

*Časopis za teološka i međureligijska pitanja*  
Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Sarajevu  
Vol. 17, br. 2, 2013.

<b>Adalbert REBIĆ</b> , 'Abram povjerova Jahvi, i On mu to uračuna u pravednost'	241-257
<b>Božo ODOBAŠIĆ</b> , Misterij Boga objave na Sinaju. Ispovijest vjere u događajima knjige Izlaska	259-286
<b>Domagoj RUNJE</b> , Vjera u pustinji (Br 14,11; 20,12). Pokušaj aktualizacije	287-299
<b>Darko TEPERT</b> , Nevjera naroda u deuteronomističkoj povijesti (2 Kr 17,14)	301-312
<b>Drago ŽUPARIĆ</b> , Vjerski život u knjizi o Tobiji	313-329
<b>Bruna VELČIĆ</b> , Vjera u knjizi Propovjednikovoj	331-355
<b>Božo LUJIĆ</b> , Vjera kao povijesna snaga i egzistencijalni temelj života. Teološko-egzegetska analiza Iz 7,9b	357-377
<b>Karlo VIŠATICKI</b> , Vjera u kontekstu Jonine knjige - Jona 3,5	379-391
<b>Marinko PERKOVIĆ</b> , Euharistija i moralni život	393-411
<b>Ivan ZELIĆ</b> , O savjetima Alvina Plantinge kršćanskim filozofima	413-434

## **VRHBOSNENSIA – GODINA XVII – BROJ 2 – SARAJEVO 2013.**

### **Izdavač ■ Publisher**

Katolički bogoslovni fakultet - Univerzitet u Sarajevu ■  
*Catholic Theological Faculty in Sarajevo - University of Sarajevo*  
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo  
Tel./fax.: +387-33-533-516  
e-mail: vrhbosnensia@kbf.ba  
<http://www.kbf.ba>

### **Glavni i odgovorni urednik ■ Editor-in-Chief**

Darko Tomašević

### **Uredništvo ■ Editorial Board**

Niko Ikić, Tomislav Jozić, Zdenko Spajić, Tomo Vukšić

### **Znanstveno vijeće ■ Scientific Council**

Carmelo Dotolo (Rim), Serafin Hrkać (Mostar), Ante Mateljan (Split), Anto Mišić (Zagreb), Anto Popović (Sarajevo), Rudolf Prokschi (Beč), Ivica Raguž (Đakovo), Slavko Slišković (Zagreb), Milan Špehar (Rijeka), Anton Štrukelj (Ljubljana), Tomislav Vuk (Jeruzalem), Ronald Witherup (SAD), Mato Zovkić (Sarajevo)

### **Lektura ■ Language Editor**

Marija Znika

### **Korektura ■ Proofreaders**

Ljubo Zelenika, Darko Tomašević

Vrhbosnensia izlazi dva puta godišnje ■ *Vrhbosnensia is published twice a year*

**Naklada ■ Print Run** – 500

### **Grafičko oblikovanje i prijelom ■ Graphic design and layout**

Darko Tomašević

### **Tisak ■ Printing**

CPU Printing company, Sarajevo

### **Cijena ■ Price**

BiH: pojedinačni broj 10 KM; godišnja pretplata (2 broja) 20 KM  
Europa ■ *Europe*: 10 € (1 fasc.); 20 € (2 fasc. pro anno)

### **Uplata ■ Payment**

Tuzemstvo na transakcijski račun ■ *in BiH to transactional account*: Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia; Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH  
154-921-2002-1485-74

Inozemstvo ■ *from abroad*: Katolički bogoslovni fakultet – časopis Vrhbosnensia;  
Intesa SanPaolo Banka d.d. BiH  
IBAN: BA391549212002148574  
SWIFT: UPBKBA22

Časopis je referiran u EBSCO bazi podataka te u Religious & Theological Abstracts ■  
*This publication is referenced in the EBSCO data-base* (Ipswich, Massachusetts, US)  
and *Religious & Theological Abstracts* (Myerstown, US)

ISSN 1512-5513

# *urhBosnensia*

Časopis  
za teološka  
i međureligijska pitanja

Katolički bogoslovni fakultet  
Univerzitet u Sarajevu  
God. XVII, br. 2  
2013.



