

Топаловић Владислав\*

Универзитет у Источном Сарајеву  
Православни богословски факултет  
Светог Василија Острошког, Фоча

## „Крв његова на нас и нашу дјецу“ (Мт 27, 25) – могућност једне филојудејске егзегезе

**Резиме:** Мт 27, 25 спада у текстове који чине камен спотицања у дијалогу јудејства и хришћанства. Аутор тежи да укаже на некоректност и опасност антијудејског и антисемитског тумачења Мт 27, 25. С тим циљем, наведене ријечи посматра кроз историјски контекст, који чини ситуација у Цркви, у чијем је миљеу Јеванђеље по Матеју настало, анализира одређене изразе који се у тексту користе и врши упоређивање са изразима употребљеним у паралелним синоптичким текстовима и остатку Новог завјета. Такође, направљен је осврт на историју тумачења наведеног текста и на коментаре који су се сматрали антијудејским. Текст показује да је неоправдано антијудејско читање Мт 27, 25. Такође, неоправдана су и једнострана читања појединих патристичких коментара овога текста у којима се препознаје антијудаизам. Мт 27, 23 је текст који је и те како могуће тумачити као израз перспективе за јудејство, а не као израз антијудаизма.

**Кључне ријечи:** Adversus Iudaeos, антијудаизам, антисемитизам, деицид, Златоуст, Јеванђеље по Матеју, крв, ὄχλος.

### Увод

По савременим јудејским истраживачима ранохришћанске литературе, у Новом завјету је укупно десет тема које су извор историјског и савременог хришћанског антијудаизма и антисемитизма (Rudin 2013, 89). Најпознатија међу њима је тема о јудејској „колективној кривици за деицид“ која је, по оваквом тумачењу, најочитије изражена у Мт 27, 25 у узвику народа на Исусовом суђењу пред Пилатом. Опис овога суђења је овдје много више „антисемитски“ него у паралелним текстовима у синоптичким Јеванђељима. Тако је „антисемитизам“ Матејевог јеванђеља неупоредиво оштрији него „антисемитизам“ било које друге новозавјетне књиге, па тако и Јеванђеља по Јовану које се традиционално, у оваквим круговима, сматрало списом који је највише „антијудејски“ у цијелом новозавјетном канону.

Матејево јеванђеље као дјело које је настало у јудеохришћанском миљеу, чији је аутор експонент јудеохришћанске заједнице и иза чијег текста добрим дије-

---

\* vladislav.topalovic@bogoslovski.ues.rs.ba

лом стоје учени јудеохришћански књижевници – текст који је спис или писмо „од Јудејца за Јудеје“ – парадоксално се нашло под лупом савремених истраживача који гаје сумњу да је овај први канонски спис Цркве дубоко антисемитски и да је послужио као извор средњовјековног антијудаизма, да је био инспирација погрома над Јеврејима у 19. и Холокауста у 20. вијеку. Тако се овај „теолошки антијудаизам“ сумњичи чак и за то да је био кључни чинилац генезе расистичког (у основи атеистичког и псеудобиолошког) антисемитизма.

Тврдња да је у историји хришћанске егзегезе заиста било тумачења појединих новозавјетних текстова (нарочито Мт 27, 25) – која нису прихватљива не само за савремене стандарде „политичке коректности“, или „теологије послвије Аушвица“, већ и за основне принципе хришћанске етике и светоотачке сотириологије – потпуно је тачна и свако објективно истраживање наћи ће у античкој хришћанској литератури мноштво таквих примјера. Међутим, као и о другим питањима, илузорно је и о овом очекивати „consensus patrum“. Историја хришћанске интерпретације је ипак сложена и изрази нису унисони. Посебно треба имати на уму да се данас у хришћанске убрајају и јеретички писци. Тако за Маркиона не можемо рећи да представља глас саборне Цркве. Ни његов, али ни суд многих других (не само јеретичких) писаца о Старом завјету и Јеврејима не представља суд Цркве која данас има обавезу да свом нараштају тумачи Свето писмо, а не да, по сваку цијену, конзервира предање јер, по ријечима Александра Шмемана, „није све у хришћанском предању вриједно чувања“.

Мт 27, 25 и данас спада у мјеста која чине камен спотицања у дијалогу Јудеја и хришћана. И једни и други требало би данас да поново истраже ранохришћанску литературу, наведени текст Матејевог јеванђеља и савремене богословске интерпретације. И те како је могуће да се овај текст ослободи „терета“ антијудејских злоупотреба са хришћанске, и антихришћанских стереотипа са јудејске стране.

