Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати
књ. **17** (2015) 7-18

доц. др **Владан Таталовић**
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за Свето Писмо Новог Завета
vtatalovic@bfspc.bg.ac.rs

Aqua et vinum: историја егзегезе и тумачење Свадбе у Кани Галилејској (Јн 2:1-12): део VI

Напомена: у претходних пет делова истог наслова* (12.15-30; 13.18-35; 14.26-38; 15.28-39; 16.20-29), редом су представљани одабрани доприноси патристичке, историјско-критичке, новије литерарне и социолошко-историјске егзегезе Јованових јеванђеља [ЈЈ], односно његовог архизнамења – Свадбе у Кани Галилејској [СКГ]. Тај низ егзегетских приступа се овде наставља показивањем групе резултата оног приступа који новија наука познаје под именима *канонски критицизам* или *канонски приступ*.

2.5. Канонски приступ

1. **Увод**. У данашњој библистици ширег обима постоји неподељено мишљење о томе да феномен растућег интересовања за канон Светог Писма, те препознавање тзв. *канонског приступа* библијским текстовима као посебног, припадају истој традицији кориговања доминантног историјског критицизма, коју такође прате нашим претходним радовима Пројекта представљани приступи новије литерарне критике и социолошко-историјског правца. Јер, као што прецизнијем смислу текста кључно доприносе увиди у његову литерарну анатомију и оновремене социолошке кодове, при чему ти синхрони доприноси оправдано могу имати нормативну предност у односу на оне до којих се углавном диахроно стиже алгоритмом историјске критике, тако се и текст ефектније разумева синхроним постављањем у раван целокупне садржине Светог Писма или Традиције која ту садржину финално обликује. Другим речима, овим ерминевтичким нагласком на целини библијског канона савремена наука опет показује жељу за спасењем од бесциља унутарње распарчаности, а кроз некакав обједињујући принцип: не искључујући питања историјске генезе текста али одбацујући полазиште историјско-критичке методе према којем је првобитни смисао текста заправо онај аутентични, она се овим приступом од удаљавајуће аутономности и лавиринтне хипотетичности диахроног окреће син-

* Овај рад настао је у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у 20. веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

хроном читању текста у светлу читаве збирке свештених списа коју *заједница верних* има за норму властите вере[2].

2. Метода. Сличност између канонског и новијег литерарног приступа, додуше *овде* уочена, изгледа није пуки случај методолошких сусрета на истом правцу савремене библистике ка жељеној реинтеграцији. Уколико не изоставимо дубљи ерминевтички потенцијал новије литерарне критике, ми у начелу можемо рећи да оба приступа заправо теже најдревнијем начину тумачења библијских текстова у јудаизму и хришћанству, који предност даје целини Светог Писма у односу на историјске, литерарне и доктринарне карактеристике његових делова[3]. Стога и није погрешно мислити да савремена библистика овим приступом жели чинити нешто попут онога што су чинили Оци Цркве[4], а што је православном искуству свагда било природно: да се, дакле, према светописамским текстовима не опходи као према засебним сведочанствима одређених ступњева вере, нити као према издвојеним литерарно-богословским ставовима појединих аутора, него да их отварањем једних према другима истовремено осветљава јединственим планом Божијим којим *заједница верних* живи. Па, уколико је овакав принцип утемељен од почетака усменог и писаног традирања новозаветне историје, то јест од самих почетака онога што називамо *процесом канонизације* (сведочанстава тог традирања), зашто се он данас има кристалисати као засебан приступ? И од какве је уопште релевантности тај приступ по православну библистику, ако му је органска повезаност с њоме таква да се канонско опхођење према библијским текстовима у православним оквирима може сматрати својеврсним плеоназмом?

Део одговора на прво питање произлази из констатоване а раније често објашњаване потребе савремене науке западних координата за некаквим оживљујућим и реинтегришућим принципом, овде конкретно: за потезом реканонизације просве-

---

[2] *Овде* се може чинити да нема некакве суштинске разлике између ерминевтичке поставке канонског и, на пример, новијег литерарног приступа: јер, као што расветљавање литерарне анатомије једног текста односно једне библијске (новозаветне) књиге потенцијално води сагледавању конструкције темељног метанаратива у својству *правила вере* (regula fidei), тако се и канонско читање библијских текстова примарно хвата оне суште, свеобухватне приповести спасења која континуирано нормира садржину целог Светог Писма и одатле веру његових читалаца. Тачно, међутим, јесте да новија литерарна критика није нужно заинтересована за употребу овог потенцијала зато што углавном остаје задовољна увидима у писане квалитете текста, чија анатомија донекле може понудити некакав заједнички именилац смисла, али нашим ранијим радом разматрани случај Јовановог Јеванђеља јасно показује да је такав потенцијал ипак могућ и да се сходно интенцији егзегете конструктивно може употребити (види: СТ 15.28-39:33-37).

[3] Види: A. Popović, „Kanonski pristup“, у: исти, *Načela i metode za tumačenje Biblije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2005, 136-145:137; такође: G. Sheppard, „Canonical Criticism“, у: *Anchor Bible Dictionary* 1 (1992), 861-866; R. W. Wall, „Canonical Criticism“, у: S. E. Porter (прир.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, New Testament Tools and Studies 25, Leiden: Brill 1997, 291-312; U. Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2014, 448-466.

[4] Више о овој теми види: B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press 1987 = B. M. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London – Philadelphia 1991; П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет: Основи новозаветне науке I*, Београд: ПБФ-ИТИ 2010, 29-39; K. Nikolakopulos, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche: grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament*, Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1, Münster: LIT 2012, 45-51; Р. Кубат, *Траговима Писма. Стари Савез – теологија и херменеутика*, Крагујевац: Каленић 2012, 247-288.

