

UDK 271.2

ISSN 1409-5483

**УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ПРАВОСЛАВЕН БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ
„СВЕТИ КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“ – СКОПЈЕ**

ГОДИШЕН ЗБОРНИК

КНИГА 31



СКОПЈЕ, 2025

ДАРКО АНЕВ

СПАСЕНИЕТО ВО ЕВАНГЕЛИЕТО СПОРЕД ЈОВАН – ЕГЗЕГЕТСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА НА СОТИРИОЛОШКАТА ПОРАКА НА ЕВАНГЕЛИСТОТ ЈОВАН

1. Вовед

Во изјавената цел за пишувањето на Евангелието според Јован (Јн 20,31¹) христологијата и сотириологијата² се идентификувани како двете главни теми (во Јовановата теологија), дури и напати се изедначуваат и претставува тешкотија да се направи разлика каде е нивната концептуална граница (се однесува на текстуалниот раскажувачки тек на Евангелието според Јован). Интересно е што, и покрај обемот на објавени егзегетски дела за ова Евангелие, релативно малку е напишано за сотириологијата како независна тема. Тековните истражувачки настојувања за Јовановото евангелие може да се поделат на три подгрупи, кога станува збор за тематското изложување на сотириологијата:

1. Темата сотириологија е толку доминантна во теологијата на свештеникот апостол Јован Богослов, што обично се развива во однос на другите теми (еклесологија, антропологија и христологија) во ова Евангелие, а не како самостојна тема. Таа е дел од вовеќето

¹ Јн 20,31 – ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

² Сотириологијата, односно учењето за спасението, се разбира како Божјо дејство, преку кое се воспоставува повторното соединување и заедништво на човекот со Бога. Таа ја опишува трансформацијата преку која човечкото битие се пренесува од состојбата на духовна смрт во полнотата на животот. Основните истражувачки прашања што произлегуваат од оваа перспектива се: од каква реалност човекот е избавен, на кој начин се остварува неговото спасение и кон каква цел или полнота тоа го упатува. Во ова разгледување, тежиштето нема да биде ставено врз плодовите или последиците што произлегуваат од спасението, туку врз самата суштина на неговото остварување.

описи на теолошкиите теми (особено делата [ἔργα – ἔργον] и верата [πίστις – πιστεύω]) во Евангелието, но ретко се разработува појасно сама по себе, но секогаш е имплицитно застаена во заднина.

2. Кога фокусот паѓа на социологијата, презентирањето на материјалот обично е описан по природа. Подлабочени анализи обично не се прават, а понекогаш дискусиите одајат по странични намери, кои паѓаат во замка да ја бранат антропологијата, наместо да ја разгледаат социологијата.

3. Иако коментариите на голем број егзегетски дела, се разбира, ја обработуваат темата таму каде што се јавува во различни стихови, повеќето не ја претвораат појасно како посебна тема сама по себе. Ако тоа и се прави, обработката е обично крајка и описна и служи како основа за развивање на други етички и морални теми.

Аргументот што ќе се образложи во овој труд е дека социологијата е развиена во контекст и под влијание на конфликт, чијашто форма и понатаму предизвикува дебата во Јовановата литература: конфликт меѓу учениците на Мојсеј³ и Јовановата заедница.⁴ Главното прашање би било: „Каде и со кого е Бог?“ Ова прашање добило различни одговори од учениците на Господ Исус Христос и учениците на Мојсеј, врз основа на нивните различни уверувања за тоа кој е Христос. Секоја група, според тоа, тврдела дека Бог е на нивна страна и дека токму нивната вера е автентичната и вистинита.⁵ Ќе се покаже дека овој конфликт е обликувачки фактор во начинот на кој светиот апостол Јован ја формулира и претставува својата социологија, која секогаш подлабоко се проткајува во неговите нарративни описи. Ќе се истакне дека апостолот Јован не претставува сеопфатна, ахисториска, севкупна социологија, само заради опишување на една социологија, туку претставува една социологија моделирана според прашањата што произлегуваат од конфликтот, а тоа се: Со кого е Бог и каде може да се најде (да се види / да се чуе / да се препознае)?

Аргументот на овој труд е следен: најнапред ќе се покаже дека двете групи тврделе дека веруваат во истиот Бог (група која се држела до Мојсеј/

³ Види поопширно во: J., Ashton, *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 15–16.

⁴ Види поопширно во: J. G. Van der Watt, *Family of the King. Dynamics of metaphor in the Gospel according to John*. Leiden: Brill, 2000, 20–25.

⁵ Види, M. M. Thompson, *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: MI: Eerdmans 2001, 14.

Авраам⁶ и група која го прифатила Христос). Ова ќе послужи за да се илустрира дека Господ Исус Христос не воведува нова религија, туку го претставува продолжението на богопочитувањето на Бог на Изрилот. Потоа следува кратка анализа на проблемот што постоел меѓу учениците на Мојсеј⁷ и учениците на Христос, за да се открие, која била вистинската тешкотија (грев) што барала одреден вид сотириологија. На крајот, фокусот ќе биде пренесен на начинот на кој апостолот Јован го концептуализира спасението во овој контекст на конфликт. Ќе се покаже дека апостолот Јован аргументира во поимите на ресоцијализација, бара специфичен влез како припадност и заедница во и со Бога. Овој аспект е особено нагласен во Јовановата теологија преку семејството како концепт на метафорички наратологии, каде припадноста е еден вид сигурност и можност да се постави основа како апостолот Јован ја прикажува сотириологијата како една тематска единица во неговото Евангелие.

Пред да се продолжи, мора да се направи една методолошка забелешка, бидејќи темата за спасението е поврзана со речиси секоја поголема тема во Евангелието според Јован, сите важни аспекти не можат овде детално да се разработат (таквиот пристап би резултирал со разглобување на целосната теологија на Јован). Намерата е да се изложи она што е неопходно за да се развие аргументот за посебно изложување на Јовановата сотириологија.

2. Бог како Спасител во светлината на христијанското откровение и догматската традиција

Во разговор со самарјанката, Господ Исус Христос забележува: „Вие се поклонувате на она што не го знаете; а ние се поклонуваме на она што го

⁶ Види: J. De Jonge, *Jesus, Stranger from Heaven and Son of God* (2001), 121–140; J. Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* (2001), 110–113; M. C. de Boer, „The Jews in the Gospel of John: A Socio-Religious Category,“ (2001), 141–157; J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (1994), 44–49.

⁷ Идентитетот на Евреите претставува тема која во поновата научна литература е предмет на широка дискусија. Терминот *евреи* не треба да се поистоветува ниту со современите Евреи, ниту пак со сите генеалогички Евреи во античко време. Несомнено е дека и Христос, како и неговите ученици, припаѓале на еврејската заедница. Одредени егзегети сметаат дека евреите во Евангелието претставуваат социо-религиска категорија на луѓе, кои себеси се идентификуваат како *ученици на Мојсеј*. Во овој труд нема да се прави обид за нивно конкретно историско или етничко идентификување, тие ќе бидат разгледувани врз основа на материјалот што го нуди самото Евангелие. Може да се тврди дека во оваа нарација *евреите* се појавуваат како фиктивна група со специфични карактеристики. Подалеку од ова толкување нема да се навлегува. Бидејќи самите се означуваат како *ученици на Мојсеј*, токму овој термин ќе се користи во понатамошната анализа.

19,7; обвинувања против противниците на Христос – 8,19, 24, 54-55). Ова можеби изгледа како саморазбирлив заклучок, но е важно за нашиот аргумент од следниве причини:

1. Повикувањето на истиот Бог значи дека Христос не тврди дека донесува нов бог, ниту пак нова религија, туку дека Тој ја продолжува висинската вера во Бога на Авраам, Мојсеј и Исаја. Со тоа Неговите противници, самопрогласените ученици на Мојсеј, остануваат без висинскиот Бог.

2. Ако Бога не може да Го види никој, тогаш посредничкото станува суштинско. Тоа што Христос е посредничкиот на Бога (1,18,) станува, ако не и главниот, тогаш еден од главните аргументи во ова Евангелие. Овој поим за Бога го дозволува тоа и би требало да направи посредничка фигура прифатлива за двете конфликтни страни.

3. Конфликтот меѓу овие две групи, кои тврдат дека Му се поклопуваат на истиот Бог, се фокусира на сликата и разбирањето што го имаат за Бога. Становите што двете групи ги имаат за истиот Бог навистина изгледаат различно (овде ирвенсивено се однесува на посебна одлучност за Законот и личносен однос со Христос).

Апостолот и евангелист Јован се оддалечува од типичните описи за Бога и Го нарекува претежно *Отец*. Конфликтот во однос на тоа Кој е Бог во однос на Христос и Неговите противници е јасен од дебатите, на пример, во 8,14-59 или 10,31-39. Иако мислат на истиот Бог, нивните (противниците – Мојсеевите следбеници) погледи за Него, особено во однос на Христос и Неговото однесување кон култните аспекти како што е Саботата се разликуваат. Учениците на Христос тврдат дека, ако некој не ја прифати сликата и реалноста на Бога како што станува присутна во Христос, човекот останува без Бога, ова ја дефинира суштината на конфликтот. Затоа и хринологијата и **сотириологијата** не можат да се раздвојат во ова Евангелие (20,31).

Сфаќањето дека зборуваат за истиот Бог уште појасно го насочува фокусот кон разликите во мислењата меѓу овие две групи. Во процесот на спасение, противниците на Христос исто така ќе мора да го променат својот поглед за Бога, Тој сега е Бог, Кој може да се открие, да се види и да се сретне во Христос, „мој Господ и мој Бог“ (20,28). Погледот кон Бога во ова Евангелие е преобразен преку специфичната природа, личност и делата на Господ Исус Христос.

3. Мојсеевите ученици: верска убеденост и законот во пракса

Меѓу луѓе кои споделуваат заедничко наследство (т.е. потекло, писма, пророци, храм), се развил конфликт кој резултирал со екстремно противење и пристрасност. Иако учениците на Христос и учениците на Мојсеј тврделе дека Му се поклонувале на истиот Бог и иако обете групи биле поврзани со името *Јудејци*, тие меѓусебно негирале дека другата група Му се поклонува на Бога воопшто. Оваа конфликтна состојба, како што беше спомнато претходно, претставува важна основа за наративот на ова Евангелие. За да се разберат динамиките на овој конфликт, и како последица, да се разбере логиката зад формулацијата на сотириологијата на апостолот Јован, потребно е да се добие претстава за двете конфликтни страни. Нашето внимание најнапред ќе се насочи кон учениците на Мојсеј.

3.1. Позитивниот религиозен идентитет на Мојсеевите ученици

Во обид да се даде кратка категоризација на учениците на Мојсеј (9,28-29¹¹), кои во ова Евангелие често се нарекуваат Јудејци (Ἰουδαῖοι)¹², треба да се забележи следново:

¹¹ Јн 9,28-29 – καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον· σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί· 29 ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν.