## Антијудејске опаске Јеванђеља по Матеју

У савременој науци често се истовремено истичу двије тезе о Јеванђељу по Матеју које представљају типични *contradictio in adjecto*: с једне стране, Јеванђеље по Матеју посматра се као дјело написано од јудеохришћанског аутора за јудеохришћанске читаоце (Luz 2002, 88), а с друге као спис који у канону Новог завјета највише обилује антијудаизмом. Несклад између ове двије тврдње не умањује у довољној мјери ни чињеница да ја Матејево Јеванђеље постало саставни дио канона у периоду када у хришћанству више нису постојале значајне јудеохришћанске заједнице. Ово Јеванђеље ипак није постало саставни дио канона у вријеме хеленизације хришћанства због свог, хеленизму „пожељног антијудејског“ („аутошовинистичког“) тона; напротив, оно је у канон, по свој прилици, уврштено да би представљало противтежу маркионитским антијудејским интерпретацијама Јеванђеља по Луки. Маркионов канон, заправо, садржао је само једно, Лукино Јеванђеље, јер је оно највише, због свог универзализма, одговарало Маркионовим

антијудејским учењима. Сва друга Јеванђеља, укључујући и Матејево, нису се уклапала у Маркионов став о дисконтинуитету Старог и Новог зајета, јудејства и хришћанства. Када је саборна Црква оштро устала против Маркионовог учења, она је саставила сопствени, од Маркионовог далеко шири канон који је требало да потврди континуитет Старог и Новог зајета, Старог и Новог Израиља, и да „стане у крај“ Маркионовом антијудаизму. Као и остале књиге црквеног новозавјетног канона, и Јеванђеље по Матеју је имало, између осталог, овакву функцију. Стога, постоји основа за тврдњу да је Јеванђеље по Матеју уврштено у канон Цркве управо због тога што оно и даље високо цијени јудејску традицију, Танах и све религијске институције у Израиљу, што јудејству даје велики ауторитет. Матејев „филојудаизам“, а не „антијудаизам“, квалификовао је ово Јеванђеље да буде уврштено у канон и постављено на прво мјесто у њему.

Јеванђеље по Матеју је дубоко укорјењено у животу и богослужењу јудео-хришћанске заједнице с краја 1. и почетка 2. вијека, која чини његов природни миље. Томе у прилог говоре многе чињенице, од којих је најочигледнија – необично често позивање на Стари зајет. Једна од главних карактеристика Јеванђеља по Матеју јесу „наводи испуњења“ који сваки описани новозавјетни догађај доводе у везу са старозавјетним текстом. Иза ових навода стоје „књижевници Матејеве цркве“ (Rothfuchs 1969, 40; Stendahl 1954, 160–205) у којој Танах ужива ауторитет ништа мањи него у јудејству његовог времена.

Јеванђеље по Матеју није, као што се често мислило, „расправа са Јудејима“. Оно се Јудејима који нису постали хришћани уопште не обраћа. Оно није „апел“ Јудејима да постану хришћани, већ се обраћа јудеохришћанима који се налазе у кризи вјере и малодушности (види: Luz 2002, 92). Та чињеница је од посебне важности када тумачимо антијудејске опаске првог канонског Јеванђеља.

Мт 27, 25 није једини текст овог Јеванђеља који се тумачио у антијудејском кључу. Најпознатија је, у том смислу, Прича о злим виноградарима (Мт 21, 33–46). Написана у форми хагадског мидраша (јеврејског тумачења које тражи моралну поуку текста), Прича носи снажну алегоријску и метафоричну поруку која говори о отпадништву Јудеја и прихватању многобожаца. Поента ове приче је, стога, следећа: Бог је дуго трпио свој народ, до самог краја – убиства Сина. Зато ће се сада окренути другим народима који ће бити насљедници његовог савеза са Израиљцима. Њена поента је у потпуној сагласности са основним циљем писања Јеванђеља, а то је да се нагласи порука да су многобошци, по Божијем промислу, „нови Израиљ“ и насљедници свих старозавјетних обећања. Ипак, ову причу не би требало гледати као осуду народа, већ као осуду фарисејско-књижевничког покрета унутар јудејства. Наиме, у истраживању позиције Матејеве цркве према јудејству поставља се теза да цијело Јеванђеље представља и описује, заправо, унутрашњи јудејски конфликт који се тиче односа према многобошцима, у коме Матеј заузима јасан антифарисејски став (види: Luz 2002, 95).

## Специфичност Матејевог описа суђења пред Пилатом

Опис суђења пред Пилатом једино у Матејевом Јеванђељу доноси податак о „пребацивању“ кривице за смрт Исуса Христа са Пилата на „цијели народ“. Пилатов гест прања руку и ријечи које он изговара недвосмислено су, за све јудејске познаваоце Писма, имале значење пребацивања одговорности са себе на окупљени народ за све што ће се десити са Христом (види: Пнз 21-6-8; Пс 26, 6; 73, 13). Овај гест и наведене ријечи не налазимо у осталим Јеванђељима у текстовима који описују суђење (види: Мк 15, 1-14; Лк 23, 13-25; Јн 18, 28-38). Ипак, у овом смислу најближи Матејевом опису је Марков у коме се, додуше, одговорност за смрт Исуса Христа пребације са Пилата на *ὄχλος* (руља, Мк 15, 8), а не на народ у цјелини (*πᾶς ὁ λαός*, Мт 27, 25). Код Марка се, дакле, осим јудејских старјешина појављује и *ὄχλος* као скуп одговорних за Исусову смрт. Њега сачињавају присталице Вараве које су се окупиле како би му дале подршку. На овом скупу изостају Христови следбеници који су се због страха сакрили. Због тога је, по Марковом извјештају, гласање било једнострано – оно не представља расположење цијелог народа, већ само једног његовог дијела – присталица Вараве који је вјероватно био политички преступник и као такав веома популаран код Јудеја који су имали изражене антиримске осјећаје.

