



## Предраг Драгутиновић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

### Социјална правда у Новоме завету

#### Један нацрт

**Abstract:** Исус из Назарета је у време свог земаљског деловања нарочиту пажњу поклањао маргинализованим, угроженим, болесним, социјално неупотребљивим члановима друштва. За Исуса су однос према Богу и однос према људима неодојиви (Мт 22, 35–40), с тим што његови следбеници чак и своје непријатеље треба да сматрају ближњима (Мт 5, 43–38). У ранохристијанским заједницама ова два односа — према Богу и према људима — пројављивали су се на два нивоа: кроз *кршћење* као улазак у нови однос са Богом (Рим 6, 1с), који имплицира ступање у заједницу по свему равноправних чланова (Гал 3, 28) и *вечеру Господњу* као место конкретне пројаве јединства (свакако и социјалног!) свих који верују у Исуса Христа (уп. нпр. 1Кор 10, 17). Апостол Павле, описујући нову реалност коју хришћани живе, говори о Цркви као „телу Христовом“ (1Кор 10, 17; 12, 12с; Рим 12, 3–8). Црква у периоду Новог завета објективно није могла да своје схватање социјалне правде примени и на шире друштвено окружење, и то не само зато што је била „ван закона“ и упућена сама на себе већ и због тога што је поимање социјалне правде било уско везано за теолошке ставове, који су били генератор свих поступка, па и социјалних. Социјална етика је последица нове вере, вере да од Бога примљени дар може бити даље предат у виду материјалне помоћи (2Кор 8, 5), вере да се у сваком потребитом човеку може срести сам Христос (Мт 25, 40!). Тако практикована социјална правда води све који у њој учествују ка слављењу и захваљивању Богу (2Кор 8, 16; 9, 12–15). Овако схваћена, она остаје у границима верске заједнице и не претендује да мења друштвено окружење, тј. да га социјално оправедни. Хришћани, оплемењени својом вером, једноставно делују социјално праведно („ако је дакле гладан непријатељ твој, нахрани га; ако је жедан, напој га“, Рим 13, 20), и то не остаје непримећено од стране окружења.

**Key words:** социјална правда, Нови завет, богати, сиромашни, крштење, вечера Господња, римско друштво.

*Шћићићиће сладої и сиройої, ойравдајіте јадної и сиромашної! Изда-  
виіте йойлаченої и удоюї, истїрїниіте іа из руку бездожних.*

Пс 82, 2–3

*Бори се за йраво сиромашної и бедної и зайо му деша добро. Зар йо  
не значи мене йознаши — реч је Господња.*

Јер 22, 16

*Свуда на свету доминирају јаки. Наш Бој је њак изабрао слабе: он је њо-  
мојао родовима да њобејну из Ејијџа и начинио их својим народом. Он  
је храбрио рајне зајоченике дейорџоване у Вавилон. Приклањање  
овом Боју значи ѡприклањање сиромашнима и слабима.<sup>1</sup>*

За разлику од Старога завета, где се идеја „социјалне правде“ тематизује углавном на нивоу нације — било да се народ Израиља позива да буде праведан према другима уз подсећање да је и сам био туђинац (Понз 24, 17–18. 19), било да се апелује на социјалну праведност унутар самога народа у контексту критике култа (Ис 58, 6–7; Ам 5, 21–24; Мих 3, 2–3) — у Новоме Завету се идеја „социјалне правде“ поставља на другачије основе. Тежиште се премешта, са религијске тачке гледишта, на личност Исуса Христа и његову еванђелску поруку. Исус Христос сада постаје готово равнoчасни ауторитет са Јахвеом Старога завета, кога хришћани називају Оцем. Са социјалне пак тачке гледишта, мења се простор на коме се пројављује Бог и на коме људи заједничаре у вери, и то са поља националног на поље мултинационалног, са поља партикуларног израилског богослужења на поље универзалне црквене заједнице. Без обзира на ове трансформације, хришћани се у многим тачкама органски надовезују на Стари завет. Једна од њих је свакако опште старозаветно виђење социјалне равноправности и правде. Тако ће апостол Павле, једна од водећих личности ранохришћанске Цркве, апелујући на своју браћу и сестре хришћане у Коринту да сакупе прилог за сиромашну заједницу у Јудеји, без устезања моћи да се позове на старозаветни пса-лам: „Просу, даде сиромасима, *њравда* је његова *њравда* вечна“ (111, 9). Овде се, дакле, акт социјалне правде, давања сиромасима, јасно карактерише, тј. усваја, као „правда вечна“, нешто што има метавредност, која превазилази једноставни акт давања милостиње. Поред тога, поставља се питање да ли се новозаветни текстови могу читати кроз призму „социјалне правде“ онако како се она данас схвата у социолошком, политичком и економском речнику савременог света. Да ли се ранохришћанска Црква од почетка борила за један социјално праведни свет или је своју поруку о социјалној „вечној правди“ покушавала да пласира на други начин? Коначно, какву парадигму за данашње хришћанске Цркве нуди теорија и пракса раних заједница у погледу међуљудских односа, па самим тим и социјалне правде?

## 1. Исус Христос — нада сиромашних

### 1.1. Централне поруке: долазеће Царство Божје и љубав

(1) Исус Христос се тридесетих година нове ере појављује у Галилеји као проповедник Царства Божјег које долази (Мк 1, 15; Мт 4, 17). Централна порука његове делатности јесте да се приближило Царство небеско. Ова димензија Христове проповеди назива се „есхатолошком.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Theissen, G., *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, Ch. Kaiser, Gütersloh, <sup>14</sup>1999, 191.

<sup>2</sup> B.: Bryan, C., *Render to Caesar: Jesus, the Early Church and the Roman Superpower*, Oxford

(2) Истовремено, Исус је проповедник љубави. Он у контексту ревитализације (Мт 5, 17–19) и радикализације (Мт 5, 43с) старозаветне етике<sup>3</sup> инсистира на љубави као кључном и суштинском егзистенцијалном моменту (Лк 10, 25–28): „то чини и живећеш“. Апел упућен човеку да воли и пројављује ту своју љубав према свим људима (Мт 5, 45; сваком човеку у невољи: Лк 10, 30с) може се сматрати најадекватнијим појмом којим се може описати Бог (Јн 4, 16), критеријумом за разумевање Писма (Aug., *De doctr. christ.* 1. 36), стањем у коме се чека Царство које долази (Јн 17, 24, 26) и основом хришћанске етике уопште.

(3) Исус из Назарета у време свог земаљског деловања нарочиту пажњу је поклањао управо маргинализованим, угроженим, болесним, социјално неупотребљивим члановима друштва.<sup>4</sup> Када је Јован Крститељ послао двојицу ученика, како приповеда Матеј (10, 2–6), да питају Исуса је ли он тај који ће доћи или не, он одговара: „Идите и јавите Јовану оно што чујете и видите: сл епи прогледавају и хроми ходе, гудави се чисте и глухи чују, мртви устају и сиромашнима се ѝројоведа Еванђеље. И благо ономе који се не саблазни о мене.“ Евидентно је да је овакав Исусов однос према болеснима, немоћнима и сиромашнима могао да изазове саблазан код његових сународника. Међутим, блага вест Христова упућена је првенствено онима који „нису срећни“, који не уживају у благодетима овога света. То је свакако један од разлога што је Исус на својим проповедничким путовањима избегавао градове и кретао се по селима, међу малим, социјално ниско рангираним људима.

Некакав принципијелни однос Исуса Христа према поседовању и богатству на основу еванђелских извештаја тешко је установити. Богатство се често критикује (нпр. Мк 10, 25; Лк 6, 24; 16, 19–31), али се не одбија помоћ богатих симпатизера (као нпр. Јоване, жене Хузе, службеника у Иродовој управи [Лк 8, 3]; Јосифа из Ариматеје [Мк 15, 43]; богате грешнице [Лк 7, 36сс]; цариника Закеја [Лк 19, 1сс] итд.; уп. такође Јн 12, 42). Из овог налаза — извесне вербалне критике и практичног ослањања на подршку богатих — може се говорити о амбивалентности и „непринципијелности“ у овом погледу, за разлику од раним хришћанима савремених есена или зилота, који су имали програмски негативан став према поседовању.<sup>5</sup> Слично је и у каснијој рецепцији ове проблематике у ранохришћанским заједницама, где радикална критика богатства полако уступа место „ефективном поравнању“ између слојева као кључној карактеристици социјалног етоса раног хришћанства.<sup>6</sup>

University Press, New York, 2005, 144.

<sup>3</sup> В.: Theissen, G., *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zu Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser Taschenbücher 35, Gütersloh, 1997, 98–99.

<sup>4</sup> Уп. Rose, C., „Euer Überfluss diene ihrem Mangel — Biblisch-theologische Gedanken zu Armut und Solidarität“, у: Karin Sanders/H. U. Weth (пр.), *Armut und Teilhabe. Analysen und Impulse um Armut und Gerechtigkeit*, VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden, 2008, 197–199.

<sup>5</sup> Уп. Braun, H., *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24, Tübingen, 1957, 7.