¹² Види, J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (3rd ed.; Louisville: Westminster John Knox 2003), 66–68 – Martyn го толкува „Ἰουδαῖοι“ како технички термин поврзан со конфликтот меѓу христијанската заедница и синагогата кон крајот на I век; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I–XII*, Anchor Bible 29 (New York: Doubleday 1966), 158–160 – Brown детално објаснува дека во Јовановиот контекст „Ἰουδαῖοι“ не секогаш се однесува на еврејскиот народ во целина, туку често на јудејските власти или на оние кои се противставуваат на Христос; Adele Reinhartz, *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, Atlanta: Scholars Press 1992, 123–126 – Reinhartz нагласува дека „Ἰουδαῖοι“ кај Јован носи повеќеслојно значење – етничко, географско и теолошко – и не смее едноставно да се поистоветува со „евреите“ во современа смисла; Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, 87–89 – Bultmann толкува дека „Ἰουδαῖοι“ кај евангелистот Јован најчесто значи *религиозниџе ѱроѱивници на Христѱос* и го користи терминот полемички; Urban C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John*, 3 vols.; Grand Rapids: Eerdmans 2010, vol. 2, 53-58 – Von Wahlde прави дистинкција меѓу разни контексти: понекогаш етничко/географско значење, понекогаш ги означува лидерите во Ерусалим, а најчесто – теолошки опоненти; Origenes, *Commentarium in Ioannem*, II, 28, in: Erich Preuschen (ed.), *Origenes Werke IV: Commentarius in Joannem I–XIII*, GCS 4 (Leipzig: Hinrichs, 1903), 90 – Οἱ δὲ Ἰουδαῖοι ἐνταῦθα οὐχ ὅλος ὁ λαός, ἀλλὰ οἱ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἄρχοντες καὶ οἱ πρὸς τὴν ἱερουσόλην προσεδρεύοντες – *Јудејциџе овде не значи целиоџи народ, ѱџуку оние началници оџ Јудеја и оние кои служџаџ во свешџиенсџвоџџо*; Ioannes Chrysostomus, *Homiliae in Ioannem*, 38,1, in: J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca* 59 (Paris, 1862), 212 – Τί δὲ λέγει, ὅτι ἐδίωκον αὐτόν; Τὸν λαὸν λέγει, ἢ τοὺς ἄρχοντας; Τοὺς ἄρχοντας· οὐ γὰρ ἂν ὁ λαὸς ἐτόλμησε ταῦτα – *Шџџо значи коџа вели*

1. *Од религиозна гледна точка, идентичноста на противниците изгледа стабилна. Нивните предци се познајќи во историјата како Божјиот народ, кој ја имал низ усвојувањата, примамјќи мана од Бога (6,31) и законот од Мојсеј (1,17; 5,45; 9,28–29). Нивното постојанство може да се проследи уште понајдлабоко до Авраам (8,33.37.39–40), ја дури и до Бога (8,41 – ἔνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν).*

2. *Нивните религиозни активности уживаат на ревносен, посветен народ кој Му служи на Бога на начините што ги знаел или верувал дека се најдобри.*

Противниците на Христос се претставени како активни во Ерусалим и околу храмот, Божјиот дом (2,14–16), каде што верувале дека треба да Му се поклонуват на Бога (2,13; 4,20; 5,1; 10,22; 11,55). Нивните религиозни работи биле организирани од нивните водачи во храмот (1,19; 7,32, 45; 11,46–47.57; 12,10; 18,3.35; 19,21). Синагогите биле центри за социјално-религиозни активности и очигледно служеле како мерило за општествено прифаќање (9,22.34–35; 12,42; 16,2), припадноста била клучниот фактор за еврејскиот народ и начин на опстојување, доколку човекот биде отфрлен од синагогата тоа значело целосно отфрлање и од заедницата.

Проучувањето на Писмата (Тората, Законот и Пророците) било темел на нивните религиозни напори, бидејќи мислеле дека преку тоа добиваат вечен живот (спасение – 5,39). Пророштвата во Писмото (1,45) исто така биле сфаќани сериозно (1,20–21; 7,26,40–44). Нивната посветеност се гледа во желбата да Го почитуваат и Му служат на Бога (9,24; 16,2). Биле строги во однос на законите за чистота (2,6; 11,55; 18,28; 19,42) и ги почитувале своите религиозни празници (2,13; 5,1; 7,2,10; 11,55; 12,1,20), особено Саботата, дури сакале да Го убијат Христос затоа што го прекршил законот за Саботата (5,16,18; 7,22–23; 9,16). Тие дури се прикажани и како религиозно фанатични во своите постапки, имале намера да ги убијат следбениците Христови, со мисла дека на тој начин Му служат на Бога (16,2).

дека 'Го збоневе'? Дали го мисли народот или началниците? Началниците; зашто народот не би се осмелил на тоа; Cyrillus Alexandrinus, Commentarius in Ioannem, VI, in: J.-P. Migne (ed.), Patrologia Graeca 74 (Paris, 1860), 632C – Τοὺς Ἰουδαίους λέγει, τοὺς κατὰ τὸν τρόπον ἀσεβεῖς· οὐχ ὅλον τὸ γένος, ἀλλὰ τοὺς τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐχθρότητα προαιρουμένους – Овде зборува за Јудејците кои со своето однесување се безбожни; не за целиот народ, туку за оние кои ја избираат непријателската намера кон Христос; Augustinus, In Ioannis Evangelium Tractatus, 28,2, in: R. Willems (ed.), Sancti Aurelii Augustini Tractatus in Evangelium Ioannis, CCSL 36, Turnhout: Brepols 1954, 272 – Sub nomine Iudaeorum saepe significat Scriptura principes eorum, qui Christo invidentes persequabantur eum – Пог името 'Јудејци' Писмото често ги означува нивните началници, кои од зависност Го постојуваат Христос.

Прави или погрешни, тие изгледаат искрени во својата религија. Прикажана е идејата за добро организирана религиозна група, која сериозно се труди да му служи на Бога преку своите култни активности. Досега сликата изгледа позитивна, НО, и тоа е големото но, сите тие религиозни активности не биле доволни за да се обезбеди спасение. Религијата и религиозните активности не се исто што и спасението. Тука може да се праша: Што им недостасувало на Евреите/Јудејците?

3.2. Проблематични аспекти во идентитетот на 'учениците на Мојсеј'

Критиката кон учениците на Мојсеј е јасна: тие повеќе не го обожуваат Бога, нивната религија е со Бог, со Кого немаат личносен однос, туку законодавно повинување на регулативи (може да се каже само исполнување на законски регулативи). Тие не го виделе ниту го чуле Бога (8,47), и не го познаваат (8,19,54-55; 15,21; 17,25), затоа што се духовно мртви (5,24), без оглед на нивниот социо-религиозен статус. Тие се духовно слепи и не го разбираат тоа (9,27-41). Духовната слепост и глувост најмногу се гледа во нивното отфрлање и омраза кон Христос. Тоа е нивниот грев, од кој треба да бидат спасени (тотално сведување на одбивност кон Христос). Суштината на нивниот грев е јасна: таа не се изразува во поединечни дела или вина, туку во тоа што не го прифаќаат (не веруваат во) Бога онаков каков што Тој се открива во и преку Исус Христос (1,9-11; 5,44-46; 8,24; 10,36-39; 15,23-24). Деталната анализа на гревот во ова Евангелие го потврдува тоа.¹³ Ова подразбира дека противниците на Христос и нивната религија се без Бог и, следствено, Божјиот гнев почива врз нив (3,36; 5,24).

Ако се постави прашањето: „Од што треба да се спаси човек според апостолот Јован?“, одговорот би бил: *Од недосџајџок на духовно знаење и слејџло, за да може да Го види и џознае Оџецоџџ во Синоџџ*. Ова егзистенцијална состојба – да се биде без Бог – резултира со омраза и отфрлање на

¹³ Види поопширно во: R. Schnackenburg, *Christ und Sünde nach Johannes*, во: *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Bd. 2, München, 1968, стр. 97-122 – Овој труд конкретно разгледува што значи „грев“ во Евангелието според Јован, и како гревот е поврзан со неверувањето, одбивањето на спасителот, загубената врска со Бога; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Theologische Handkommentar zum Neuen Testament, Band II: Johannes 5-12, Freiburg: Herder 1971, 35 – „џревоџ се џприкажува не само како морална џрешка џџуку како сосџџџба оддалеченосџ од Боџџа“. Во овој том Schnackenburg коментира ставови како Јован 8, Јован 5,14 и др. каде гревот се прикажува не само како морална повреда, туку како фундаментално духовно отклонување (на пример, отсуство на вера, отсуство на примање на Христа) од Бог.

Синот и на Отецот од страна на противниците на Христос, а со тоа и со нивното зло однесување.

3.3. Како противниците на Христос гледаат на Него и на Неговите ученици?

Да му пристапиме на проблемот од друг агол, а имено: Какви проблеми имаа Евреите со Христос? проблемот, како што е опишан во ова Евангелие, е повторно јасен.

Нивната главна критика е изразена во 5,18¹⁴: *Заштоа Евреите сè постојано сакаа да Го убијат; не само што Го нарекуваше саботниот ден, туку и Го нарекуваше Бога Свој Отец, изедначувајќи се со Бога.* Христос бил обвинет за богохулство затоа што тврдел дека има посебна врска со Бога, Отецот. Ова обвинение за богохулство се повторува и се разгледува и на други места во Евангелието (10,33) и се користи како аргумент за да биде распнат (19,7). Суштината на нивната критика е јасна: Христос не стои на страната на Бога (не можејќи да го препознаат како Син Божји – ова воедно е најнеприфатливиот момент во очите на противниците на Христос) – Тој е грешник (9,24 – *οἴδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν*) и е обвинет дека има демон (7,20; 8,48, 52; 10,20–21).

На прашањето: Каде е Бог?, учениците на Мојсеј (Јудејците) заклучуваат: Не е со Христос. Затоа, во нивните очи, Тој е виновен за богохулство. Тој никако не можел да биде Месијата. Ова, Мојсеевата група го гледала Христос преку Неговото однесување во саботата (противзаконско делување и работење). Исцелувањето на фатениот и на слепиот човек се случило во сабота. проблемот е изразен во 9,16 – *Некои од фарисеите рекоа: Овој човек не е од Бога, зашто не ја ѝази саботата.* Неговото однесување кон Законот, Го дисквалификувало Христос, како Оној што е од Бога (според разбирањето на Јудејците).¹⁵ Тука се покажува дека Мојсеевата група со фанатичко држење до законската регулатива е посериозно од длабокото и духовно објаснување на Христос за вредноста на човекот и неговото спасение. Тука може да се спомене дека запазувањето на законот е исполнителност за припадност, но не и спасоносна консеквенца за човекот, додека Христовата група го прифаќа спасоносниот акт и вредноста на избавената душа, како многу повредна од пишаната законска регулатива. Во Јовановата теологија

¹⁴ Јн 5,18 – *διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλεγε τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἰδίου ἔλεγε τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.*

¹⁵ Види поопширно во: D.G. Van der Merwe, *Conceived Spiritualities Fostered by the Multiple References Regarding the Communication of the Message about Jesus as the Son of God in I John*, HTS Theological Studies/Theological Studies, 2018, 2–12, особено 2.

ова претставува најострата граница помеѓу Законот или животот и помеѓу ревноста или избавувањето т.е. спасение. Со други зборови може да се каже сè што било надвор од слепото следење на Законот било квалифицирано како делување против Бога.

4. Одговорот како предуслов за спасение: Егзегетско и теолошко разгледување и мотиви за усвојување на новиот сотириолошки модел во Јовановата наратологија

Голем број егзегети ја опишуваат сотириологијата на апостолот Јован исклучиво во рамките на Откровението на Бога. Важноста на Откровението како суштински дел од сотириолошкиот процес не може да се негира, бидејќи токму таа го дава одговорот на сотириолошкото прашање: „Каде е Бог?“ Одговорот на ова прашање е воедно и одговорот на тоа каде и како може да се најде спасението. Одговорот на апостолот Јован е јасен: Бог може да се сретне единствено преку вера во Господ Исус Христос, а Светиот Дух сведочи за тоа. Работите веќе не се исти, тие се променети, затоа што Месијата Божји, Неговиот Син, дошол во светот (3,16; 4,25-26) за да Го открие Отецот и Неговата волја (1,18). Борбата околу тоа каде е Бог, се води на бојното поле на хринологијата во Јовановата теологија (10,7-10; 14,6). Таму ќе се донесат и се донесуваат вистинските одлуки (14,6). Сотириологијата во Јовановата теологија постепено го воведува читателот во откривањето на идентитетот на Господ Исус Христос.

Пред да се продолжи, треба да се запраша зошто одеднаш било потребно да се промени една воспоставена религија како онаа на Евреите, на начин како што тоа го направил Христос преку новото (неприфатливо за Јудејците) Откровение од Бога? Постојат неколку битни наративи што ни даваат одговор, а првиот херменевтички клуч се појавува уште во Прологот, како основа за разбирање на целокупното Јовановото евангелие:

1. Првиите сѝихови на ова Еванџелие навесѝуваат дека свейоѝ, ѝа дури и Евреиѝе (1,9-11), имале ѝоѝреба од свейлина и живоѝ (1,5-13). Тука се наведува дека ѝосѝоела ѝоѝреба за сѝасение.

