

БЕСЕДА НА ГОРИ У ЈЕВАНЂЕЉУ ОД МАТЕЈА И ЛУКЕ И ЊЕНЕ МОГУЋЕ ЦРКВЕНО-ТЕОЛОШКЕ ПОСЛЕДИЦЕ

Презвитер Зоран Деврња*
Православни
богословски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Беседа на гори представља јединствено духовно наслеђе које нема пандана у другим цивилизацијама и религијама. Духовна узвишеност њене поруке јесте кулминација Христове икономије спасења и њеној етичкој и социјалној оваплоћења. Преображајна функција Беседе на гори је усмерена на целовитиу промену социјалној и моралној кодекса старозавешних Јевреја са законске ушемељености на њено обликовање око догађаја Христовој присусства у историји и на Његовој личности. Јављајући се у два интерпретативна вида код апостола Матеја и Луке ова особена духовно преображајна социјална и етичка метафора захвата широко у друштвену атмосферу античкој света и дубоко у социјално шкиво урбаних заједница тој времена надахњујући генерације хришћана, како оне који су творили Цркву у првом, иако и оне који су њени чланови у двадесет и првом веку.

Кључне речи: Беседа на гори, Јеванђеље од Матеја и Луке, Дела Апостолска, христоејос, социјални ејос.

1. Увод

Социјална етика савременог друштва западне провенијенције вековима је изграђивана на вредностима Христовог Јеванђеља. Међутим, последњих деценија са све присутнијим етичким релативизмом јавља се потреба за асертивнијим и садржајнијим наглашавањем и

* zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs.

образлагањем вредности јудео-хришћанске културне и религијске традиције у процесу уобличавања доминирајуће социјалне свести, као и колективног и индивидуалног морала у овим срединама. Цео процес је праћен интензивним променама на пољу информатичких и нано технологија, медицине и технолошких наука, и тиме условљеним радикалним социјалним раслојавањем, геополитичким и идеолошким конфронтирањем, као и неравноправношћу у доступности кредибилног образовања. У актуелном процесу глобализације медији преузимају улогу носилаца и промотера социјалних и етичких вредности. Овај текст је једним делом настао као плод лично доживљене упитаности над исходима ових процеса и мотивисаности самог аутора да о њима промишља, а другим делом као последица доминантног осећаја делава савременог друштва о неопходности повратка аутентичним носиоцима христотоса од којих је најсигнификантнији комплекс врлина изражен у Христовој *Беседа на Ђори* која својом радикалношћу представља суштински отклон од етоса света и наглашено етатизованог, нормативизованог и институционализованог друштва, како данас тако и у првим годинама хришћанства.

2. *Беседа на Ђори* у Матејевом и Лукином јеванђељу

Беседа на Ђори (Мт. 5; 6; 7.) представља јединствено наслеђе ране Цркве и хришћанске цивилизације које се као такво не може наћи ни у једној другој духовној традицији и култури. У облику у којем се налази код Јеванђелисте Матеја, она представља особену етичку поруку која је ушла у корпус јеванђелског текста у форми првобитне ранохришћанске проповеди записаних Христових логија ради потребе увођења у литургијску заједницу првих хришћана. Она је дијалектички интонирана у односу на моралну поруку Старога Завета и у истрајном је критичком дискурсу са преовлађујућим вредносним системом јеврејске заједнице (Przybylski 1980, 81). После низа субверзивно-дестабилишућих порука које апостол Матеј шаље у циљу преутемељења религиозних основа јеврејског морала са законског нивоа на ниво заповести о љубави (Мт. 3, 7–12), *Беседа на Ђори* је почетак конструктивног процеса увођења хришћана из јеврејства у тајну богочовечанског етоса који је присутан у искуству верујућих после Христовог васкрсења, и који у виду вредносног отклона од Закона наглашава веровање у Христово крсно страдање и васкрсење као неопходно за њено разумевање (Топаловић и Ђого 2021, 89). Њени циљеви су суштински усмере-

ни према заједници већ поверовалих, и као исход имају целовиту промену друштва које свој културни израз изворно базира на религијским основама старозаветног јудаизма.

Са друге стране, Свети апостол Лука се неколико деценија касније, тачније деценију пре краја I века Христове ере, јавља као веома плодан писац чије сведочење постаје критеријум веровања и живљења не само члановима црквене заједнице претежно хеленске културне провенијенције којој упућује своје списе, него целокупној Христовој Цркви тада већ распрострањеној по свим већим урбаним центрима Римског царства и њиховом залеђу. Поред уобичајене употребе Протомарковог Јеванђеља као текстуалног предлошка, карактеристичног и за апостола Матеја, и издвојени Q извор, што заједно чини око половине текстуалног штива његових дела (Драгутиновић 2010, 166–167), Јеванђелист Лука користи још исто толико за њега јединствених извора (Söding 2001, 186), које не налазимо код осталих синоптичара, што његову интерпретацију Христовог Јеванђеља у социјалном контексту чини изразито особеном, а вредносном структуром нарочито богатом.

2.1. Блаженства у Матејевом јеванђељу

У сложеној структури *Беседе на їори* нарочито се истиче, снагом своје парадоксалности, али и суштински преутемељујуће вредносне ступњевитости, беседа о *Блаженствима*. Користећи извор који не постоји код Јеванђелисте Марка, и садржински за нијансу потпунији од оног којим је располагао апостол Лука (Keener 2005, 149), Јеванђелист Матеј упућује Христову благовештењску поруку маргиналним скупинама друштвене заједнице, односно, усмерава је ка онима који су *їонижени, обесїрављени, їосрамљени, їроїнани, оклеветїани, неуїешни*, али исто тако и *мироїтворцима* и онима који су очували *чистїоїту срца, кроїтосї, смиреносї*. Сисленост њихових духовних али и социјалних околности је директно везана за Христово присуство у заједници, односно за Царство небеско као егзистенцијалну реалност (Suggs 1970, 121–122)¹ коју Христос оприсутњује као Син Божији. У *Блаженствима* популација са дна друштвене лествице по први пут постаје егзистен-

¹ Сагс на овом месту указује на општост и универзалност етоса Христове поруке у Блаженствима као директно инклинирајуће ка проповеди о реалности очекиваног Царства небеског, али исто тако указује и на директност поруке Блаженства која је упућена ученицима (апостолима) Христовим као првим пријемницима Његове етичке поуке и као даљим преносиоцима у временском току њеног преображујућег и спаситељног садржаја (Suggs 1970, 121–122).

