 39 (1939.), 203–208.

BLIGH, John. Four Studies in St. John, II: Nikodemus, u: Heythrop Journal, 8 (1967.), 40–51.

BOISMARD, Marie-Émile. Quatrre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre, u: *Lectio Divina*, 30 (1961.), 12–35.

BOISMARD, Marie-Émile. L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques, u: *Revue biblique*, 68 (1961.), 507–524.

BOLLAG, David. Jüdische Schriftauslegung, u: *Bibel und Kirche*, 35 (2009.), 576–578.

BRAUN, François-Marie. La vie d'en haut (Jn 3,1-15), u: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 40 (1956.), 3–24.

BRAUN, François-Marie. Le don de Dieu et l'initation chrétienne (Jn 2-4), u: *Nouvelle revue théologique*, 86 (1964.), 1025–1048.

BROWN, E. Raymond. *The Johannine Sacramentaryn Reconsidered*, u: *Theological Studies*, 23 (1962.), 175–196.

CIFRAK, Mario – KRASICKI, Arkadiusz. Postaje Kristove muke i smrti. Ivanov izvještaj, u: *Služba Božja*, 51 (2011.), 32–55.

COLLINS, Raymond F. *The Representative Figures of the Fourth Gospel*, u: *Downside Review*, 94 (1976.), 26–46.

COSGROVE, H. Charles. The Place where Jesus is. Allusions to Baptism and the Euharist the Fourth Gospel, u*: New Testament Studies*, 35 (1989.), 522–539.

COSTA, Maurizio. Nota sul simbolismo sacramentale nel IV vangelo*,* u: *Rivista biblica,* 13 (1965.), 239–254.

COTTERELL, Frank P. The Nicodemus. A fresh Apparisal, u: *The Expository Times*, 96 (1984. – 1985.), 237–242.

ČABRAJA, Ilija. Duh Božji u Bibliji, u: *Riječki teološki časopis*, 7 (1999.), 23–47.

DE JONGE, Marinus. Nikodemus and Jesus. Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel, u: *Bulletin of the John Rylands Library*, 53 (1970. – 1971.), 337–359.

DE LA POTTERIE, Ignace. Oida et ginosko. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile, u: *Biblica* 40 (1959.), 709–725.

DE LA POTTERIE, Ignace. L'onction du chrétien par la foi, u: *Biblica*, 40 (1959.), 12–69.

DE LA POTTERIE, Ignace. Naître de l'eau et naître de l'Esprit, u: *Sciences Ecclésiastiques*, 14 (1962.), 417–443.

DE LA POTTERIE, Ignace. Ad dialogum Jesu cum Nikodemo (2,23-3,21). Analysis litteraria, u: *Verbum Domini*, 47 (1969.), 141–150.

DE LA POTTERIE, Ignace. Jesus et Nikodemus: de necessitate generationis ex Spiritu (Jo 3,1-10), u: *Verbum Domini*, 47 (1969.), 193–214.

DODD, Charles H. Dialogue Form in the Fourth Gospel, u: *Bulletin of the John Rylands Library*, 37 (1954. – 1955.), 4–67.

DROZD, Jan. Chwała Chrystusa, u: Feliks GRYGLEWICZ (ur.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne, Lublin, 1992., 167–182.

DUGANDŽIĆ, Ivan. Osporavani Mesija – progonjena zajednica, u: *Bogoslovska smotra*, 74 (2004.), 653–673.

DYLUS, Franciszek. Eschatologiczna dynamika sakramentu chrztu a udział zbawionych w chwale Chrystusa, u: *Communio*, 37 (1987.), 120–127.

FESTORAZZI, Franco. Giudei ed il quarto vangelo, u: *San Giovanni. Atti della XVII Settima Biblica*, (1964.), 225–260.

FLANAGAN, Neal M. The Gospel according to John and the Johannine Epistles, u*: Liturgical press Collegeville*, 4 (1983.), 16–17.