<sup>6</sup> Уп. Hengel, M., *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen*

Еванђеље по Луки, највише од свих канонских Еванђеља, поседује изразиту социолошку црту. Лука почиње своју приповест рођењем Исуса Христа у веома тешким социјалним условима. Он се рађа у штали, бива повијен одећом и положен у јасле (Лк 2, 7). Окружен је сиромашним пастирима који живе под ведрим небом чувајући своја стада (Лк 2, 8). Они су *први* којима се благовести еванђеље (Лк 2, 10–11). Лука вештим литерарним захватом врши имплицитну паралелизацију између поменутог цезара Августа, тада најмоћнијег човека на земљи (Лк 2, 1) и Исуса Христа. Исус је „Спаситељ“ (Σωτήρ) и „Господ“ (κύριος) (Лк 2, 11): ове две титуле давале су се римским царевима, док се глагол „евангелизовати“ користио за објаву заповести или добрих вести везаних за цезара. Цезаров мир (Pax Romana или Pax Augusta) релативизује се јер се говори о новом миру, који доноси Христово рођење: „Слава на висини Богу и на земљи мир [...]“ (Лк 2, 13). Ово изговара „небеска војска“ (Лк 2, 14), док цезар одржава свој мир снажном војском, која терорише народе. Коначно, очекивани јудејски „Месија“ (χριστός) (2, 11) не рађа се као великаш овог света, чије рођење би наговестило његову моћ над народима и ослобођење Израиља од политичке поробљености. Месија се рађа као сиромаш међу сиромашнима, његов мир је другачији од цезаревог. Његово рођење је првенствено блага вест за сиромашне, који су у приповести оличени у пастирима. Такође, блаженства која Христос изговара односе се недвосмислено на сиромашне, гладне, несрећене и њега ради маргинализоване (Лк 6, 20–23). Црква је првенствено заједница у коју су призвани сиромашни и несрећени (Лк 14, 21). Бог уздиже понижене: „Збаци силне са престола и подиже понижене“ (Лк 1, 52). С друге стране, богатима се у будућности не пише добро, пошто су они своју утеху примили већ у земаљском животу (Лк 6, 24). Илустративна је загробна судбина дезосећајног богаташа који се за живота није осврнуо на сиротог Лазара (Лк 16, 25). Слични мотиви не недостају ни код Матеја. Однос према потребитом (гладном, жедном, путнику, сиромашном, болесном, затворенику [Мт 25, 35–36]) биће критеријум за вечно блаженство или вечну осуду. Признати Исуса за Господа није довољно (Мт 25, 44), јер ће се у дан суда многи позивати на своју веру и чак чудотворне праксе (Мт 7, 22), али их Христос неће препознати, јер су чинили безакоње (Мт 7, 23), тј. нису учинили добро потребитом човеку (Мт 25, 45). Критика богатства се, дакле, не задржава само на поседовању као таквом. Код Луке се „тешко вама богаташима“ (Лк 6, 24) експлицира на причи о богаташу и Лазару. Оно што се осуђује није богатство као такво, већ богаташев однос према потребитом. Код Матеја се такође за критеријум припадности Христу не узима поседовање земаљских добара, већ њихова употреба у корист потребитог човека. Чињеница је да је богаташу тешко ући у Царство небеско (Мт 19, 23–24), јер се људи везују за своја добра (Мт 19, 22), али „Богу је све могуће“ (Мт 19, 25). Оно што је кључно у следовању Христу није ни сиромаштво, ни богатство, већ вера која кроз љубав дела (Мт 25, 40!; уп. такође Гал 5, 6). Тако нпр. ни ученицима који су све оставили, потпуно осиромашили Христа ради није

загарантован имунитет у судњи дан (Мт 19, 30; 20, 23), мада они потенцијално могу стоструко примити сва добра која су на земљи оставили. Следовање Христу је ступање на простор неизвесности и ризика, потпуног одрицања од себе и сопствених представа, жеља, поставки ствари.

### 1.2. Вера у Христово васкрсење: Учитељеве поуке у новом светлу

Оно што је суштински одредило бдућност малог галилејског покрета окупљеног око Исуса из Назарета јесте вера да је Бог на крсту пострадао Учитеља васкрсао из мртвих (Рим 4, 24; 8, 11; Гал 1, 1; 2Кор 4, 14; Дап 13, 33; 17, 31; Кол 2, 12; Јев 13, 20). Наиме, после Исусове насилне смрти, изазване низом фактора и односа који су карактерисали тадашње локално друштво (напетости између римских власти и Јудејаца, између сеоског и градског становништва, између аристократије и народних маса) његови следбеници накратко су очајавали (Лк 24, 21), међутим, сведочанства о јављању васкрслог Господа и вера да је он подигнут из мртвих у потпуности су преоријентисала заједницу Исусових ученика, која сада његове речи, поуке, чуда и упутства почиње да сагледава у новом светлу, као речи Господње, као речи васкрслог Господа које имају изузетну тежину. Послеваскрсна перспектива ранохришћанске заједнице бациће ново светло на све што је Исус чинио и поучавао за време свог замаљског живота. Најава долазећег Царства (1), заповест љубави (2) и фаворизација социјално маргинализованих и потребитих (3) доживеће јединствену синтезу у животу ране хришћанске заједнице, где се још увек недолазеће Царство трансформише у љубавно изображавање док не дође (уп. 1Кор 16, 22) — оно се, дакле, сада и овде пројављује кроз међусобну љубав и солидарност. Овакав доживљај нове вере отпочиње веома рано, у првој хришћанској заједници у Јерусалиму.

## 2. Прва Црква у Јерусалиму: „Све им беше заједничко“ (Дап 4, 32–34)

*Дела апостолска* представљају наставак Еванђеља по Луки и описују рану историју Цркве, непосредно после васкрсења и вазнесења Христовог па све до Павловог доласка у Рим. Ова књига садржи драгоцене податке о апостолском периоду, бави се првим корацима хришћанства у Римској империји и веома је важна да се увиди како рана хришћанска Црква разуме сама себе у односу на окружење.

### 2.1. Унутарцрквена „социјална правда“ у пракси

А мноштво верујућих беше једно срце и једна душа; и нико не говораше за имање своје да је његово, него им све беше заједничко. И апостоли са великом силом сведочаше о васкрсењу Господа Исуса Христа, а благодат велика беше на свима њима. Јер нико међу њима не беше у оскудици, пошто сви који су имали њиве или куће продавали су и доносили новац од продатога и полагали пред ноге апостолима; и давано је свакоме према потреби коју је имао (Дап 4, 32–34).

Овим речима Лука описује стање у јерусалимској заједници, која је после Христовог вазнесења „била постојана у науци апостолској, у заједници, у ломљењу хлеба и у молитвама“ (Дап 2, 42), пружајући тако упечатљив пример и сведочанство окружењу, које је на хришћане све више гледало са симпатијама (Дап 2, 47). Начин живота јерусалимске заједнице, њено богослужење и међуљудски односи („све им беше заједничко“ [Дап 2, 44]) остављало је утисак на Јерусалимљане, који су се у све већем броју крштавали и постајали чланови Цркве (Дап 2, 41; 5, 14–16). Унутар хришћанске заједнице свакако је била запажена је социјална правда. Лука, који пише своје дело неких 50 година после догађаја које описује, својим читаоцима дочарава ово јединство ране заједнице — између осталог, и социјално — на теолошки осмишљен начин. Он, наиме, говори о заједници као *μία ψυχή*, користећи при томе познати грчки слоган „све им беше заједничко“ (Дап 4, 32). Овај мотив (*κοινὰ τῶν φίλων* = „пријатељима је све заједничко“, *ισότης φιλότης* = „пријатељство значи једнакост“, *γόνυ κνήμης ἔγγιον* = „колело је ближе од листа [на нози]“), познат из грчке књижевности, среће се код Аристотела (*Nicetic* 9, 8, 2), Платона (*Rep* 5, 449c; *Lys* 270c), Јамблиха (*Vita Pyth* 19, 92; 29, 162 и др.), Лаертија (*Vita Pyth* 8, 9), Еурипида (*Andromache* 376–377), Плутарха (*De amore proliis* 20, 490) и др.<sup>7</sup> Лука узима овај репрезентативни модел да би својим читаоцима помогао да схвате да су хришћани испунили грчки идеал пријатељства који се, међутим, темељи на заједничкој вери (*πλήθος τῶν πιστευσάντων* = „а мноштво верујућих“, Дап 4, 32а).<sup>8</sup> Надаље, имајући у виду јеврејског читаоца, Лука се позива на Стари завет: формулација „нико међу њима не беше у оскудици“ рекурира на Понз 15, 4 (LXX: *οὐκ ἔσται ἐν σοὶ ἐνδεής* = „сиромаша код тебе неће бити“) као благослов који Израиљ прима у обећаној земљи. И јеврејском читаоцу треба да постане јасно да је овај идеал потирања сиромаштва остварен у хришћанској заједници. Равноправна подела имовине, дакле, одговара и грчком идеалу пријатељства (Дап 4, 32) и нади која је посведочена у Староме завету (Дап 4, 34). Лукин језик у описивању древне заједнице показује његову тенденцију да у хришћанској пракси сажме грчку тежњу и јеврејску наду. Тако се у социјалној правди јерусалимске Цркве остварују очекивања ода света, и грчког и јеврејског. У сваком случају, рано хришћанство се показује као социјално веома ангажовано. Сиромаштво се посматра као проблем који се на новоу једне локалне заједнице, у овом случају јерусалимске, решава и неутралише. Имовина се „полагала пред ноге“ апостолима, који су је надаље раздељивали свакоме по потреби.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> B.: Mitchell, A. C., „The Social Function of Friendship in Acts 2:44–47 and 4:32–37“, *JBL* 111 (1992) 255–272.