цијално и морално оправдана. Сама чињеница да је реалност Будућег века и Царства небеског основ њиховог оправдања (Мт. 5, 3; 5, 10–12; 5, 18–20) не умањује историчност њихове наде и реалност утехе која им је дарована у Христу. Они којих су се сви гнушали и од којих су сви окретали главу, наједном постају Христу важни, баш такви какви јесу и управо због тога што су такви, и не само да Му постају важни, већ Он у њима препознаје оне вредности које их и у историји и у вечности оправдавају (Мт. 5, 4–9; 5, 13–17). Намеће се мишљење да уколико се хтело да се на неком конкретном вредносном моделу изгради агенда социјалних и људских права, да се заштите права сиромашних и прогањених, да се жртвама поврати достојанство, да се нахране гладни и оправдају дистанцирани од културних вредности, онда се тај узор могао препознати у Христовој беседи о блаженствима у Матејевој интерпретацији. Оно што је пресудно важно када говоримо о *Блаженствима* јесте то да она представљају наговештај новог друштва које се изграђује на темељу Христове личности. Наравно, на овом месту је важно напоменути да *Блаженства* садрже у себи извесну исходишну парадоксалност која би се могла објаснити као вид скепсе да је такав модел оправдања побројаних социјалних групација, какав је у њима (*Блаженствима*) наведен, могуће у потпуности остварити. Наиме, упућујући адресате јеванђелске поруке на Царство небеско као догађај остварења њихових вапаја за правом и правдом, оставља могућност и извесног неуспеха у историји. За правилно сагледавање егзистенцијалне наде која се промовише у поруци *Блаженства* неопходно је искуство вере у којем се сагледава будуће као садашње, и које опитује оно што долази као да већ јесте. Као таква, порука *Блаженства* је христоцентрична и на трагу тог искуства она се суштински разликује од концепта права (правде) какав данас познајемо (Suggs 1970, 126),² иако је парадигматички снажно инспирисала целокупну структуру идеје и праксе људских права, афирмишући човеково достојанство као апсолутну заштићену вредност. Наиме, Христос у Матејевој интерпретацији није јуридикан, он не наводи конкретна заштићена права и процедуре њихове заштите, већ указује да су вера и етос оних који тако социјално незаштићени

² Савремени или, уопштено говорећи, светски концепт правде, који Христос критикује у својој *Беседи на Ђори*, односно у *Блаженствима*, је својствен како садашњем нормативном механизму права, обавеза и правде, тако и скупини фарисеја и књижевника, као поседницима старозаветне законске правде и права, који су били позвани да први у Христу и Његовим делима препознају Месију и Доносиоца правде Царства небеског. Христово указивање на позицију оних који ће примити дарове Царства небеског је критички усмерено управо према популацији фарисеја и књижевника који својом уљуљканашћу у социјалну структуру старозаветне заједнице пропуштају да испуне своје призивање (Suggs 1970, 126).

стоје пред лицем Божијим претпоставка њиховог оправдања и наговештај свеукупног преображаја историјског друштва у Царство небеско. Апостол Матеј хришћанима из јудејства или Јудејима који су остали у законским наративима Старога Завета указује да се очима вере у Христа сагледава нови вид теолошки засноване културе који сâм живот човека вреднује на узвишенији начин него што га вреднује старозаветна религиозна заједница или римско друштво (Драгутиновић 2010, 161).³ Наиме, он жели да покаже да у Христу свако вером може бити лично оправдан. Као експлицитно садржана у *Блаженствима* ова порука може бити подстицајна и за развој концепта људских права који такође тежи ка новој култури разумевања човека и његовог достојанства немајући, истовремено, чврсто утемељујуће вредносно искуство какво је за хришћански етос Христово васкрсење. Иако етос *Блаженства* Јеванђелист Матеј поистовећује са етосом Царства небеског, такав етос никако није неисторичан и упућен је реалном човеку, савременом друштву и његовом нормативном вредносном изразу. Етички императив *Блаженства* остварив је само у заједници са Христом и плод је вере (Söding 2001, 183), односно слободе и одговорности свакога човека, што последично собом носи ризик остваривости (Вишеславцев 2006, 7),⁴ а што је Матејева централна порука реципијентима.

После *Блаженства* у наставку *Беседе на Тори*, до краја пете главе, писац Матејевог Јеванђеља наставља са излагањем етичких заповести, у којима се може препознати нови систем вредности (Вишеславцев 2006, 7) саобразан реалности Христове присутности у догађајима и историји Божијег народа у виду дијалектичког односа, са једне стране, вредносне тезе садржане у исказу „Чули сте како је казано старима....“,

³ „Најзначајнија контекстуализација Исусове личности у јудејску теологију и историју одвија се путем његовог односа према Тори и израиљским (конкурентним) тумачима исте. Исус се представља као ауторитативни учитељ Торе, коју он схвата као израз Божије воље подложен тумачењу, тако да у његовом сопственом приступу Тори долази, како до њеног заоштравања и радикализовања, тако и до њеног превазилажења (уп. шест антитеза Мт. 5, 21–48 као конкретизацију, у поређењу са „писмозналцима и фарисејима“, боље [или веће] правде у којој се огледа испуњење Торе, Мт. 5, 17–20; 5, 48). Коначно, од пророка посведочена и од Исуса ученицима протумачена воља Божија (Мт. 28, 19с) јесте љубав према Богу и према ближњем (Мт. 7, 12; 22, 37–40): Исус је уствари репрезент Торе у људском обличју (уп. његов говор о „јарму“, Мт. 11, 28–30) и њених етичко-универзалних аспеката. Међутим, управо овај Исусов став релативизује и наново структурише јудејску теологију: предање о Исусу постаје референтан оквир за Библијско предање“ (Драгутиновић 2010, 161).

⁴ Погледати поруке које Христос упућује верујућима после *Блаженства* (Мт. 5, 13–48) када указује на сотириолошки и етички значај њихове вере и идентитета који из ње проистиче: „Ви сте со земљи, ако со обљутави....“, „Ви сте свјетлост свијету; не може се град сакрити“, „Тако да се свијетли свјетлост ваша пред људима да виде“, итд.