Попут Марковог, и извјештај који налазимо код Луке изузима народ од кривице, мада би он, такође, могао да се сматра веома блиским Матејевом у смислу пребацивања кривице на народ. Иако у цијелом одјелку о суђењу пред Пилатом код Луке (23, 13-25) не постоји Матејева напомена о Пилатовом симболичном прању руку нити узвик народа којим се преузима кривица, Лукин извјештај почетном реченицом укључује народ у процес против Исуса и у одговорност за његову смрт: „Пилат сазва првосвештенике, поглаваре и народ“ (*Πιλάτος δὲ συγκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαόν*, 23, 13). И народ, дакле, учествује у захтјеву израженом узвиком „распни га!“ (Лк 23, 21). Ипак, постоје неки старији рукописи у којима Лк 23, 13 изгледа нешто другачије: Умјесто *τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαόν* (*првосвештенике, поглаваре и народ*), у њима се налази *τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας τοῦ λαοῦ* (*првосвештенике и поглаваре народне*). Иако најновије, 28. издање *Несџиле-Алановој Новој завјести* (NA 2012, 281) не помиње ову варијанту и рукописе, она је врло добро посвједочена и позната је у науци (види: ТОВ 1992, 251). Посљедња варијанта много више одговара општем Лукином виђењу по коме народ није учествовао у овом злочину (види: Лк 23, 27-35; 24, 19-20).

Јованов извјештај (Јн 18, 28-38) такође изузима народ из кривице за смрт. Иако се на три мјеста (18, 31; 18, 35; 18, 36) помињу *οἱ Ἰουδαῖοι* (Јудеји) као они што предају Исуса Пилату (*τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε*, народ твој и старјешине предадоше те, 18, 35), јасно је да се овдје под Јудејима или народом подразумевају институције тога народа. Тако, када „Јудеји“ (*οἱ Ἰουδαῖοι* 18, 31) одговарају Пилату „нама није допуштено никога погубити“, јасно је да се

под овим називом крије судска институција јеврејског народа којој су Римљани одузели право да доноси пресуду на смрт, а не народ у цјелини.

У поређењу са синоптичким еквивалентима и са одговарајућим текстом Јовановог јеванђеља, да се закључити да Матејев извјештај о суђењу кроз јединствен израз καὶ ἀλοκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἴμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν (*И одговарајући сав народ рече: Крв Њеїова на нас и нашу дјецу*) најјасније кривицу за смрт Исуса Христа приписује народу као таквом. Зашто се аутор првог канонског Јеванђеља, који се снажно ослања на своје изворе које дијели са синоптичким Јеванђељима, одлучио за тако оштру и експлицитну оптужбу на рачун народа, питање је на које је у савременој науци најбољи одговор дао Јоаким Гнилка тврдњом да је Матеј овим ријечима желио да да једну „теолошку етиологију“<sup>1</sup> којом се објашњава тешка судбина Израиља након рата са Римљанима, када су народу одузети земља, Град и Храм:

Могуће је да је Матеј као послједичу одбачења Исуса shvatio такођер и несрећу жидовско-римског рата, који је довео до разорења града и Храма. У 23, 37s након јадиковке над тврдоглавим Јерусалимом сlijеди пророчка ријеч: „Ево ваша ће кућа бити препуштена вама – пуста.“ То повезује заједно град и Храм с идејом Бољјег повлачења. С Бољјим повлачењем већ је у shvaćanju старопророчких текстова истодобно присутно и изручење непријателјима (usp. Јр 12, 7; Тоб 14, 4; 1Кр 9, 7s, АпкBarsyr 8, 2). Има у томе и симболичко значење, кад Исус након говора напушта Храм и упућује се у Маслински врт (24, 1). Дакле, нема извршења неке казнене санкције, него је суд садржан већ у самим догађајима (Gnilka 1999, 146).

Наиме, у вријеме када је Јеванђеље настало (у периоду између 80. и 90. године. Wikenhauser/Schmid 1973; Gnilka 1988: око 80. године; Luz 2002: одмах послје 80. године; Kümmel 1983: 80–100. године; Lohse 1972: око 90. године), већ је био окончан рат између Римљана и Јудеја из 70. године, који се завршио јудејским поразом и са собом донио тешке посљедице за народ, Јерусалим и Храм. Овдје је, дакле, ријеч о пророштву ex eventu, *након догађаја*. У моменту писања Јеванђеља, народ је већ поднио посљедице одбацивања Исуса Христа. Стога је Мт 27, 24–25 заиста сценска етиологија краја Израиља као народа Божијег.