<sup>8</sup> *Исџо*, 272: „a new view of friendship“.

<sup>9</sup> Bassler, J., *God and Mammon. Asking for Money in the New Testament*, Nashville TN, 1991, 124 и даље.

### 3. Апостол Павле: „Само да се сећамо сиромашних“ (Гал 2, 10)

Прелазак нове вере са простора Галилилеје и Јудеје у хеленистички свет, не само географски него и ментални, довео је до релативно наглог повећања броја хришћанских црквених заједница које је требало очувати и утврдити у јединству. Нарочито је било важно очувати континуитет између новооснованих црквених заједница у хеленистичким градовима, сачињених углавном од дивших незнабожаца и матице цркве у Јудеји, сачињене углавном од јудеохришћана.

#### 3.1. Међуцрквена „социјална правда“ у пракси: помоћ за сиромашне у Јудеји

Један догађај из историје ранохришћанске цркве недвосмислено сведочи да се практиковање „социјалне правде“ унутар раних заједница није задржало само на локалном нивоу. Хришћани своју бригу за социјално угрожене износе и ван локалних граница, следујући апостола да се „сећамо сиромашних“ (Гал 2, 10).

Једна од значајних активности апостола Павла било је што је *сакупио новчану помоћ* за сиромашну браћу у Јудеји (Гал 2, 10; 1. Кор 16, 3–4; Рим 15, 25–26) и предавао је потребитима у Јерусалиму.<sup>10</sup> Ова активност имала је широке црквене размере, пошто је представљала део договора до кога је дошло између апостола Павла и друге двојице великих апостола, „стубова“ (Гал 2, 9) тадашње Цркве, Петра и Јована. Они су се, наиме, договорили да Петар и Јован проповедају веру „обрезанима“, дакле Јеврејима, а Павле и Варнава „необрезанима“, односно незнабошцима (Гал 2, 9), „само да се сећамо сиромашних, што се и старах да тако учиним“ (Гал 2, 10), како наводи Павле у наставку. Историјске податке о томе да ли су и како Јован и Петар испоштовали овај део договора немамо, али је извесно да је апостол Павле предано радио на овом пољу, мотивишући хришћане из својих заједница да сакупљају новчану помоћ за браћу у Јудеји и на тај начин изразе своје заједничарење са њима, захваљујући им тако што им омогућавају да учествују у „телесном“, као што су они њима, као матична заједница, отворили пут за „духовна“ добра (Рим 15, 27).

Апостол Павле у својим посланицама не користи уједначену терминологију када говори о овом братољубивом акту цркава из незнабоштва. Тако, он помиње τῶν πτωχῶν μνημονεύειν (Гал 2, 10), ἡ λογεία ἡ εἰς τοὺς ἁγίους (1Кор 16, 1), ἡ χάρις ὑμῶν (1Кор 16, 3), τὸ πλοῦτος τῆς ἀπλότητος (2Кор 8, 2), κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους (2Кор 8, 4), ἡ προθυμία ὑμῶν (2Кор 9, 2), ἡ δοκιμή τῆς διακονίας ταύτης (2Кор 9, 13), πλήρωμα εὐλογίας Χριστοῦ (Рим 15, 29) итд. Од самог почетка апостол је придавао посебну важност овом делу (уп. Гал 2, 9–10). За њега је сакупљана помоћ представљала значајно средство црквене комуникације између хришћана из многобоштва и хришћана из јудејства.

<sup>10</sup> О социјалном стању у Јудеји: Ling, T. J. M., *The Judean Poor and the Fourth Gospel*, SNTS Monograph Series 136, Cambridge University Press, New York, 2006, 78–96.

Лука је такође знао за ову активност (уп. Дап 24, 7), али када је он писао своја *Дела айџостолска*, она није више постојала.

Нарочито су се хришћани из Македоније истицили у сакупљању новчане помоћи (2Кор 8, 3). Коринћани су се такође распитивали како да сакупљају новац, а Павле им је одговорио да сваког првог дана у недељи редовно сакупљају прилоге, тако да све буде спремно када он дође (1Кор 16, 1–4). Сарадник апостола Павла, Тит, био је задужен за координацију у овој ствари (2Кор 8, 6, 16с). Апостол је рачунао са озбиљном сумом новца за Јерусалимљане (2Кор 8, 20). Жеља му је била да, заједно са њим (Рим 15, 26), делегати из готово свих заједница које је основао донесу сакупљену помоћ сиромашној браћи у Јудеји (уп. списак делегација: Дап 20, 4). Радило се, дакле, о једном акту црквене солидарности који је демонстрирао суштинску повезаност хришћана широм тадашњег света. За Павла је ова акција била од великог значаја. Она је свакако јединствен догађај, пошто се предаја сакупљене помоћи одиграла само једном. После Павловог заточеништва, нема података да је дошло до обнављања ове међуцрквене активности. У сваком случају, догађај је имао велику улогу у конкретной пројави јединства цркве у апостолском периоду.<sup>11</sup> Новчана помоћ сиромашнима у Јудеји од браће хришћана из незнабоштва манифестовала је њихову „заједницу са Христом“ и њихову заједницу међу собом, као доказ љубави (2Кор 8, 8), као и континуитет вере у Христа од простора Јудеје па све до остатка Римског царства.

#### 4. Два нова односа: вера у Бога и заједничарење с људима

За јеврејску старозаветну мисао однос према људима је последица Израилевог односа са Богом. Ова два односа — хоризонтални и вертикални — суштински су повезани и не могу се одвијати независно један од другог. Десет Божјих заповести (Изл 20, 2–17; Понз 5, 6–21) појављују се у два дела, две таблице: први део је концентрисан на однос према Богу, а други — према људима. За такав концепт незамисливо је да једна особа буде „праведна“ само на једном од ова два поља. Праведност је живот по обе таблице Божјих заповести.<sup>12</sup> Инсистирање на овом интегралном животу који обухвата обе димензије, хоризонталну и вертикалну, среће се и у Исусовој проповеди. За Исуса су ове две димензије недовојиве (Мт 22, 35–40), с тим што његови следбеници и своје непријатеље треба да сматрају ближњима (Мт 5, 43–38). У ранохришћанским заједницама ова два односа — вертикални: према Богу и хоризонтални: према људима — пројављивали су се на два нивоа: кроз *кршћење* као улазак у нови однос са Богом (Рим 6, 1с) који имплицира ступање у заједницу по свему равноправних чланова (Гал 3, 28) и „вечеру Господњу“ као место конкретне пројаве јединства (свакако и социјално!) свих који верују у Исуса Христа (уп. нпр. 1Кор 10, 17)

<sup>11</sup> Georgi, D., *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>1994, 62–64; уп. такође Rose, н. г., 202.

<sup>12</sup> Уп. Dunn, J. D. G. – Suggate A. M., *The Justice of God. A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, The Paternoster Press, Carlisle UK, 1993, 37–38.



#### 4.1. Крштење: „Сви сте једно“ (Гал 3, 28)

Крштење је од самог почетка схватано као акт приступања заједници оних који верују у Христово васкрсење и установљавање једног новог односа са Богом.<sup>13</sup> Павле је на крштење гледао као на улазак у тело Христово. Сви који се крштавају, без разлике, испуњавају се једним и истим Духом и постају удови једног те истог тела (1Кор 12, 13). Сви се облаче у једнога и истога Христа и сви су „један“ (Гал 3, 28), сви постају једно тело Христово (Рим 12, 5). Сходно том Павловом схватању (Гал 3, 27–28), крштење представља брисање свих природних разлика („нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког и женског, јер сте сви једно у Исусу Христу“ [Гал 3, 28]). Међу крштенима те разлике постају ирелевантне, пошто свако ко је крштен поседује подједнаку блискост са Богом. У том погледу сви крштени су равноправни. Међутим, изван заједнице, у свакодневном животу ове разлике и даље постоје. Тако, хришћани реално живе у два контекста: 1) једном *свејшовном*, у коме је њихова социјална улога одређена друштвом у коме живе и 2) једном *црквеном*, где су све личности равноправне међу собом и пред Богом.<sup>14</sup> Како се, међутим, у црквеном контексту пројављивала конкретизација јединства свих?