# Sadržaj • Contents

## Članci ■ Articles

Adalbert REBIĆ, „Abram povjerova Jahvi, i On mu to uračuna u pravednost“ .....	241
Božo ODOBAŠIĆ, Misterij Boga objave na Sinaju. Ispovijest vjere u događajima knjige Izlaska .....	259
Domagoj RUNJE, Vjera u pustinji (Br 14,11; 20,12). Pokušaj aktualizacije .....	287
Darko TEPERT, Vjera naroda u deuteronomističkoj povijesti (2 Kr 17,14) .....	301
Drago ŽUPARIĆ, Vjerski život u knjizi o Tobiji .....	313
Bruna VELČIĆ, Vjera u knjizi Propovjednikovoj .....	331
Božo LUJIĆ, Vjera kao povijesna snaga i egzistencijalni temelj života. Teološko-egzegetska analiza Iz 7,9b .....	357
Karlo VIŠATICKI, Vjera u kontekstu Jonine knjige - Jona 3,5 .....	379
Marinko PERKOVIĆ, Euharistija i moralni život .....	393
Ivan ZELIĆ, O savjetima Alvina Plantinge kršćanskim filozofima .....	413

## Recenzije ■ Book reviews

John W. O'MALLEY, <i>What Happened at Vatican II</i> (Mato ZOVKIĆ) .....	435
Clive Staples LEWIS, <i>Kršćanstvo nije iluzija. Vodič kroz osnove vjere</i> (Zorica MAROS) .....	441
Vincenzo PAGLIA, <i>A un amico che non crede</i> (Hrvoje KALEM) .....	444
Anto ORLOVAC, <i>Plamteća zvijezda u noći mržnje. Župnik Ivan Grgić (1962.-1992.). Benjamin među svećenicima mučenicima Domovinskog rata</i> (Marko LUKENDA) .....	456



UDK: 27-242.5-277

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: siječanj 2013.

Adalbert REBIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Vlaška 38, HR – 10000 Zagreb

adalbert.rebic@zg.htnet.hr

## „ABRAM POVJEROVA JAHVI, I ON MU TO URAČUNA U PRAVEDNOST“ (Post 15,6)

### Sažetak

*U ovom članku, koji je rezultat predavanja na biblijskom simpoziju u Sarajevu, autor analizira jedan vrlo težak biblijski tekst, to jest Post 15, odnosno još točnije 15,6. Najprije, na početku svojeg rada autor iznosi bogatu (dakako nepotpunu zbog ograničena vremena i prostora) brojnu literaturu o tom biblijskom tekstu. Potom pregledno istražuje povijest istraživanja tog istog teksta – osobito u odnosu na Post 15,5 koji je vrlo važan za biblijsku povijest Starog i Novog zavjeta – od Julijusa Wellhausena pa do novijih egzegeta. Iz tog pregleda vidi se različitost pristupa tekstu i zaključaka. Međutim, većina se slaže u tome da je Post 15,1-5 elohističkog izvora a 15,7-22 jahvističkog izvora s mnogim redaktorskim dodacima i ispravcima kroz Stari zavjet. Tekst Post 15,6 bio bi napisan ili svakako redigiran sredinom VII. stoljeća pr. Kr. (utjecaj deuteronomske predaje). Istraživači se isto tako slažu da tekst nije povijesna pripovijest u strogom smislu, nego je prije neka zbirka spasenjskih proročanstava koju je sastavio biblijski pisac ili redaktor da aktualizira Abrahamov lik u starozavjetnoj biblijskoj predaji. Autor u nastavku istražuje povijest tog teksta unutar biblijskih predaja te ukazuje na eventualno vrijeme u kojem je tekst mogao nastati. Zatim pokazuje strukturu teksta Post 15 koja je vrlo kompaktna. Prikazujući strukturu teksta, pokazuje da je Post 15,6 vrhunac tog poglavlja i ujedno redak koji spaja poput kopče prvi s drugim dijelom. Upravo zato autor podrobnije istražuje Post 15,6 „i povjerova Abram Jahvi, i on mu to uračuna u pravednost“. Središnji dio radnje zauzima semantička analiza rečenice „I povjerova Abram Jahvi, i on mu to uračuna u pravednost“, hebrejski: „Vêhe`emin baJHVH vajjahšebahâ lô cêdâqâh“ (Post 15,6). Autor istražuje filološko značenje hebrejskog glagola he`emin, zatim glagola hâšah te biblijskog pojma cêdâqâh.<sup>1</sup> Iz analize teksta autor zaključuje na biblijsko-teološko značenje tog retka. Na kraju autor u sintezi izlaže o vjeri u Starom zavjetu.*

**Ključne riječi:** Abraham, vjera, vjerovati, pravednost.

---

<sup>1</sup> Hrvatsku transliteraciju hebrejskog teksta slijedim prema Lada BADURINA – Ivan MARKOVIĆ – Krešimir MIĆANOVIĆ, *Hrvatski pravopis* (Zagreb: Matica hrvatska, 2007.), 245.