титељством отпочете а постмодерном до конца доведене деканонизирајуће и деканонизоване историјске критике[5]. Данас се зачетником утицајнијег позивања на овај потез сматра почивши професор Старог Завета на Јејл Универзитету Бревард Чајлдс [Brevard Childs] (1923-2007), према којем је каноном обликовани текст Светог Писма меродавнији за живот Цркве од реконструисаних фаза његовог настанка[6]. Тим ерминевтичким нагласком на норми интегралног христолошког сведочења писаним путем (norma normata), овај научник нуди решење превазилажења схизофреније између искључивостӣ критичког тумачења Библије и црквеног доживљаја свештених текстова, због чега ни не прихвата могућност називања тог свог решења *критицизмом*[7]; тај термин имплицира постављање канонског читања упоредо са другим методама историјског критицизма, попут критике формӣ или изворâ, док то читање нити јесте посебан истраживачки метод нити пак систематско решење за недостатности савремене библистике, него више *приступӣ* – који собом ипак не искључује постигнућа критицизма[8]. И мада овакав став евентуално може указивати и на свестан покушај

[5] О овом феномену пише Луц, показујући се једним од заступника те свесне реканонизације или уважавања канонских оквира библијских текстова при њиховој интерпретацији (нав. дело, 461с). С његове тачке гледишта, ствар би била крајње једноставна да се под каноном односно процесом канонизације свештених списа разумева некаква статична стварност, којој се том реканонизацијом треба вратити у научном погледу; но, пошто је овај процес динамичног карактера – јер је Црква њиме континуирано радила на прецизирању свог саборног идентитета, то се онда процес реканонизације, ма колико на први поглед академски самосталан, не може одвојити од црквених оквира (који су током историје опет изнова мењани и унутар себе разграђивани). Не залазећи овде у сву комплексност вредновања Луцових ставова са наше тачке гледишта, довољно ће бити истакнути његове две битне мисли: као прво, канонски приступ једног егзегете најпре значи повезаност његовог рада са њему матичном црквеном заједницом, а као друго, канонским процесом надахнуто тумачење Новог Завета, у крајњој линији, мора бити икуменског карактера (нав. дело, 464); види: P. Stuhlmacher, „Der Kanon und seine Auslegung“, у: Ch. Landmesser (прир.), *Jesus Christus als Mitte der Schrift (FS O. Hofius)*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 86, Berlin: de Gruyter 1997, 263-290; J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis: zehn Studien*, Beck'sche Reihe 1375, Mün̈chen: C. H. Beck 2000 [3]2007, 127с; S. Krauter, „Brevard S. Childs' Programm einer Biblischen Theologie. Eine Untersuchung seiner systematisch-theologischen und methodologischen Fundamente“, Zeitschrift fur Theologie und Kirche 96 (1999), 22-48; U. Luz, „Kanonnische Exegese und Hermeneutik der Wirkungsgeschichte“, у: H. Gerny u. a. (прир.), *Die Wurzel aller Theologie. Sentire cum Ecclesia (FS U. von Arx)*, Bern: Stämpfli 2003, 40-57.

[6] Чајлдс је овај приступ изнео својим следећим радовима: *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia: Westminster Press 1970; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Westminster Press 1979; *The New Testament as Canon*, Philadelphia: Westminster Press 1985; *Biblical Theology of the Old and New Testament: theological reflection on the Christian Bible*, Minneapolis: Fortress Press 1993; више о Чајлдсовом доприносу библистици види: B. Kittel, „Brevard Child's Development of the Canonical Approach“, Journal for the Study of the Old Testament 16 (1980), 2-11; M. G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis: The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies*, Cambridge: Cambridge University Press 1991; I. W. Provan, „Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics, and the Future of Old Testament Theology“, Scottish Journal of Theology 50.1 (1997), 1-38; D. R. Driver, *Brevard Childs, Biblical Theologian: For the Church's One Bible*, Forschungen zum Alten Testament 2.46, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

[7] Childs, *Introduction*, 82.

[8] Иако претежно настаје као одговор на заокупљеност критике изворâ процесом реконструкције најсуптилнијих слојева традиције који претходе коначном изгледу текста, канонски приступ је не мора нужно негирати. Примера ради, теорија о два извора заиста може појаснити основне процесе настанка Матејевог и Лукиног Јеванђеља, али њоме реконструисани, хипотетички документ Q ипак не може бити нормативан у интерпретацији ове две синоптичке књиге: изворна порука текста није, дакле, у његовом најстаријем, него у каноном прихваћеном, финалном облику. Слично бива и са односом између хронолошког и канонског редоследа новозаветних књига: једном истраживачу не шкоди знање о томе да је Павлова Прва посланица Солуњанима најстарији новозаветни документ, али такође треба знати да канон Новог Завета задаје и одређено правило читања ове књиге у светлу претходно постављених – нпр. Посланице Римљанима, чак иако млађе; види: Popović, *Načela*, 141с.

избегавања плеоназма који произлази из природне црквености канонског приступа, највероватније је животни контекст овог протестантског научника учинио да му улога заједнице верних остане без ефектније улоге: попут појма историје, сведеног на *тренутак* детекције библијског канона и одатле отвореног према потоњем (данашњем) времену условом синхроног разумевања каноном ухваћених текстова, тако и универзално схватана стварност Цркве у Чајлдсовој мисли једино има *тренутну* улогу обезбеђивања реалног простора у којем долази до оног најбитнијег – нормирања канона. Штавише, чак и ако је ово указивање приоритета коначном тренутку формирања садржине Светог Писма интелигентан начин релативизовања науком „канонизованог" ауторитета независног, фрагментарног и хипотетичког (под паролом изворног), оно ипак уме служити као метафора за примат протестантског канона и одатле Библије као такође самосталног ауторитета.