#### 4.2. „Вечера Господња“: конкретизација „сви сте једно“

„Вечера Господња“ или евхаристијско сабрање било је место конкретне пројаве нове реалности која се живи после крштења. Светотајински обед на који се окупља хришћанска заједница назива се „вечера Господња“, која је установљена пре његове смрти и на којој се он прославља као васкрсли из мртвих. Они који се окупљају на њој су његови гости на „трпези Господњој“ (1Кор 10, 21) и примају из његове руке оно што им он сам даје: његов хлеб, „хлеб Господњи“, и његову чашу, „чашу Господњу“ (1Кор 10, 27). У 1Кор 10, 16 апостол Павле говори о „заједници“ тела Христовог у вечери Господњој или, тачније, о мистичком учешћу у Исусовој крви и телу, тј. његовој смрти. На овом учешћу заснива се заједница Цркве: „Јер је један хлеб, једно смо тело многи, пошто сви у једноме хлебу учествујемо“ (1Кор 10, 17). Вертикално учешће у Христовој смрти заснива, дакле, хоризонталну заједницу међу хришћанима. Вечера Господња је догађај који окупља *све* чланове заједнице, све крштене без разлике, осим оних чији је начин живота у основи супротан припадности Христу (уп. 1Кор 5, 2). Крштењско је јединство, дакле, конкретно живело на сабрању вечере Господње. Том приликом су нестајале све социјалне разлике, пошто је васкрсли Христос у Духу био први на сабрању, домаћин свима који заједничаре са њим (уп. 1Кор 10, 21; 10, 3). Очигледно је да је проблем у коринтској заједници на вечери Господњој настајао управо зато што су поједини чланови у свој црквени животни контекст уносили

<sup>13</sup> Meeks, W. A., *The Origins of Christian Morality. The first two Centuries*, Yale University Press, New Haven and London, 1993, 92–96.

<sup>14</sup> Уп. Lampe, P., *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2006, 115–118.

световни, свакодневни контекст, што се пројављивало у томе што су неки јели своју вечеру пре других, неки су гладовали, а неки се опијали (1Кор 11, 21). Дешавало се такође да су неки хришћани, вероватно из нижих социјалних слојева, због свакодневних обавеза, каснили на сабрање и самим тим на вечеру (1Кор 11, 33–34), а да их други нису чекали.<sup>15</sup> Све то апостол осуђује и позива коринтске хришћане на јединствено учешће у сабрању.

#### 4.3. „Сви сте једно“: фикција или стварност?

Ако имамо у виду ове проблеме, поставља се питање да ли је апостолово „сви сте једно“ заиста било нешто реално или пука фикција и жеља. Свакако да су проблеми били бројни и да није било лако на хришћанском сабрању потпуно заборавити свој световни контекст, нпр. да један богаташ посматра сиромаша као себи равнo, или да се жена не гледа као жена, већ као равноправна личност, или пак да господари имају осећај солидарности са робовима и сл. Нарочито је то било отежано уколико су особе из исте заједнице у световном контексту имале извесне односе, пословне, службене, брачне и сл. У таквим случајевима се постављало питање како помирити два контекста живота. Међутим, индикативна је чињеница да су хришћанска сабрања укључивала све социјалне слојеве: богате, сиромашне, образоване, необразоване, жене, децу, робове, без обзира на националност и порекло, што представља значајну разлику у односу на окружење где је таква врста светковина (вечера и симпозион) вршена унутар затвореног круга мање више социјално равноправних пријатеља.<sup>16</sup> У сваком случају, егзистенција после крштења и њена конкретизација на евхаристијским сабрањима била је прожета новим етосом који су хришћани са мање или више успеха покушавали да спроводе. Време је показало да су хришћанске заједнице биле веома постојане, да се унутар њих налазио један спектар социјалних слојева, од богатих до веома сиромашних, одакле се види *социјално инклузивни карактер* локалних цркава. Све је то била последица нове вере и труда хришћана да адекватно одговоре на свој призив, што је црквене заједнице чинило веома атрактивним у окружењу. Тако, у 2. веку Плиније Млађи (ер. X 96, 9) извештава да међу хришћанима има људи из свих социјалних слојева (*omnis ordinis*).

<sup>15</sup> В.: Lampe, P., „Das Korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinische Theologia Crucis (1Кор 11, 17–34)“, *ZNW* 82 (1991), 192; Theissen, G., *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Cor. XI 17–34*, NT 16, 1974, 182–185; Klauck, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum Ersten Korintherbrief*, NTA N.F 15, 1982, 293.

<sup>16</sup> Уп. Lampe, „Herrenmal“, 198; Judge, E. A., „Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft: Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert“, у: исти, *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, изд. J. R. Harrison, WUNT 229, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 51.

## 5. Да ли је окружење видело хришћане као „социјално праведене“?

Апостол Павле, описујући нову реалност коју хришћани живе, говори о Цркви као „телу Христовом“ (σῶμα Χριστοῦ, 1 Кор 10, 17; 12, 12с; Рим 12, 3–8) утемељујући тако своју еклисиологију.<sup>17</sup> Ова метафора подсећа на политички језик Рима. Њоме се изражавало да је Империја у потпуности упућена на цезара као своју главу, тако да је глава била схватана као уједињујући, бо-жански принцип (у стоичком смислу: светски дух) и стварна сврха тела, чији чланови могу живети само за и кроз цезара (Tacitus, Ann I 12, 1–3; Seneca, Clem I 1, 1–4; 3, 5с; 5, 1; Epict. Diss. II, 10, 4–5). Код Павла, међутим, и у 1 Кор и Рим у метафори недостаје глава, у центру су чланови заједнице уједињени у Христу (мотив „главе“ у метафори долази тек касније, у девтеропавловском корпусу Кол 1, 18 и Еф 5, 23). Како терминолошки, тако и у реалном постојању, црквене заједнице представљају антипод Римској империји. Тело као живи организам такође је била омиљена и распрострањена метафора у античкој књижевности. Позната је била парабола о побуни тела против црева, коју је Римљанин Меније Агрипа наводно испричао плебејцима који су отишли из Рима да би их охрабрио да се врате (Livius, Ab urbe condita II, 32с). Поента приче је да су сви делови тела зависни од црева, која их хране, тј. да је цело тело један организам у коме сваки део има одређену функцију. Платон је такође (Rep 462) јединство државе поредио са јединством тела и тиме био прете-ча ове метафоре за државу или уопште за јединство једне заједнице људи. Јосиф Флавије ју је користио за јудејски народ: сви чланови јудејске заједнице страдају када страда њен најважнији део, Јерусалим (Bell 1, 507; 2, 264; 4, 406). Ова снажна метафора креће се у два правца: наглашава важност појединца за заједницу и истовремено наглашава важност органског јединства заједнице за појединца.<sup>18</sup> За Павла је од нарочите важности било да нагласи да сваки појединац црпе свој идентитет из односа са заједницом. На тај начин је желео да се супротстави елитистичким и ентузијастичким тенденцијама појединих чланова заједнице, који су сматрали да су изнад осталих или чак могу без њих. Апостол је метафору тела, познату из философског и политичког речника окружења, ставио у службу своје еклисиологије да би указао на важност, апсолутност и незамењивост сваког појединца, ма ког порекла, социјалног стања, духовних и телесних способности он био.<sup>19</sup> Дилема која се често јавља у новозаветној науци и теологији, да ли је метафора „тела Христо-вог“ указивала више на социјалну димензију (нека врста античког друштва — collegia) или пак на мистичну заједницу онтолошки сједињених верника у Христу — непотребна је. Апостол Павле је под „телом Христовим“ свакако

<sup>17</sup> Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Edinburgh, 1998, 56–60.

<sup>18</sup> Meeks, *n. g.*, 213; Lee, V. Michaelle, *Paul, The Stoics and the Body of Christ*, SNTS Monograph Series 137, Cambridge University Press, New York, 2006, 27 и даље; Mitchell, M. Margaret, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster John Knox, Louisville, 1993. 16: „the body [...] was the most common topos in ancient literature for unity.“

<sup>19</sup> Lee, *n. g.*, 167 и даље.

подразумевао обе димензије: хришћани светотајински сједињени у Христу истовремено су социјално солидарни једни према другима, представљају један „социјални организам који припада Христу.“<sup>20</sup>

Како је, дакле, римско окружење могло видети једну овакву заједницу? Да ли су се хришћани у римском социјалном систему могли сагледавати као социјално праведни и да ли је то била нека одлика која је посебно упала у очи?

Римско социјално уређење било је пирамидалног карактера.<sup>21</sup> То значи да је постојала пирамида моћи на чијем врху се налазио цезар као „први“ (princeps, pater patriae / ἄρχων), који своју моћ делегира наниже својим великашима (imperium/ἐξουσία), који додељену моћ спороводе наниже, до дна пирамиде (κατ-ἐξουσιάζουσιν). На нивоу друштва, у основи пирамиде налазио се „дом“, породица са pater familias или mater familias на челу. Они су се најчешће налазили у штићеничком, клијентском (cliens) односу према богатијим породицама (patronus), које су се финансијски дринуле о њима, истовремено обезбеђујући себи њихову политичку подршку.<sup>22</sup> Успон у друштву, тј. каријера, одвијао се и на хоризонтали, у мноштву компликованих односа клијент – патрон, и на вертикали, успону ка што већој политичкој моћи. Социјални, економски и политички напредак били су, као и увек, уско повезани. То је, укратко, дио социјални свет раних хришћана. Они су, међутим, као резултат своје вере унутар себе развили један алтернативни социјални систем, алтернативну, обрнуту пирамиду<sup>23</sup>, чији је мото препознатљив у Христовим речима (Мк 10, 42–45):

Знате да они који се сматрају владарима народа угњетавају их, и великаши њихови злостављају их. Али међу вама да не буде тако; него који хоће да буде међу вама велики, нека вам служи; и који хоће први међу вама да буде, нека буде свима слуга. Јер Син човечји није дошао да му служе, него да служи, и да даде живот свој у откуп за многе.