FOWLER, Russell. Born of Water and Spirit (Jn 3,5), u: *Expository Times* 82 (1970. – 1971.), 159–161.

GABRIEL, Andrew K. Book review. Tricia G. Brown, Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective, London, 2003., u: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, 2 (2001. – 2005.), 50–52.

GENDRON, Lionel. Duch święty jako postać kobieca, u: *Communio* 12 (1998.), 116–139.

GOURBILLON, Jean-Gilles. La parole du serpent d'airain et la „lacune“ du ch. III de l'Évangile selon S. Jean,u: *Revue Biblique*, 51 (1942.), 213–226.

GÓRKA, Bogusław. Nikodem i jego kwestia (J 3,1-21), u: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 54 (2001.), 173–187.

GRYGLEWICZ, Feliks. Jan ewangelista o Duhu Świętym w Kościele, u: Lech STACHOWIAK (ur.), *Duch Święty – Duch Boży*, Lublin, 1985., 93–94.

GRAPPE, Christian. Les niuts de Nikodème (Jn 3,1-21; 19,39) à la lumière de la symbolique baptismale et pascale du quatrième Évangile, u: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 87 (2007.), 267–288.

GRÄSSER, Erich. Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium, u: *Neues Testament Studien*, 11 (1964. – 1965.), 74–90.

GRYGLEWICZ, Feliks. Dwie wzmianki o chrzcie w Ewangelii św. Jana, u: *Collectanea Theologica*, 37 (1967.), 66–76.

GRYGLEWICZ, Feliks. Duch Św. a Jezus Chrystus w czwartej Ewangelii, u: *Rocznik Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 24 (1977.), 47–57.

GRYGLEWICZ, Feliks. Wkład św. Jana Ewangelisty w opracowanie rozmmowy z Nikodemem, u: *Collectanea Theologica*, 51 (1981.), 43–64.

HANC, Wojciech. Chrzest – potrzeba jdności chrześcijan, u: *Ateneum Kapłańskie*, 78 (1972.), 340–353.

HOFIUS, Otfried. Das Wunder der Wiedergeburt, Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21, u: *Johannesstudien Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, Tübingen, 1996., 33–80.

HOMERSKI, Józef. Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa, u: *Rocznik Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 62 (1995.), 55-74.

ISER, Wolfgang. Autoritet kanona, u: *Književna republika*, 5 (2007.), 72-92.

Ivan Pavao II. Kateheza o Duchu Świętym, u: *Posłaniec Ducha Świętego*, 104 (2011.), 3–5.

Ivan Pavao II. Osoba Ducha Świętego w ewangelicznych symbolach namaszczenia i wody, u: *Posłaniec Ducha Świętego*, 104 (2011.), 6–8.

JOCZ, Jakob. Die Juden im Johannesevangelium, u: *Judaica*, 9 (1953.), 129–142.

JUNGMANN, A. Josef. Die Gnadenlehre im apostolischen Glaubensbekenntnis, u: *Gewordene Liturgie*, 1 (1941.), 173–189.

KRASICKI, Arkadiusz. ΣΧΊΣΜΑ – rasprava i razjedinjenje zbog Kristova podrijetla (Iv 7,42), u: *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.), 485–501.

KRUMMACHER, W. Emil. Bezieht sich Koh 3,5 auf die heilige Taufe?, u: *Theologische und Kritiken*, 31 (1859.) 507–511.

KUDASIEWICZ, Józef. Paraklet a grzech świata (J 16, 7-11), u: *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, 40 (1993.), 110–119.

LACOSTE, Y. Jean. O teologię Ducha- Duch odnowiciel, u: *Communio*, 12 (1998.), 27–34.

LANGKAMMER, Hugolin. Z zagadnień etyki ewangelii weług św. Jana, u: *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, 33 (1986), 69–77.

LEWIS, P. Georg. Dislocations in the Fourth Gospel. The temple Cleaning and the Visit of Nikodemus, u: *The Expository Times*, 44 (1932. – 1933.), 228–230.