## Uvod

Ovaj je tekst zapisan u 15. poglavlju knjige Postanka, šesti re-dak, gdje on ima središnje mjesto. To se vidi iz strukture teksta: on je zaključak prvog dijela teksta Post 15 i ujedno povezuje dva dijela za-jedno (vidi strukturu). Radi se o jednom od težih tekstova u knjizi Po-stanka. Njime su se posljednjih stotinjak godina bavili mnogi egzegeti: poslije Julijusa Wellhausena (stvorio hipotezu dokumenata) mnogo se egzegeta ovim poglavljem bavilo.<sup>2</sup> Dakako, samim time problem Post 15 još nije ni izdaleka riješen. Razradili su to poglavlje u podrobnosti u pogledu literarne analize teksta, analize redakcije i povijesti predaja. Ukazali su na vrlo složenu povijest nastanka ovog teksta kroz staroza-

<sup>2</sup> Julius WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: G. Reimer, 1883.); Martin NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1948.); Otto EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen: Mohr, 1934., <sup>4</sup>1976.); Gerhard von RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>7</sup>1964.); Gerhard von RAD, „Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit“, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München: C. Kaiser, 1965.); Paul VOLZ, „Grundsätzliches zur elohistischen Frage: Untersuchung von Genesis 15–36: Der Elohist als Erzähler“, *Zeitschrift für die Alttestamentlichen Wissenschaft Beihefte* 63 (1933.); Ronald CLEMENTS, *Abraham and David. Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition* (Napperville: A. R. Allenson, 1967.); Rolf RENDTORFF, „Gen 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten“, Claus WESTERMANN – Rainer ALBERTZ (ur.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Klaus Westermann zum 70. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1980.), 74; Otto KAISER, „Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15“, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1958.), 107-126; Lothar PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969.), 69sl.; John van SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven – London: Yale University, 1975.), 249sl.; Claus WESTERMANN, *Genesis, Kapitel 12-36* (Neukirchen: Neukirchener Verl., 1981.), 247-275; Claus WESTERMANN, „Arten der Erzählung in der Genesis. Forschung am Alten Testament“, *Gesammelte Studien* (München: Chr. Kaiser Vlg., 1964.), 9-91; Hans Heinrich SCHMID, *Der sogenannte Jahwist* (Zürich: Theologischer Verlag, 1976.), 121sl.; Heny CAZELLES, „Connections et structure de Gen XV“, *Revue biblique* 69 (1962.), 321-349; Emanuele TESTA, „De foedere patriacharum“, *Studi biblici franscani Liber Annuus* 15 (1964./65.), 5-73; Norbert LOHFINK, *Die Landverheißung als Eid* (Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk, 1967.); Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995., <sup>7</sup>2008.); Adalbert REBIĆ, „Jahvino obećanje zemlje Abrahamu i sklapanje Saveza (Post 15)“, *Bogoslovska smotra* 49 (1979.), 264-292; Celestin TOMIĆ, *Praoci Izraela* (Zagreb: Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, 1978.), 81-85.



vjetno vrijeme. Analiza onoga što su redaktori u oblikovanju ovog teksta poduzeli nužno nas uvlači u povijest tradicije koja je bilo usmeno bilo pismeno prethodila konačnom oblikovanju biblijskog teksta.