Онај ко је ове речи Господње узимао озбиљно није могао другачије него да следује примеру Господа, у кога је поверовао и у кога је положио сву своју наду. Хришћанска алтернативна пирамида заснована је на принципу одустајања од сваке врсте статуса! Уместо власти која се простире одозго наниже, хришћани проповедају служење одоздо навише, и то за све оне који желе бити „велики“ у Божјим очима. Христови ученици су, додуше, добили моћ (Мк 6, 7), али да изгоне демоне који људима наносе зло. Апостол Павле је моћан само у својој немоћи (2Кор 12, 9). Он проповеда Христа који је распет (1Кор 1, 23). Са друге стране, римско друштво је, као и свако друштво,

<sup>20</sup> Lampe, „Herrenmal“, 295.

<sup>21</sup> За ову тезу која је наишла на широку рецепцију види: Alföldy, G., *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden 1984.

<sup>22</sup> Judge, *n. g.*, 486; Уп. такође: Malina, B. J., *The Social World of the Jesus and Gospels*, Routledge, London – New York, 1996, 144.

<sup>23</sup> Lampe, P., „Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive“, у: Herms, E. (пр.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGT 17, Ch. Kaiser, Gütersloh, 2001, 292.

неговало идеал каријере и напретка. Веспасијанов успон на трон је актуализовао идеју „напретка“, сви су желели да напредују као он. Свесно је неговао политику политичког успона и каријере. Он је своје војсковође позвао у сенат (Тас Hist II 82, 2), доделивши им тако највећу моћ у одлучивању о судбини царства. Када се са овим тенденцијама у друштву упореди Христов позив да се одустане од сваке власти, да је узимање крста једино право следовање Богу, онда постаје јасно да је Црква заиста представљала једну алтернативну заједницу, која је могла бити изузетно атрактивна за свет око себе, али се могла сагледати и као политички опасна за друштвено уређење, нарочито када се оно, као у Откривењу Јовановом, отворено критиковало тако што се римска пирамида *Сајана – цезар – свешћеници кулћа цезара* директно конфронтирала са хришћанском тријадом Бог – Христос – Дух.<sup>24</sup>

У сваком случају, у хришћанској социјалној пирамиди која се конкретизовала у „телу Христовом“ сваки крштени појединац — без обзира на сва специфична природна својства — сматран је подједнако близак Богу. Хришћанска заједница која је живела у напетости очекивања другог доласка Господњег није обухватала све људе, али је принципијелно била отворена за све, управо зато што је Посредник све творевине својом смрћу на крсту читавој творевини понудио спасење (Кол 1, 15–20). Христова смрт и васкрсење обновили су у човеку потамњену икону Божју (Рим 1, 18 – 3, 20). Из ових верских убеђења — сваки човек је битан, створење и икона Божја — хришћани су свакако црпили свој осећај за социјалну правду и тако испуњавали реч Христову (Мт 5, 16):

Тако да се светли светлост ваша пред људима, да виде ваша добра дела, и прославе Оца вашег који је на небесима.

### 5.1. Богати и сиромашни у хришћанским заједницама

*Онај ко је јак нека се сћара о слабоме, а слаби нека њошћује јакоја. Бојаћи њреба да њодржава сиромашноја, а сиромашан њреба да се захвали Боју шћо му је дао некоја ко ће му њомоћи у њејовој мањкавости.*

1. Кор Климента Римског 38, 2

Овај апел Климента Римског хришћанској заједници у Коринту с краја 1. века јасно одражава чињеницу да су хришћани прихватили римски социјални модел патрона – клијента, с том разликом што је у њега унета изразита верска димензија: и о богатоме и о сиромашном се стара Бог. Слично говори и једна древна јудејска изрека: „Ради Јошуа је поучавао: Више него што домаћин куће [...] чини за сиромашне, чини он (Бог) за домаћина куће“ (Lev. Rabba 34). У сваком случају, уместо радикализације и заостравања односа између богатих и сиромашних, црквени етос се све више залаже за „ефективно поравнање“ социјалних слојева.<sup>25</sup> Социјални модел патрон – клијент (заштитник – штићеник) посведочен је у низу новоза-

<sup>24</sup> *Истѡ.*

<sup>25</sup> Hengel, *н. г.*, 65.

ветних текстова.<sup>26</sup> Најпознатији пример је Фива, коју апостол Павле помиње у Рим 16, 1, називајући је „заштитница“ или „патрониса“ (προστάτις) домаће Цркве у Кенхереји.<sup>27</sup> Ране хришћанске заједнице окупљале су се на вечере Господње у кућама имућнијих хришћана, који су вероватно играли социјалну улогу патрона у односу на остатак заједнице (1. Кор 1, 14. 16; 16, 9. 15–18; Рим 16, 3–5. 23; Дап 18, 8. Апостол Павле, додуше, не користи социолошку терминологију патрон – клијент, али се из његових текстова, када се упореде са њима оновременим римским изворима<sup>28</sup>, може закључити да говори управо о овој врсти односа. Имућнији хришћани, надаље, који су имали улогу патрона нису били неки почасни чланови заједнице, већ су, у складу са саморазумевањем Цркве као тела Христовог, били удови који врше своју функцију и не могу постојати независно од других удова (1Кор 12, 12–27; уп. такође 1Кор 8, 11). Њихова вредност унутар тела једнака вредности неугледних, мање часних — дакле, највероватније сиромашних и духовно и телесно потребитих. Павле наглашава да управо њима унутар тела, тј. унутар Цркве, припада већа част, јер је они немају ван њега, тј. у световном контексту (1Кор 12, 22–24):

Него, штавише, који се удови тела чине да су слабији, неопходни су; и који нам се чине мање часни на телу, њима придајемо већу част; и неугледни наши удови имају већи углед, док оним угледним то не треба. Али Бог тако сложи тело, давши слабом уду већу част.

Мањи број чланова раних црквених заједница свакако је омогућавао приснији суживот и боље старање једних за друге. Прецизније податке о броју чланова локалних Цркава не поседујемо. У овом погледу се могу изнети само претпоставке, и то углавном на основу величине простора на којем су се хришћани сакупљали. Једно сабрање у просечној кући тешко да је могло бројати више од 30 чланова.<sup>29</sup> Када апостол Павле говори да се у Коринту цела заједница сакупља на једно место (1Кор 11, 20; 14, 23), онда се вероватно радило о ванредно великој кући у коју је могло да стане 100–200 особа.<sup>30</sup> То је вероватно била кућа Гаја, који је — по Рим 16, 23 — примао „целу заједницу“. Колики је био проценат имућних а колики сиромашнијих, тешко је одредити, пошто недостају подаци који би омогућили прецизну статистику.<sup>31</sup> Апостол Павле помиње да је у Коринту већина чланова скромног социјалног

<sup>26</sup> В.: Elliott, J. H., „Patronage and Clientism in Early Christian Society: A Short Reading Guide“, *Forum* 3, бр. 4 (1987), 39–48.

<sup>27</sup> За подељена мишљења по том питању види: Schmeller, T., *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, SBS 162, Stuttgart, 1995, 58–59.

<sup>28</sup> Види нарочито тзв. акта друштава [collegia] из римског периода, Schmeller, *н. г.*, 96–115.

<sup>29</sup> Извори у: Fotopoulos, J., „Τροφή, οίκος, και σεξουαλικές σχέσεις. Η ελληνорωμαϊκή παράθεση δείπνου όπως διαφαίνεται μέσα από τις οδηγίες του Παύλου σχετικά με ειδικότητα (1 Кор 8, 1–11, 1)“, *ΔΒΜ* 23 (2005), 56.

<sup>30</sup> Schmeller, *н. г.*, 80.

<sup>31</sup> Judge, *н. г.*, 501.

статуса (1Кор 26–29: „ни много мудрих по телу, ни много моћних, ни много племенита рода [...] што је слабо пред светом [...] неплеменито [...] ништавно“), међутим, извесно је да су готово сви тамошњи хришћани које помиње по имену из имућнијег социјалног слоја (1Кор 1, 14. 16 итд.). С друге стране, Павлове заједнице су биле у могућности да сакупљају новчану помоћ за сиромашне у Јудеји (Гал 2, 10; Рим 15, 15; 1Кор 16, 1; 2Кор 8–9), што говори о релативно добром општем економском стању. У сваком случају, бар извештај број чланова црквених заједница био је из виших друштвених слојева.<sup>32</sup> Однос богатих и сиромашних у хришћанским заједницама 2. века описује Јермин Пастир (Sim II 5c):

Када се богат ослони на сиромашног и даје му неопходно за живот, тада верује да ће добити награду од Бога, када се залаже за сиромашне. Сиромашни је пак богат у својим мољењима и благодаренима и његова молитва има код Бога велику снагу. Тако богати подржава сиромашног у свему без оклевања, а од богатога подржавани сиромаш се моли Богу, када благодари, и за оног који га је даривао.