што се у различитим варијантама понавља у тексту шест пута, и на супрот њој супериорне христоетичне антитезе по обрасцу „А ја вам кажем...“. Апостол Матеј узводи поменути дијалектику на ниво преображеног поимања појма правде (*ἡ δικαιοσύνη*) (Przybylski 1980, 77–99; Ziesler 1972, 47–51; Сенц 1988, 215 и Montanari 2015, 529),⁵ односно идентитета праведности који са Христом добија узвишенију димензију него што ју је имао у разумевању и практиковању етоса старозаветне заједнице код фарисеја и књижевника (Вишеславцев 2006, 7), као што је исказано у стиху: „Јер вам кажем да, ако не буде правда ваша већа него правда књижевника и фарисеја, нећете ућу у Царство небеско.“ (Мт. 5, 20) Императив превазилажења законске правде благодатном правдом као Христовим даром (Мт. 5, 45) у искуству егзистенцијалног оприсутњења догађаја Небеског царства кулминира у заповести о љубави према непријатељима (Мт. 5, 43–44) и позивом на савршенство по узору на Оца Небескога, који је Бог и Творац свих, а не само верујућих (Мт. 5, 45). Појам правде се развија, кумулативно са допуњујућим етичким вредностима, до појма љубави (*ἡ ἀγάπη*) (Сенц 1988, 3 и Montanari 2015, 8)⁶ као одлике Божијег савршенства.

2.2. Рефлексија Лукине интерпретације Блаженстава на етос друштва

Шеста глава Јеванђеља по Луки, у којој најзначајнији сегмент свештене поруке чине *Блаженства*, јесте пример осмишљеног и прецизног трасирања преображајне јеванђелске проповеди усмерене према сиромашнима, гладнима и обесправљенима. Очито имајући исти предложак који је користио и Матеј у свом Јеванђељу, Лука тенденциозно прилагођава текст и смисаону структуру која га прати, усмеравајући га ка рубним друштвеним скупинама, дајући му изразит социјални карактер.

⁵ Именица *ἡ δικαιοσύνη* се преводи као праведност или правда. Оба превода се поистовећују са вером формираним искуством недужности; (Сенц 1988, 215 и Montanari 2015, 529); Сам појам је како код Матеја тако и уопште у Новом Завету веома дубок и вишедимензионалан, и у многим аспектима црпи значење које је имао у грчком преводу Старог Завета — Септуагинти (LXX), али се често наслања и на блиска значења која има у Кумранским списима, Документу из Дамаска или синхроној литератури насталој у јудејском религиозном амбијенту. О овоме видети студије које су у целини посвећене поменутој теми – Przybylski 1980, 77–99 и Ziesler 1972, 47–51.

⁶ Именица *ἡ ἀγάπη* у Новом Завету има значење Божије, односно Христове љубави према људима и творевини. Поред тога има и конотације на страхопоштовање, али и на понизну и делатну љубав (Сенц 1988, 3 и Montanari 2015, 8).

Сиромашни духом, како је скромне у друштвеним потребама назвао Матеј, код Луке постају само сиромашни што директно указује на њихов социјални статус (González 2015, 60) и мења акценат који је Матеј ставио на унутарњи однос појединца према материјалним и друштвеним вредностима, што би подразумевало да би као *скрушени срцем* могли бити препознати и они који су богати уколико имају *скрушен* однос према богатству које поседују. Код Луке је таква интерпретација искључена. Од Матејевих *гладних (и жедних) правде* у Лукином Јеванђељу долазимо до буквално *гладних* (Лк. 6, 20–21). Лукина интерпретација *Блаженства* не само да је сведенија већ је и критички много прецизније формулисана и усмерена према угледним и богатим члановима друштва (Wi 2019, 99). Код новозаветника је нарочито остало неразрешеним питање да ли се Лука обраћа искључиво хришћанској заједници у одређеном граду или области, што је свакако примарни и аутентични мотив његовог списатељског подухвата, или се посредно својим списима обраћа и широј друштвеној заједници одређеног урбаног центра, прослеђујући своју интерпретацију јеванђелске поруке и етоса преко хришћана широјој популацији незнабожаца претежно јелинског културног идентитета и синагогално организованог заједници Јевреја (González 2015, 64–69), са критичким освртом на њихову *социјалну мрежу*.

Хришћанска заједница која је рецепијент Лукине визије праведног друштва, заснованог на сведочењу Христовог јеванђелског подвига, свакако је била дубоко социјално раслојена и подељена средина којој је очито био неопходан изванредан корективни импулс ради нивелације доступности земаљских *блаја*, како богатима тако преко њих и сиромашнима. Међутим, да би порука била јасније прихваћена и да би продрла дубоко у етос целе заједнице, Лука јој даје и дискретан есхатолошки контекст егзистенцијалне неизвесности којом укорава богате (Лк. 6, 24), сите и социјално ухлебљене као „*насмејане*“ (Лк. 6, 25), указујући на коначност дарова које су примили сада, а ради чега ће доћи у ситуацију да ће оскудевати у будућности у недефинисаном временском оквиру (Wi 2019, 10). Праведност унутар хришћанске заједнице и доступност земаљских дарова свима унутар ње јесте тема која свакако на дубљи начин побуђује Лукино интересовања те је стога помиње и у *Делима Апостолским* када бележи о догађајима унутар младе Јерусалимске Цркве и о развијеној милосрдној делатности унутар ње која је директно апострофирана као пројава благодати Светога Духа (Дап. 4, 32–37), односно као саборно дело Цркве (Jeremias 1975, 130–133).⁷

⁷ Разни облици старања о потребитима, гладнима, сиромашнима, болеснима и осталим категоријама социјално маргинализованих, постојали су, по сведочењу Је-

У наставку своје верзије *Беседе на гори* (Лк. 6, 27–35) Апостол Лука се осврће и на императивни опит љубави према непријатељима као израз преображеног етоса верујућих хришћана искуством саживљавања васкрслом Христу, у чему је допуњујуће сагласан са Матејем, док на самом крају *Беседе* Очевоу савршеност, као егзистенцијални циљ вере, идентификује као Очевоу милостивост (Лк. 6, 36) са којом поистовећује савршенство Очевог етоса, пројављеног у историји и човековом искуству, са сведочењем милостивости христоетоса (Wi 2019, 59). Љубав на коју указује Лука испољава се као делатна, тако да после низа поучних и преображајних метафора — *о неосуђивању и прашишању* (Лк. 6, 37), *о мери прейуној, набијеној и сиресној и праведном мерењу* (Лк. 6, 38), *о слици и вођеноме од њега* (Лк. 6, 39), *о шруну у оку браћа и дрвну у своме оку* (Лк. 6, 41–42), *о плоду доброј и злој дрвеша* (Лк. 6, 43–44), *о доброј и злој ризници човековој срца* (Лк. 6, 45) — Лука поентира неопходношћу да се извршавају заповести Господње, те да се етос хришћана не изражава кроз слушање поучних наратива већ кроз конкретан чин милосрђа (Лк. 6, 46–49).⁸ Делатној љубави и милостивости као императивној дужности хришћана Лука се враћа када, критикујући фарисејску лицемерну осуду жене која је Христу помазала ноге мирисом (у кући Симона фарисеја) (Лк. 7, 44–48), указује на неопходност праштања и милосрђа кроз пример у то време веома болне теме дужничког статуса и ропства (Wi 2019, 67), у којем исти поверилац опрашта подједнако обојици дужника, и онеме који му је био дужан пет стотина и онеме који је био дужан „само“ педесет (Лк. 7, 41–43), и то не по њиховим заслугама већ искључиво по својој неузрокованој и безусловној милостивости на коју смо, угледајући се на Бога у Христу, сви призвани (Лк. 7, 36–50).⁹