Иако у савременим истраживањима постоје озбиљни покушаји да се настањак Јеванђеља по Матеју датира знатно раније, чак и прије јудејско-римског рата (Hagner 1995; Gamba 1998; Nolland 2005),<sup>2</sup> теорија „теолошке етиологије“ има своју основу у Старом завјету, односно у специфичним поступцима ју-

<sup>1</sup> Израз „теолошка етиологија“ којом се даје одговор на постављено питање приписује се Гнилки у коментарима насталим након његовог. Ипак израз је, у овом смислу, први употрејебио Франкемеле (Frankemölle 1976, 210). Сам Гнилка наводи уредно овај израз као Франкемелеов (Gnilka 1999, 146).

<sup>2</sup> Основу за такву тврдњу налазе у чињеници да се текстови Мт 3 и Мт 26 налазе на тзв. Papyrus Magdalen Greek („р64“), који датира из 1. вијека, и то у вријеме прије Јудејског рата. Ипак, већина савремених истраживања сумња у такво рано датирање папируса „р64“.

дејске књижевне културе којој Матеј несумњиво припада и чије књижевне моделе у значајној мјери користи. Осим оних текстова које помиње Гнилка (Јр 12, 7; Тов 14, 4; 1 Цар 9, 7s, АркВарсуг 8, 2), Стари завет је препун и већих литерарних цјелина чија је основна интенција да дају теолошку етиологију невољама народа, пропасти и ропству. Такав књижевни модел налазимо у Књизи о судијама: приповиједање о сваком појединачном судији слиједи јасну шему коју чине: 1. Гријех народа; 2. Казна за гријех у виду ропства; 3. Покајање; 4. Избављење кроз дјелатност судије који је дар од Бога. Овај књижевни модел је веома близак принципу мудросне књижевности, тзв. *Tun-Ergehen Zusammenhang* (принципу „чинити–добити“), по коме сваки гријех већ у земаљском животу повлачи казну, док добро дјело доноси благостање (Freuling 2004). Даље, цијела „девторономистичка историја“ – низ од седам књига (Пнз; Суд; ИсН; 1 Сам; 2 Сам; 1 Цар; 2 Цар) носи исту поруку. По Мартину Ноту, зачетнику теорије о девторономистичкој историји као о јединственом дјелу насталом у исто вријеме од истог аутора, „етиологија суда“ је основна интенција овог великог дјела снажне унутрашње кохезије. „Девторономист“ пише своје велико дјело, које садржи комплетну историју монархије до њене пропасти (до пада Јерусалима у Навуходоносорове руке и до почетка Вавилонског ропства) са једним циљем: да прикаже узрок пропасти (види: Топаловић 2015, 20). Израил се нашао у ропству јер су га вијековима водили неподобни цареви чије бахато и безбожно понашање Девторономист детаљно описује. Матеј је, дакле, са својом етиолошком сценом о народном преузимању кривице за смрт Исуса Христа, вјеран својим старозавјетним књижевним узорима, прије свега девторономистичкој књижевној традицији.

### Антијудејска тумачења Мт 27, 25

Чињеница да је Мт 27, 25 израз који јудеохришћански аутор првог канонског Јеванђеља преузима из сопственог, јудејског књижевног наслеђа, требало би да буде довољан и разуман аргумент који ће, упркос изразу  $\mu\alpha\varsigma \acute{o} \lambda\alpha\delta\varsigma$ , отклонити сваку сумњу у Матејев антисемитизам и јудеофобију. Ипак, проблем даље компликује историја тумачења овога стиха у хришћанској традицији. Хришћанска патристичка егзегеза реченицу из Мт 27, 25 често тумачи тако да посљедицу кривице за смрт Исуса Христа подноси сав народ и да се та кривица генерацијски преноси.

Најпознатију савремену студију која је посвећена историји оваквог тумачења написао је Камплинг (Kampling 1984), али она обухвата само латинске оце и писце. Почиње са реченицом Блаженог Јеронима: „Ова клетва остаје на Јеврејима до данашњег дана, Господња крв није ишчезла са њих“ (Jerolim 1864, 943). Ова злокобна реченица је у различитим облицима присутна и код ранијих писаца. Ипак, треба имати на уму да се код писаца раног хришћанства, у чијим се дјелима данас у науци препознаје почетак хришћанског антијудаизма (Варнавина *Посланица, Посланица Диођинеју, Разјовор са Трифоном Јудејцем*),