## 5.2. Филимон: род или брат?

Због конкретног повода и краткоће Посланица Филимону не садржи за Павла карактеристичне теолошке рефлексије. У овој посланици он се обраћа Филимону и његовој домаћој црквеној заједници у граду Колосе са молбом да прими назад роба Онисима, који је из неког разлога био напустио господареву кућу.<sup>33</sup> Мада је повод могао бити добродошао за осврт на тему ропства, тј. однос хришћанства према ропству, ова тема се се обрађује, а још мање проблематизује. То може да изненади, с обзиром на то да апостол Павле на другим местима говори о превазилажењу социјалних, националних и полних категорија у Цркви (нпр. Гал 3, 28). Зашто онда апостол својим ауторитетом не настоји да Филимон ослободи Онисима, када се такви односи ионако превазилазе у Христу? Кључ се налази у 1Кор 7, 20сс. Апостол Павле није за радикално кидање постојећих социјалних веза, као пројаве бунтовничке слободе која би тобоже била у Христу. Свакако да жена остаје жена, мушкарац — мушкарац, Јеврејин — Јеврејин, род — род, али суштинско у схватању апостола Павла јесте да те категорије не дају коначни идентитет личностима. Оне постоје као датости које се опет схватају као *призивање* (уп. 1Кор 7, 24) и самим тим носе изразито позитиван садржај. Што је Филимон прихватио Онисима као брата у Христу, даје Оносиму нови идентитет, он није више просто род, већ брат, „слободњак Христов“, као што и сам Филимон није у односу на њега просто господар, већ „род Христов“ (1Кор 7, 22). Однос Филимона и Онисима задобија једну нову, есхатолошку димензију: „Јер можда се зато и растаде с тобом закратко да га добијеш *за вечност*, не више као

<sup>32</sup> Theissen, *Soziologie*, 108; Уп. такође: Мандзаридис, Г. И., *Социологија хришћанства*, Хришћански културни центар, Београд, 2004, 42–43.

<sup>33</sup> Динамична дискусија о разлозима Онисимовог напуштања господаревог куће у: Nicklas, T., „The Letter to Philemon: A Discussion with J. Albert Harill“, у: S. E. Porter (пр.), *Paul's World*, Brill, Leiden/Boston, 2008, 201–220.

роба, него више од роба, *браћа љубљеноја...*“ (16). Суживот у Цркви чини све односе новим. Свакако да прихватање братског односа повлачи за собом одређено понашање према љубљеном брату. Не престајући у категоријама овога света да буду господар и роб, Филимон и Онисим, свесни призива који имају у Христу, могу да постану браћа који се с пажњом и љубављу односе један према другом, свесни такође да социјални идентитети попут „роб“, „господар“ пролазе заједно са обличијем овога света (1Кор 7, 31). Томе их је бар учио велики апостол Еванђеља.

Све ово треба имати у виду када се говори о томе да је хришћанска црква „допринела“ слабљењу и нестајању робовласничких односа са историјске сцене човечанства. Црква то није учинила чинећи јаком неку идеју једнакости, позивајући на револуционарни раскид са социјалним датостима (уп. у том смислу Кол 3, 18 – 4, 1 као извесну коректуру Флмн или бар извесних тумачења последње), већ је Црква томе допринела једноставно проповедајући Еванђеље које позива на целокупну промену става према свету, било да се ради о националним, полним, социјалним или ма којим другим датостима биолошког постојања. У том погледу Посланицу Филимону не треба схватати као „рецепт“ за ранохришћански приступ ропству као институцији, нити као формулацију општих хришћанских ставова по питању ропства, већ као приступ једном посебном и конкретном случају: Филимон да прихвати Онисима као брата, без прекида постојећег социјалног односа, а не општи (политички) апел да се укине ропство, што би у тадашњим економско-политичким околностима античког света била утопија без преседана.

### 5.3. Посланица Јаковљева: критика богатства

*Чујте, браћа браћо моја, не изабра ли Бој сиромаше овоја светиа да бду дојајти вером и наследници Царства које одећа онима који њеја љубе?*

Јак 2, 5

Посланица Јаковљева је новозеветни спис који, поред Еванђеља по Матеју изричито инсистира да делотворној, ефикасној вери: „Будите пак творци речи, а не само слушаоци, варајући сами себе“ (Јак 1, 22). Хришћани који су поверовали треба да се чувају од заборава, тј. да пазе да не заборављају речи, већ да их творе (1, 25; уп. 1, 27: подожност (ὑποκειναι) се састоји у посећивању удовица и сирочади!). Вера је неодвојива од дела (вера је без дела мртва: Јак 2, 26). У погледу социјалне правде илустративан је најпре текст Јак 2, 2–7, који упозорава хришћане да на сабрањима не праве разлику између богатих и сиромашних, што се свакако догађало („а ви понизисте сиромаша“, Јак 2, 6, упућено вероватно домаћинима [такође имућнијим!] код којих су се окупљали хришћани). Аутор их подсећа да су управо богати ти који их, имајући одговарајућу моћ која проистиче из богатства, „угњетавају [...] и вуку на судове“ и „хуле на добро име којим сте названи“ (Јак 2, 7). Ово је чудан преокрет у тексту, пошто се наводи да се и богати и сиромашни сакупљају у хришћанској заједници, те остаје питање како су ти богати (макар били само посетиоци, „гости посматрачи“, а не крштени чланови заједнице, што би



могао да сугерише ст. 2: „јер ако дође на сабрање *ваше*...” са сабрања истовремено и они који угњетавају и хуле на хришћанско име. Биће да аутор узима за повод овај конкретни проблем — протекцију богатих на сабрањима — да би генерално осудио богатство као потенцијални извор невоља за хришћане. На овом месту долази до дужег прекида у тематизацији богатства и сиромаштва да би читава тематика ескалирала у једном готово политичком манифесту социјалне правде у целокупном Новом завету (Јак 5, 1сс):

Ходите сад, богаташи,  
плачите и ридајте због невоља својих  
које долазе.  
Богатство ваше иструну и одело ваше  
поједоше мољци.  
Злато ваше и сребро зарђа, и рђа њихова  
биће сведочанство против вас, и  
изешће тела ваша као огањ.  
Нагомиласте благо у последње дане.  
Гле, вапије плата радника који су  
пожњели њиве ваше, коју сте им закинули;  
и вапаји жетелаца дођоше до ушију  
Господа Саваота.  
Наслађивасте се на земљи и  
живесте раскалашно; ухранисте срца ваша,  
као на дан заклања.  
Осудисте, убисте праведника  
и он вам се не успротиви.  
Трпите, дакле, браћо моја,  
до доласка Господњега...

Ова у античкој литератури не тако честа, оштра осуда богатства базираног на социјалној неправди могла би дотаћи срце сваког револуционарног марксисте. Међутим, аутор овог хришћанског списка, упркос очигледној неправди, позива на трпљење, стрпљење, истрајавање у злопаћењу (Јак 5, 7сс) и међусобној хришћанској солидарности и заједништву (Јак 5, 8–9. 16), пошто је близу Господ који ће унети равнотежу у постојеће стање (Јак 5, 8). У сваком случају, спис сведочи о ранохришћанској представи да је Бог Бог оних којима се наноси социјална неправда, Бог радника и жетелаца чија ненаплаћена плата за уложени рад вапије ка небу. Да ли су социјално обесправљени хришћани овом визијом могли да утеше своје сапатнике који нису били хришћани? Ради се, дакле, о теми која ни најмање није изгубила на актуелности.

## 6. Историја учинка новозаветне теорије и праксе социјалне правде

Сагледавање и практиковање социјалне правде у новозаветним текстовима имало је богату историју учинка у теорији и пракси Цркве. Овде ћемо се само укратко осврнути на два карактеристична примера из историје Цркве: на Светог Јована Златоустог и савремену теологију ослобођења.

### 6.1. Свети Јован Златоусти и борба за социјалну правду

Свети Јован Златоусти је био један од највећих тумача библијских текстова у хришћанској Цркви. Он се у својим омилијама освртао на многе аспекте библијских сведочанства, међу којима је свакако и њихова социјална димензија.<sup>34</sup> Потакнут изразитим социјалним неједнакостима у Антиохији (PG 60, 97), где је деловао као епископ, Јован се бавио темом богатства, тачније богаташа, које је поучавао како да буду добри хришћани. За светог оца богатство је ствар безживотна и небитна. По себи није ни добра ни лоша. Човек је тај који својим односом према богатству чини добро или лоше, врлинско или грешно. Богати треба да делују као „економи“ Цркве, да по потреби дају сиромашнима (PG 62, 562–563; PG 58, 692; PG 62, 563). Свети Јован је величао идеал заједничке имовине, наводећи пример јерусалимске заједнице (Дап 4, 32–35) и монаштва. У својим омилијама нуди занимљиве статистичке податке о социјалној структури Антиохије и Цариграда његовог доба: у Антиохији (тада око 500.000 становника) једна десетина становништва је била богата, једна дестина веома сиромашна, док је остатак припадао средњем слоју. Црква Антиохије имала је приходе једног осредњег богаташа, а свакодневно је помагла и хранила више од 5.000 људи. Када би, каже Јован, само десет богаташа опонашало Цркву и хранило сиротињу, не би било ни једних гладних уста у граду. Могло би се, дакле, збринути 50.000 потреби-тих (PG 58, 630). У Цариграду је такође број сиромашних био око 50.000 (PG 60, 97). Исти поступак би и тамо умањио проблем сиромаштва и глади. Свети Јован је био веома реалан у сагледавању социјалних проблема. Знао је да нису лако решиви, нити да је примарни задатак Цркве да се њима бави. Стога, хришћанима саветује да чине оно што је свакако у њиховој моћи: да дају милостињу.<sup>35</sup> По њему је давање милостиње израз љубави према ближњем, неопходна за спасење човека и потирање егоистичке самодовољности, пут ка врлини (PG 299–300). Свети Јован је своја схватања социјалне правде и могућности њене реализације износио у виду тумачења новозаветних текстова. Надахнут библијским сведочанствима, он је веровао да је древна Црква парадигма за Цркву свих времена и да текстови Новог завета не остају оковани у свом историјском контексту, већ да носе једну свевременску поруку која се у Цркви увек изнова актуализује.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> В.: Παπαδόπουλου, Σ. Γ., *Αγιος Ιωάννης Χρυσόστομος. Τόμος Β'. Η σκέψη του, η προσφορά του, η μεγαλοσύνη του*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 1999, 356–374; Maxwell, Jaclyn, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2006, 69–72.