2. Поѝоа ѝука биле очекувањата за еден Божји ѝраѝеник, кој ѝребало да дојде. Овие очекувања, кои ученициѝе на Хрисѝос ѝи делеле со осѝанатиѝиѝе Евреи и кои се ѝемелатѝ врз Писмоѝо, се сѝомнуваат исѝакнаѝо во ѝрвоѝо ѝоџлавје на ова Еванџелие (1,19-22.25.45). Се ѝодразбира дека сѝиѝе очекувале Боџ да ѝо исѝраѝи Својоѝ Месија или ѝророк. Заѝоа Евреиѝе ѝо исѝѝуваале Хрисѝос и ѝо одмерувале сѝоред Писмоѝо (7,52). Со ѝоа било ѝоврзано и нивноѝо убедување дека новиоѝ Мојсеј

или пророкот треба да биде способен да прави вонредни знаци. Поради тоа, Христос е предизвикуван да покаже знаци и чуда (2,18; 6,30). Многубројните укажувања на Стариот завет во ова Евангелие ја потврдуваат идејата дека Јовановата заедница, тајна заедница на христијаните поврзани со Христос, како и својата обожба, во согласност со тие Писма.

3. Бог одговорил на овие очекувања преку грижата и возљубувањето на својот, чин на испраќање на Својот Единороден Син (3,16). Ова треба да се гледа како акт на божјо делување, кој овозможува да се види слава на Божја (1,14, 16,17). За овие нови синоносни настани синоносни божествената иницијатива. Тоа е Божјот дар за овој свет (3,16; 4,10), според Неговиот план (види, на пример, укажувањата на „часот“ – 2,4; 8,20; 12,23; 16,4.32; 17,1 или на „часот“ што Отецот ја потврдува за Христос – 18,11). На овој начин силно се нагласува волјата на Отецот и Неговата заповед во оваа смисла.

Накратко, причината лежи во самата љубов Божја, која ги исполнува Своите ветувања дадени во Писмото. Бог рекол дека ќе го направи тоа, и сега го направил преку испраќањето на Господ Исус Христос во светот. Мора да се спомене дека со влегувањето на Логосот во светот, светот станува полето, во кое треба да се остварува и да се усовршува човекот за спасение. На тој начин спасението влегува во светот.

Ова не води кон прашањето: Како ваквите тврдења за промена и ново Откровение можеле да се изнесат на веродостоен начин во една воспоставена и добро организирана религиозна заедница, каква што била онаа на Евреите? Аргументот ќе се развива на следниов начин: најпрво ќе се обрне внимание на тврдењата за Господ Исус Христос како Откровение на Бога, а потоа ќе се објасни како тие тврдења се поткрепени. Ќе следи дискусија за историјата на последици и резултати од овие тврдења.

5. Главното прашање за спасението во Евангелието според Јован: Каде се открива Бог?

Тврдењата на Господ Исус Христос се јасни: *Кој ме видел мене, Го видел Отецот* (14,9) (сп.12,44-45; види и 1,18). Со доаѓањето на Христос, местото на Божјото присуство се променило. Бог, Отецот, ќе биде таму каде што е Господ Исус Христос, и ако неговите противници не го прифатат, тие се без Бога. Ова е навистина радикално тврдење, но сепак централно, и токму на него се темели аргументот на учениците Христови против нивните противници (17,8). Ова не води до прашањето: Зошто токму Христос е единствениот, Кој го објавува Бог, Отецот? Што го прави толку посебен? Одговорот, секако, лежи во неговиот однос со Отецот.

Господ Исус Христос тврди: *Вие (неговите ироивници) сѝе оролу; Јас сум одозгора. Вие сѝе од овој свет; Јас не сум од овој свет* (8,23). Наместо наратив за раѓањето, ооплотувањето (1,14) на предвечниот Логос (1,1; 8,58) апостолот Јован ја нагласува божествената природа на Господ Исус Христос, како Оној што бил испратен од својот Отец одозгора (од небесата – 3,13; 3,31-32; 16,28). Затоа Тој има посебно знаење за Отецот (1,18), или, како што самиот го формулира: *Ви велам вистина, ние зборуваме за она што го знаеме, и сведочиме за она што сме го виделе* (3,11; 6,46¹⁶).

Потоа, постои тврдење за единствен однос меѓу Отецот и Синот, кој очигледно го става Христос во привилегирана позиција да го познава Отецот и, соодветно на тоа, да го открие Бог, Отецот. Овој единствен однос се изразува на различни начини, на пример, преку *иманентна врска* (10,38; 14,20; 17,21–23) или преку изразите дека Христос и Отецот се едно (10,30), или преку положбата на Христос како единствен Син (3,16 – *υἰὸν τὸν μονογενῆ*), (види: 1,18 – *μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*), единствениот Кој Го видел Отецот (6,46).

Трето се напомнува, дека врз основа на овој единствен однос, Отецот го испратил Својот Син да биде негов единствен Пратеник, кој ќе го открие Божјото присуство. Бог, Отецот, Му дал на Христос да може да прави сè што прави Отецот (5,19), меѓу другото, да дава живот и да суди (5,19-29; 10,17-18), што се прерогативи единствено на Бога. Отецот му покажал сè на Својот Син (5,19-20) и му дал сè во Неговите раце (3,35; 17,2.7), и ги ставил сите нешта под неговата власт и авторитет (13,3; 17,2.7); сето тоа се упатувања на апсолутната моќ на Христос да донесе спасение. Сега Христос, како живот, светлина и вистина, ја добил заповедта од Отецот да му даде вечен живот на овој свет и човекот во него (3,16; 12,50; 17,2).

Четврто, врз основа на неговата подготвеност, Христос, ја примил заповедта и мисијата да му донесе живот на светот како Откровител на Бога (3,16; 6,40; 12,49-50), нешто што се смета за централно во христологијата на Јовановата теологија. Христос го прави она што Му е угодно на Отецот (8,29; 4,34; 17,4), Тој не прави ништо Сам од Себе (4,24; 12,49; 17,4). *Зашто јас не зборувам сам од себе, туку Отиџој, Кој ме испрати, ми заповеда што да кажам* (12,49). Затоа, тој е подготвен да ја испие чашата што Отецот ја приготвил за него (18,11).

Како петто одредиште се зема горенаведеното и може да се тврди дека Христос е носителот на Откровението и знаењето од и за Бога. Мотивите на Премудроста во Јовановото евангелие се добро познати во наратологијата

¹⁶ Јн 6,46 – οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακεν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα.

нив, „за да се сѝасиѝе“ (5,34), ѝрифакѝајќи зѝ сведоѝиѝвоѝио на свеѝи Јован Крсѝиѝиѝел, ѝше очигледно би зѝ ѝрифѝиѝиле и Хрсѝиѝос и ѝака би ѝримиле сѝасение. Нависѝина, за некои сведоѝиѝвоѝио на свеѝи Јован Крсѝиѝиѝел било доволно (10,40-42¹⁸).

2. Во 5,37 (види и 8,18), Хрсѝиѝос сѝоменува дека Оѝецоѝиѝ сведочи за Не зѝо. Не зѝовиоѝиѝ злас се слуша од небесаѝиѝа (12,28).

3. Во 5,38, Хрсѝиѝос вели дека исѝиѝиѝе Писма ѝиѝо не зѝовиѝиѝе ѝроѝиѝивниѝи зѝи ѝроучувааѝиѝ ѝолку ревносно за да најдаѝиѝ живоѝиѝ, се ѝоокму Писмаѝиѝа ѝиѝо сведочаѝиѝ за Не зѝо (5,39). Мојсеј, како и дру зѝиѝиѝе ѝропроѝиѝи, ѝиѝувал за Хрсѝиѝос (1,45; 5,46). Свеѝиѝиоѝиѝ ѝророк Исаија ја видел славаѝиѝа на Хрсѝиѝос и зборувал за Не зѝо (12,41).

4. Духоѝиѝ, кој сле зѝува врз Хрсѝиѝос, беше знакоѝиѝ за свеѝи Јован Крсѝиѝиѝел дека Хрсѝиѝос е нависѝина Синоѝиѝ Божји (1,34). Заѝиѝоа Хрсѝиѝос ќе криѝиѝева и со Духоѝиѝ (1,32-33; 3,8-10), ѝиѝо ќе служи како доказ за Не зѝовиѝиѝо божесѝиѝвено синовсѝиѝво (1,33; 7,39; 15,26; 20,22).

5. Не зѝовиѝиѝе дела (ѝрра) зѝи ле зѝиѝиѝмирааѝиѝ ѝврдењаѝиѝа на Хрсѝиѝос¹⁹, како ѝиѝо вели во 14,10-11 – „Верувајѝе Ми дека Јас сум во Оѝецоѝиѝ и Оѝецоѝиѝ е во Мене; ако ѝак не, верувајѝе Ми ѝоради самиѝиѝе дела“ (сѝореди исѝиѝо 5,36).

Потребно е да се обрне малку повеќе внимание на делата на Господ Исус Христос, кои кулминираат со Неговото прославување. Христос честопати ја нагласува својата смрт, но истовремено и се потврдува богопознанието (8,28²⁰). Настаните кои се поврзани со распнувањето, евангелистот Јован ги опишува како местото каде што се открива идентитетот на Господ Исус Христос. Прашањето е: Зошто?

Главните линии на аргументот можат да се презентираат на следниов начин: во објаснувањето на својата единствена врска со Отецот, Христос тврди во 5,19, дека бил во единство со делувањето на Отецот, и она што му било прикажано од Отецот било како да дава живот и да суди, како што суди Оте-

¹⁸ Јн 10,40-42 – Καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς τὸν τόπον ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ. 41καὶ πολλοὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν, πάντα δὲ ὅσα εἶπεν Ἰωάννης περὶ τούτου ἀληθῆ ἦν. 42καὶ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν ἐκεῖ.

¹⁹ Спореди, Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, Vol. 1, London: Burns & Oates 1968, pp. 548–553.

²⁰ Јн 8,28 – εἶπεν οὖν [αὐτοῖς] ὁ Ἰησοῦς· ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι, καὶ ἀπ’ ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ ταῦτα λαλῶ.

прашање. Така, сотириолошката загатка, односно Каде е Бог, се решава. Во и преку Исус Христос, Синот Божји.²⁵

Во оваа светлина, може да се разбере зошто Откровението²⁶, меѓу другото преку настаните на крстот, формира темел на сотириолошкиот процес. Спасителната моќ на крстот лежи во неговата откривателска моќ. Оваа забелешка треба да се разбере во правилна перспектива. Основното прашање

е парадоксален чин во кој смртта станува живот, а понижувањето – прославување. Така, за Јован, Голгота е трон на Божествената љубов, а не само место на страдање. Крстот е теофанија на Синот, во која се открива Неговото „исполнување на волјата на Отецот“ (19,30 – ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος [ὁ] Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) и совршената послушност до крај (10,17-18 – Διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ’ ἐμοῦ, ἀλλ’ ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ’ ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου). Затоа, евангелистот Јован ја интегрира теологијата на Крстот и Воскресението во една целина: *расієїиєїѡ не е ѡраз, ѡуку ѡчєѡїѡк на славаїѡ*. Според ова, љубовта (ἀγάπη) и славата (δόξα) стануваат двата длабоко и теолошко-поврзувачки термини на јовановата сотириологија.

²⁵ Спореди, М. М. Thompson, *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids: MI: Eerdmans 2001, 41; D. F. Tolmie, *The characterization of God in the Fourth Gospel*, JSNT 69,1995, 57-75, особено 59.