Post 15 ima veliku važnost u povijesti spasenja. Osim Post 17 (pripada svećeničkoj predaji) to je jedini tekst iz patrijarških vremena prema kojemu je Božje obećanje Abrahamu zapečaćeno sklapanjem saveza: „Toga dana je Gospodin sklopio savez s Abramom<sup>3</sup> rekavši mu: potomstvu tvojemu dajem zemlju ovu!“ (Post 15,18a).<sup>4</sup>

## 1. Post 15 u povijesti egzegeze

Tekst Post 15 ima vrlo dugu i složenu povijest. Kao što većina gradiva u Petoknjižju potječe iz drevnih narativnih tradicija staroga Izraela, tako i ovo poglavlje knjige Postanka. Upravo zato na tom području studij *povijesti tradicije* ima važnu ulogu. K svemu tomu dolazi još i teološki element. Naime, u Post 15 susrećemo teološku izreku koja je imala veliku ulogu u kasnijem razvoju biblijske objave a utjecala je i na teologiju Novoga zavjeta (posebno svetoga Pavla). To je rečenica „Abram povjerova Gospodinu, i to mu se uračuna u pravednost!“ (Post 15,6).<sup>5</sup> To je veoma važan izričaj za starozavjetno, pa i uopće za biblijsko poimanje *vjere i pravednosti*.<sup>6</sup>

Poslije Julijusa Wellhausena<sup>7</sup> gotovo svi egzegeti dijele Post 15 na dva dijela: Post 15,1-6 i 15,7-21.<sup>8</sup> Prvi dio pripisuju uglavnom *elohi-*

<sup>3</sup> Kad navodim biblijski tekst Post 15,1-22, onda rabim izraz „Abram“ kao i u tekstu Post 15, inače „Abraham“.

<sup>4</sup> „*Bajjôm hahû' kârať JHVH 'et 'abrâm bërîť l'ëmor lëzar'akâ naťâtî 'eť-ha'ârec hazzô'ť.*“

<sup>5</sup> „*Vêhe'ëmin bajJHVH vajjahšebehâ lô cëdâqâh.*“

<sup>6</sup> Gerhard von RAD, „Die Anrechnung des Glaubens“, 130-135; Marinko VIDEOVIĆ, „Abraham u Rim 4“, Marko JOSIPOVIĆ – Božo ODOBAŠIĆ – Franjo TOPIĆ (ur.), *U službi Riječi i Božjega naroda: Zbornik radova u čast mons. dr. Mati Zovkiću u povodu 70. obljetnice života i 35 godina profesorskog djelovanja* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2007.), 173-214.

<sup>7</sup> Julius WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs* (Berlin: Zweiter Druck, 1881.).

<sup>8</sup> Gerhard von RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis*, 153sl.; Horst SEEBASS, „Zu Genesis XV“, *Wort und Dienst*. Neue Fassung 7 (1963.), 132-149; Ephraim Avigdor SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation and Notes*, The Anchor Bible, I., (New York: Doubleday, 1965.), 110-115; Rudolf KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamstraditionen literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht* (Bonn: Hahnstein, 1966.), 36-73. Iznimka su Willy Otto Alexander STAERK i Norbert LOHFINK koji smatraju da je Post 15 literarna cjelina.

stičkoj predaji (E) a drugi jahvističkoj (J). Ono pak što im bilo u prvom bilo u drugom dijelu stvara poteškoće, glede pripadnosti izvoru, oni to pripisuju *redatoru*. Međutim, očigledno, ni prvi ni drugi dio nisu čisto elohistički odnosno čisto jahvistički. Martin Noth je pisao: „Ima teksto-va koji su nam u takvu stanju predani (tradirani) da će jedva koja literarna analiza odgonetnuti njihov literarni nastanak. Takvi su odlomci na primjer Post 15, Izl 19, 24, 33, Br 12 i 22-24.“<sup>9</sup> Norbert Lohfink drži da je Post 15 nedjeljiva cjelina.<sup>10</sup> On u tome nije osamljen. Tako drže i još neki egzegeti kao Willi Staerk,<sup>11</sup> Gustav Hölscher,<sup>12</sup> Paul Volz.<sup>13</sup> No, među njima postoje razlike. Tako na primjer Hölscher smatra da je Post 15 vrlo star tekst koji je kasnije bio dodan starijim predajama. Isto tako i Alfred Jepsen smatra da je Post 15 postojao već prije jahvisti- a da ga je jahvist uz neke preinake jednostavno prisvojio.<sup>14</sup>