<sup>35</sup> Παπαδόπουλου, н. г., 371.

<sup>36</sup> За сучељавање Цркве патристичког периода са феноменом сиромаштва види сјајне студије Holman, R. Susan, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Иста, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

## 6.2. Теологија ослобођења — глас сиромашних

Теологија ослобођења појавила се у на западној Цркви седамдесетих година прошлог века као реакција великог броја сиромашних и потлачених хришћана, углавном из трећег света, који су утеху за своје стање тражили управо у оним библијским текстовима који носе ослобађајућу поруку сиромашнима, прогоњенима, потребитима и потлаченима.<sup>37</sup> Основна карактеристика овог теолошког концепта је захтев да теологија треба да се догађа „одоздо“, из базе народа Божјег, а не да проповеда „одозго“, не узимајући у обзир социјалну реалност („Prinzip Wirklichkeit/Realität“) у којој живи велики број чланова хришћанских цркава широм света.<sup>38</sup> Ради се, дакле, о једном специфичном, контекстуалном разумевању библијске поруке из срца самог живота. Значај теологије ослобођења препознат је и у православној теологији.<sup>39</sup> Њена актуелност је данас, у глобализованом свету са великим бројем сиромашних и обесправљених, отворени акт хришћанске одговорности за цео свет. Нарочита заслуга теолога ослобођења је реактуализација и контекстуализација бројних библијских сведочанства која изражавају тежњу ка социјалној правди и проблематизују сиромаштво и немаштину, као и ревитализација теолошке мисли у постмодерни.<sup>40</sup> Заједно са теологијом ослобођења, последњих деценија прошлог века развијало се и научно проучавање социјалног света Новог завета, које нам је у великој мери приближило социјалну структуру античких хришћанских заједница и њиховог окружења. Један од најзначајнијих увида до кога се дошло је, на пример, то што еванђелски текстови представљају јединствен пример у античкој књижевности где се чује глас сиромашних, потлачених и обесправљених слојева становништва Римске империје. Растуће интересовање за социјалне датости на глобалном плану, како историјске, тако и савремене, довело је до поновног читања новозаветних текстова у светлу њиховог односа према социјалној тематици.<sup>41</sup>

## 7. Еклизисјална социјална правда

Утицај раног хришћанства на социјални живот јелинизма није било могуће остварити у периоду који истражујемо. Црква је у овом периоду живела „ван закона“ у грчко-римском свету. Своје етичке и социјалне пароле („нема више Грка ни Јеврејина“, „нема више мушког и женског“ итд.) није упућивала

<sup>37</sup> Sobrino, J., „Brief an den Generaloberen des Jesuitenordens“, у: K. Wenzel (np.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Grünewald, Ostfildern, 2008, 34–35.

<sup>38</sup> О томе више у: Tamez, Elsa, *Bible of the Oppressed*, Wipf & Stock Publishers, 2006; Rieger, J., *Remember the Poor. The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*, Pr. Trinity Press International, Harrisburg, 1998.

<sup>39</sup> Уп. Πασάκος, Δ. Κ., *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές Προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997, 265.

<sup>40</sup> Уп. Gutiérrez, G., *Teologija oslobodjenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989, 306–327.

<sup>41</sup> В.: Schottrof, Luise, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, 2007, 120 и даље.

грчко-римском друштву, већ их је чувала за хришћанску заједницу. На исти начин је третирала и тему ропства. Није се борила да грчко-римско друштво промени став по овом питању. У погледу својих социјалних односа хришћанин је могао да остане роб, иако би било пожељно да буде слободан. Унутар Цркве, међутим, ропство је као проблем превазиђено путем љубави. Исто важи и за сваки облик етике. Ма колико да се доводе у питање разни обичаји грчко-римског друштва, етички захтеви упућују се само члановима Цркве. Етика је последица „нове вере“ која се остварује у Цркви и не један аутономни појам који би могао бити опште примењиван. Ако неко не доживи искуство Цркве и не живи у њој, није могуће да у своме животу и животу заједнице примени ове „етичке“ заповести.<sup>42</sup>

Ако имамо у виду све до сада наведено, поставља се питање да ли може бити речи о „социјалној правди“ у раној Цркви. Уколико се ово питање сагледа из перспективе Цркве, онда је одговор јасан: да, и то како на локалном, тако и на ширем, универзалном нивоу. Ако се пак питање постави са становишта неке црквене политичке „друштвене теорије“ о социјалној правди, онда одговор мора бити негативан. Црква у периоду Новог завета није била у објективној могућности да своје схватање социјалне правде примени и на шире друштвено окружење, и то не само зато што је била „ван закона“ и упућена сама на себе, већ и због тога што је поимање социјалне правде било уско везано за теолошке ставове који су били генератор свих поступка, па и социјалних. Социјална етика је последица нове вере, вере да од Бога примљени дар може бити даље предат у виду материјалне помоћи (2Кор 8, 5), вере да се у сваком потребитом човеку може срести сам Христос (Мт 25, 40). Тако практикована социјална правда све који у њој учествују води ка слављењу Бога (2Кор 8, 16; 9, 12–15). Овако схваћена, она остаје у границима верске заједнице и не претендује да мења друштвено окружење, тј. да га социјално оправедни. Хришћани, оплемењени својом вером, једноставно делују социјално праведно у свим правцима („ако је, дакле, гладан непријатељ твој, нахрани га; ако је жедан, напој га...“, Рим 13, 20), и то не остаје непримећено од стране окружења.

У 1. веку после Христа — дакле, у периоду појаве и експанзије хришћанства — постоје извештаји о многим природним катастрофама које су пустошиле делове царства и остављале иза себе велики број сиромашних и егзистенцијално угрожених. Тако Јосиф Флавије помиње једну сушу (65), један оркан (64), земљотрес (31) итд. Такође је 46/47, у време цезара Клаудија, забележена велика глад (Ant 20, 51сс; Дап 11, 28). Касније је јудејски рат, 70, однео свој данак. Хришћани у овом кризном периоду нуде свету сопствену визију стварности и међуљудских односа коју сами покушавају да живе; то је порука коју ће на ширем друштвеном плану делимично реализовати генерације хришћана које долазе, било у временима страдања и прогона, било у време-

<sup>42</sup> Зизијулас, Ј., *Јелинизам и хришћанство. Сусрет два света*, Хришћански културни центар, Београд, 2007, 99.

нима хармоничног сапостојања са државним властима (карикативна делатност Цркве од најранијих времена до данас).<sup>43</sup>

Новозаветни текстови који на неки начин тематизују социјалну правду не могу, дакле, послужити као хришћански манифест за остварење социјалне правде на пољу политике, света ван Цркве. Социјална правда у хришћанском кључу остаје еклисијална правда, правда која у крајњој линији не долази од човека, нити он може бити њен гарант, већ од Бога, који је извор сваке „праведности“ (уп. Рим 3, 4). Тако, политичка тежња за социјалном правдом битно се разликује од еклисијалне правде, пошто се ради о различитим погледима на човека као човека. Вера у световну социјалну правду јесте вера да је човек сопственим моћима у стању да упостави социјално праведно друштво. Човек 21. века може само да се осврне уназад и констатује потпуни неуспех и велико зло које су самозване социјално праведне и бескласне државе донеле човечанству. Рана Црква не запада у опасност да социјална правда постане њена идеологија, нити себе сматра проповедником социјалне правде, равноправности и једнакости. Она своје разумевање међуљудских односа, па самим тим и социјалне правде, темељи на два антрополошка убеђења:

### Љубав према својима по вери

1) Христос је својим крстом и васкрсењем омогућио човеку да буде наново створен, да постане „нова твар“ (2Кор 5, 14–17; Гал 6, 13–15). То значи да човек крштењем и уласком у црквену заједницу постаје „нови човек“ који на живот и животне датости гледа из једне нове перспективе, перспективе љубави према целокупној творевини и вере у њено назначење за вечност (Рим 8, 18– 22; Еф 4, 24). У том смислу хришћани јесу оптимисти. Они се саморазумевају као заједница „нових“ створења Божјих и сходно томе се односе једни према другима. Апостол Павле апелује на хришћане у Галатији: „Зато, дакле, док имамо времена, чинимо добро *свима*, а особито својима по вери“ (Гал 6, 10). Ако је постало јасно да су хришћани у древној Цркви неговали изузетну међусобну солидарност и на моменте остваривали идеал социјалне правде, поставља се питање како су они гледали на људе ван црквене заједнице. Да ли и њима треба чинити добро и зашто? Имају ли они право на социјалну правду?