ипак не може наћи овако груба осуда. Њихов је антијудаизам „супституционалан“ и недостаје у њему оптужба за деицид која би се тичала цијелог народа и свих његових потомака. Сматра се да је тек „Бесједа на Васкрс“ Мелитона Сардијског (190. године) најранији текст који Јевреје директно и колективно оптужује за богоубиство и које рачуна на њихово трајно проклетство. Такође се сматра и почетком опште криминализације Јевреја у хришћанском свијету. У том смислу се наводи „инкриминисана“ реченица: „Убили сте онога који вам је дао живот. Зашто си то учинио, о Израилу“ (Мелитон 1979, 99)? Ипак, треба узети у обзир да је Мелитон можда био у конкуренцији са локалном јеврејском заједницом када су у питању могући незнабожачки преобраћеници. У жељи да разликује хришћанску заједницу од јеврејске, јер су биле врло сличне, више се радило о јачању хришћанског осјећаја дистинктивности него о потпуном нападу на локалне Јевреје у Сарду (Lynn 2000, 76–77). Мелитонов суд о Јеврејима преузеће касније већина оних патристичких дјела која носе наслов „Против Јудеја“ (*Adversus Iudaeos*): Тертулијан, Иполит Римски, Кипријан Картагински. И у потоњим вијековима хришћанска књижевност садржаће овакве коментаре. Скоро сваки познатији црквени писац износиће антијудејске ставове у егзегетским омилијима посвећеним великим црквеним празницима, нарочито у бесједама у дане Страсне седмице. Једно такво типично размишљање представља Теофилактово коментар: „Народ на себе преузима казну за Његово убиство и ова их је казна заиста сустигла када су Римљани уништили њих и дјецу њихову. Али и све до данашњег дана, Јевреји, као потомци оних који су убили Господа носе Његову крв на себи“ (Теофилакт 1996, 284).

Јевреји су, дакле, и у Теофилактовом 11. вијеку послје Христа још увијек под „казном“. Теофилакт је, међутим, као и на многим другим мјестима, и овдје веома зависан од Златоустових коментара. Наиме, они који светоотачко насљеђе оптужују за антијудаизам радо наводе као кључни „доказ“ Златоустово дјело *Adversus Iudaeos* (Κατὰ Ἰουδαίων). Ради се о осам бесједа упућених хришћанима у Антиохији који су радо узимали учешће у јеврејским светковинама и богослужењима. Он ставља у исту раван паганске и јудејске светковине, синагогу и паганске храмове. Фред Бретон (Bratton 1969, 85) сматра да ово Златоустово дјело показује сав ауторов дословни антијудаизам јер он први уводи појам „богоубиство“ (Θεοκτονία), проширује га на цијели народ и сматра да за њега нема опроштаја или помиловања. Један од најоштријих одломака из овог дјела гласи:

Синагога је гора од бордела (...) то је легло подлаца и дивљих звијери (...) храм демона посвећених идолатријским кутовима (...) збјег бандита и развратника, демонска пећина. Злочиначко сабрање Јудеја (...) мјесто гдје се скупљају Христове убице (...) кућа гора од крчме (...) јазбина лопова, кућа на злу гласу, станиште неправде, уточиште демона, понор пропасти (...) Исто бих рекао и о њиховим душама... А што се мене тиче – мрзим синагоге (...) Мрзим Јудеје из истог разлога (Златоусти 1862, 852).

Ипак, хришћански апологетски одговор у одбрану светог Јована Златоуста је и те како смислен и има сличну аргументацију као и одговор у корист Мелитона Сардског: Златоуст се обраћа хришћанима који практикују типични синкретизам; одлазе у синагоге на *Рош Хашана* да слушају *шофар* и уживају у синагогалним церемонијама. Антиохијски хришћани су вијековима гајили овакве култне везе са јудаизмом које су за Златоуста, из црквених разлога, биле недопустиве. Он овим оштрим ријечима на рачун јудејства жели да своје вјернике подстакне да прекину са синкретистичким праксама, да се одлуче или за јудаизам или за хришћанство. Златоуст као да је знао да блискост, а не удаљеност хришћанства и јудаизма, води ка антисемитизму и мржњи. „Заиста, антијудејство се не заснива на дистанци од јудаизма, већ на теолошкој и историјској блискости с њим“ (Kampling 2002, 11).

Златоустов антијудаизам треба, стога, посматрати кроз контекст који чини историјска ситуација у његовој антиохијској Цркви. Врло је значајна примједба да су Златоустове бесједи изговорене у Константинопољу знатно мање „антијудејске“, јер тамо, за разлику од Антиохије, није било „јудејствујућих“ хришћана.<sup>3</sup> Иза њега не стоји никаква мржња. Златоустов став према Јеврејима је амбивалентан: ма колико да су бројне оштре ријечи на рачун Јевреја, једнако су заступљене и оне које Јевреје укључују у Божији план да сви буду спасени. Тако нпр. Златоуст, тумачећи Мт 27, 25, каже: „Иако су Јевреји поступили са толико безумља према себи самима и својој дјечи, Господ, Човјекољубац, не само да ове ријечи није упутио њиховој дјечи већ ни њима самима, пошто је и од њих и њихове дјеце примао оне који су се кајали и сматрао их достојним безбројних блага“ (Златоусти 1979, 305).