У наставку Лукине јеванђелске кириге приметно је израженије акцентовање милостивости (*ἡ ἐλεημοσύνη*)¹⁰ (Senc 1988, 273 и Monta-

ремијаса, и унутар јерусалимске јеврејске заједнице и као такви су подразумевали дневну доставу хране, течности и одеће како онима који су били становници Града тако и онима који су долазили из околине само ради преузимања помоћи која им је била намењена. Вероватно је сличан облик помоћи потребитима постојао и у другим срединама које су насељавали Јевреји, мада не у тој мери ефикасан какав је био у Јерусалиму (Jeremias 1975, 130–133).

⁸ Апостол Лука врши велики утицај на развој хришћанског предања почетком II века кроз рецепцију његовог етоса, пројављеног на овом јеванђелском месту, у Посланици Апостола Јакова и списима који се на овај надограђују.

⁹ Апостол Лука врши смисаоно и практично повезивање праштања дугова са праштањем греха и стање дуговања са стањем огреховљености; види Wi 2019, 67.

¹⁰ Иако и појам праведности (*ἡ δικαιοσύνη*) има тзв. релациони карактер, он смисаоно више изражава некакво унутарње својство субјекта, односно његово морално

pari 2015, 658–659) као највише вредности, чиме Апостол врши суптилно престојаване у односу на Матејево наглашавање праведности, унутар истог предања, дајући хришћанском етосу израженији релациони и социјални карактер. Лука уводи извесну критику друштвено привилегованих које поистовећује са богатима, не толико због њиховог богатства већ више због односа према сиромашнима (González 2015, 61 и Knight 1998, 123). На великом броју јеванђелских места он инсистира на нестицању и сиромаштву као социјалној врлини (Лк. 6, 24–25; 8, 14) која отвара унутарњи простор свакога човека да прихвати проповедано Христово Јеванђеље као искуство спасења (Wi 2019, 70). Догађај послања Христових ученика на проповед (Лк. 9, 1–6; 10, 1–11), обележен је управо афирмацијом сиромаштва и нестицања, као и спремношћу да се потребе задовољавају примањем милостиње (Лк. 10, 7–11; 12, 15–31). Апостол Лука врши извесно поистовећивање милосрђа, праведности и љубави, најпре када одговарајући закону на питање како да наследи вечни живот указује на Божије заповести о љубави, а као несвакидашњу метафору љубави наводи милостив однос једног Самарјанина који успут наилазећи на пребијеног човека, којег доживљава као себи ближњег, указује му своју милостиву љубав (Лк. 10, 25–37). На другом месту, критикујући фарисејско законско лицемерје, позива их да чине *милосїињу изнуїра* и да задовољавајући се делима Закона ипак *не обилазе їравду и љубав Божију* (Лк. 11, 40–54).

Однос апостола Луке према Закону, како старозаветном тако и римском, по себи је веома значајна тема. Може се рећи да ниједан од свештених писаца јеванђелских списа не уноси у њих толико законских елемената колико то чини наш Апостол, што указује на његово велико познавање, како превасходно јеврејског друштва, тако и римског у ширем контексту, а поред тога и законских начела којима су наведена друштва уређена и правних последица по свакодневни живот људи, нарочито на њихов правни и социјални статус. Често се враћајући нарацији о фарисејским оптужбама на Христа и његове ученике да не поштују Закон (Gooding 1987, 113), Лука покушава да

стање које свакако може постојати или постоји у односу на нешто ван субјекта што га чини релационим. Отуда смо мишљења да појам милостивости (*ή έλεημοσύνη*) по себи својственом смислу нужно подразумева и захтева релациони карактер у односу на неког или нешто као неопходност постојања стварности на коју се сам појам односи. Наиме, без постојања акта милосрђа према некоме сам појам *ή έλεημοσύνη* нема садржину и губи смисаоност; *έλεέω*, жалити (*некоїа*), сажалити (се) (*на некоїа*), милостиво помоћи (*некоме*), смиловати (се) (*на некоїа*); *ό (τό) έλεος*, помиловање (*некоїа*), милост (*їрема некоме*), милосрђе (*їрема некоме*), сажалевање (*некоїа*); *ή έλεημοσύνη*, самилост (*на некоїа*), милостиња (*некоме*), подела (*некоме*); *έλεήμων*, милостив (*некоме*) (Senc 1988, 273, и Montanari 2015, 658–659).

нагласи да је однос Христа и Закона сложен али да је афирмативан, јер Господ не само да поштује Закон и усавршава га, већ га и превазилази својом праведношћу и милосрђем. Приврженост Закону и потчињавање њему за Луку је уобичајена пракса која се од свакога очекује и подразумева. Међутим, он жели да нагласи да у поређењу са етосом Христовог Јеванђеља то није и довољно, те да је тајна Христове љубави, праведности и милосрђа та која превазилази сваку законску правду. Иако је добро придржавати се Закона, Лука нас позива да учинимо додатни подвиг, превазиђемо Закон (Forbes 2000, 289) и саобразимо се Оцу у Христу. Писац трећег Јеванђеља Христа поима као есхатолошког Спаситеља (González 2015, 95) чиме новозаветни етос пореклом развезује од сотириологије старозаветног Закона (Лк. 24, 44–46), и значењем и значајем га од њега вредносно разликује (Лк. 16, 29–31) дајући христоцентричном новозаветном искуству несразмерно већу вредност (Wilson 1983, 3).