²⁶ Во Јовановата теологија, Крстот е неразделно поврзан со Откровението на Бога во Исус Христос. Христовото распетие не е само историски чин на страдање, туку епифанија на Божјата љубов, вистина и слава, преку која светот го спознава Бога. Кај Јован, Крстот е теолошкиот центар на Откровението, токму во моментот на смртта Христос се објавува како Синот, Кој совршено го открива Отецот (7,4-6; 19,30). Така, распетието е кулминација на откривателниот процес започнат во воплотувањето: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (1,14). Таа слава (δόξα) достигнува врв на Крстот, каде што љубовта станува видлива (13,1; 15,13). За евангелистот Јован, Крстот не е темнина, туку трансцендентна светлина, во која се открива вистината (ἀλήθεια) за Бога – Бог како љубов (1 Јн 4,8-10). Крстот според тоа е теофанија на самото Божја промисла, откровение на Неговиот κένωσις (испразнување(сп. Филп. 2,7 – ἀλλ’ ἐαυτὸν ἐκένωσεν, μορφὴν δούλου λαβὼν – „Но се понизи Себеси, зеде облик на слуга...“) Во христијанската теологија, особено во источната традиција, κένωσις го означува Божјото самоиспразнување во воплотувањето и Крстот, чин на љубов и смирение, преку кој Христос го открива вистинското лице на Божјата слава – слава во смирение) и δόξα во исто време. Христос *се возвишува* (ὑψοῦσθαι) на Крстот, но тоа возвишување е и вознесение, бидејќи токму таму се открива Неговата божественост и Неговата човечност (догматски гледано). *И кога ќе бидам воздигнат од земјата, ќе ги привлечам сите кон Себе* (12,32) е формула на Откровението на крстот. Во актот на распетие, Христос го привлекува светот преку љубов, а љубовта станува местото на Откровението. Така евангелистот Јован ја поистоветува теологијата на Крстот со теологијата на Откровението. Крстот не е само пат кон славата, туку и самиот облик на Божјата слава, слава откриена во понижувањето. Оваа парадоксална дијалектика (δόξα – ταπεινώσις) го карактеризира Јовановото сфаќање на спасението: Крстот не го скрива Бога, туку Го покажува, не ја урива славата, туку ја открива нејзината вистинска природа, а тоа е љубов што се раздава до смрт.

што се разгледува, не се однесува на тоа како индивидуалните гревови се помируваат или се очистуваат со крвта Христова. Прашањето, наместо тоа, се однесува на тоа каде може да се најде Бог, што довело до спротивставени одговори. Затоа не треба да се донесе заклучок од ова посебно фокусирање и од отсуството на терминологија или референци на крв, жртви, помирување или искупување на гревовите, дека Господ Исус Христос бил непознат со овие сотириолошки традиции или дека ги одбил. Такви заклучоци се извлекуваат кога сотириологијата на Евангелието се чита во апстракција (особено опасен и збунувачки фактор во разгледувањето на православната теологија, бидејќи православната теологија не е философија со апстракции).

Во минатото се направени големи обиди да се покаже дека постојат знаци за други функции на настаните на крстот во Јовановата теологија. Очигледно, тоа е точно, но веднаш треба да се признае дека овие идеи не се централни за главниот аргумент на Евангелието. Ова не значи дека евангелистот Јован припаѓа на уникатна или одделна христијанска традиција, туку ја илустрира пораката дека неговата сотириологија не е формулирана на апсолутно ахисториски начин.²⁷ На оваа точка би било соодветно да се даде краток преглед на другите начини, на кои, теологијата на крстот на апостолот Јован Богослов, се поврзани со сотириолошките мотиви.

Апостолот Јован често се повикува на δόξα (7,39; 12,16.23; 13,31-32; 17,1.5). Аористната форма на глаголот (ἐδοξάσθη) се однесува специфично на времето на настаните на крстот (на пример 12,28; 17,1.5). Следното прашање заслужува наша внимателност: како еден настан на смрт и страдање, кој е σκάνδαλον²⁸ за многумина, може да го прослави Христос?

Иако терминот δόξα се користи на различни начини во класичната грчка и еврејската литература, начинот на кој евангелистот Јован го употребува покажува директна сличност со хебрејската употреба на דָּבָר. Терминот דָּבָר меѓу другото се користел за да се означи активно признавање на положбата на чест на некој, врз основа на неговата важност, која може да се согледа од неговата личност/статус или дејства.²⁹

²⁷ Спореди, G. A. Turner, *Soteriology in the Gospel of John*, *JETS* 19(4) 1976, 271-277, особено 274; F. D. Tong, *Gathering into one—a study of the oneness motif in the Fourth Gospel with special reference to Johannine soteriology*. Ann Arbor, MI: UMI 1983, 111.

²⁸ Во христијанската теологија, σκάνδαλον станува симбол на парадоксот на Крстот, нешто што човечката логика го доживува како препрека, но што во суштина е пат кон спасение. Крстот е σκάνδαλον затоа што го открива Бога во слабост и понижување, а не во сила и слава, што е неприфатливо за човечкиот ум и религиозните очекувања (сп. 1 Кор 1,18-25).

²⁹ Види поопширно во: Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, превод: Kendrick Grobel, New York: Scribner 1951, 2/40-59; Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus, A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, trans. Gerhard Krodel, Philadelphia: Fortress Press, 1968,

Во ова Евангелие, акцентот при употребата на δόξα и неговите изведеници понекогаш паѓа повеќе на *чес̄та* дадена на личноста, а понекогаш повеќе на *важност̄а* на личноста. Терминот δόξα не се користи за да се однесува на нешто визуелно како блескавост, туку за положба на чест врз основа на тоа што личноста е или што прави, во однос на луѓето, кои ја признаваат (не се користи само за Бог, туку и за обични луѓе: 5,44; 12,42-43).³⁰ Кога Христос го моли својот Отец да го прослави на крстот, тој всушност го моли Отецот да го направи видлив неговиот вистинит идентитет и статус, како Оној кој е пратен од Отецот.³¹ Пасивната употреба – ἐδοξάσθη (види 7,39; 11,4; 12,16; 12,23; 13,31) и активната употреба – δοξάσω (види 8,54; 12,28; 13,32) на глаголот покажува дека Синот треба да биде прославлен преку активното учество на Отецот.³² Славата произлегува кога идентитетот на Господ Исус Христос станува јасен преку настаните на Крстот. Единството меѓу Отецот и Синот се потврдува, и следствено, неговиот статус и неговата слава се откриваат, мотивите на прославување и откровение се тесно поврзани во ова Евангелие.³³

121-127; G. Kittel, δόξα, 232–237 and 242–255 in *Theological Dictionary of the New Testament*. Edited by G. Kittel. Michigan: Eerdmans 1974,

³⁰ Спореди, L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John*, WUNT II 1, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1976, 45–47.

³¹ Види, Constantine Scouteris, “*People of God - Its Unity and Its Glory: Discussion of John 17:17-24 in Light of Patristic Thought*,” *The Greek Orthodox Theological Review* 30, no. 4 (1985), 419-420; Edward W. Klink, *The Sheep of the Fold. The Audience and Origin of the Gospel of John*, SNTS Monograph Series 141, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 152–84.

³² Види поопширно во: Richard Bauckham, *Gospel of Glory. Major Themes in Johannine Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 44; C. John Collins, “קָבוֹד (kabôd),” in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 2, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997), 577–587; Sverre Aalen, “δόξα (doxa),” во: *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, ed. Colin Brown (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1971), 44; Paul E. Robertson, *Glory in the Fourth Gospel*, *Theological Educator* 38 (September 1988), 121–31.

³³ Проучувањето на лексичкото семејство поврзано со поимот „слава“ (грч. δόξα, δόξαζω, ἐνδοξάζω) претставува суштински предуслов за подлабоко разбирање на мотивот на славата во Евангелието според Јован. Оваа група термини често се употребува за изразување на славата на Бога и и делувањето на Господ Исус Христос, при што во себе носи длабоки теолошки конотации. Понатаму, зборот δόξα стои во рамките на една богословска традиција што своите корени ги има во Стариот завет, во т.н. традиција на Славата (קָבוֹד – kabôd). Во оваа старозаветна традиција, славата означува божествено присуство, величие и светлина, преку кои се манифестира делувањето на Бога. Мотивот на славата (δόξα) во Јовановото евангелие произлегува од оваа традиција, но истовремено внесува ново и единствено богословско значење. Славата не е само знак на Божјата трансцендентна величественост, туку и откровение на Божјата љубов и присутност во личноста и делото на Господ Исус Христос.

Друго прашање се фокусира на употребата на терминот *ὕπερ*, бидејќи главно се користи во контексти каде што една личност умира за друга. Дали смртта на Христос се гледа како заменска? Само во 11,50-52 *ὕπερ* се користи без сомневање во смисла на замена/откупување. Контекстот укажува дека некој умира на место на друга личност, која требало или би требало да умре (во 10,11.15, пастирот умира за своето стадо, и 15,13 каде Христос умира за своите пријатели, може да се интерпретира како искупителна (заменска – откупителна) смрт, но не нужно (не мора да биде „на нивно место“, туку може да биде „заради нив“).

Интерпретацијата на употребата на *ὕπερ* во 6,51 во смисла на жртва поврзувајќи ги овие стихови со Јагнето Божјо во 1,29.36, мора да се анализира внимателно употребата на *ὕπερ* во овие стихови. Терминот *ὕπερ* не е синтаксички поврзан со личности, туку со живот. Изразот *ὕπερ* сака да нагласи дека Христос го дава својот живот за луѓето, и истовремено се фокусира на целта на неговата смрт, односно живот за светот. Ова се однесува на неговата жртва, и во поширокиот контекст на Евангелието, тоа може да се однесува на откровенската моќ на неговата смрт (види 2,22; 12,16).

Во стихот 17,19 (*καὶ ὑπερ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ᾧσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*) предностите за учениците се изразени во следниот фрагмент, поврзувајќи ја оваа референца со жртвената смрт на Христос во светлото на старозаветните референци за животни, па дури и свештеници, кои беа осветени, се забележува дека осветувањето е основа само во вистината (*ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*). Смртта на Христос тогаш може да се гледа во светлото на свештеничка жртва.³⁴ Ова ја поддржува тезата дека Јован не ги негира другите начини на размислување за смртта на Христос, туку има специфичен сотириолошки фокус.

Може да заклучиме дека иако Јован не нагласува или се фокусира на директно дефинирање на сотириологијата, постојат одредени имплицитни референци во неговата теологија во таа насока. Сепак, овие референци воопшто не доаѓаат во преден план. Тие се секундарни во однос на наратолошкото прикажување и функција на сотириологијата, но маестрално подредени за да можат да бидат наратолошки разработени во текот на Јовановото изложување на неговата теологија.

Свети Јован Крстител го нарекува Христос: *Јагнето Божјо, кое го зема гревови на овој свей* (1,29.36). Поврзаноста меѓу гревот и Јагнето во овој израз силно сугерира жртвено искупување од гревот. Сепак, во контекстот на старозаветните жртвени традиции и нивното пренесување во Новиот за-

³⁴ Види поопширно во: Н.-С. Kammler, *Christologie und Eschatologie. Joh 5, 17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000, 43–51.

вет, врската меѓу Јагнето и жртвата изгледа природна. Дали апостолот Јован мисли на Пасхалното јагне или пак на поопшт поглед за жртвувањето што се принесува, не е сигурно. Како гревот треба да се отстрани, исто така не е објаснето во овие стихови. Егзегетски, следното е важно: оваа изјава на свети Јован Крстител е поставена на видно место во Евангелието. Таа ги остава егзегетите во неизвесност. Можеме да претпоставиме дека евангелистот Јован бил целосно свесен за жртвените традиции, но тоа не било негов фокус во ова Евангелие. Тој ги спомнува или се повикува на нив, но не ги развива на каков било начин. Доколку некој би го прашал: „Што се случува со нашите индивидуални гревови?“ можел да одговори: „Христос нè искупи преку својата крв.“ Овој став може интертекстуално да се потврди со повикување на 1 Јн 2,1-2 и 4,1-10, каде овие прашања се поставени и одговорени во тие термини.³⁵ Референцата на семето што умира и дава многу плод укажува дека смртта на Христос носи многу придобивки. Сепак, оваа линија на размислување не е развиена во овие стихови, туку се истакнува потребата од учениците да го следат и делуваат (12,25-26). Во поширокиот контекст на Евангелието, придобивките од смртта на Христос треба да се толкуваат во однос на откровението на неговиот идентитет.