Иако овакав покушај балансирања између научног и црквеног доживљаја библијског текста, па донекле и између ауторитетâ Цркве и Библије као (њоме?) *нормиране норме* вере (norma normata), отвореније коригује изворнијим протестантским схватањем Библије као *норме свих норми* (norma normans), бивши старозаветник њујоршке па клермонтске богословске школе Џејмс Сандерс [James Sanders] (1927-) ипак значајно комплементира ставове свог савременика у правцу разраде појмова *историје* и *заједнице верних*[9]. Уместо, дакле, на ванвремено-универзалној збирци свештених текстова, његов акценат више лежи на *канонском процесу* којим до такве збирке долази, односно којим Црква континуирано прихвата одређене усмене/писане традиције за норме своје вере, истовремено их актуализујући у новим животним околностима[10]; тако, дакле, примарни интерес овог егзегете и није окренут оном одређеном тренутку који поража завршен литерарни продукт, па одатле и реинтегришућем синхроном тумачењу библијских текстова у светлу канона као таквог производа[11], него уопште феномену крозвременског

[9] Поповић наводи следећа његова дела за референтна (*Načela*, 138, нап. 80): *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press 1972; *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia: Fortress Press 1984; *From Sacred History to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Minneapolis 1987; „Canon", у: *Anchor Bible Dictionary* 1.837-852; „Scripture as Canon for Post-Modern Times, Biblical Theology Bulletin 25 (1995), 56-64; „Scripture as Canon in the Church", у: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la dottrina della fede. Roma, settembre 1999*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2001, 121-143; такође види: J. A. Sanders, „The Integrity of Biblical Pluralism", у: J. P. Rosenblatt – J. C. Sitterson Jr (прир.), *'Not in Heaven': Coherence and Complexity in Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press 1991, 154-169.

[10] „Canon and community must be thought of as belonging together both in antiquity and today. Heirs of the ancient tradents, the biblical speakers and writers, continue their dialogue with those traditions as recorded in the Bible. The believing community always was and always will be the proper *Sitz im Leben* of canon, and that community has always included both the geniuses and the learners, the leaders and the followers. Each has always needed the other. It matters little how much of a genius an ancient author was, or how inspired, if there was not a community to appreciate at some point what was done, said or written. The question of the authority of canon resides in the ongoing dialogue between the believing community and its canon. And that canon includes both the original words and the early community responses to them. The community's appreciation of and adaptation of what the original speaker had said is comparable to that speaker's appreciation and adaptation of the traditions he or she had cited in the "original" speech or writing. The Bible, Old Testament and New, is full of older authoritative community traditions called upon and adapted to the newer historical contexts of community need." – J. A. Sanders, „The Bible as Canon", *Christian Century* (1981), 1250-1255, преузето са интерент адресе (5.2.2015.): http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1715.

[11] Обојица научника подсећају на значајну разлику – или, како кажу, празнину (!), између канонског облика појединих књига и коначне збирке свих канонских књига (Sanders, *Canon and Community*, 29),

интерпретативног поступка којим заједница верних увек изнова *показује способност* канонског нормирања вере и живота у увек новим захтевима живота[12]. Тачно, међутим, јесте да се и овде може упутити приговор наглашенијем вредновању ауторитета текста, зато што се ова диахрона поставка канонског приступа углавном враћа његовој неупитној нормативности, али ипак из вида не треба испустити њен значајан захват оцрквењења библијског штива, као и њену аргументацију увиђања парадигматичности осавремењења библијске поруке.

На темељима овде кратко представљених праваца савременог занимања науке за ерминевтичку улогу библијског канона стоји оно што називамо канонским приступом или, условно буди речено, критицизмом, чак иако значајан број научника нужно не изводи своје мисли из Чајлдсових и Сандерсових, каткад још намерно или ненамерно показујући да овог приступа *као таквог* није ни свестан. Такав случај, између осталог, може бити код оних којима је канонско читање библијских текстова природније – код нпр. православних егзегета, мада би им баш овај приступ могао бити релевантан из два разлога. Као прво, зато што нуди ретку прилику ненаметљивог сусрета традиционалних норми са модерним научним токовима, па тако и прилику ефектнијег позиционирања на мапи светске науке. Јер, ма колико се дискусија о улози канонског приступа могла чинити излишном са православне тачке гледишта, чињеница је да се моћна традиција историјско-критичког мишљења западног света баш овим приступом нашла пред изазовом којем је православље из ових или оних разлога одолевало: после, дакле, свих знања која је том дуго доминантном традицијом стицао о богатству унутарњих различитости библијског корпуса, да не говоримо о „канонизацији" школâ различитих мишљења, овоме, па и оваквоме свету (ма где се простирао), засигурно мора бити изазован позив на *актуално разумевање канона као јединства у различитости*; стога, делом вероватно, и његово недавно јачање вишеструког интересовања за егзегезу православних оквира, и ту прилику она не би смела пропустити. А као друго, и овде без постулирања православне визије канона нити пак удубљивања у његове (међуконфесионалне) разлике, овај приступ би научним меридијанима православља могао бити релевантан зато што *на њему близак начин* истиче нормативну снагу свештених текстова и њихове збирке: тачно свакако јесте да за темељни слој сваке норме треба узети сáмо биће Цркве[13], али исто тако важи и да библијски канон, као израз

а коју Сандерс ипак успешније објашњава ерминевтичком релативизацијом утврђене форме канона, циљајући пре ка развојном процесу интерпретације у којем је чак и једна књига, па и пре постизања коначне канонске форме, могла имати нормативну улогу.

[12] Примера ради, излазак једног од четири Јеванђеља из матичне заједнице локалног карактера и његово повезивање са ширим црквеним токовима доводи до појављивања каноном прихваћеног *наслова* (нпр. εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην), који ту новозаветну књигу поставља у однос према другим документима сличне садржине унутар конкретног црквеног амбијента; то напредовање једне књиге у спис јавног карактера праћено је, опет у случају Јованова Јеванђеља, настанком епилога (Јн 21), којим *наслеђена књига* (Јн 1-20; уп. 20:30: τῷ βιβλίῳ τούτῳ) прецизније бива постављена у однос ка ширем црквеном контексту. Тако гледано, може се рећи и да канонски процес, почет првим усменим понављањем новозаветне историје, на известан начин траје и по затварању канона; он даје парадигму интерпретације која се легитимно може наставити у заједницама верних све до данас.

[13] „Christianity is a liturgical tradition. The Church is first of all a worshipping community. Worship comes first, doctrine and discipline second" – G. Florovsky, „The Elements of Liturgy: An Orthodox View", у: P. Edwall (прир.), *Ways of Worship: The Report of a Theological Commission of Faith and Order*, New York 1951, 52-65: 52.