### Љубав према сваком човеку у невољи

2) Мотив љубави према непријатељима један је од најпознатијих етичких захтева хришћанства (Мт 5, 44), заснован на опонашању Бога, који подједнако одржава у животу („сунцем обасјава“, „пушта дажд“) зле и добре, на праведне и неправедне (Мт 5, 45–46). У суштини, хришћани се позивају да не гледајући ко је ко (које је националности, статуса и сл.) и ко је какав (добар, лош и сл.), негују љубавни однос према сваком човеку, нарочито према потребитом и према човеку у невољи. Овде је илустративна прича о милостивим

<sup>43</sup> Stark, R., *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού. Πώς το άσημο και περιθωριακό κίνημα του Χριστού εξελίχθηκε σε κυρίαρχη θρησκευτική δύναμη στο Δυτικό Κόσμο μέσα σε λίγους αιώνες*, Άρτος ζωής, Αθήνα, 2005, 15 и даље.

Самарјанину (Лк 10, 30–37): помоћ се пружа човеку ради човека („виде га и сажали се“, Лк 10, 33), а не ради неке идеје, па била она теолошки узвишена, мотивисана вером у Бога, не као циљни мисионарски акт, већ као акт чисте, ничим трећим мотивисане љубави према човеку. Такође и Мт 25, 31–46 (суд свима, „и сабраће се пред њим сви народи“), представља пример удећења да се само конкретним делима према потредитима верификује вера у Христа. Они који верују у Христа као Господа бивају осуђени зато што га нису препознали у сваком потредитом човеку који је прошао кроз њихов живот (Мт 25, 40). Овде се недвосмислено сведочи да се сам Христос јавља у облику потредитог, страдалника.

Сажимајући до сада изложене увиде може се констатовати да у текстовима Новог завета посведочена Црква свој идентитет нити је темељила, нити исцрпљивала у социјалној правди као таквој. Њена атрактивност за окружење и њено муњевито ширење по свим деловима тада познатог света били су, међутим, у великој мери последица њеног конкретног постојања као човекољубиве заједнице, с вером у назначење човека за бесмртност, остварено у смрти и васкрсењу Исуса Христа.

### Литература

- Alföldy, G., *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden, <sup>3</sup>1984.
- Bassler, J., *God and Mammon. Asking for Money in the New Testament*, Nashville TN, 1991.
- Braun, H., *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, BHTh 24, Tübingen, 1957.
- Bryan, C., *Render to Caesar: Jesus, the Early Church and the Roman Superpower*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Dunn, J. D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Edinburgh, 1998.
- Dunn, J. D. G., Suggate A. M., *The Justice of God. A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith*, The Paternoster Press, Carlisle UK, 1993.
- Elliott, J. H., „Patronage and Clientism in Early Christian Society: A Short Reading Guide“, *Forum* 3, др. 4 (1987), 39–48.
- Fotopoulos, J., Τροφή, οίνος, και σεξουαλικές σχέσεις. Η ελληνορωμαϊκή παράθεση δείπνου όπως διαφαίνεται μέσα από τις οδηγίες του Παύλου σχετικά με ειδωλόθυτα (1 Κορ 8, 1–11, 1), *ΔΒΜ* 23 (2005), 53–75.
- Georgi, D., *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, <sup>2</sup>1994.
- Gutiérrez, G., *Teologija oslobođenja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989.
- Hengel, M., *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart, 1973.

- Holman, R. Susan, *The Hungry are Dying: Beggars and Bishops in Roman Capadocia*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Holman, R. Susan, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Judge, E. A., „Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft: Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert“, у: исти, *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, изд. J. R. Harrison, WUNT 229, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 464–525.
- Klauck, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum Ersten Korintherbrief*, NTA N.F 15, 1982.
- Lampe, P., „Das Korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinische Theologia Crucis (1Kor 11, 17–34)“, *ZNW* 82 (1991), 183–213.
- Lampe, P., *Die Wirklichkeit als Bild. Das Neue Testament als Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2006.
- Lampe, P., „Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive“, у: Herms, E. (изд.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGT 17, Ch. Kaiser, Gütersloh, 2001, 288–304.
- Lee, V. Michaelle, *Paul, The Stoics and the Body of Christ*, SNTS Monograph Series 137, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Ling, T. J. M., *The Judean Poor and the Fourth Gospel*, SNTS Monograph Series 136, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Malina, B. J., *The Social World of the Jesus and Gospels*, Routledge, London – New York, 1996.
- Мандзаридис, Г. И., *Социолоија хришћансїва*, Хришћански културни центар, Београд, 2004.
- Maxwell, Jaclyn, *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Meeks, W. A., *The Origins of Christian Morality. The first two Centuries*, Yale University Press, New Haven and London, 1993.
- Mitchell, A. C., „The Social Function of Friendship in Acts 2:44–47 and 4:32–37“, *JBL* 111 (1992) 255–272.
- Mitchell, M. Margaret, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster John Knox, Louisville, 1993.
- Nicklas, T., „The Letter to Philemon: A Discussion with J. Albert Harill“, у: S. E. Porter (пр.), *Paul's World*, Brill, Leiden/Boston, 2008, 201–220.
- Παπαδόπουλου, Σ. Γ., *Άγιος Ιωάννης Χρυσόστομος. Τόμος Β΄. Η σκέψη του, η προσφορά του, η μεγαλοσύνη του*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 1999.

- Πασσάκος, Δ. Κ., *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές Προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1997.
- Rieger, J., *Remember the Poor. The Challenge to Theology in the Twenty-First Century*, Pr. Trinity Press International, Harrisburg, 1998.
- Rose, C., „Euer Überfluss diene ihrem Mangel — Biblisch-theologische Gedanken zu Armut und Solidarität“, γ: Karin Sanders/H. U. Weth (πρ.), *Armut und Teilhabe. Analysen und Impulse um Armut und Gerechtigkeit*, VS Verlag für Sozialwissenschaft, Wiesbaden, 2008, 183–206.
- Schmeller, T., *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*, SBS 162, Stuttgart, 1995.
- Schottrof, Luise, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, <sup>2</sup>2007.
- Sobrino, J., „Brief an den Generaloberen des Jesuitenordens“, γ: K. Wenzel (πρ.), *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Grünewald, Ostfildern, 2008, 26–35.
- Stark, R., *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού. Πώς το άσσημο και περιθωριακό κίνημα του Χριστού εξελίχθηκε σε κυρίαρχη θρησκευτική δύναμη στο Δυτικό Κόσμο μέσα σε λίγους αιώνες*, Άρτος ζωής, Αθήνα, 2005.
- Tamez, Elsa, *Bible of the Oppressed*, Wipf & Stock Publishers, 2006.
- Theissen, G., *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zu Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Kaiser Taschenbücher 35, Gütersloh, <sup>7</sup>1997.
- Theissen, G., *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1Cor. XI 17–34*, NT 16, 1974.
- Theissen, G., *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, Ch. Kaiser, Gütersloh, <sup>14</sup>1999.
- Зизијулас, Ј., *Јелинизам и хришћансиџво. Сусреџ гва свеџа*, Хришћански културни центар, Београд, 2007.



---

**Predrag Dragutinović**

Universität Belgrad, Orthodoxe Theologische Fakultät, Belgrad

## **Die soziale Gerechtigkeit im Neuen Testament**

### **Eine Skizze**

Es gehört zu den theologischen Grundlinien der Bibel, dass sie Gottes Option für die Armen in den Mittelpunkt stellt. In beiden Teilen wird deutlich, dass Barmherzigkeit und Solidarität auf Recht und Gerechtigkeit zielen. Im Neuen Testament bricht sich das Reich Gottes in der Sendung Jesu die Bahn. Als Messias des Wortes verkündet Jesus den Armen das Evangelium (Lk 4, 18f) und warnt die Reichen vor dem Sammeln von Schätzen, die Motten und Rost zerfressen (Mt 6, 19f; Lk 6, 24–26). Er lobt das „Scherflein der Witwe“ (Mk 12, 41–44) und mahnt zum rechten Gebrauch von Besitztümern (Lk 16). Als Messias der Tat sucht Jesus die Gemeinschaft mit Sündern (Mk 2, 13–17; Lk 19, 1–10) und Ausgestoßenen (Mk 3, 1–6). Er geht Verlorenen nach (Lk 15) und richtet Gekrümmte auf (Lk 13, 10–17). Die christliche Kirche weiß sich der biblischen Botschaft verpflichtet. In ihren urchristlichen Anfängen hat sie solidarische Lebensmodelle entwickelt, die darauf abzielen, dass sich die Starken um die Schwachen kümmern (Röm 12 – 14). Das Bild von der Kirche als „Leib Christi“ (1. Kor 12) lebt vom Grundsatz der Solidarität: „Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und wenn ein Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit“ (1. Kor 12, 26). Obschon die neutestamentlichen Texte keine politischen Lösungen für die sozialen Ungerechtigkeiten anbieten wollen und können, die Art und Weise wie mit diesem Problem umgegangen wird, geben eine unverkennbare Richtschnur für die christliche Kirche aller Zeiten.

**Key words:** Schlüsselworte. Soziale Gerechtigkeit, Neues Testament, Reichtum, Armut, Taufe, Abendmahl, römische Gesellschaft.

---

Датум пријема чланка: 05. 04. 2010.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 05. 2010.