Оптужити Јована Златоустог, највећег патристичког тумача Јеванђеља по Матеју, али и цијелог Новог завјета, за антисемитизам је, као што видимо, ипак неоправдано. Иако су многе антисемитске групе кроз историју, а нарочито у првој половини 20. вијека, радо користиле његове оштре ријечи на рачун јудејства како би оправдале своје антијудејске акције и мржњу према Јеврејима (види: Laqueur 2006, 48), Златоустово дјело није испуњено никаквом мржњом. Његов антијудаизам је чисто теолошки, а не национални или расистички. Једнако оштре ријечи он изговара и на рачун аријанаца, гностика, аномеја, али и богаташа и државних ауторитета (назива их „вуковима“) (Μαρτίνοϋ 1965, 1189). Потпуно „погађају“ суштину овога проблема ријечи Георгија Флоровског о Светом Златоустом као „проповједнику саборне љубави“ кога „оптужују за антијудаизам и антисемитизам они који избјегавају изучавање богословских основа његовог погледа на јудејство“ (Флорóфску 1955, 5–10). Уопште је врло

<sup>3</sup> Велики дио антијеврејског материјала код Светих Отаца био је одговор на пријетњу коју је јудаизам представљао као атрактивна алтернатива хришћанству. „Дакле, антијеврејска осјећања Јована Златоустог изражена су са највећом жестином у бесједама које је одржао од 386. до 387. у Антиохији – дому велике, живахне и успјешне јеврејске заједнице у ово време. Бесједе које је Златоуст држао у Цариграду, који није имао велику јеврејску заједницу, биле су мање вирулентног тона“ (Nathanson 1986, 49).



важно истаћи да антијудаизам у хришћанству није баш тако лако идентификовати и није коректно препознавати га у свакој, макар и најоштријој полемици са јудејством. Хришћанство је од самог почетка било онај облик јудејства који се раширио у сферу универзалног, облик којему је до краја било дано оно што јудаизам није могао дати. Стога се, данас, многа полемичка дјела раног хришћанства са јудејством не могу читати као антијудејска – то су прије свега расправе између два облика јудаизма, између двије заједнице које су конкурентне у њиховом полагању права на јудејско наслеђе.<sup>4</sup>

### Крв проливена за многе

Значење и употреба ријечи „крв“ (τὸ αἷμα) у библијским текстовима који припадају култури мишљења и традицији која се тако снажно појављује у Јеванђељу по Матеју нуди један нови поглед на Мт 27, 25 и отвара могућност једне егзегезе наведених ријечи која би била лишена сваког антисемитизма.

У Старом зајету „крв“ је највише повезана са идејом помирења и исцјељења. Бројни су текстови који наглашавају помирителску моћ крви: Лев 17, 4; 14, 1; 14, 10; Изл 12, 22; Изл 29, 20. Крв је овдје схваћена као елемент који има очишћујуће, освећујуће и исцјељујуће дејство (види: Behm 2006, 173). Такво значење крви стоји насупрот схватању у Пост 9, 6; 37, 22; Пнз 19, 10; 1 Цар 25, 31; Ис 59, 7, гдје τὸ αἷμα означава насилно уништење живота, убиство и кривицу за убиство. То је „крв која виче са земље“ оптужујућу Каина због братоубиства (Пост 4, 9). И у Новом зајету τὸ αἷμα има двојаку употребу. Осим у Мт 27, 25, гдје је τὸ αἷμα у традиционалним коментарима схваћена у смислу убиства и кривице за убиство, сличну употребу налазимо и у Мт 23, 30 (κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι), Лк 11, 50 (ἐκζητηθῆ τὸ αἷμα), Дап 5, 28 (ἐπαγαγεῖν ἐφ’ ἡμᾶς τὸ αἷμα) и Отк 16, 6 (αἷμα ἀγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν). Ипак, релативно су бројна она новозавјетна мјеста гдје се овај појам односи на помирење, освећење и исцјељење. Тако нпр. у Посланици Јеврејима τὸ αἷμα се односи на крв жртвених животиња старозавјетног култа која доноси помирење и очишћење (9, 7; 12; 22, 25; 10, 4; 13, 11). Тако је и крв Христова „крв савеза“ (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, 1 Кор 11, 25), која је гарант дарова Новог зајета као што су помирење, оправдање, слобода, очишћење итд. Крв Христова је „помирилиште“ (ἰλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, Рим 3, 25), кроз њу долази оправдање (δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι, Рим 5, 9), кроз њу долази мир (εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, Кол 1, 20), искупљење

<sup>4</sup> Када је у питању Златоустов „антисемитизам“, да ствари нису једноставне нити се смију доносити неправедни и исхитрени закључци види се из његових Омилија на Посланицу Римљанима. Тумачење Рим 9–11 (текста у коме Апостол Павле говори о спасењу Јевреја, његових „сродника по тијелу“) разликује се од *Adversus Iudaeos* по томе што недостају оштре ријечи на рачун јудејства. Томе је посвећена изврсна студија савременог румунског теолога који, у закључку, каже: „Можемо рећи да Свети Јован Златоусти, вјеран тексту светог Павла, нуди једну перспективу која се много разликује од оне у његовим проповиједима Против Јевреја. Имамо овде, у четири омилије на Рим 9–11, у сваком случају, приступ који је заиста теолошки много достојнији имена великог антиохијца“ (Miños 2013, 63–82).

(ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, Еф 1, 7), кроз крв се „постаје близу“ Бога (ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, Еф 2, 13), она очишћује (τὸ αἶμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, 1 Јн 1, 7), њеним кропљењем се освећује (ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑλακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1 Пт 1, 2), крвљу Христовом се побјеђује (αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἶμα τοῦ ἀρνίου, Отк 12, 11).

Иако се наведене употребе ријечи *крв* налазе изван Јеванђеља по Матеју, оне нису ирелевантне за његову коректну егзегезу. Новозавјетни списи преносе богослужбени језик цркава у којима су се формирали. Тако су израз „крв“ и његова теолошко-сотириолошка симболика и значај доспјели до новозавјетних аутора из богослужбене праксе ране Цркве. Ријечи установљења евхаристије („Пијте из ње сви, ово је крв Новог завјета“ 1 Кор 11, 25) потичу из богослужбене праксе Цркве у Антиохији, док Мт 26, 28 („Јер ово је крв моја Новог завјета која се за многе пролива ради отпуштања гријехова“) представљају литургијске ријечи Матејеве цркве која је одлучујуће заслужна за језик и текст Матејевог јеванђеља (Luz 2002, 90). Овдје, наравно, треба напоменути да крв као израз за Христову смрт и све њене сотириолошке ефекте није у првом реду схваћена у мистеријском или култном смислу, иако води поријекло из литургије. Она је прије свега метафора за Христову смрт, која је по себи – сотириолошки и очишћујући догађај. Хронолошки, тек послје метафоричке (која се односи искључиво на смрт), настаје евхаристијска употреба ријечи крв која се односи на литургијско причешће.

Крв Христова је, дакле, проливена „за многе“, а не „против“ било кога. Она није крв проклетства, већ благослова. Крв Христова, ипак, није крв Авељева која „виче са земље“ оптужујући. То је крв која „боље говори него Авељева“ (Јев 12, 24). То је крв која не доноси смрт, већ живот, искупљење, помирење, очишћење и побједу свима. Израз „крв његова на нас и на нашу дјецу“ требало би да значи то да је Христос умро и за Јудеје и за њихову дјецу. И за њих она има сотириолошки значај. Мт 27, 25 није, дакле, израз оптужбе јеврејског народа за богоубиство, већ израз перспективе за њихово спасење.

## Закључак

Питање насљеђа хришћанског теолошког антијудаизма спада у најосјетљивија питања савремене теологије. Након Холокауста је ово питање посебно добило на значају и теологија друге половине 20. вијека имала је посебну обавезу да се са њим додатно „ухвати укоштац“. У многим теолошким напорима усмјереним ка овом циљу дошло је до критичког преиспитивања традиције хришћанског теолошког антијудаизма која је, с једне стране, отворила пут дијалога хришћанства и јудејства, али и, с друге стране, открила амбивалентност новозавјетних и патристичких ставова према јудејству. На тај начин је отворена могућност егзегези која Јудеје укључује у Божији план универзалног спасења и која је дала легитимитет јудејству као „Божијем народу“. Ипак, у појединим токовима „теологије након Аушвица“ неријетко је долазило и до типичног неисторијског

суда о појединим хришћанским текстовима и ауторима који су, неоправдано, проглашени антисемитским.

Јеванђеље по Матеју, Нови завјет у цјелини и дјела Светих Отаца дају нам више него довољно аргумената против егзегезе која садржи било какав антијудејски дискурс који се и данас често може чути у појединим идеолошким интерпретацијама Новог завјета, нарочито Мт 27, 25. Матејеве „антијудејске“ опаске треба посматрати као „етиологију суда“ својствену јудејској књижевности. Уз то, њих треба довести у везу са Павловим и осталим новозавјетним исказима који дају перспективу „Израиљу по тијелу“. На крају, патристичке коментаре Мт 27, 25, нарочито оне Златоустове, треба посматрати као обраћање „јудејствујућим“ хришћанима, а не као изразе мржње према јудејству. Такође, „антијудејске“ опаске у патристичким коментарима треба суочити са оним коментарима истих аутора у којима се према Јудејима говори на други, савременом човјеку једини прихватљив начин.