Трите појавувања на ὕψω (3,14; 8,28; 12,32), во кои се користи симболичниот потенцијал на зборот ὕψω, исто така се значајни. Како што Христос е подигнат на крстот, неговото движење назад кон Отецот и заминувањето од светот започнува. Тој, на пример, ги привлекува сите верници кон себе, што подразбира дека тие се дистинктивно одвоени од овој свет за да бидат со *свейлининѝа* и *живоѝоѝѝ* (12,31-32). Нивното спасение подразбира дека повеќе не се дел од овој свет, како што е наведено во 15,19 или 17,14.16. Така, „ὕψω – издигнување(то) / подигнување(то)“ станува симбол на нивното спасение од моќта на владетелот на овој свет и следствено судење на архонтот на овој свет (12,31). Треба да се признае дека начинот на кој се случува ова привлекување, и следствено модусот на спасение, е едноставно изразен како издигнување/подигнување.³⁶

³⁵ Види поопширно во: F. S. Malan, *Salvation in the New Testament. Emphases of the different writers. Theologia Viatorum* 17:1-19, 1989, 55-85; F. Mussner, ZΩH. *Die Anschauung vom "Leben" im Vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*. München: Kösel 1952, 102–110.

³⁶ Види поопширно во: Andreas J. Köstenberger, *The Glory of God in John's Gospel and Revelation*, во: *The Glory of God*, ed. Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, *Theology in Community*, Wheaton, IL: Crossway 2010, 111; Dirk G. van der Merwe, *The Character of Unity Expected among the Disciples of Jesus, According to John 17:20-23*,” *Acta Patristica et Byzantina* 13 (2002), 224–254; W. Robert Cook, “The ‘glory’ Motif in the Johannine Corpus,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 27, no. 3 (September 1984): 291–97.

Во 3,15, спасителното присуство на Бог меѓу својот народ е моќно прикажано преку традицијата на бакарната змија (Броеви 21,4-10). Исто така, тоа е божествен императив (3,14 - δεῖ)³⁷ дека Христос треба да биде подигнат на крстот за да ја оцелотвори грижата и спасителна присутност на Бог меѓу луѓето (3,14-15). Тоа е Божјиот план верниците да го примат вечниот живот (3,15).

На крстот ќе се открие идентитетот на послушниот Син Божји, преку тоа што ќе биде подигнат (8,28). Ова треба да се поврзе со неговата слава. Темата за откровението на идентитетот на Христос е во фокусот тука, што го поврзува овој стих, и можеби другите употреби на ὑψώω, со пошироката тема на откровение како спасение. Преку кратка забелешка, треба да се посвети внимание на една особеност на ова Евангелие, а тоа е нараторската улогата на ѓаволот/сатаната. Спротивно на синоптичките Евангелија, Евангелието според Јован нема искушение во пустината, ниту егзорцизми од страна на Христос, иако самиот тој е обвинет дека има демон (7,20; 8,48.52; 10,20-21). Сепак, ѓаволот е опишан како татко (8,44 – τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου) на неверниците и како архонт на овој свет (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου – 12,31; 14,30; 16,11 – два (πατρὸς – ἄρχων) социјални термини кои укажуваат на групна ориентација). Во сите три контексти каде ѓаволот е наречен архонт на овој свет, доминирачките теми се победата на Христос над овој архонт преку распнувањето и последователната беспомошност и присуство на судење врз овој архонт и сè што му припаѓа.

³⁷ Во Јовановата теологија, глаголот δεῖ („треба“, „мора“) изразува не надворешна присила, туку внатрешна нужност на Божествениот план за спасението. Тоа е божествен императив, кој ја означува неизбежноста на Христовото дело како исполнување на волјата на Отецот. Овој израз се јавува во клучни моменти на Јовановото евангелие, особено кога Христос зборува за Своето страдање, смрт и издигнување/возвишување. Така, во Јн 3,14 се вели: Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως δεῖ ὑψωθῆναι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. – „И како што Мојсеј ја подигна змијата во пустината, така треба (δεῖ) да биде воздигнат Синот Човечки.“

Тука δεῖ не изразува фаталистичка нужност, туку телос на Божјата љубов: Крстот не е случаен исход, туку задолжителен чин на љубовната послушност на Синот кон Отецот. Христовото „мора“ е божествено морање, нужност што произлегува од самата природа на Божјата љубов и правда (10,11.17-18; 12,27-28). Овој императив на спасението е и откровенски: преку исполнувањето на тоа „треба“, Синот го открива Отецот и Неговата волја. „Јас дојдов не за да ја вршам Својата волја, туку волјата на Оној Кој Ме испрати“ (6,38). Така, секое δεῖ кај евангелистот Јован укажува на внатрешната координација на Христовото дејство со вечната намера на Отецот, што ја одредува динамиката на целиот наратив, од воплотувањето до Крстот и Воскресението. Затоа, глаголот δεῖ е богословски носител на Јовановиот концепт за послушност и откровение: Христос „мора“ да страда и да биде возвишен не затоа што е подложен на судбина, туку затоа што така ја исполнува суштината на љубовта (ἀγάπη), која е самата природа на Бог (1 Јн 4,8).

Тука се поставува прашањето: Кои се сотириолошките импликации? Со што се надвладува овој татко и архонт, Христос всушност го надвладува целото негово „семејство“ и група, што подразбира социјално пренасочување, на тоа каде се наоѓа вистинската моќ и вистинското спасение. Ова е иронична забелешка за очигледната позиција на моќ, која ја држи доминирачката група на противниците, па дури и Пилат, кој го распнал Христос и ги растерал неговите следбеници (16,32). Сепак, вистинската моќ е кај Бог и ќе стане очигледна кога Христос ќе го врати својот живот (10,17-18; 19,11).

Од друга страна, иако ѓаволот/сатаната/архонтот е потценет (тука се мисли на нараторскиот опис и приказ) во ова Евангелие, сепак е прикажан како стои зад физичкиот отпор против Христос и останува извор на злите дела и зборови. Тој се обидува да го уништи Христос и неговата мисија преку луѓето/човекот. Тој е оној кој влегува и го поттикнува Јуда да го предаде Христос (13,2,27). Јуда дури е наречен ѓавол (6,70 – εἷς διάβολός). Можеби најпознатото опишување е дека, оние, кои не го следат Христос се деца на ѓаволот (8,44³⁸). Тие учат од својот татко и прават исто така како што тој прави (8,38). Иако ѓаволот не држи никаква моќ над Христос и е поразен и изгонет (12,31), тој останува доволно да делува во меѓупериодот, до последниот ден (12,48³⁹).⁴⁰

7. Актот на прифаќање на спасението како сотириолошка реалност

На оваа точка во аргументот, е утврдено дека Христос навистина е Божјиот Син, Синот кој беше испратен од Отецот. Ова може да се потврди на различни начини, како што беше токму аргументирано. Тој е патот (14,6), вратата (10,9), Оној кој носи живот во изобилство (10,10), Спасителот на светот (4,42 – ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου).

Следното прашање е: Како се стигнува до зелените пасишта (во поглед на 10 глава од Евангелието според Јован), односно до спасението? Во 1,12–13 е наведено: *Но сῑῑе ш̄ӣӣо̄ з̄о̄ ӣр̄им̄ӣја̄ Не̄з̄о̄, на оние кои веруваа во Не̄з̄ово̄ш̄ӣо̄ име, им даде ӣправо̄ да с̄ӣана̄ӣ̄ Бож̄јӣ де̄ца̄.* Двата главни мотива за постигнување на спасението се поврзани тука, а тоа се верата и духовното раѓање. Во остатокот од Евангелието овие мотиви се користат во нивните

³⁸ Јн 8,44 – ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ. ὅταν λαλήσῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.

³⁹ Јн 12,48 – ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ρήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

⁴⁰ Спореди, С. Osiek/ D. L. Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville KY: Westminster John Knox 1997, 48–52.

сопствени контексти. Во 3,3, на пример, читаме: *Вис̄тина ви велам, никој не може да ѓо види царс̄иво̄шо Бож̄јо ако не се роди одново* (исто така 3,5), а во 3,16 (и на многу други места) е наведено: *Кој верува во неѓо нема да ѓо̄гине, ѓуку ќе има вечен живо̄ш*. (Види исто така 3,36). Бидејќи постигнувањето на спасението е опишано во термини на вера и раѓање, овие два мотива треба да бидат со особено внимание разгледани во Јовановиот нараторолошки опус.

7.1. Верата како посредник во остварувањето на Божјиот план за спасение – Сотириолошката функција на верата во процесот на спасението

Верата (глаголот πιστεύω 98 пати се употребува во Евангелието според Јован) не е дефинирана во еден стих во ова Евангелие, но целокупниот опсег на тоа што се подразбира се развива постепено. Различните контексти треба да се читаат во релација едни со други за да се добие целосна слика за тоа што е наменето. Ова не е место за влегување во детална дискусија за различните начини на употреба на πιστεύω, бидејќи целокупното објаснување би прераснало во цел теолошки трактат.

Воопшто, πιστεύω се користи за да укаже на прифаќање на нешто или некого, со различни мотиви и егзистенцијални обврски. Анализата на употребата на πιστεύω покажува дека спасителната вера вклучува целосно прифаќање на евангелскиот збор на Христос, како и на неговата личност. И покрај ова, природата на верата сè уште останува нејасна. Кои се вистинските димензии и последици на ова прифаќање? Ова е важно прашање, бидејќи не секоја употреба на πιστεύω во ова Евангелие се однесува на спасителна вера.⁴¹

⁴¹ Види, Marianne Meye Thompson, *Signs and Faith in the Fourth Gospel*, Bulletin for Biblical Research 1 (1991), 102; Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (ET Philadelphia: Fortress, 1983) 293; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to John* (New York: Seabury Press, 1980) 1:525; Што, тогаш, претставува верата (πίστις) во Евангелието според Јован? Во согласност со Јовановото разбирање дека знаците (σημεῖα) ја откриваат суштината и дејството на Бога (θεός) и го покажуваат Неговото благодатно дејствување (χάρις) во светот преку Господ Исус Христос (Ἰησοῦς Χριστός), верата може да се дефинира како верност (πίστις во смисла на πιστότης), односно доверливо предавање и постојано пребивање во Бога, Кој се открива преку Христос. Во Четвртото Евангелие, постои нагласен акцент на динамиката на постојаноста во верата, имено континуитетот на ученикот во заедништво со Христос. Ова е особено изразено преку употребата на глаголот μένειν („останувам“, „пребивам“), кој има клучна сотириолошка функција. Само оние ученици кои „пребиваат (μένειν)“ во Христовиот збор ќе ја познаат вистината (ἀλήθεια) и ќе бидат ослободени (ἐλευθερωθήσονται – 8,31-32); исто така, оние кои „остануваат во лозата (ἢ ἄμπελος)“ ќе принесат плод (15,4-7). Просталните говори (ἢ ἀλοχαρетиσθήριος διδασκαλία) имаат за цел да ја зацврстат верата на учениците, за да не отпаднат (σκανδαλισθῶσιν) и да не станат како оние што „се повлекоа

Сега се обраќам на неколку контексти каде верата не води кон спасение (тука ќе биде разгледано за погрешното разбирање на верата и нецелосно познавање што претставува верата во Јовановата теологија), и на крајот ќе завршам со позитивно објаснување на верата.

Првиот комплекс, кој содржи посебна употреба на терминот, илустрира дека πιστεύω се користи за да се опише прифаќањето на Господ Исус Христос. Првенствено погрешните причини и без соодветна промена на односот кон себеси, како и кон Христос потврдува дека верата не е целосна. Оваа вера не изгледа спасителна, туку изразува позитивен однос кон Христос, но не реализиран личносен однос.⁴²

Во 2,22-25 се среќаваат луѓе кои веруваат во името на Христа затоа што виделе чудесни знаци што тој ги направил (иако знаците не делуваат на секого – 12,37). Христос, сепак, не реагира на некој превисок позитивен начин: αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας (2,24). Како што истакнува Ориген неадекватноста на верата базирана само на знаци е нагласена во оваа епизода. Тој тврди дека овие стихови не значат дека верата базирана на знаци е лажна, туку дека е „*првиот чекор кон Χριστός но Σῖασениеῖο не е обезбедено*“⁴³. Не може едноставно да се верува во

и повеќе не одеа со Него“ (6,66). Така, верата во Јован не е статичен чин на интелектуално прифаќање, туку егзистенцијална верност и постојано пребивање во заедништво со Христос. Верата во Јовановото богословие е вера во Бога (πίστις εἰς τὸν θεόν), откриен и објавен во личноста на Господ Исус Христос. Дури и таму каде што личноста на Христос изгледа како непосреден објект на верата (8,25.28.58; 17,3; 20,30-31), таа вера преку Христос е насочена кон Бога Отецот (θεὸς πατήρ). Христос е Оној, Кој единствен ги зборува „зборовите на животот“ (ῥήματα ζωῆς, 6,68), но тие зборови пренесуваат живот затоа што живиот Бог (ὁ ζῶν θεός) му го дал животот (ζωή) на Синот, а Синот, во послушност и единство со Отецот, го дарува животот на оние што веруваат (οἱ πιστεύοντες – 5,21-26; 6,32-33; 6,57). На крајот, изворот на животот е Бог, но посредникот е Христос и затоа верата што води кон живот (πίστις εἰς ζωήν) е вера преку Исус Христос (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), но во Бога (εἰς θεόν). Во Јовановото евангелие, верата претставува егзистенцијално пребивање (μένειν) во личносниот однос со Христос, преку кој човекот влегува во заедништво со Бога. Таа е динамичен процес на доверба и верност (πίστις – πιστότης), а не моментален чин, пат (ὁδός) кон учество во животот (ζωή) што произлегува од Бога преку Христос во силата на Духот (ἐν Πνεύματι).