До краја једанаесте главе Апостол Лука износи свеобухватну критику јуридичког духа фарисеја као персонификације, не толико материјално богатих, колико статусно моћних и друштвено етаблираних носилаца социјалне неправде која се још на примеру пророка у свештеној прошлости старозаветних Јевреја показала као препрека за прихватање Божије воље, управо у случају оних који су били привезани за пролазне вредности, новац и статус. У истом духу наш Апостол наставља критику богатих приповешћу о безумном богаташу и бесмислености његове привезаности за богатство (Forbes 2000, 230) у контексту благовести вечнога живота (Лк. 12, 16–31), те нам открива смисао нашег постојања у *богаћењу Бојом, а не блајом* (Лк. 12, 20–21). Због тога је за Јеванђелиста Луку одрицање од богатства свакоме поздан пут за стицање Царства Божијег. Отуда хришћанској заједници помало збуњеној поруком о прихватању сиромаштва и одрицању од богатства у друштву огромних социјалних неправди и разлика какво је било римско, а унутар ње, изгледно, богатијим члановима, шаље преображајно-утешну, охрабрујућу и социјално револуционарну поруку (Forbes 2000, 226–227)¹¹ препуну наде: „Не бој се, мало стадо, јер би воља Оца вашег да вам даде Царство. Продајте што имате и дајте милостињу; начините себи кесе које неће овештати, ризницу на небесима која се неће испразнити, гдје се лопов не приближава, нити мољац квару. Јер гдје је благо ваше ондје ће бити и срце ваше.“ (Лк. 12, 32–34).

¹¹ Форбс указује да је популација сиромашних и социјално маргинализованих циљна група Лукине проповеди, а да *Блаженства* директно комуницирају са њиховим друштвеним статусом као подесном социјалном платформом за прихватање проповеди и искуства спасења у личности Исуса Христа (Forbes 2000, 226).

Само са оваквим обећањима и надањима је било могуће очекивати да се јеванђелски модел социјалних и интерперсоналних односа, какав промовише Апостол Лука, и оваплоти у малој и готово неприметној црквеној заједници унутар огромног римског друштва које почива на сасвим другачијим и, у својој супротности спрам јеванђелских, радикалнијим етичким и социјалним вредностима. У контексту актуелних социјалних раслојавања, која се више не одвијају и не производе последице само на нивоу микро друштва већ на глобалном нивоу, порука апостола Луке данас добија на интензитету и савремености.

3. Статус *одбачених* и *изгубљених* у Лукином јеванђељу у контексту проповеди *Блаженства*

Ради јасније интерпретације и доследне рецепције јеванђелске поруке, апостол Лука често прибегава наглашено контрастираном приповедању у којем сучељава личности које су у потпуно супротним вредносним, моралним и социјалним позицијама. Ради прецизнијег позиционирања на социјалној и духовној мапи Лука користи међусобно искључујуће појмове за припаднике особених социјалних и етичких категорија: „одбачен“ и „изгубљен“. Са једне стране су „одбачени“,¹² то јест лепрозни, болесни, богаљи, удовице и сиромашни, са којима се сам Христос поистовећује (Лк.17, 25), док су с друге стране „изгубљени“,¹³ односно богаташи, фарисеји, судије, цариници и остали „грешници“ (Dyck 2013, 25)¹⁴ који имају отворен приступ богатству и друштвеном утицају, а које Лука корективно позива на христоподобно милосрђе и праведност према „одбаченима“ (Giambrone 2017, 229–230), односно на покајање. „Место“ сусрета припадника наведених социјалних скупина „одбачених“ и „изгубљених“, које се налазе у супротним крајностима, за Луку је недвосмислено Царство Божије, са конкретним и неоспорним пројављивањима благодати Небеског

¹² Глагол *ἀποδοκιάζω* или јон. *ἀποδοκιάζω* значи избацити, одбацити, одбити, докинути, закинути, кривцу одузети част, изгубити статусну част (државну, војничку) (Senc 1988, 100, и Montanari 2015, 247).

¹³ Глагол *ἀπόλλυμι* или *ἀπολλύω* значи погубити, изгубити, упропастити, уништити, убити, смакнути, кидисати, разорити, затрти; или од медијалног облика глагола, *ἀπόλλυμαι* или *ἀπολλύομαι* погинути, пропасти, упасти у несрећу, изродити се, изгубити се, нестати, ишчезнути (Senc 1988, 104, и Montanari 2015, 258).

¹⁴ Дик препознаје и наводи све поменуте социјалне групе, али их не раздваја по критеријуму који то ми чинимо у овом раду („одбачени“ и „изгубљени“), већ их све третира као одбачене (outcasts) (Dyck 2017, 25).

царства у историјској реалности и конкретним догађајима (Duck 2013, 147). Ту чињеницу он наводи као тачку пресека самог свештеног предања од које са Христом почиње нова и трајна реалност — „Небо и земља ће проћи, а ријечи моје неће проћи“ (Лк. 21, 33) или „Закон и Пророци су до Јована; од тада се Царство Божије благовијести и сваки се труди да уђе у њега. А лакше је небу и земљи проћи него ли једној цртици из Закона пропасти.“ (Лк. 16, 16–17).

Апостол Лука на неколико места користи израз „одбачен“. Тако овај јеванђелиста указује да пре доласка Царства *Христџу шреба мноџо џосџрагаџи, и га ће биџи одбачен* од људи (Лк. 17, 25). Такође, наш Апостол поистовећује Христа са *Каменом који одбацише зигари, а који џосџаде џлава од уџла* (Лк. 20, 17). Поред споменутих примера директне употребе израза „одбачен“, Лука наводи и типолошке примере одбачених, односно оних који су свима далеки и према којима у заједници нико нема обавезу, нити гаји љубав према њима (Shirock 1998, 176–177). Када поучава фарисеја милосрђу, Христос му указује на *сиромаше, боџаље, хроне и слеџе* као циљну групу, јер њих препознаје као заједницу одбачених (Лк. 14, 12; 16–24). Приповест о *убоџом Лазару и немилосрдном боџаџашу* (Лк. 16, 19–31), о *десетџорици џубавих* (Лк. 17, 11–19), о *незашџићеној удовици* (Giambrone 2017, 187–188) и њеној молби *охолом судиџи* (Лк. 18, 2–8), о исцељењу *слеџоџа у Јерихону* (Лк. 18, 35–43), и многи други примери из Лукиних списа говоре о његовом наглашеном интересовању за промену и преображај статуса „одбачених“ као пројаве милосрдне воље Божије. „Одбачени“ су неприхваћени од заједнице у којој живе, и Христос се у најдубљем и буквалном смислу са њима идентификује као „одбачен“ од својих до саме смрти (Knight 1998, 87). „Одбаченост“ у сфери социјалних односа, онако како сам Лука поставља наведену проблематику, такође и за жртве одбачености представља смртну претњу.