## Библиографија

### Извори

НА (2012) – Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 28. Revidierte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

ТОВ (1992) – *Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Златоусти (1979) – Јован Златоусти, Ἐρμηνεία τοῦ κατὰ Ματθαίου Εὐαγγελίου, *ΕΠΕ* 12, Θεσσαλονίκη: „Γρηγόριος ο Παλαμάς“, 8–413.

Златоусти (1862) – Јован Златоусти, „Adversus Iudaeos“, PG 48, 813–843.

Мелитон (1979) – Melito of Sardis, *On Pascha and fragments*, Texts (Greek) and translation edits by S.G. Hall, Oxford: Clarendon Press.

Теофилакт (1996) – Теофилакт Охридски, *Тумачење Свеіѡі Еванђеља оџ Маіѡеја*. Манастир Високи Дечани.

### Литература

#### Латинична

Behm, J. (2006). „αἴμα“. *Theological Dictionary of The New Testament (TDNT)* 1. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, pp. 170–176.

Bratton, F. G. (1969). *The Crime of Christendom: The Theological Sources of Christian Anti-Semitism*. Boston: Beacon Press.

Frankemölle, H. (1976). „Jahwe-Bund und Kirche Christi Studien zur Form - und Traditionsgeschichte des Evangeliums nach Matthäus“, in: *Theologische Literaturzeitung*. Vol. 101, 8, pp. 580–583.

Freuling, G. (2004). „*Wer eine Grube gräbt...*“ *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Gamba, G. (1998). *Vangelo di San Matteo: Una proposta di lettura. Vol 1, Matteo 1:1–4:16*. Rome: LAS.

Gnilka, J. (1988). *Das Matthäusevangelium I. Herders theologischer kommentar zum Neuen Testament*. Freiburg: Herder.

Gnilka, J. (1999). *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hagner, D. (1995). *Matthew. 2 vols. Word Biblical Commentary 33A*. B. Dallas: Word.

Kampling, R. (2002). *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

Kümmel, W.G. (1983). *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*. Zürich: Zwingli-Verlag.

Nathanson, B.G. (1986). „Jews, Christians, and the Gallus Revolt in Fourth-Century Palestine“, in: *Biblical Archaeologist*, vol. 49: American Schools of Oriental Research, pp. 26–36.

Laqueur, W. (2006). *The Changing Face of Antisemitism: From Ancient Times To The Present Day*. Oxford: Oxford University Press.

Lohse, E. (1972). *Die Entstehung des Neuen Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.

Luz, U. (2002). *Das Evangelium nach Matthäus. EKK I/1–4*. Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Lynn, C.H. (2002). „The Peri Pascha Attributed to Melito of Sardis: Setting, Purpose, and Sources“. *Brown Judaic Studies*. pp. 76–77.

Mihoc, V. (2013). „Paul and the Jews according to John Chrysostom’s Commentary on Romans 9–11“, in: D. Patte & V. Mihoc (eds.). *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans*. London-New Delhi-New York-Sydney, pp. 63–82.

Nolland, J. (2005). *The Gospel of Matthew. New International Greek Testament Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.

Rudin, J. (2013). *Christians & Jews—Faith to Faith: Tragic History, Promising Present, Fragile Future*. Woodstock: Jewish Lights Publishing.

Wikenhauser, A., Schmid, J. (1973). *Einleitung in das Neue Testament, völlig neu bearbeitete Auflage*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.

## Ђурилична

Топаловић, В., Ковач, Н. (2015). *Историјске књије Сѣарој завјета*. Фоча: Православни богословски факултет.

### *Грчким писмом*

Μαρτίνος, Αθ. (1965). „Ιωάννης ο Χρυσόστομος”, *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, τόμ. 6, εκδ.: Αθήνα: Αθανάσιος Μαρτίνος. 1180–1210.

Φλορόφσκυ, Γ. (1955). „Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος: Ὁ προφήτης τῆς ἀγάπης“ *Ακτίνες*, τχ. ΙΗ', 1955, σσ. 5–10.

## “His Blood Be upon Us and on Our Children” (Mt 27:25): Possibility of a Philo-Judaic Exegesis

**Summary:** Mt 27:25 is one of the most controversial texts in the dialogue between Judaism and Christianity. The author’s goal is to emphasize incorrectness and danger of anti-Judaic and anti-Semitic interpretation of Mt 27:25. That is why the author observes these words in the historical context of the Church in which Matthew’s Gospel was written, while analyzing certain terms used in the text and comparing them to parallel synoptic texts and the rest of the New Testament. The author also reviews the history of the interpretation of Mt 27:25 and those commentaries considered to be anti-Judaic. The conclusion is that the anti-Judaic reading of Mt 27:25 is unjustified, as well as certain readings of patristic commentaries of this text that supposedly have anti-Judaic tone. Mt 27:25 is a text can very well be interpreted as an expression of opportunity for Judaism, and not as the anti-Judaic expression.

**Key words:** Adversus Iudaeos, anti-Judaism, anti-Semitism, deicide, Chrysostom, Matthew’s Gospel, blood, ὄχλος.