⁴² Види, C. F. D. Moule, *The Meaning of 'Life' in the Gospels and Epistles of St. John, A Study in the Story of Lazarus, John 11:1-44, Theology* 78 (1975), 122-123; GERHARD BARTH, πίστις κτλ., in: EWNT 3, 1983, 216-231; FRANCES BACK, *Gott als Vater der Jünger im Johannesevangelium*, (WUNT 2/336) Tübingen: Mohr, 2012, 35-37; RICHARD BAUCKHAM, *Monotheism and Christology in the Gospel of John*, in: *Contours of Christology in the New Testament*, McMaster New Testament Studies, ed. Richard N. Longenecker, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK: Eerdmans, 2005, 148-166; JOHANNES BEUTLER, *Von der johanneischen Gemeinde zum Relecture-Modell*, in: ThPh 90 (2015) 1–18.

⁴³ Види, Origenes, *Περὶ Αρχῶν* (De Principiis), *Patrologia Graeca* (PG), 11/115 – Πάντες οἱ πιστεύοντες καὶ πεπεισμένοι ὅτι ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐλήλυθεν, καὶ ὅτι

Христос само затоа што тој е чудотворец, потребно е повеќе од гледање на чуда. Овие луѓе не ја разбирале целосната значајност на Христос и затоа недостасува целосна посветеност/вера, како што го сугерира и кажувањето за Никодим во 3^{та} Глава од Евангелието.⁴⁴

Според 6,14-15.25-27, одредени луѓе сакаат да го следат Христос само заради даровите и придобивките што можат да ги добијат. Овој тип вера сè уште не е спасителна вера, иако укажува во правилната насока, но не е целосна. Сепак, каде што егоистичкиот мотив е поврзан со верата, таа вера изгледа неадекватна и претставува нецелосна доверба. Опасноста од егоистички мотив се повторува на друг начин во 12,42-43. Повторно, се среќаваат луѓе кои веруваат, но не сакаат да го исповедат Христос јавно (12,43). Тие се плашеле да не бидат исфрлени од синагогата и тоа ги спречува јавно да ја потврдат својата вера. Затоа нивната вера не може да дојде до зрелост. Во 6,60–71, верниците (наречени ученици) не се подготвени да го следат Христос безусловно (6,66), бидејќи неговите учења се премногу тешки за нив (6,60), и тие одлучуваат да се вратат дома, што се смета за одлука против Христос (6,66). Егоистичкиот мотив, кој спречува целосна и безусловна исповед, како кај апостолот Петар, поддржан со останување со Христа кога другите заминуваат (6,68-69), ја спречува верата да биде спасителна, но исто така и нецелосно разбирање на делувањето на Господ Исус Христос.⁴⁵

Вториот комплекс, каде верата изгледа неадекватна, се наоѓа во 8,30-47. Христос им зборува на Евреите за неговата мисија и *оури додека зборувааше, мнозџумина ѝоверуваа во неџо* (8,30). Христос продолжува да им зборува на овие верници, Неговите први зборови кон нив се апелативни и потврдни: *Ако осѝанеѝе во моеѝо учење* (ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταὶ μου ἔστε), *вие сѝе нависѝина мои ученици*.⁴⁶ Импликацијата на овие

Ἰησοῦς ἐστὶν ἡ ἀλήθεια, καὶ οἱ ἐκεῖνον λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ τὴν εἰς ἀγαθὴν καὶ εὐδαιμονίᾳ ζωὴν ἀναγκαζόμενοι, οὐχ ὑπὸ ἄλλου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ λόγου καὶ διδασκαλίᾳ τὸ γνῶθι καὶ τὸ προτρεπτικὸν ἀναλαμβάνοντες – *Сѝеие кои верувааѝи и се уверени дека блаџодаѝиѝа и висѝинаѝа доџдоа ѝреку Исус Хрисѝос, и кои знааѝи дека Исус е висѝинаѝа, и кои од Неџовиѝе зборови и учења се ѝоѝѝиикнаѝи на добар и среќен живоѝи, џо ѝримааѝи ѝознаниеѝо и ѝоѝѝиикоѝи не од друџ, ѝуку од самиѝе Хрисѝови зборови и учење.*

⁴⁴ Спореди, Brian J. Tabb, *Johannine Fulfillment of Scripture. Continuity and Escalation*, Bulletin for Biblical Research 21, no. 4 (2011), 496.

⁴⁵ Спореди, Craig R. Koester, *Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John*, in *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, ed. Craig R. Koester and Reimund Bieringer, WUNT 222 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 57.

⁴⁶ Гносис (γνῶσις) и вистината (ἀλήθεια) евангелистот Јован ја поистоветува со вистината и личноста на Христос (Јн 14,6). Познавањето не е само интелектуално, туку лично и егзистенцијално, тоа подразбира верност (πίστις) и пребивање во Христовиот збор, како и Ελευθερία (ἐλευθερία) ослободување од грев, од духовна слепост и од смртта. Тука станува

зборови е јасна: верата не може да биде само интелектуална, туку мора да биде егзистенцијална, влијаејќи врз делата на човекот. Останувањето во зборовите на Христос е израз, кој означува целосно прифаќање на пораката до степен што таа станува единствена определба, која го одредува животот и делата во целокупното постоење на човекот. Затоа Христос може да ја поврзе слободата со такво прифаќање на неговите зборови, вистинската слобода го менува животот на човекот во целост. Во термини на метафора за слобода (гледано нараторолошки), тоа се однесува на социјална реориентација со егзистенцијални ефекти. Не може да се верува без да се постапува како децата на Отецот (8,39-42), што подразбира да станеш дете на Бога и тоа да се покаже преку однесувањето. Аргументот во 8. глава е дека, иако тие веруваат, тие не живеат како деца на Бога и затоа мора да припаѓаат на семејството на сатаната/ѓаволот.

Третиот и, најверојатно, најилустративен комплекс се наоѓа во 9. глава, во приказната за физичкото и духовното исцелување на слепиот човек. Ова е единствена нарација каде Христос е отсутен, а некој друг го брани. Природата на одбраната е важна. Исцелениот човек не само што ја разбира теолошката импликација на своето исцелување, а тоа е дека Христос мора да биде од Бог (види неговиот аргумент во 9,27-33⁴⁷), туку одбраната оди до степен да ја изгуби својата социјална вграденост, т.е. да биде исфрлен од синагогата. Но, нараторологијата има пресврт. Иако човекот го брани Христос до степен да изгуби буквално сè, тој не е спасен, сè додека не го прифати вистинскиот идентитет на Христос (9,38⁴⁸). Ова илустрира дека прифаќањето без дела не е доволно, ниту делата без прифаќање на идентитетот на Христос. Активната, самоодрекувачка одбрана за Христос од слепородениот, поради уверување дека Тој е од Бог и последователното прифаќање преку вера, подразби-

збор не за политичка, туку за сотириолошка слобода: живот во заедништво со Бог. Структурна поврзаност на „познавањето на вистината“ го предначува „ослободувањето“ во верата и личната заедница со Христос, кои се услов за спасение. Стихот 32 (8,32) ја истакнува централната Јованова теза, дека вистинската слобода е духовна, се постигнува преку личното познавање на Христос како вистина, и се манифестира како спасение и живот.

⁴⁷ Јн. 9,27-33 – ἀπεκρίθη αὐτοῖς· εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκούειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι; 28καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον· σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί· 29ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν. 30ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἶδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἠνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς· 31οἶδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ’ ἐάν τις θεοσεβῆς ἢ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει. 32ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέφξεν τις ὀφθαλμούς τυφλοῦ γεγεννημένου· 33εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν.

⁴⁸ Јн 9,38 – ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.

ра спасение. Интелектуалното прифаќање и, конкретното, егзистенцијално однесување во полнота на вера одат рака под рака.

Со други зборови: спасителната вера е самоодрекувачка (одрекување од духовната слепост), интелектуално и егзистенцијално прифаќање на делото и личноста на Христос до степен што комплетно го трансформира размислувањето и делата на човекот и води кон послушен живот на правење на она што едно чедо на Бога треба да го прави: „целосен, сеоифаиен основен сѝав, шѝо ѓо зафаќа и оѝредедува целоѝо човечко биѝие.“⁴⁹ Мора да се нагласи и едно важна забелешка: треба да се напомене дека во Јовановата наратологија верата не е само по себе спасение. Таа е средство за постигнување на спасение. Таа го отвора човековото срце кон Господ Исус Христос, изворот на спасението, дарителот на вечен живот.

7.2. Теолошко значење на спасението: раѓање и припаѓање на семејството Божјо

Односот помеѓу верата и раѓањето се изразува во 1,12-13 – „ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν“. Тие што веруваат или го примаат Христос се родени од Бога за да добијат вечен живот (спасение). Спасението повторно се изразува во термини на раѓање од Бога во 1,12-13 (види и 3,3.5). Ако, следствено, читаме на други места дека *секој, оној шѝо верува во Неѓо (Христос) нема да ѝоѓине, ѝуку ќе има вечен живоѝи* (3,16; види 3,36; 5,24), тоа треба да се разбере, така што верата се трансформира во живот преку раѓањето. Затоа, ако веруваш, се раѓаш од Бога, а тие што се родени од Бога имаат вечен живот. Со тоа што се раѓа како чедо на Бога (1,12-13), човекот може да учествува во духовниот свет на Бога (3,1-8), имајќи вечен живот (3,15-16), што му овозможува да го искуси овој живот со Бога.⁵⁰

На други места, клучно е да се препознае метафоричната природа на термините како „раѓање од Бога“, „вечен живот“, „деца на Бога“, „Бог станува нашиот Отец“, и дека овие концепти се директно поврзани со наратолошкото опишување на семејството. Овие термини се користат заедно за да формираат дел од поголема мрежа на метафори поврзани со сликовитото

⁴⁹ Jerome Neyrey, *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective*, Philadelphia: Fortress 1988, 26.

⁵⁰ Види поопширно во: С. Osiek/D. L. Balch, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville KY: Westminster John Knox 1997, 91–103; N. R. Petersen, *The Gospel of John and the sociology of light. Language and characterization in the Fourth Gospel*, Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press. 1993, 41–49.

претставување на семејството (тука се мисли на наратолошки концепт во поголема наратолошка поврзаност, која воедно е најмаестралната теолошка концепција на евангелистот Јован). Затоа, спасението, евангелистот Јован го изразува метафорично, во термини на централна социјална реалност на едно семејство, која може да биде постојано во секоја историска епоха повторно активирана и апелативно разбрана.