Са друге стране термин „изгубљен“ Апостол Лука више користи да укаже на оне који су својом изгубљеношћу далеки Богу, односно врлини, макар им земаљска блага и социјална моћ били обилато доступни (Duck 2013, 10). Када у приповести о *Блудноме сину* (Лк. 15, 11–32), који у описани јеванђелски догађај улази са изразитим потенцијалом приступности обилном очевом благу, а који се нашао у статусу самодистанцираног од било чије милости, апостол Лука на два места користи израз „изгубљен“ с намером да превасходно нагласи чињеницу његовог (само)удаљавања од Оца, а не његово безнадежно стање у које је сам себе увео. Даље, у епизоди о царинику Закхеју (Лк. 19, 2–10) одлучност наведеног цариника и његову мотивисаност на покајно милосрђе Христос наводи као догађај спасења до тог тре-

нутка „изгубљеног“ и његовог повратка аутентичној Аврамовској свештеној традицији и социјалном етосу (Дуск 2013, 72; 107). Метафора са *изгубљеном овцом* и *загубљеном драхмом* (Лк. 15, 4–10), која претходи епизоди о *блудном сину*, симболично нас уводи у јеванђелски контекст неопходности моралног и социјалног преображаја човека и заједнице, а који су засновани на онтолошкој промени у начину постојању човека након очовечења личности Логоса – Исуса Христа, што Лука жели нарочито да нагласи – „Јер Син Човечији дође да потражи и спасе изгубљено“ (Лк. 19, 10). Последице императивне неопходности преображаја и покајања свакога човека у Христу су у најдубљем смислу егзистенцијалне, што апостол Лука покушава да нам покаже негативним примером трећег слуге који примивши кесу злата од свога господара није умножио дар, већ га је *држећи за везаној у убрису* вратио, и на тај начин се самодистанцирао од свога господара као дародавца и нашао се у статусу трајно „изгубљеног“ (Лк. 19, 12–27). Наведени негативни наратив се у значењском смислу контрастира са позитивним примером *неправедној управитеља* који се *бојашљивом неправедним*, а које се парадигматично изражава кроз његово милосрђе имовином свога господара (Лк. 16, 1–13), нашао изван групације „изгубљених“ због способности да изврши „неправедни“ трансфер вредности према „одбаченима“. У отварању „изгубљених“ према „одбаченима“ и преузимању одговорности за њихову судбину, налази се суштина Лукиног преображајног социјалног и етичког програма, јер искорак према обесправљенима, гладнима, злостављанима, немоћнима и болеснима, што у његовој интерпретацији Христовог Јеванђеља заузима централно место, представљен је као опит новог живота у Христу и као искуство спасења, односно оприсутњења Царства небеског (Лк. 14, 13–15).¹⁵ Социјална и егзистенцијална дијалектика, коју Лука антиципира у тренутку доласка Сина човечијег (Лк. 17, 30–37)¹⁶ када ће статус „одбачених“ и „изгу-

¹⁵ „Него када чиниш гозбу, зови сиромаше, богаље, хrome, слијепе; И блажен ћеш бити што ти они немају чиме вратити; него ће ти се вратити о васкрсењу праведних. А када то чу неки од оних што сјеђаху с њима за трпезом, рече му: Блажен је онај који буде јео објед у Царству Божијем!“ (Лк. 14, 13–15, такође и Лк. 14, 16–24; Лк. 17, 23–26).

¹⁶ „Тако ће бити и у онај дан када се појави Син Човечији. У онај дан ко буда не крову, а покућство његово у кући, нека не силази да га узме; а тако и онај у пољу, нека се на враћа натраг. Сјеђајте се жене Лотове. Ако неко настоји да сачува живот свој, изгубиће га; а који га изгуби, оживјеће га. Кажем вам: У ону ноћ два ће бити на једној постељи, један ће се узети а други оставити; Двије ће мљети заједно, једна ће се узети а друга оставити; Два ће бити на њиви, један ће се узети а други ће се оставити. И одговарајући рекоше му: Гдје Господе? А он им рече: Гдје је труп ондје ће се и орлови сабрати.“ (Лк. 17, 30–37)

бљених“ добити свој есхатолошки епилог, превазилази се искључиво љубавним милосрђем које су „изгубљени“ дужни да учине „одбаченима“ као гест покајања. Искуство егзистенцијалног преображаја „изгубљених“ и социјалног преображаја „одбачених“ догађа се сада и овде (Knight 1998, 155),¹⁷ у реалном времену, а има несагледиве и непоправљиве последице по наш начин постојања у вечности, потпуно исто како су молитва фарисеја, као популарног и прихваћеног у заједници, и молитва цариника, као одбаченог и морално непричасног заједници, трајно одредиле есхатолошки статус њихових личности (Лк. 18, 7–14).

4. Блаженства и Матејева есхатолошка визија (Мт. 24; 25) као афирмација социјалних и етичких вредности

Однос Блаженства и есхатолошких представа и метафора код апостола Матеја је веома теолошки сложен и поседује изразито компатибилан етички и сотириолошки наратив. Свети апостол Матеј на више места (Мт. 5, 7; 9, 13; 12, 7; 23, 23; 25, 34–40) указује да је милостивост пројава љубави Божије, а да реалност Будућег века представља испуњење етичких императива *Besege na tori* и свеопштег етоса Христовог Јеванђеља. Он овај став снажно супротставља религиозној пракси старозаветне заједнице која се задовољавала испуњавањем Закона и практиковањем строго формализованих ритуалних образаца.¹⁸ Отуда тако снажна критика хипокризије која није усмерена само према елити религиозне заједнице Јевреја, већ према свеукупном националном телу (Мт. 15, 8). Апостол изнова фаворизује метафорично интонирану парадигму о односу према *малима* и *праведнима* (Мт. 10, 40–42) као онима који пројављују вољу Божију. Употребом логичког парадокса Јеванђелист жели да укаже на почетак новог и другачијег друштва у чијем епицентру се налазе управо *мали* и *праведни* са идентитетом ближњих, јер се измешта критеријум за дефинисање ближњих, али не више по основу друштвеног положаја, припадности религиозној заједници (Мт. 8, 5–13) или по сили сродства, већ по критеријуму творења Божије воље (Мт.