овог темељног слоја, повратно на њега делује. Обе додирне тачке се међусобно комбинују и допуњују, а у којој мери се њима отворене прилике могу ефектније искористити, остаје да буде ствар будућности – чему нека послужи овде дат пример канонског размишљања о ЈЈ односно СКГ.

3. Пример: ЈЈ. На основу до сада изложеног, примећујемо да се ЈЈ може канонски профилисано истраживати на два међусобно комплементарна начина: засигурно као део нормативне целине чија садржина бива установљена крајем четвртог века, нпр. 39. васкршњом посланицом Атанасија Александријског, али евентуално и као засебна нормативна целина унутар матичне црквене заједнице, или онога што наука, подстакнута динамичном садржином пет докумената које Предање Цркве приписује личности апостола Јована Зеведејевог – Јеванђеља, трију Саборних посланица и Откривења, назива *Јовановском школом* теологије специфичног израза. У сржи ове истраживачке комплементарности лежи знатно дубље и изовније питање: да ли је, дакле, овом ранохришћанском спису статус канонског тек временом придат или и он сам показује извесну тежњу ка таквом статусу? Треба ли његове првобитно последње речи (20:31), које недвосмислено говоре о нормативном циљу ове књиге (ἵνα πιστεύ[σ]ητε.. καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε), разумети само као аргумент његовог учешћа у саборном сведочењу Христа „онима који не видеше“[14], или можда *и* као показатељ саморазумевања сопствене нормативности? Тежини овог питања значајно доприноси литерарно-теолошка особеност Јеванђеља, чија канонска позиција јасно захтева читање у светлу претходеће триаде синоптичких, и свакако осталих библијских књига, а која опет може бити повезивана и са уздржаношћу Цркве према овом документу током најранијег периода[15]. Ствар ће свакако постати јаснија уколико испитамо шта оно само о себи мисли, а што се најпре тиче његовог односа према јудејском Писму[16].

---

[14] The Rev. Dr. B. Childs, „The One Gospel in Four Witnesses“, у: E. Radner – G. R. Sumner (прир.), *The Rule of Faith: Scripture, Canon, and Creed in a Critical Age*, Harrisburg: Morehouse Pub 1998, 51-62:60.

[15] Прва конкретнија сведочанства црквене рецепције ЈЈ долазе тек с краја другог века: Теофил Антиохијски га први цитира (Ad Autolycum 2:22), Иринеј Лионски га користи као оружје против гностицизма (Adversus haereses III 11:1), идентификујући његовог писца, Ученика кога љубљаше Исус (Јн 21:20.24), са апостолом Јованом (Adversus haereses III 1:1), а Мураторијев фрагмент потврђује његов апостолски ауторитет и слагање са другим Јеванђељима (32-33). Ако ово позније сведочење о ЈЈ не сведемо под иначе чест манир уздржања Цркве и према другим новозаветним књигама у том периоду, оно се лакше разумева у светлу сопствене, како је речено, литерарно-богословске особености, али и факта да је први познати коментатор ЈЈ био гностик Ираклион, чија је интерпретација фрагментарно доступна кроз цитате наведене у Оригеновом коментару на ЈЈ – види: A. E. Brooke, The Fragments of Heracleon, Texts and studies 1.4, Cambridge University Press 1891; E. H. Pagels, *The Johannine Gospel in gnostic exegesis: Heracleon's commentary on John*, Society of Biblical Literature monograph series 17, Nashville: Abingdon Press 1973 = E. H. Pagels, *Jovanovo jevanđelje u gnostičkom tumačenju: Herakleonov komentar na Jovana*, prev. s engleskog M. Miletić, Beograd: Rad 2006. Одатле следи важан закључак: већ од средине другог века, Јеванђеље дефинитивно егзистира изван свог матичног миљеа, при чему о његовом нормативном статусу примарно и финално одлучује заједница која га поседује, а не његова садржина – која је имала потенцијала и за гностичку интерпретацију. Види: J. Zummstein, „Zur Geschichte des johanneischen Christentums“, у: исти, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 84, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2004, 1-14:3-5.

[16] Даљи редови значајно дугују следећим радовима двојице референтних егзегета ЈЈ: J. Zummstein, „Die Entstehung des Schriftbegriffs in der johanneischen Literatur“, у: исти, *Erinnerung*, 317-340; F. J. Moloney, „The Gospel of John as Scripture“, Catholic Biblical Quarterly 67 (2005), 454-468.

Пре свега, примећује се да ЈЈ бројним цитатима и алузијама показује верну припадност старозаветној библијској традицији, што се најјасније види из честе употребе термина Писмо (γραφή)[17] и с тим у вези терминâ: писати (γράφειν)[18], Закон (νόμος)[19], Мојсеј (Μωϋσῆς)[20] и пророци (προφῆται)[21]. Оваквом употребом, која рефлектује неприкосновени ауторитет Старог Завета, Јеванђеље је сагласно с осталим новозаветним књигама, чему доприноси и константација да је Христос *испуњење* Писма (πληρόω)[22] и његов *свршетак* (τελειόω)[23]: Писмо, дакле, сведочи процес постепеног откривања Божијег које врхуни у Христу и истовремено нуди ерминевтичке оквире интерпретације Христовог пута који је Писмом унапред садржан. Но, ту није крај. Јеванђелист чини значајан корак даље, подижући своје сведочанство о Христу на ниво самога Писма: према 2:22, ученици ће тек по Васкрсењу поверовати Писму (ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ) *и Јеванђељем запisаној речи Исусовој* (καὶ τῷ λόγῳ ᾧ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς), те се нема довршити само Писмо него се имају испунити и речи Христове (18:9.32), о којима се говори класичном формом бављења испуњењем *писаног*. Штавише, као литерарно сведочанство о Христу и тиме као писана меморија његових речи, Јеванђеље на себе примењује партицип γεγραμμένα (20:30) и перфект γέγραπται (20:31), који превасходно припадају домену реферирања на старозаветну писану традицију, чиме оно подвлачи визију сопственог статуса као свештеног. Томе у прилог иду појмовни свет Пролога (1:1-18)[24] и функција Епилога (21)[25], мада ништа од наведеног не потврђује жељу ЈЈ за припајањем групи јеврејске свештене литературе. Поставивши се у односу на ту групу истицањем сопственог квалитета, оно антиципира разлику између јудејског и хришћанског канона; али да би овакву позицију основаније имало и трајније сачувало, оно мора испуњавати и основне критеријуме каноничности које прописује организам ране Цркве. То су: апостолски ауторитет, православна садржина и шира црквена (литургијска) прихваћеност[26]. Кренимо редом.