LIGER, Louis. Biblijny symbolizm chrztu według Ojców i liturgii, u: *Concilium*, 1 (1966. – 1967.), 47–56.

MALINOWSKI, Francis. L'Esprit Saint chez Françios Liberamann, La vie de l'Esprit, u: *Spiritualité spiritaine*, Collection 14.

MARROW, Stanley B. Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms, u: *New Testament Studies*, 36 (1990.), 268–280.

MEEKS, A. Wayne. The Man from Heaven in Johanine Sectarianism, u: *Journal of Biblical Literature*, 91 (1972.), 44–72.

MENDER, Siegried. Nikodemus, u: *Journal of Biblical Literature*, 77 (1958.), 293–323.

MENOUD, H. Philippe. Les études johanniques de Bultmann à Barrett, u: *Recherches* bibliques, 3 (1948.), 11–40.

MICHAEL, H. John. The Arrangement of the texts in the Third Chapter of John, u: *The Expository Times*, 37 (1925. – 1926.), 428–429.

MORGAN-WYNNE, John E. References to Baptisam in the Fourth Gospel, 116–135, u: Alan R. CROSS (ur.), *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. WHITE,* Sheffield, 1999., 116–135.

MOLLAT, Donatian. Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile, u: *Studia Evangelica*, 73 (1959.), 321–328.

MUNRO, Winsome. The Pharisee and the Samaritan in John: Polar or Parallel?, u: *Catholic Biblical Quarterly*, 57 (1995.), 727–728.

МУДЬЮГИН, Михаил. Коментарий к 3-й главе Евангелия от Иоанна, u: *Богосповские Трудьі*, 10, (1973.), 102–109.

NEYREY, Jerome. John III – A Debate over Johannine Epistemology and Christology, u: *Novum Testamentum*, 23 (1981.), 115–127.

PAMMENT, Margaret. John 3,5, u: *Novum Testamentum*, 25 (1983.), 189–190.

PAMMENT, Margaret. The Meaning of Doxa in the Fourth Gospel, u: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 74 (1983.), 12–16.

PESCH, Rudolf. Eine Auslegung von Joh 3,1-12, u: *Bibel und Leben*, 7 (1966.), 208–221.

REBIĆ, Albert. Religiozno iskustvo Duha u Bibliji, u: *Bogoslovska smotra*, 59 (1989.), 40–66.

RENOUARD, Christine. Le personnage de Nicodème comme figure de nouvelle naissance, u: *Études Theologiques et Religieuses*, 79 (2004.) 4, 563–573.

RICHTER, Georg. Zum sogenannten Tauftext Joh 3,5, u: *Münchener theologische Zeitschrift*, 26 (1975.), 101–125.

ROBINSON, A. John. The New Look on the Fourth Gospel, u: *Studia Evangelica*, 1 (1959.), 338–350.

ROBINSON, Donald W. B. Born of Water and Spirit. Does John 3,5 Refer to Baptism?, u: *Reformed Theological Review*, 25 (1966.), 15–23.

ROSŁOŃ, W. Józef. Zbawienie, u: Feliks GRYGLEWICZ (ur.), *Egzegeza Ewangeli św. Jana*, Lublin, 1992., 319–335.

ROUSTANG, François. L'entretien avec Nikodème, u: *Nouvelle revue théologique*, 78 (1956.), 337–358.

SAAYMAN, Christo. The textual strategy in John 3,12-14: Preliminary observations, u: *Neotestamentica*, 29 (1995.), 27–28.

SALAS, Antonio. Nacer del agua y del Espiritu (Iv 3,5), u: *Miscelánea Comillas*, 41 (1983.), 205–212.

SCHENKE, Ludger. Der Dialog mit den Juden im Johannesevangelium. Ein Rekonstruktionsversuch, u: *Neues Testamenten Studien*, 34 (1988.), 573–603.

SZEFLER, Piotr. Żydzi, u: Feliks Gryglewicz (ur.), *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, Lublin, 1992., 338–346.