¹⁷ Оно што називамо социјалном и егзистенцијалном дијалектиком, Најт назива етичким учењем заснованим на деконструкцији (у домену социјалне етике са сотириолошким импликацијама) (Knight 1998, 155).

¹⁸ „Кад бисте пак знали шта је то: Милост хоћу а не жртвоприношење, не бисте осуђивали невине. Јер је Син Човечији господар и од суботе.“ (Мт. 12, 7–8)

10, 34–39; 12, 46–50). Однос према потребитима постаје образац за испуњавање заповести љубави и према Богу и према непријатељу као ближњем. Они који испуне ову заповест „*засјаће као сунце у Царству Оца своја*“ (Мт. 13, 43). Опитовање будуће реалности Царства небеског из перспективе верујућих неизоставно захтева социјалну делатност у корист потребитих (Топаловић и Ђого 2021, 78–79), док је у противном сведочење опита лажно и лицемерно. Код Матеја често коришћен израз *мали*,¹⁹ само на једном месту има изразито радикалну социјалну и егзистенцијалну конотацију (Мт. 18, 10–11), то јест онда када Христос позива да се не презре ниједан од *малих*, а које већ у следећем стиху идентификује са онима који су „изгубљени“ и ради којих и долази у свет (Курр 1997, 230–231). Степен и карактер „изгубљености“ *најмањих*²⁰ *од малих* је немогуће јасно утврдити на социјалној мапи ондашњег друштва, што и није неопходно, јер нам већ у стиховима 25. главе Јеванђеља по Матеју сâм Христос открива, у сажетом низу, да су то они који су изузети од свих права било да су *болесни, љадни, убоїи, ушамничени* или *сїраници*, као симболички непријатељи (Мт. 25, 31–46).²¹ Они су као такви у религиозној перцепцији експонената веровања старозаветног Израила сматрани да су и од Бога презрени, те управо такву перспективу осуђује Христос у двадесет и трећем поглављу Матејевог јеванђеља, као пројаву неаутентичног разумевања Божијег открочења Израиљу присутног код фарисеја, књижевника и свештеника.

Рецепција и контекстуализација стихова 25. главе Јеванђеља по Матеју у савременом искуству заштите људских права су изузетно важни и због неопходности дубљег разумевања преображеног ето-

¹⁹ Од позитива придева *μικρός*, мали (мален), кратак, слабашан, незнатан, ситан; компаратив гласи *μειών* или *μικρότερος*, а суперлатив *μικρότατος*. Иако су синоними израз *μικρός*, односно *οἱ μικροί*, у мањој мери указује на социјалну „недораслост“ појединаца, односно на њихову дистанцираност од респектабилног социјалног идентитета, него што је то случај са термином *ἐλαχύς* (Montanari 2015, 1347–1348, и Senc 1988, 613).

²⁰ Од позитива придева *ἐλαχύς*, мален, незнатан; компаратив гласи *ἐλάσσων* — мањи, незнатнији, краћи, слабији, гори, лошији; а суперлатив *ἐλάχιστος*, односно у тексту *οἱ ἐλάχιστοι*, што ће рећи они који су најмањи, најнезнатнији, најслабији, најгори, најлошији и као такви последњи на социјалној лествици. Термини *ἐλαχύς* и *μικρός* могу бити синоними, с тим што *ἐλαχύς* има нешто израженије статусно значење, односно изражава квалитет, друштвену недостатност или недостатак вредности, док *μικρός* више изражава квантитет, што ће рећи односи се на физичку недораслост, маленост (Montanari 2015, 657–658, и Senc 1988, 272).

²¹ Набрајање *малих* као популације оних који су изузети, односно дистанцирани од права, у савременој контекстуализацији може ићи и шире, обухватајући и оне групе унутар друштвене заједнице које у Новом Завету нису постојале, а такође су по неком од својстава обесправљене.

са који оваплоћује Христос оприсутњењем реалности Будућег века у заједници Свога народа. Одељак од 31. до 46. стиха у потпуности повезује и међусобно условљава есхатолошко искуство спасења са делима вере пројављеним у историји (Топаловић и Ђого 2021, 97). Међутим, важно је нагласити да су и *они са десне* и *они са леве стране Оца* чинили дела милосрђа према *најмањима* и маргинализованима који су у тексту Јеванђеља наведени. Очито је да сам њихов однос према сопственим делима одређује и њихово будуће есхатолошко „место“. Наиме, они који су чинили милостињу потребитима из осећаја обавезности неће бити препознати као *блајословени од Оца*, будући да у њиховим делима одсуствује љубав као аутентични мотив. Због тога су они спремни да наброје своја „добра дела“ која заиста јесу учињена, док у Христовим очима она без љубави нису довољна. Добра дела не могу „купити“ спасење или га на било који начин условити. Тек чињењем дела љубави са осећајем дужности, која су исто тако добра као и дела учињена из осећаја обавезности, али ипак разликујућа у осећају егзистенцијалне неопходности њиховог чињења од стране верујућег, будући да, када некоме чини, верујући би требало то да чини из љубави према ближњем као према самом Христу. У овом случају верујући је ганут ослобађајућим осећајем дужности према љубави Христовој којој дугује своје постојање. За тему људских права овакав етички и егзистенцијални став је изузетно значајан јер је целокупни њихов концепт заснован на правном осећају обавезности да се штити живот, достојанство личности и социјални интегритет угроженог појединца или заједнице, и сам концепт је као такав добар и друштвено неопходан. Међутим, посматрано из перспективе хришћанског етоса, посведоченог у двадесет и петом поглављу Матејевог јеванђеља, саобраћавање таквом концепту заштите ближњег није довољно и за спасење, односно за оживотворење вере у Васкрслога Христа (Keener 2005, 764–765). Матејева есхатолошка визија (Мт. 24; 25) указује да су хришћани позвани да чине Другоме/ Другима оно што је неопходно у заштити људских права не због обавезности самих правних докумената, већ као плод њихове сопствене вере и љубави схваћене и практиковане у христолошком концепту, као и ради избављења, како историјског тако и есхатолошког, оних чија права штите. Хришћански етос нас обавезује да идемо даље од прокламованих правних докумената у заштити социјално *малих*, што наговештава и већу одговорност у заштити људских права. Могли бисмо закључити да уколико би хришћански етос био темељ социјалног етоса, заштићеност права *малих* као ближњих би се подразумевала. Сама чињеница да постоји потреба за законском заштитом

човекових права у друштвима хришћанске провенијенције говори о неукорењености хришћанског етоса у тим заједницама и последично указује на неадекватну инкултурацију јеванђелске проповеди у савременом друштву. Нажалост, дошло се до искуства да је законска заштита обесправљених понекад поузданији гарант њиховог живота и достојанства од љубави хришћана која се слабошћу верујућих често веома тешко пројављује на нивоу социјалних односа. Јеванђеље по Матеју нам нуди морално узвишеније сведочанство од оног које доминира у савременом друштву, што представља егзистенцијалну опомену савременој генерацији хришћана.