Као прво, апостолски ауторитет. Иако ЈЈ не именује свог аутора, нити га поистовећује са личношћу апостола Јована, оно га ипак повезује са једним од најближих ученика Исусових (уп. 21:20.24 са 13:23-25)[27], што је важно због легитимности

---

[17] Јн 2:22; 5:39; 7:38.42; 10:35; 13:18; 17:12; 19:24.28.36c; 20:9.

[18] Јн 1:45; 2:17; 5:46; 6:31.45; 8:8.17; 10:34; 12:14.16; 15:25; 20:30.

[19] Јн 1:17.45; 7:19.23.49.51; 8:5.17; 10:34; 12:34; 15:25; 18:31; 19:7.

[20] Јн 1:17; уп. 1:45; 3:14; 5:45c; 6:32; 7:19.22c; 8:5; 9:28c.

[21] Јн 1:45.

[22] Јн 12:38; 13:18; 15:25; 17:12; 19:24.36.

[23] Јн 19:28.

[24] Почет као Књига Постања (1:1), Пролог рефлектује најважније теме јеврејског Писма – стварање (1:3.10) и давање Закона преко Мојсеја (1:17), али то ипак не исцрпљује његово бављење библијском тематиком. Описујући предвечног Логоса (1:1), његов долазак у свет (1:14) и почетак мисије (1:18), Пролог уствари универзално обједињује старозаветном амбијенту добро познат манир силаска и дејства Речи Божије, показујући тако – сходно својој ерминевтичкој улози – да се сав потоњи текст има разумевати на начин на који су разумеване, а самим тим и компоноване, старозаветне књиге.

[25] Кроз идентификацију аутора Јеванђеља на концу Епилога (21:20.24) истовремено је објашњено и да његово *истинито сведочанство* (21:24) остаје до века у Цркви, и то *на захтев васкрслог Христа*: Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρός σε; (21:22.23). Оно није плод људске, већ жеље Логоса.

[26] Metzger, *Der Kanon*, 238-243.

[27] Мураторијев канон (32-33) показује да апостолски ауторитет једног списа није тек у ма каквом писаном преношењу апостолског слушања и гледања, него баш у таквом записивању (уп. 1.Јн 1:1-4).

самог сведочења. Но, такође је важно уочити начин на који Јеванђеље дефинише ту привилегију сведочења које Љубљени ученик остварује у поваскрсном времену[28], и то у светлу функционално сличног деловања другог кључног сведока истог доба – Духа Светог или Утешитеља: јер, иако JJ изричито тврди да одговорност за истиниту интепретацију Христа у периоду његовог физичког одсуства има понети Утешитељ[29], одакле следи да овај спис себе сматра делом Духа, он из наративног тока не изоставља лик апостола као темељног за непрекинуту традицију која ће довести до његовог настанка. Другим речима: Јеванђеље јесте плод Духа, али и сведочанства Ученика који дејство Утешитеља чини конкретним, што значи да овај ранохришћански документ јасно показује да богонадахнутост није довољан критеријум каноничности, него да се мора употпунити ауторијалним ауторитетом апостолског нивоа.

Као друго, православност. Овде није реч о периоду рецепције JJ, почетом већ Првом саборном посланицом – која као као млађи спис оправдано може отворити дискусију о потенцијалима смисла Јеванђеља (уп. нпр. 1. Јн 2:18c), него о бризи ове књиге за формулисање теолошког израза у сопственој средини. Ако на страну ставимо литерарно смислену динамичност вере њених актера[30], до израза долази поменута теолошка карактеристичност овог Јеванђеља, која никако није резултат дистанцирања од уобичајених ранохришћанских схватања, већ њиховог продубљивања односно реконтекстуализације: тако, на пример, писац JJ не заузима позицију критике синоптичком традицијом и другим новозаветним списима заступљених месијанских титула, него их ступњевито организује не би ли читаоца довео до христологије сопственог типа[31]. Историја рецепције свакако показује православност те христологије – јер се „мед са жучи не меша“ (Мураторијев канон,

[28] Ова привилегија проистиче из врло смисленог присуства Љубљеног ученика најважнијим изразима хришћанске киригме: он је присутан под Крстом (19:26) и на празан Гроб стиже брже од Петра (20:3-10), док је његова јединственост у тумачењу оваплоћеног Логоса приказана паралелом између његовог привијања на груди Исусове током Последње вечере (13:23) и обитавања Јединородног у наручју Очевом (1:18). Па, иако би се могло мислити да ова места треба самостално повезивати ка утиску о привилегованом тумачењу Христове личности у поваскрсном добу, ипак је чињеница да Распети говори једино Љубљеном ученику (19:26-27), заповедивши му да заузме *ӯпражњено мес̄то сина* поред Његове Мајке: овај, дакле, Ученик, односно његов писани документ (21:24-25), заиста имају улогу представљања Сина унутар заједнице, по Његовом узласку Оцу.

[29] Опроштајним беседама као својеврсним упутствима за долажење односно већ присутно поваскрсно доба Христовог одсуства (13:31-16:33) приказан је лик Духа Светог или Утешитеља, и то најпре као оног који омогућује Христово неограничено присуство међу својима (14:16-17). То присуство се остварује кроз анамнезу личности Христове и Његовог учења (14:26), а такође и кроз постављање самих ученика за сведоке (15:26-27). У питању није некаква ретроспективна функција, него откривалачко сведочење отворено према будућности, оно које уводи у истину (16:13).