SCHÜRMANN, Heinz. Die Sprache des Christus, u: *Biblische Zeitschrift Neue Folge*, 2 (1958.), 69–79.

SCHWARZ, Günther. Der Wind weht, wo er will?, u: *Biblische Notizen*, 63 (1992.), 47–48.

SIGRIST, Paul. Libermann-Une spiritualité missionnaire, u: *Spiritualité spiritaine*, Collection 12, 2.

STACHOWIAK (ur.), *Duch Święty – Duch Boży*, Lublin, 1985., 93–94.

SÖDING, Thomas. Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkung zur Symbolsprache des Johannesevangelium am Beispiel des Nikodemusgespräches (Joh 3,1-21), u: Karl

KERTELGE (ur.), *Metaphorik und Mythos in Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1990., 168–219.

SMITH, Moody D. Book reviews, u: *Journal of Biblical Literature*, 96 (1977.), 458–459.

SPRIGGS, David G. Meaning of Water in John 3,5, u: *Expository Times*, 85 (1973. – 1974.), 149–150.

STACHOWIAK, Lech. Spotkanie Jezusa z Nikodemem J 3,1-21, u: *Rocznik Teologiczny Katolicjiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 20 (1973.), 69–81.

SZYMIK, Jerzy. Filioque i dia tou hyiou u progu trzeciego tysiąclecia – Duh odnowiciel, u: *Communio*, 12 (1998.), 83–100.

TEPERT, Darko. Glagol vjerovati u Iv 3,1-21, u: Mario CIFRAK (ur.), *O Kraljevstvu nebeskom – novo i staro*, Zagreb, 2001., 157–177.

VERGOTE, Antoine. L'exaltation du Christ en croix selon le quatriéme évangile, u: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 28 (1952.), 5–23.

D. Literatura s mrežnih stranica

Lebenslauf von Pater F. Porsch (1. 3. 2001.)
http://www.jbreuer.de/Freunde_Links/Sorry_no_Link/Nachruf_Felix/nachruf_felix.html (13. 5. 2014.).

Unermüdlicher Botschafter der Wort Gottes (1. 3. 2001.),
http://www.rp-online.de/nrw/staedte/dormagen/unermuedlicher-botschafter-des-wort-gottes-aid-1.108949 (15. 5. 2014.).

Bruno TRÄCHLER, *Nachruf* (24. 2. 2001.),
http://www.rp-online.de/nrw/staedte/dormagen/unermuedlicher-botschafter-des-wort-gottes-aid-1.108949 (15. 5. 2014.).

Neuss Grevenbroicher Zeitung (1. 3. 2001.),
http://www.rp-online.de/nrw/staedte/dormagen/unermuedlicher-botschafter-des-wort-gottes-aid-1.108949 (15. 5. 2014.).

KUNČEVIĆ Marija – Marija KRISTIĆ, *Duhovi, Pedesetnica – što je to? Intervju s paterom Arekom* (4. 6. 2014.), http://duhos.com/duhovi-pedesetnica-sto-je-intervju/ (15. 6. 2014.).

ŽIVOTOPIS S POPISOM OBJAVLJENIH RADOVA

Arkadiusz Krasicki, Poljak s hrvatskim državljanstvom, rođen je 23. kolovoza 1976. godine u Świbodzinu (Poljska), gdje je završio osnovnu (osmogodišnju) školu i petogodišnju Tehničku školu (Tehnikum). Višu bogosloviju Družbe Duha Svetoga upisuje 1996. godine u Bydgoszczu. Sa završetkom bogoslovnoga studija 2001. godine položio je ispit *Ex universa Teologiae* te upisao eksterni teološki studij na Sveučilištu Adama Mickiewicza u Poznanju. Magistarski rad iz egzegeze Novoga zavjeta na temu: „Logion Isusa o ponovnom rođenju u evanđelju sv. Ivana Iv. 3,3.5.6. u Komentaru F. Libermanna“ obranio je 12. prosinca 2002. godine pod mentorstvom dr. sc. Andrzeja Lewandowskog i time stekao akademski stupanj magistra teologije. Nakon nostrifikacije diplome magistra teologije, akademske godine 2007./2008. upisuje treću doktorsku godinu na poslijediplomskom studiju Katoličkoga bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu na Katedri za dogmatsku teologiju. Na istom studiju prijavljuje temu doktorske disertacije pod mentorstvom prof. dr. sc. Marija Cifraka: „Rođenje iz vode i Duha (usp. Iv 3,3-8) – egzegeza i učinci kod F. Porscha i F. Libermanna“, koju je 2013. godine uspješno obranio. Na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku izabran je 2014. u naslovno suradničko zvanje asistenta iz znanstvenoga područja humanističkih znanosti, znanstvenoga polja teologija i znanstvene grane biblijska teologija.