Među onima koji drže da je savez sklopljen s Abrahamom polog najstarijih predaja nastalih još u vrijeme patrijarha jest i Gerhard von Rad. Činjenica da u Post 15 nije naznačeno mjesto događaja, znak je da je Post 15 vrlo star tekst. U najstarijim predajama još nisu bila naznačena mjesta događanja. Ona su u predaju ušla tek poslije trajnog naseljavanja Izraela u Kanaanu. Savez s Abrahamom bio je kasnije preuzet u povijesnu shemu Heksateuha, odnosno Šestoknjižja, pa je tako prvotni savez s Abrahamom, po kojemu je Abraham imao pravo baštiniti kanaansku zemlju, bio preoblikovan u savez s izraelskim plemenima, po kojemu izraelska plemena imaju pravo stanovati u kanaanskoj zemlji. Treba imati na umu da su jahvist i elohist bili skupljači starijih predaja i da gradivo koje oni donose ima dugu i veoma složenu pretpovijest. A ta je pretpovijest nama jedva pristupačna, budući da nemamo sasvim pouzdanih kriterija po kojima bismo tu pretpovijest mogli raščlanjivati.

<sup>9</sup> Martin NOTH, *Überlieferungsgeschichte*, 6.

<sup>10</sup> Norbert LOHFINK, *Die Landverheißung*, na mnogim mjestima.

<sup>11</sup> Willy STAERK, „Zur alttestamentlichen Literarkritik“, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 42 (1924.), 37-74.

<sup>12</sup> Gustav HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel: Untersuchungen zum Jahvisten und Elohisten* (Lund: C.W.K. Gleerup, 1952.).

<sup>13</sup> Paul VOLZ, „Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentateuchkritik?“, *Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentlichen Wissenschaft* 63 (1933.), 25-34.

<sup>14</sup> Alfred JEPSEN, „Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten“, *Festschrift Albrecht Alt zum 70. Geburtstag gewidmet* (Leipzig: Selbst-Verlag der Karl-Marx-Universität, 1953./54). *Wissenschaftliche Zeitschrift - Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* 3 (1953./54.), 139-153.

## 2. Književna vrsta, vrijeme nastanka

Claus Westermann ubraja Post 15 u zbirku *spasenjskih proročanstava* budući da za književnu vrstu *pripovijesti*, u koju neki autori ubrajaju Post 15, u tekstu nedostaju za tu tezu bitni elementi.<sup>15</sup> Već je Hermann Gunkel primijetio da bismo Post 15 jedva mogli smatrati *pripoviješću*. Prema Gunkelu to je poglavlje nastalo kasnije i ne može nikako spadati u starije hebrejske *kaže* (njem. *Sage*). Prema Westermannu to je poglavlje zbirka raznih predaja koje su čuvale spomen na Jahvina obećanja Abrahamu. Takvih zbirki ima i drugdje u Bibliji Staroga zavjeta (tipičan primjer je Ps 89,20-38) pa i izvan nje.<sup>16</sup> O tome je pisao Rolf Rendtorff u spomen-spisu u čast Clausu Westermannu; on je podrobno analizirao mišljenje Clausa Westermanna.<sup>17</sup>

O *vremenu i mjestu* nastanka Post 15 još se uvijek među egzegetima žustro raspravlja. Sigurno je da oba teksta Post 15 (1-6 i 7-21) spadaju povijesno-tradicijski u kontekst otačkih obećanja. Sigurno je isto tako da ne spadaju u raniji stadij starozavjetnih predaja o patrijarsima. One su nastale kasnije; oblikovane su na temelju *obećanja* danih patrijarsima u *pripovijest* koja je bila kasnije utkana u povijest o Abrahamu. Dakle, sigurno je to da Post 15 nije mogao biti sastavljen u vrijeme Abrahamova života, nego mnogo stoljeća kasnije kad je jahvist pisao svoju *Povijest spasenja* izabranoga naroda.<sup>18</sup> Obećanja odnosno proročanstva koja su bila sadržana u Post 15 bila su prenošena u okviru raznih predaja. Post 15 u srži mogao je nastati u vrijeme kralja Davida, oko 1000. godine, kad je počeo djelovati jahvist (nastavio djelovati za kralja Salomona, između 970. i 935. pr. Kr.). *Jezik i teološke tendencije* upućuju na vrijeme deuteronomске obnove. Tada je ta predaja, izgleda, bila uvelike aktualizirana za potrebe onoga vremena. Naime popis naroda u Post 15,19 pretpostavlja zauzeće Judeje, izlazak iz Egipta, pa čak i kraljevstvo Davidovo (15,1.6-7.18). U Post 15,18 spominje se sa-

---

15 Claus WESTERMANN, „Arten der Erzählung in der Genesis“, 24.

16 Ima ih i izvan Biblije, na primjer: Zbirka proročanstava Azarhadonu, u djelu Jamesa PRITCHARDA, *Ancient Near East Texts, Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 31969.), 449sl.; Moris JASTROW, *Religion Babyloniens und Assyriens*, 3 sveska (Giessen: Topelmann, 1912.), 158-164.