Евангелистот Јован користи слика на обично, социјално семејство за да илустрира преку аналогија што се случува со верникот кога тој доаѓа до и во вера, и се раѓа (духовно) повторно. Ако се земе дека раѓањето е основниот конститутивен елемент за станување дел од семејство, тоа служи како ефективна метафора за активирање на семејната слика во Евангелието. Како што секој човек се раѓа во овој земски свет, така и секој христијанин се раѓа во светот на Бога. Бог е извор на раѓањето преку Духот. Резултатот е да се стане чедо на Бога, што подразбира дека човекот има способност да учествува во духовниот свет, припаѓајќи на семејството на Бога. Како член на семејството на Бога, детето ќе постапува според волјата на Бога, кој е негов Отец. Затоа преродбата игра толку важна улога во Евангелието (1,13; 3,3-8). Преку ова духовно раѓање, очите на човекот се отвораат за духовното присуство и реалност на Бога. Бог е дух (4,24⁵¹) и со тоа што се раѓа човекот од Духот, човекот станува духовно зрел (3,6) и способен да постои во семејството, во царството на Бога, или во семејството на Бога.

Еден антички медитерански човек не функционираше изолирано, туку како дел од оíκος. Раѓањето, како централен настан во семејните кругови, подразбирало станување дел од тоа, со сè што тоа вклучувало, особено на социјално ниво. Според античките документи, одговорностите на детето кон неговите родители биле поврзани со привилегијата на раѓањето, додека родителите, исто така, имале одговорности за љубов и грижа кон своето дете. Раѓањето било важно средство за определување на идентитетот како и честа. Со кратки зборови, раѓањето означувало социјална положба. Крвната линија во која човекот се родил и семејството во кое бил израснат, играле клучни улоги во очекуваното однесување на тој човек.⁵²

Евангелистот Јован особено маестрално, метафорички го претставува спасението како раѓање во семејството на Бога, или едноставно од Бога. Со тоа што станува дел од семејство на Бога, човекот се ресоцијализира во тоа семејство. Ова ново општество (семејството на Бога) станува основното и

⁵¹ Јн 4,24 – πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

⁵² Спореди, Charles H. Gibling, *Suggestion, Negative Response, and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus (John 2.1-11; 4.46-54; 7.2-14; 11.1-44*, NTS 26 (1980), 197–211, особено 200.

определувачко општество, кон кое човекот се ориентира. Оваа ресоцијализација се замислува како оживување на човекот за Бога, станување способен да се цени духовната реалност, станување способен да се функционира во нова социјална и егзистенцијална рамка, како што ја претставува Христос. Спасението претставено во Јовановата теолошка мисла, на прв поглед навистина води кон анти-општество, но не е со негативно одвојување од веќе постоечкото општество, туку како апелативност и повик кон идентитет во едно ново општество т.е. семејството на Бога.

8. Животот како егзистенцијална реалност во заедницата на Божјото семејство

Во оваа метафоричка мрежа базирана на семејниот живот, очигледно е дека раѓањето ќе резултира со живот, и токму така евангелистот Јован ја развива метафората понатаму. Ζωή во ова Евангелие не е биолошки термин (како што е βίος), туку теолошки термин. Имањето живот подразбира да се биде способен свесно и егзистенцијално да се учествува во реалноста на семејството на Бога.

Живот преку духовно раѓање значи дека човекот станува способен да учествува во небесната реалност на Бога. Тој станува чедо на Бога во семејството преку раѓање што подразбира учество во сите поврзани права како дел од едно семејство. Во оваа духовна реалност, верниците можат да делуваат, да воспоставуваат односи и да го искушат небесниот живот во форма на мир и љубов во еден совршен фамилиаритет. Имањето вечен живот, следствено, значи дека можеме целосно да учествуваме во семејната реалност како заедница на Бога. Раѓањето во тоа семејство, и со тоа имањето вечен живот во тоа семејство, поставува нови социјални граници за човекот. Иако верниците не се извадени од своите физички заедници, другото семејство, семејство на Бога, ја одредува нивната животна ориентација во тие заедници.

Да се потсетиме кратко на тезата што беше изнесена на почетокот: концептот на спасение е создаден, за да се одговори на конфликтот помеѓу учениците на Мојсеј и учениците на Господ Исус Христос. Она што се нарекува спасение, како што беше објаснето погоре, подразбира премин од групата на Мојсеј кон групата на Христос. Луѓето кои се движат, можат да го изгубат своето физичко семејство или социјалните системи на поддршка, како слепоот човек, но добиваат семејство со Бога (сп. Јн 9,22⁵³).

Моментот на спасение може да се опише во термини на раѓање во духовно семејство и со тоа добивање вечен живот. Ова не води кон особено важна

⁵³ Јн 9,22 – ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται.

точка: вечниот живот често се опишува како термин на живот и заедница во семејство со Бога, кои ја изразуваат спасителната реалност во Јовановото евангелие. Сепак, раѓањето резултира со вечен живот. Следствено, може да се аргументира, зависно од дефиницијата на спасение, дека раѓањето го опишува моментот кога се случува спасението, а вечниот живот е сотириолошки резултат на сотириолошкиот настан на раѓањето од Бога. Вечниот живот го опишува резултатот на спасението, кој е повторно раѓање и притоа се станува дел во заедницата со Бога.⁵⁴

Каде се вклопува верата во оваа целокупна слика? Верата опишува став на целосно и безусловно прифаќање на Господ Исус Христос, кое целосно влијае на човековото однесување. Таа го позиционира човекот во целосно прифаќање и послушност кон Господ Исус Христос, посредникот на животот. Само ова *позиционирање* не го прави човекот член на семејството на Бога, но е важен предуслов за да се прими раѓање од одозгора. Раѓањето одозгора (γεννηθῆ ἄνωθεν) ја отвора патеката кон Царството (3,3-5⁵⁵). Христос е посредник во овој процес, бидејќи, како што Отец му дал живот, така и Тој дава живот на своите ученици (6,57). Само кога се раѓаш од Бога, добиваш право да бидеш чедо на Бога (1,12-13). Верата и раѓањето одат рака под рака, но не се едно исто. Верата го опишува ставот и реакцијата на човекот, додека раѓањето го опишува моментот на промена, или спасение, што произлегува од верата на тој човек. Бог, и само Тој, дава раѓање одозгора и спасение.

Потребно е да се направи забелешка за алтернативата на спасението, имено, пресудата и смртта. Во 5,24 е дадена трага за разбирање на метафоричната природа на животот и смртта. Тоа е она од што Христос сака да ги спаси луѓето или светот. Верникот преминува од смрт во живот (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, види Еремија 17,13; Пс. 36,10). Условот за премин од духовна смрт во живот, е да се слушне и да се поверува. Ова подразбира, дека човек, кој е духовно мртов може навистина да слушне и да поверува.

⁵⁴ Спореди, David Rensberger, *Johannine Faith and Liberating Community* (Philadelphia: Westminster, 1988), 44; K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben: die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg: Herder 2000, 42–48, особено 66–69.

⁵⁵ Јн 3,3-5 – ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 4 Λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος· πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρον ὢν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; 5 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Смртта е неможност за делување и воспоставување односи како живо битие и духовната смрт го поврзува тоа со состојба на оддалеченост од Бог.⁵⁶ Ова го објаснува користењето на терминот *ἵρесуда* во 5,24 (καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται). Бог ги штити своите (на пример 10,29), додека оние што не припаѓаат на Бога (не се во однос со Него) се судат (12,47-48). Тие што не веруваат ќе ја почувствуваат последицата од Божјиот гнев (3,36), покрај тоа што нема да го видат вечниот живот. Луѓето ќе умрат во својот грев без Бог. *На тој начин даденојо спасение е нереализирана одлука во прифаќањето на Бога.*⁵⁷

8.1. Спасението како процес на ресоцијализација во заедницата на верата

Раѓањето во семејство, и со тоа станувањето член на тоа семејство, подразбира нов идентитет, нови социјални односи, нов статус. Ова е суштината на нараторолошката мајсторија на евангелистот Јован. Семејство на Бога е во контраст со секоја земска социјална асоцијација или група и подразбира животно егзистенцијални релации со вечен карактер. Раѓањето во тоа семејство, и со тоа имањето вечен живот во тоа семејство, поставува нови социјални граници за човекот. Спасението навистина подразбира целосна ресоцијализација во рамките на семејството на Бога.

Реалниот и вистински социјален поредок на кој треба да се припаѓа е семејство на и со Бога. Верникот мора да го послуша Отецот, да постапува според правилата, да ги сака тие браќа и сестри. Иако верниците не се извадени од своите физички заедници, друго семејство, семејство на Бога, ја определува нивната животна ориентација во тие заедници.⁵⁸

Да се потсетиме на тезата изнесена на почетокот: концептот на спасение е создаден за да одговори на конфликтот помеѓу учениците на Мојсеј и учениците на Христос. Во ова Евангелие, Евреите изгледаат да имаат темелна и целосна групна организација, која, од човечка перспектива, изгледа

⁵⁶ Спореди, М. Theobald, *Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium*, 41-87 во: *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*. Edited by H.-J. Klauck. Freiburg: Herder 1992.

⁵⁷ А. Reinhartz, "Jews" and Jews in the Fourth Gospel, 213–227 (226) in *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Edited by R. D. Bieringer, et al. Louisville, KY: Westminster John Knox 2001, 342.

⁵⁸ Види поопширно во: Marinus de Jonge, *Jesus. Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective*, ET Missoula: Scholars Press 1977, 122, F.-D., Tong, *Gathering into one. A study of the oneness motif in the Fourth Gospel with special reference to Johannine soteriology*, Ann Arbor 1983, 44; G. A., Turner, *Soteriology in the Gospel of John*, *JETS* 19(4) 1976, 271–277, особено 275.

социјално доминантна, тие се тие што уредуваат, убиваат или организираат. Овие постапки на противниците покажуваат дека тие не го познаваат или го немаат Бога, а Христос ги прави свесни за нивниот грев на одбивање на Божјото Откровение и со тоа на Самиот Бог (9,41; 15,22-24). Делата на Господ Исус Христос, од друга страна, особено неговата смрт и воскресение, докажуваат дека Отецот е со Него и дека Тој доаѓа од Отецот. Спасението, од идеолошка перспектива на ова Евангелие, подразбира премин од наизглед послоната социјална група на Мојсеј кон семејството на Господ Исус Христос. Тоа вклучува целосна и егзистенцијална ресоцијализација. Луѓето, кои се движат можат да го изгубат своето физичко семејство или социјални системи на поддршка, како слепиот човек, но тие добиваат семејство на Бога. Овој филијален концепт е многу моќен, бидејќи претставува основен социјален поредок во општеството. Зошто е важно да се нагласи ова? Затоа што ја мотивира и го опишува анти-општеството (тука се мисли на паралелно општество) на Христовите следбеници кон учениците на Мојсеј (групата која не го прифаќа Христос).⁵⁹ Ова анти-општество, претставено од семејството на Бога, е исто така добро организирано, но квалитативно на повисоко ниво, бидејќи тоа е семејството (групата на Христовите следбеници) на Бога. Основните удари во конфликтот и резултирачките аргументи се на социјално ниво. Противниците на Господ Исус Христос ги исклучуваат од својот социјален систем на поддршка, синагогата, како што ја илустрира парадигматската нарација за слепиот човек. Спасението во однос на групата која се идентификува како *Мојсеева* во однос на припадниците на Господ Исус Христос е прашање на социјален идентитет т.е. припадноста го потврдува спасоносниот идентитет⁶⁰ (припадност со и во Бога).

9. Семејството и религиозните структури: тензии, паралели и трансформации на заедништвото

Во претходната анализа за односот со Евреите, стана јасно дека структурите, во рамките на кои тие ја практикувале својата религија, биле важни како дел од нивното религиозно искуство.⁶¹ Господ Исус Христос не е при-

⁵⁹ Види поопширно во: G. A. Turner, *Soteriology in the Gospel of John*, *JETS* 19(4)1976, 271–277 (особено 272); G. Van Belle, *Salvation is from the Jews. The Parenthesis in John 4:22b*, 370–400 во: *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Papers of the Leuven Colloquium, 2000, Edited by R. Bieringer, D. Pollefeyt and F. Vandecasteele-Vaneuville. Assen: Royal van Gorcum 2001.

⁶⁰ Спореди, JÖRG FREY, *Die johanneische Eschatologie Bd. I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen: Mohr 1997, 55–57.

⁶¹ Спореди, MANFRED DIEFENBACH, *Der Konflikt Jesu mit den „Juden“*. Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses, NTA.NF 41, Münster: Aschendorff 2002, 48–49.