[30] Супротстављеност која најпре пада за око јесте она која постоји између исправне вере у оваплоћеног Логоса (2:11) и неверe Јудејâ (2:20), света па и самих ученика (2:22), мада почев од опроштајних беседа, као својеврсног коментара поваскрсног доба, механизам подељености функционише искључиво између ученика и света (17:14-16), не унутар саме заједнице (17:9-10).

[31] Узмимо за пример сведочанство Јована Крститеља (1:19-34), подељено у две целине: *п̄рвоī дана* (1:19-29) Јован најављује онога коме није достојан одрешити ремена на обући (1:27), што рефлектује терминологију синоптичке традиције (уп. Мк 1:7пар), док он *сут̄радан* или *друг̄оī дана* (1:29) продубљује своје сведочанство откривањем идентитета Сина Божијег (1:34). На тај начин, читалац од уобичајеног појмовног света синоптичке линије ступњевито напредује ка дубљем познању преегзистентног Сина, чији долазак најављује Пролог (1:1.14.18). Слично важи и за друге теолошке формулације JJ: оно наслеђује опште име за Духа (πνεῦμα), али доноси и своје (παράκλητος), као што и сопствено разумевање есхатологије као *реализоване* гради на уобичајеним есхатолошким ишчекивањима (уп. 11:23-27) – мада, у том случају, може важити и обрнуто (уп. нпр. 5:24c са 5:28c).

67), док се њено постепено формулисање може објашњавати богословским дебатама које ће ступњевито профилисати садржину текста, такође препознатљивих кроз упоредно – дакле, канонско – читање JJ са Првом саборном посланицом, као кључним фактором продубљујуће стабилности његове поруке[32].

И као треће, прихваћеност. Или: рецепција, која почиње са Првом саборном посланицом и чија овде помињана сведочанства (нап. 14) најпре треба допунити увидом који се на известан начин тиче садржине JJ. У питању је сведочанство папируса P[66], најкасније писаног крајем другог века[33], који показује да наслов Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην релативно брзо постаје неодвојиви пратилац садржине Јеванђеља, а који се може сматрати доказом шире рецепције: идентификацијом овог документа са литерарним жанром јеванђеља (εὐαγγέλιον), оно стиче битну привилегију припадања ужој збирци докумената који веродостојно извештавају о доласку Христовом, што се нарочито потврђује апостолским ауторитетом писца (κατὰ Ἰωάννην). Но, и без испитивања даљих сведочанстава рецепције, касније дописани Епилог JJ (21) јасно говори о његовом шире прихваћеном статусу као последици преласка ове Књиге из локалних оквира у ширу црквену јавност[34], чему доприноси и чињеница поштовања коју Епилог указује првобитном завршетку Јеванђеља (20:31), не налазећи за сходним његово измештање на нови крај, који изнова формулише (21:25). Оно, дакле, што унутар Јованове заједнице има нормативни карактер, сливајући сопствени циљ у жељу конституисања исправне вере: ἵνα πιστεύ[σ]ητε.. καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε (20:31) [35],

---

[32] У науци данас влада мишљење да се Прва саборна посланица може сматрати првим званичним коментаром JJ: у циљу одстрањивања амбивалентности његовог смисла, ова посланица напушта облик писма и имитира структуру самог Јеванђеља – садржи Пролог (1:1-4), Епилог (5,14-21), и чак дупли завршетак (5:13.21). Више о овој теми види: R. E. Brown, *The Epistles of John*, Anchor Bible Series 30, New York: Doubleday 1982, 32-35; H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe*, Erträgе der Forschung 276, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, 88-126; Zummstein, Schriftbegriffs, 329-332.

[33] О којем види: V. Martin, *Papyrus Bodmer II: Évangile de Jean 1-14*, Cologny-Genève: Bibliotheca Bodmeriana 1956; K. Aland, „Neue neutestamentliche Papyri III“, New Testament Studies 20 (1974), 357-381; према мишљењу Хунгера, P[66] потиче с краја I или средине II века: H. Hunger, „Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P66)“, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 4 (1960), 12–23.

[34] Епилогом постаје јасно да је истински сведок одиграних збивања и њихов писац заправо Љубљени ученик Исусов (13:23), онај ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ (21:20), што се види из следеће потврде (21:24): Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Да је његово сведочанство препознато и прихваћено у васцелој Цркви, постаје јасно из завршног разговора између Васкрслог Христа и Петра (21:19б-23), у којем на чуђење Цркве, отеловљене личношћу Апостола којем је враћено достојанство архипастира и мученика (21:15-19а), Васкрсли узвраћа помирљивом жељом о вечном о(п)станку Љубљеног ученика = његовог сведочанства *док сâм не дође* (21:22-23). На тај начин, у првом плану Епилога није христологија, као што то јесте у претходном поглављу (20), већ еклисиологија: оно сведока минулих догађаја поставља у однос са Васељенским пастиром и мучеником, њему истовремено саопштавајући потребу останка Љубљеног ученика у следовању за Васкрслим. Такав однос између два снажна ауторитета засигурно бива изазван универзалнијим еклисијалним препознавањем истинитости и квалитета Јовановог писаног сведочанства, са једне стране, али и неопходношћу прихватања Петровог васељенског ауторитета у Јовановој заједници, са друге стране.

[35] Недвосмислено јасно истакнут стихом 20:31, нормативни статус JJ се унутар матичне црквене заједнице комплетира Прологом као христилошком литургијском химном, којом и писац и читаоци остварују јединствену заједницу разумевања написаног: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Ово „ми“ аутор Јеванђеља препознаје као од суште ерминевтичке важности, па у кључном моменту Крста уноси коментар који се суштински ослања на ауторитет заједнице (19:35), а који рефлектује

не може се више мењати[36] – оно остаје канонским списом за своју матичну али сада постаје и канонским списом шире црквене стварности (21:24), у којој на јединствен начин дели саборно искуство сведочења ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεου (20:31). Тиме закључујемо ову кратку аргументацију канонског читања ЈЈ и даље прелазимо на СКГ.