17 Rolf RENDTORFF, „Genesis 15“, 74-81.

18 Međutim, ima egzegeta koji raspravljaju o tome je li uopće moguće da je 15,1-5.6 sastavio elohist a 15,7-21 jahvist. Novija istraživanja L. Perlitta, J. van Setersa, Hansa Schmida i Norberta Lohfinka stavljaju pripadnost Post 15 starijim predajama J i E u pitanje. Spremniji su prihvatiti da je tekst nastao u vrijeme deuteronomске obnove u Judeji (VII. stoljeće prije Krista).

vez (hebr. *bērīt*) koji jahvist izbjegava povezati s Abrahamom; on ga povezuje s Izraelom na brdu Sinaju. Tako u Post 24,7 (a i u Post 26,3) gdje aludira na Post 15,18 izbjegava upotrijebiti riječ *savez* te radije uporabljia riječ *zakletva* (hebr. *šebûāʿ*, *niššba*). Jahvistova obljubljena tema za povijest patrijarha je *blagoslov* (hebr. *bēraḳāh*, Post 12,1-3) a ne obećanje zemlje. Zato u Post 15,1-3 potiskuje temu obećana zemlja, a naglašava obećanje potomstva, i to mnogobrojna potomstva, što je upravo blagoslov Abrahamov. Taj se blagoslov mnogobrojnog potomstva Abrahamova ostvario u vrijeme kralja Davida i kralja Salomona.

### 3. Kontekst

Što se tiče *konteksta*, njega bi trebalo tražiti u povezanosti Post 15 s poglavljem Post 14. Post 15 ima stanovitu *jezičnu* vezu s Post 14: riječi *blago* (hebr. *rēḳuš*), *izići* (heb. *jācāʿ*), *zaštita* (hebr. *māḡēn*). Postoje i *sadržajne* poveznice između ta dva poglavlja: prema Post 14 nakon pobjede Abraham nije htio uzeti plijena kao nagradu (Bog je njegova nagrada!), prema Post 15,16 nagrada Abrahamu je brojno potomstvo. Pod kraj Post 14,18 radnja se odvija u blizini *Šalema*, podatak koji upućuje na grad Jeruzalem, koji je u nekim tekstovima Staroga zavjeta nazvan i *Šalem*. Ne možemo ne povezati Šalem s Jeruzalemom (sem. *Uru-šalem*) koji je David godine 1000. osvojio i učinio prijestolnicom Izraelskog kraljevstva. Jeruzalem je, izgleda, cilj Abrahamova kretanja. Dakako, taj je cilj Abraham ostvario u Davidu. U tom kontekstu postaju nam jasniji kronološki podaci u Post 15,13.16: 400 godina bilo bi 400 godina od Abrahama do vremena Izlaska, a četiri naraštaja od vremena Izlaska sinova Izraelovih iz Egipta do osvajanja grada Jeruzalema. Dakako, kronološki podaci nisu, gledano strogo povijesno, točni; oni su samo okvirni. Tu kronološku poveznicu mogao je učiniti tek jahvist. Prije njega poveznica u Post 14 i Post 15 mogao je biti grad Hebron, gdje je Abrahamov grob. Aluzija na grad Hebron mogla bi biti u Post 15,15. Hebron je naime prije Jeruzalema bio glavni grad za kralja Šaula i za kralja Davida s početka njegova kraljevanja i u njem je još danas grob Abrahamov.

### 4. Struktura

Za određivanje strukture<sup>19</sup> važnu ulogu ima 15,6. On povezuje

---

<sup>19</sup> Za ovaj dio o strukturi Post 15 preuzeo sam iz svojeg prethodnog članka: Adalbert REBIĆ, „Jahvino obećanje zemlje“, 277-278 (vidi bilj. br. 2).

prvi dio (15,1-5) s drugim dijelom (15,7-21). On je u tom pogledu kopča, spojnica što vješto spaja ta dva dijela u jednu cjelinu.