Član je Misijske Družbe Duha Svetoga, za svećenika je zaređen 8. lipnja 2003. godine. Iste godine došao je u Hrvatsku i nakon završenoga tečaja hrvatskoga jezika na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, u službi je župnoga vikara u Podvinju (Slavonski Brod) od 2003. do 2006. godine. Od 2011. do 2013. godine obavljao je službu župnika u župi Mučeništvo svetog Ivana Krstitelja u osječkom prigradskom naselju Brijest. Godine 2006. imenovan je prvim sveučilišnim kapelanom Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, a to poslanje obavlja i danas.

Posebna su područja njegova pastoralnoga rada vjeronaučni rad sa studentima, vodstvo ureda za pastoral studenata, kao i prigodna javna predavanja za studente i građanstvo. Pokretač je i jedan od utemeljitelja studentske udruge DUHOS (Duhovnost osječkih studenata), glavni je urednik mrežne stranice Udruge (www.duhos.com), putem koje aktivno promiče novu evangelizaciju među studentskom populacijom. Održao je brojne duhovne obnove i seminare diljem Hrvatske. Redovito sudjeluje u emisijama Hrvatskoga radija i televizije te regionalnih i lokalnih televizija. Voditelj je biblijskoga programa *Dođi i vidi* na

Slavonsko-baranjskoj televiziji. Objavljuje prigodne publikacije meditacija i propovijedi te znanstvene i stručne radove iz područja biblijske teologije.

POPIS OBJAVLJENIH RADOVA

Znanstveni i stručni članci

Krasicki, Arkadiusz. Pastoral studenata u Osijeku, u: *Kateheza*, 30 (2008.), 76–85.

Krasicki, Arkadiusz. Dostojanstvo čovjeka u Ps 8, u: *Kateheza*, 31 (2009.), 312–321.

Cifrak, Mario i Arkadiusz Krasicki. Postaje Kristove – muke i smrti. Ivanov izvještaj, u: *Služba Božja* 51 (2011.), 32–55.

Krasicki, Arkadiusz. Brak i obitelj u Svetom pismu, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije*, 139 (2011.), 576–584.

Krasicki, Arkadiusz. Bespuća New Agea kao izazov kršćanstvu, u: *Vjesnik Đakovačko-osječke nadbiskupije i Srijemske biskupije*, 140 (2012.), 275–290.

Krasicki, Arkadiusz. – Σχίσμα rasprava i razjedinjenje zbog Kristova podrijetla (Iv 7,42), u: *Bogoslovska smotra*, 85 (2015.), 485–501.

Zbirke propovijedi i biblijskih meditacija

Krasicki, Arkadiusz. *Riječ za tebe*, Osijek, 2010.

Krasicki, Arkadiusz. *U očekivanju dolaska*, Osijek, 2011.

Krasicki, Arkadiusz. *Svjetlo riječi*, Osijek, 2014.

Krasicki, Arkadiusz. *Rastimo u Gospodinu*, Osijek, 2014.

Krasicki, Arkadiusz. *U sili Duha Svetoga*, Osijek, 2015.

Krasicki, Arkadiusz i Sanja Dugandžić. *Živjeti vjeru, ufanje i ljubav*, Osijek, 2015.