4. Пример: СКГ. Још је првим делом нашег пројектног писања о СКГ указано на пример осветљавања смисла првознамења Јеванђеља Павловим окретањем супружанског односа ка парадигми брачног јединства Христа и Цркве (Еф 5:32), о чему говори Златоусти и што Православна Црква одувек практикује литургијским обредом венчавања младенаца (СТ 12:29c). Такво канонско читање Јованово првог знамења повезује овај догађај са свадбеним контекстом, али према Кириловом мишљењу примарно захваљујући брачној свези Небеског Женика и Цркве (12:27c)[37]. Но, да се вратимо оном питању којим смо били вођени при канонском истраживању ЈЈ: нуди ли сам текст СКГ основа за канонско читање? Иде ли његова новозаветна уникатност у прилог евентуалном осећају самодовољности или се он свесно отвара према другим садржајима?

Пре свега, важно је подсетити на однос који наративни свет Јеванђеља успоставља између појмовних парова вода/вино и вода/крв (19:34), а захваљујући кључном термину ὥρα (2:4): СКГ јесте *знак* зато што иште довршење изван себе самог (СТ 13.20, нап. 2), односно: претварање воде јудејског закона у вино новог постојања (уп. 1:17) не може бити потпуно стварно без Часа смрти Јагњета Божијег (19:30; уп. 1:29.36), те одатле и одговор на Мајчину констатацију несташице вина као оновременог одличја месијанског доба: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; Οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου (2:4бв). Одавде следи да чудесни догађај претварања није тек прво знамење у хронолошком низу времена приповести, него и *начело свих знамења* (ἀρχὴν τῶν σημείων, 2:11) или *нормативни принцип* у чијем светлу функционишу осталих шест знакова ЈЈ[38]. То, у извесном смислу, канонско саморазумевање Кане постаје још јасније кроз следећа два увида, који указују на самоотварање овог догађа према другим традицијама Писма.

Као прво, нашим ранијим указивањем на важност литерарних законитости ЈЈ и тиме скицирањем наратолошких оквира разумевања Кане (СТ 15.28-39:38c) истакнута је њена *почетна улога* унутар Исусовог кружног пута (2:1-4:54), као референтне тачке циклично структурираног експозеа ЈЈ. Сасвим је могуће да оно тим ек-

---

садржину стиха 20:31 односно циља његове књиге: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε.

[36] Сличан манир се може приметити и унутар самог текста Јеванђеља: примера ради, завршетак прве опроштајне беседе (13:31-14:31), којим Христос позива ученике да оду са места на којем се налазе: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14:31), ипак није испуњен, него се са њега прелази на даље беседе (15-16). То значи да реконтекстуализација или пречитавање основних тема прве беседе другом и трећом ипак није нашло за потребно да завршетак прве беседе измести на нови крај, него му указивањем поштовања и остављањем на изворном месту придаје и непроменљиви, нормативни статус.

[37] Слични захвати канонског читања се примећују и код Отаца Цркве (Иринеја, Јефрема) који СКГ читају *заједно са доїађајем умножења хлебова* (Јн 6) (СТ 13:20.22), показујући тако на тајинствени смисао догађаја, а што прате мозаици спољног нартекса Манастира Хоре у Цариграду (13.23-27).

[38] То су још: i) исцељење сина Царевог човека (4:46-54), ii) исцељење Узетог (5:1-15), iii) умножење хлебова (6:1-15), iv) ход по води (6:16-21), v) исцељење Слепог (9) и vi) васкрсење Лазарево (11).

спозеом дефинише богословске хоризонте сопственог црквеног постојања (2:1-12) и одатле путем репрезентативних личности односе према различитим животно-религијским просторима свог *окружења*. У том кругу односа, тема брака игра битну улогу. Прећуткивање података о подразумевано присутним младенцима и смислена примедба писца о трпезаревом незнању порекла вина (2:9), одакле и „погрешно" обраћање младожењи уместо Ономе омогућује ново вино (2:10), читаоца индиректно упућује на Исуса као правог женика свадбе, а сватове предвођене онима који га прате (2:11c) – на његов народ као невесту. Та се тема даље кружно понавља[39] и није немогуће да собом дефинише норму сваког (религијског) односа, док њена актуализација код Павла (Еф. 5) и примена те парадигме у практичном животу Цркве показују да то што Кана успоставља као меродавно, постаје меродавно и за живот најшире црквене стварности.

Као друго, истим ранијим скицирањем литерарних контура Кане примећена је њена *завршна улоīа* у седмици која од појављивања Претече (1:19) и сведочења Сина Божијег (1:34) ступњевито напредује ка позиву и исповедању вере првих ученика (1:35-51), а завршава се свадбеним слављем у шести/седми дан[40]. Да се она тиме показује нормом без које непосредно претходни догађаји немају смисла, постаје јасно кроз паралелу између ступњевитог напретка откривења од пророка старозаветног кова ка Месији новог доба, са једне стране, и промене улоге шест камених посуда по закону јудејском у сасуде вина месијанског славља, са друге стране. Другим речима, Кана себе сматра простором довршења и испуњења оног старозаветног, мада сходно својој литерарној улози остаје при самоодређењу термином σημεῖον. Та њена способност довршења/испуњења старозаветног може се индуктивно потврђивати повезивањем СКГ са најавама месијанског славља – на пример,

---

[39] После одређења нових богослужбених простора Галилеје у односу на супротстављену атмосферу превазиђеног Храма Јудеје (2:13-22), фокус заузима лик угледног фарисеја Никодима као потајног Исусовог присталице (2:23-3:21), у дијалогу с киме функционише речник поновног рођења, мајчине утробе, као природан амбијенту браком установљене породице. Тај древни брак је неопходно обновити рођењем ἄνωθεν (поново или одозго), због чега се Исусов саговорник иронично чуди (3:4): Πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; Μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; Надаље је тематизован однос са Јованом Крститељем и његовим ученицима (3:22-36), који отворено себе назива радосним пријатељем Женика који има заручницу (3:29) и на рачун Његовог раста се умањује (3:30), али који ипак – као Претеча – не припада интими брачне одаје. Следећи однос обухвата групу која потиче из Самарије (4:42) и која није случајно приказана ликом једне жене (4:1-44). Сусрет те жене са Исусом крај зденца може евоцирати почетак љубавног односа (Пост 24), на чију симболику показује Исусово пророштво о њених пет односно шест дотадашњих „мужева": залутали самарјански народ (уп. Ос 1) треба изнова увести у брачни однос са правим Месијом (4:26). И коначно, на галилејском тлу поуздане вере (4:45-54), друго знамење – исцељење сина неког царевог човека, у чијем опису ове теме брака нема можда зато што Галилеја представља примарни „брачни" простор; (ипак, развијена је тема „болесног сина", која индиректно може указивати на плод некаквог односа, па и на његово оздрављење).