кажан како негативен кон храмот или Писмата, туку, Тој се обидува да ја заштити честа на својот Отец во „домот на Својот Отец“ (2,16⁶²) и вели дека Писмата сведочат за Него. Тој исто така ја признава потребата за прочистување (13,10⁶³).

Сепак, Господ Исус Христос носи промена. Тој ги реинтерпретира овие култни и религиозни аспекти и со тоа поставува нов сотириолошки акцент, односно Господ Исус Христос немал за цел да воспостави нова нелитургиска религија како замена за стариот култ, туку да го вплоти стариот во новиот култ. Напротив, Свети Јован Крстител го видел стариот култ како го достигнува своето исполнување и совршенство во и преку Господ Исус Христос. Христос станува центар и исполнување на Писмото. Иста терминологија се користи за да се укаже на делувањето на Господ Исус Христос, имено, Тој е храм (2,21), ги чисти луѓето (2,7; 13,10; 15,2), е Јагнето Божјо (1,29.36), Писмата сведочат за Него (5,39-40) и навистина се исполнуваат во Него, бидејќи пророците зборувале за Него. Неговата заедница ја заменува потребата за синагогата (9,34-38; 12,42). Ова го нагласува континуитетот, но и дисконтинуитетот на ветеното спасение не само за Израилот, туку и за целото човештво.

Затоа никој не може да тврди дека ќе го најде спасението во религиозните структури на Израилот или дека религиозните израелски религиозни структури му даваат каква било предност, и воедно би му донеле спасение. Евангелистот Јован како да сака да каже: структурите не се важни, туку Господ Исус Христос е спасението. Центарот на овие структури се бесмислени без Христос. Структурите добиваат смисла само во однос на Господ Исус

⁶² Во Новиот завет ги среќаваме и двата изрази – οἶκος и οἰκία; при што генитивот τοῦ θεοῦ обично се поврзува со οἶκος, а не со οἰκία (иако спореди: 14,2: ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου – во домот на Мојот Отец). Како и во Септуагинтата, изразот οἶκος τοῦ θεοῦ се употребува во чест на земното светилиште на Израил. Никаква друга свештена или култна градба не се нарекува со овој термин во рамките на новозаветниот контекст. Но, христијанската заедница самата се означува како ναὸς τοῦ θεοῦ („храм Божји“), οἶκος τοῦ θεοῦ („дом Божји“) – (Евр 3,6; 1 Петр 4,17; 1 Тим 3,15) – и како οἶκος πνευματικός („духовен дом“) – (1 Петр 2,5). Може да се претпостави дека оваа употреба била заедничка за првобитното христијанство и станала траен дел од проповедничката традиција. Во Јован 14,2-3, пак, овој израз изгледа дека го изгубил својот првобитен облик; тој стои доста изолирано во контекстот и можеби е постар од изреките кои го опкружуваат. Следствено, машкиот облик οἶκος во Јован 2,16 го прави пореферентно неподобна паралела за женскиот облик οἰκία во 14,2. Ако, пак, не треба да го земеме Јован 2,16 како паралела, тогаш се поставува прашањето: како ќе го утврдиме значењето на изразот „домот на Мојот Отец“? Испаѓа дека изразот „татков дом“ често се јавува во Светото писмо, особено во Стариот завет, и најверојатно бил добро препознатлива фраза со јасно семантичко значење за Евреите од првиот век.

⁶³ Јн 13,10 – λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες.

Христос. Седењето во храмот покрај садовите за прочистување со Законот во постојано исчитување не значи ништо ако се прави без Бога, а Бога може да се најде во Господ Исус Христос.⁶⁴

На овој начин се решаваат прашањата за култните и другите религиозни прашања. Христијаните не ги одзеле култните аспекти или дури храмот и жртвата (очигледно пред да биде разрушен храмот) од Евреите. Тие ги одуховуваат во Христос и со тоа им дале ново и реинтерпретирано значење. Овие култни феномени продолжиле, не како што противниците ги практикувале, туку како што Христос ги претставувал. Тој сега постанува нивниот храм и икупител. На овој начин противниците не можеле да ги критикуваат учениците на Христос за тоа што немале традиционални религиозни обележја како на Божји народ.

Заклучок

Сотириологијата во Јовановото евангелие не е формулирана на апстрактен, аисториски начин. Таа е формулирана за да одговори на специфичниот конфликт што Јовановата заедница го доживеала со учениците на Мојсеј (како што се декларирани во самото Евангелие). Основното прашање е каде може да се најде Бог. Еврејските противници тврделе дека Бог е со нив поради нивната врска со Законот, храмот и другите култни активности, нивната врска со Мојсеј или нивното потекло од Авраам. Учениците на Христос тврделе дека Бог е со нив, врз основа на Откровението на Господ Исус Христос. Ова се потврдува преку неговите зборови и дела и е сведочено од Писмото. Прифаќањето или одбивањето на ова Откровение значи придобивање на спасение или не.

Ова не подразбира дека евангелистот Јован би ја разгледувал темата за спасение на овој начин во секоја ситуација. Како што станува јасно во првото Јованово послание, тој не се двоуми да се повика на крвта на Господ Исус Христос, која прочистува од секој грев (1 Јн 1,7), или да се повика на Бог, Кој го испрати својот Син како икупителна жртва (ἀλλασμός) за нашите гревови (1 Јн 4,10). Овие изрази во првото Јованово послание се однесуваат на различна ситуација каде што се разгледуваат прашања за личниот грев (погрешни дела и нарушена врска помеѓу поединецот и Бог). Оттука се забележува дека евангелистот Јован успеал да даде еден теолошки поглед и основа за

⁶⁴ Види поопширно во: J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg: Herder 1964, 24-27; M. L. Coloe, *God dwells with us. Temple symbolism in the Fourth Gospel*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 2001, 200-204; J. W. Dukes, *Salvation metaphors used by John and Paul as a key to understanding their soteriologies*, Ann Arbor, MI: UMI 1983, 111-112.

различни ситуации, кои бараат различен пристап во однос на сотириолошките и христолошките објаснувања за човекот.

Сепак, ако прашањето би било: каде можам да го најдам Бог и, следствено, спасението, одговорот секогаш би бил: на вратата на трлото, следејќи го добриот Пастир, слушајќи го Словото. За евангелистот Јован, можно е да се поставуваат понатамошни прашања и да се прецизираат одговорите според променливите прашања и ситуации, но на крајот, суштината на спасението е прифаќање на Господ Исус Христос како целокупно Откровение, со прифаќањето (верувањето) во Него, се постанува дел од семејството на Бога преку духовното раѓање.

DARKO ANEV

DAS HEIL IM JOHANNESVANGELIUM: EXEGETISCHE ANALYSE
DER SOTERIOLOGISCHEN THEMEN UND MOTIVE (ENG. SALVATION
IN THE GOSPEL OF JOHN: AN EXEGETICAL ANALYSIS OF
SOTERIOLOGICAL THEMES AND MOTIFS)

Summary

Im Johannesevangelium wird Heil nicht als isoliertes Ziel des Einzelnen dargestellt, sondern als lebendiger Prozess, der den Menschen in das umfassende Gefüge der göttlichen Familie hineinführt. Johannes entfaltet eine Soteriologie, in der die Beziehung zu Christus untrennbar mit der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen verknüpft ist. Heil wird erfahrbar in der Nähe, im Teilen und im Mitvollzug des Lebens innerhalb dieser geistlichen Familie, die Vertrauen, Geborgenheit und Nähe zu Gott vermittelt.

Die exegetische Analyse zeigt, dass zentrale Motive wie Glaube, Liebe, Gehorsam und das Bleiben in Christus nicht isolierte Tugenden sind, sondern Mittel zur Integration in das göttliche Haus. Die Transformation des Menschen vollzieht sich nicht allein, sondern in der Teilnahme am Leben der Kirche, die als sichtbares Abbild der göttlichen Gemeinschaft fungiert. Jede Handlung des Glaubens, jedes Zeugnis der Liebe und jede Entscheidung zur Nachfolge Christi wird so Teil des Netzwerks der Gemeinschaft, das Johannes als Ausdruck des Heils beschreibt.

Heil erscheint dabei zugleich als Geschenk und als Verantwortung: Geschenk, weil es aus der freien Gnade Gottes erwächst; Verantwortung, weil der Mensch eingeladen ist, dieses Heil existenziell zu leben, in der familiären und gemeinschaftlichen Dimension zu antworten und die Liebe Gottes innerhalb

der Glaubensgemeinschaft zu verwirklichen. In dieser Wechselwirkung zwischen göttlicher Initiative und menschlicher Antwort offenbart sich die Tiefe der johanneischen Soteriologie – Heil als Beziehung, Heil als Teilhabe am göttlichen Haushalt, Heil als Einbindung in das Leben der Gemeinschaft.

Schließlich führt diese Sichtweise den Leser zu einer existenziellen Reflexion: Heil ist nicht nur Ziel, sondern gemeinsamer Weg, nicht nur Privileg, sondern Verantwortung gegenüber der göttlichen Familie, nicht nur Erfahrung, sondern fortwährender Ruf, in Christus verwurzelt zu leben. So lädt das Johannesevangelium ein, Teil der göttlichen Familie zu werden, die eigene Existenz im Licht Christi zu gestalten und das Heil als lebendige Gemeinschaft zu erfahren – als Teilnahme am ewigen Haus Gottes, in dem jeder Gläubige Heimat, Sinn und Zugehörigkeit findet.

СОДРЖИНА

Георгиј (Горѓевски), митрополит ПРОРОЧКОТО НАСЛЕДСТВО НА ЗАХАРИЈА: ТЕМИ ЗА ОБНОВУВАЊЕТО И МЕСИЈАНСКОТО ОЧЕКУВАЊЕ	5
ДЕЈАН БОРИСОВ, ѓакон КОНСТАНТИН МИЛАДИНОВ ЗА ОХРИДСКАТА АРХИЕПИСКОПИЈА	19
АНЕТА ЈОВКОВСКА ОСНОВОПОЛОЖНИ ПРИНЦИПИ НА ПРАВОСЛАВНАТА ХРИСТИЈАНСКА ПЕДАГОГИЈА И НИВНОТО ЗНАЧЕЊЕ ЗА СОВРЕМЕНИОТ ВОСПИТНО-ОБРАЗОВЕН ПРОЦЕС	33
ВИКТОР НЕДЕСКИ ТЕОЛОШКАТА ПОДЛОГА НА ПОДЕЛБАТА: НОВ ПОГЛЕД КОН АРИЈАНСКИОТ СПОР	51
ДАРКО АНЕВ СПАСЕНИЕТО ВО ЕВАНГЕЛИЕТО СПОРЕД ЈОВАН – ЕГЗЕГЕТСКА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА НА СОТИРИОЛОШКАТА ПОРАКА НА ЕВАНГЕЛИСТОТ ЈОВАН	67
КИРЧЕ ТРАЈАНОВ, протоѓакон СВЕТАТА ТАЈНА ИСПОВЕД И ДУХОВНОТО РАКОВОДСТВО ВО ЦРКВАТА	103
ИЛЧЕ МИЦЕВСКИ-ИГНАТ СТЕФАН ГОГОВСКИ ОПРАВДАНОСТА НА ВОЈУВАЊЕТО И ШЕСТАТА БОЖЈА ЗАПОВЕД ОД ПРАВОСЛАВНА ПЕРСПЕКТИВА	127

АЛЕКСАНДАР КРСТАНОСКИ, јереј ТЕОЛИНГВИСТИЧКИОТ ПРОФИЛ НА ПРОФ. Д-Р ОТЕЦ ЈОВАН ТАКОВСКИ	141
НИКОЛЧЕ ЃУРЃИНОСКИ, протоѓакон ПРЕДОСВЕТЕНАТА ЛИТУРГИЈА КАКО ИЗРАЗ НА ЕВХАРИСТИСКИОТ КОНТИНУИТЕТ	153
АЛЕКСАНДАР ДИМИТРИЈОВ, протоѓакон ОПШТО ЗА ХРИСТИЈАНСКОТО ЦРКОВНО ПЕЕЊЕ	167
МАРИЈА ГИРЕВСКА БИБЛИОГРАФИЈА на проф. д-р Ацо Гиревски, протоереј-ставрофор	179