5. Закључак

Беседа на їори јесте јединствено духовно наслеђе које нема пандана у другим цивилизацијама и религијама. Духовна узвишеност њене поруке представља кулминацију Христове икономије спасења и њеног етичког и социјалног оваплоћења. Преображајна функција *Беседе на їори* је усмерена на целовиту промену социјалног и моралног кодекса старозаветних Јевреја са законске утемељености на њено обликовање око догађаја Христовог присуства у историји и на Његовој личности. Јављајући се у два појавна вида код апостола Матеја и Луке, ова особена духовно преображајна социјална и етичка метафора захвата широко у друштвену атмосферу античког света и дубоко у социјално ткиво урбаних заједница тог времена прожетим христоцентричном киригмом ране Цркве, надахњујући генерације хришћана, како оне који су је творили у првом, тако и оне који су њени чланови у двадесет и првом веку.

* * *

Библиографија

Извори:

- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον.* 1992. Ἀθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Нови Завјеџи. Јеванђеље по Маттеју.* 1998. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Београд: Југословенско библијско друштво.
- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Τὸ κατὰ Λουκάν Εὐαγγέλιον.* 1992. Ἀθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Нови Завјеџи. Јеванђеље по Луки.* 1998. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Београд: Југословенско библијско друштво.
- Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Πράξεις Ἀποστόλων.* 1992. Ἀθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Нови Завјеџи. Дела Аποστόλων.* 1998. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве. Београд: Југословенско библијско друштво.
- Montanari, F. 2015. *The Brill Dictionary of Ancient Greek.* Leiden/Boston: Brill.
- Senc, S. 1988. *Grčko-hrvatski rječnik.* Zagreb: reprint.
- Универзална декларација о људским правима Организације уједињених нација, <https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/UJEDINJENE-NACIJE/Univerzalnadeklaracijacir.pdf>.
- Европска конвенција за заштиту људских права, Закон о ратификацији, <https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/SAVET-EVROPE/Evropskakonvincijazazastituljudskihprava.pdf>.
- Међународни пакт о грађанским и политичким правима, Закон о ратификацији пакта, <https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/SAVET-EVROPE/Evropskakonvincijazazastituljudskihprava.pdf>.
- Међународни пакт о економским, социјалним и културним правима, Закон о ратификацији, <https://www.poverenik.rs/images/stories/dokumentacija-nova/medjunarodna-dokumenta/SAVET-EVROPE/Evropskakonvincijazazastituljudskihprava.pdf>.

Литература:

- Вишеславцев, Б. 2006. *Еџика преобразеної Ероса.* Београд: Логос
- Драгутиновић, П. 2010. *Увод у Нови Завјеџи – Основи новозавјеџне науке I.* Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

- Топаловић, В., и Д. Р. Ђого. 2021. „И ево ја сам са вама ...“ — Увод и шумачење Јеванђеља по Матјеју. Фоча: Православни богословски факултет у Фочи — Универзитет у Источном Сарајеву.
- Dyck, B. 2013. *Management and the Gospel – Luke's Radical Message for the First and The Twenty-First Centuries*. New York: Palgrave Macmillan.
- Forbes, G. 2000. *The God of Old – The Role of the Lukan Parables in the Purpose of the Luke's Gospel*. Bloomsbury: T&T Clark.
- Giambrone, A. 2017. *Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke's Gospel*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- González, J. L. 2015. *The Story Luke Tells – Luke's Unique Witness to the Gospel*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Gooding, D. 1987. *According to Luke – The Third Gospel's Ordered Historical Narrative*. Coleraine, Myrtlefield House.
- Jeremias, J. 1975. *Jerusalem in the Time of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Keener, C. S. 2005. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Knight, J. 1998. *Luke's Gospel*. London: Routledge.
- Kupp, D. D. 1997. *Matthew's Emmanuel-Divine Presence and God's People in the First Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Przybylski, B. 1980. *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shirock, R. J. 1998. “The Growth of the Kingdom in Light of Israel's Rejection of Jesus: Structure and Theology in Luke 13:1–35.” У *The Composition of Luke's Gospel*, edited by D. E. Orton, 169–183. Leiden – Boston: Brill Academic Publisher.
- Söding, T. 2001. *Više od knjige – Razumjeti Bibliju*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Suggs, J. M. 1970. *Wisdom, Christology, and Law in Matthew's Gospel*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Wi, M. J. 2019. *The Path to Salvation in Luke's Gospel – What Must We Do*. London: T&T Clark.
- Wilson, S. G. 1983. *Luke and the Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ziesler, J. A. 1972. *The Meaning of Righteousness in Paul – A Linguistic and Theological Enquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Примљено: 25. 7. 2023.
Одобрено: 6. 9. 2023.

THE SERMON ON THE MOUNT IN THE GOSPEL OF MATTHEW AND LUKE AND ITS POSSIBLE ECCLESIAL AND LEGAL CONSEQUENCES

Presbyter Zoran Devrnja

Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade

Summary: *The Sermon on the Mount is a unique spiritual heritage that has no counterpart in other civilizations or religions. The spiritual sublimity of its message represents the culmination of Christ's economy of salvation and its ethical and social embodiment. The transformative function of the Sermon on the Mount aims at the complete change of the social and moral code of the Old Testament Jews from a legal basis to its formation around the events of Christ's presence in history and on His personality. Appearing in two interpretative forms in the writings of the apostles Matthew and Luke, this peculiar spiritually transforming social and ethical metaphor penetrates widely into the social atmosphere of the ancient world and deeply into the social fabric of urban communities of that time. Fundamentally imbued with the christocentric kerygma of the early Church, it inspires generations of Christians, as well as those who formed its ecclesial body in the 1st century and those who are its members in the 21st century.*

Key words: *Sermon on the Mount, Gospel according to Matthew and Luke, Acts of the Apostles, Christ's Ethos, social ethos.*