[40] То што Јеванђеље негде подразумева да читалац разуме временско лоцирање свадбе τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2:1), историјско-критичка егзегеза је углавном објашњавала социолошким контекстом свадбе у античкој Палестини, мада није изостајало ни повезивање са библијским традицијама о маниру Божијег откривања у трећи дан (Изл 19:10c; Јос 6:1c), у који и Исус васкрсава (Лк 24:46). Тај кључни богојављенски карактер Кане нарочито долази до изражаја ако приметимо да низање данâ кроз понављање прилога τῇ ἐπαύριον, почев од појављивања Јагњега на Јордану па до позива првих Ученика (1:29.35[39].43), формира основ за одигравање Свадбе у *шестōи* односно *седми дан*, што значи *īуну недељу*. Вероватно да и није случај то што уласку у завршну стварност свадбеног славља Кане претходе исповедањâ вере Крститеља и Ученикâ (1:29.34.36.[38].41.45.49).

сликом коју види Исаија (25:6-10а) и која, попут најаве разорења Храма за Каном, бива праћена такође најавом једног разорења – богопротивног Моава (25:10б-12). Међутим, значајно основанију старозаветну тему у подлози описа Кане треба гледати у наративима из животâ пророкâ Илије и Јелисеја: тако, поред честог повезивања Јн 2:1-12 са Јелисејевим чудом умножења јелеја (2 Цар 4:1-7), који приповедном структуром пристаје догађају Кане, постоји тесна повезаност и са чудом овог пророка у 2 Цар 3:9-22, где на захтев Израиљевог цара за помоћ – који у заједничком походу са јудејским и едомским царевима на Моав остаје без воде – пророк одговара добро познатим речима: Τί ἐμοὶ καὶ σοι; (2 Цар 3:13)[41]. Тако је читаоцу сугерисано да Исусов изненађујући одговор Мајци може бити ерминевтички кључ повезивања са *йисаном* традицијом јудаизма, при чему, попут садашњег вина према прећашњој води (Јн 2:7), пред њиме сада стоји већи од пророка (уп. Јн 1:26с), омогућујући стварност која довршава ону Писма.

5. Резиме. На концу предложеног рада видимо да канонска интерпретација библијских књига/одељака уме много тога исправног рећи о оквирима њиховог смисла. Ствар, међутим, није само у накнадном осветљавању текста садржинама са којима он неминовно дели опсег канона, него и у чињеници саморазумевања књига и текстова као канонских, тј. њиховим ерминевтичким кодовима који на такво читање просто упућују. Овде изведени пример стоји у пресеку теоријски дефинисаних интересовања науке за феномен нормиране и нормативне садржине Писма, која од тог занимања може изненађујуће конструктивно профитирати[42].

[41] Коментари на JJ углавном повезују СКГ са 2 Цар 3:9-22 преко стиха 3:22, према којем су се водом чудесно испуњене јаме, за које Јелисеј заповеда да буду ископане, Моавцима учиниле црвеним од крви, због чега их је њихова погрешна процена стања јеврејске војске довела до самоуништења. Но, интересантно је да паралела овог места Јн 2:4 није уочена, чак иако су објашњења изненађујућег Исусовог одговора Мајци проналажена у старозаветним књигама (Суд 11:12; 2 Дн 35:21; 1 Цар 17:18 и Ос 14:8). На молбу да учини нешто, Јелисеј одговара цару Израиља: Τί ἐμοὶ καὶ σοι; (2 Цар 3:13), што није једина паралела са Каном. Према 2 Цар 3, несташица воде коју користи војска води ка обраћању пророку за помоћ, који одговара наведеним речима; па упркос одбијању, Јелисеј помаже Израиљевом цару, тако што даје врло чудну заповест; ипак, пошто је заповест испуњена, вода пристиже испуњавајући ископане јаме. Готово идентичан сценарио постоји у Јн 2: несташица вина води ка томе да Мајка иште помоћ од Исуса, који јој одговара наведеним речима (2:4); па упркос одбијању, које се из тих речи може ишчитати, он омогућује сватовима конзумацију вина посталог од воде, тако што издаје наизглед чудну заповест; ипак, пошто заповест бива испуњена, и вода бива претворена у вино. На тај начин, читалац је позван да СКГ *йийолошки чийа* у светлу једног одељка јудејског Писма; види: E. Klink III, „What Concern is that to You and to Me? John 2:1-11 and the Elisha Narratives“, Neotestamentica 39.2 (2005), 213 -287.

[42] Послушајмо како Moloney завршава свој рад (467с): „I must admit to a certain surprise with myself as I close this essay. I suspect that earlier in my career I may have ridiculed any suggestion that the author of the Gospel of John thought that he was writing sacred Scripture. I was trained in the 1960s, and my early years of teaching and writing were determined by form and redaction criticism. The piecemeal approach of these methods did not raise the issues I have raised here. In recent times, impressed by more reader-oriented and holistic readings of biblical narratives, I have concentrated on the many contexts that influence reading. I continue to insist on the privileged situation of the original context, but no longer focus *entirely* on that context. This approach raises the question of what the text reveals of the world that generated the text, the world of the narrative itself, and, finally, the text's rhetorical persuasion aimed at readers and listeners.“