Post 15 dijelimo u dva dijela: Post 15,1-5 i Post 15,7-21. Ta dva dijela međusobno su povezana. I jedan i drugi počinje Jahvinim govorom o obećanju. Obećanje je izraženo kulturnim jezikom. Slijedi zatim odgovor Abrahamov. U oba dijela Abraham oslovljava Jahvu riječima *Adonaj Jahve*, to jest *Gospode Jahve*. Ovim oslovljavanjem Abraham zadržava Jahvu da mu razjasni situaciju, da mu odgovori u bezizlaznoj situaciji. Potom slijedi Jahvina reakcija (Post 4 i 9) i događanje (Post 15,5 i 15,10.12.17). Shema podjele izgledala bi ovako:

15,1-5

A 15,1 Jahve se predstavlja i obećava zaštitu

B 15,2 Abram odgovara: žali što nema sina

C 15,4 Reakcija Jahvina: Jahve obećava sina

D 15,5a Jahve izvodi Abrahama van

E 15,5b Jahve obećava Abrahamu mnogobrojno potomstvo  
(heb. *zera*<sup>1</sup>)

⊗ 15,6 *I povjerova (Abram) u Jahvu i uračuna mu on to u pravednost*

15,7-12

A<sup>1</sup> 15,7 Jahve se predstavlja i obećava dati zemlju

B<sup>1</sup> 15,8 Abram odgovara: traži jamstvo za Jahvino obećanje

C<sup>1</sup> 15,9 Jahve daje upute za obred sklapanja saveza

D<sup>1</sup> 15,10.12.17 Abram sprema životinje za obred

E<sup>1</sup> 15,18-21 Jahve daje zemlju (ispunja obećanje).

Pri kraju prvog dijela, u retku 5, i pri kraju drugog dijela, u retku 18, pojavljuje se ključna riječ *potomstvo* (heb. *zera*<sup>1</sup>). Još su dvije takve ključne riječi koje se ponavljaju na važnim mjestima u prvom i drugom dijelu. U retku 4 glagol *baštiniti* (heb. *lo' jirāšēkā* od gl. *jāraš*) pojavljuje se dva puta i glagol *izvesti* (heb. *hōcī*<sup>2</sup>) dva puta: u retku 15,5 (heb. *vajjōcē' otô haḥūcāh*) i u retku 15,7 (heb. *hōcē' tīkā*). Glagol *izvesti* pojavljuje se u posljednjem retku (15,5) prvog dijela (heb. *hōcē' tīkā*) i u prvom retku drugog dijela (15,7). Ta riječ spaja kraj prvog dijela s početkom drugog dijela.

Ovo odaje da je redaktor dobro smislio strukturu Post 15. Redaktor je različite predaje spojio u jednu cjelinu. U tome je bolje uspio što se tiče drugog dijela nego što se tiče prvog dijela. U drugom je di-

jelu sadržaj logičniji nego u prvom: Abraham traži sigurnost – dobiva upute za obred sklapanja saveza – opslužuje sve upute – i doživljava neke vrste mistični san te dobiva potvrdu prijašnjega obećanja. Jahve riječima tumači ono što je simbolički čin trebao značiti. Drugi je dio i međusobno bolje povezan nego prvi.

Redak 6 ima u tom kontekstu važnu ulogu: on prije svega povezuje prvi dio s drugim; on je u središtu pozornosti, na vrhuncu strukturalne ljestvice. U tom je retku iznesena središnja teološka misao, tema cijeloga poglavlja: Abrahamova vjera i njegova pravednost. Vjera Abrahamova i pravednost zapravo su poticaj Jahvi da Abrahamu ispunji svoje obećanje.<sup>20</sup>

### 5. Što znači „I povjerova u Jahvu i uračuna mu to u pravednost“

Post 15,6 sadržava zapravo teološku refleksiju koju je unio redaktor želeći upozoriti čitatelja na *vjeru* i *pravednost* u Abrahamovu životu. Riječi „I povjerova (Abram) u Jahvu i uračuna mu to u pravednost“ (hebr. *Vēhe ʾēmin baJHVH vajjahšebēhā lô cēdaqāh*) jedva bismo mogli pripisati jahvistu.<sup>21</sup> Taj je redak vrhunac cijelog 15. poglavlja, pa i sveg ciklusa o Abrahamu u knjizi Postanka. Abraham je ovdje prikazan kao uzoran vjernik. On se sasvim predaje Bogu, Jahvi. Svoj život i svoju budućnost polaže u Njegove ruke. Taj sud o Abrahamu izvršno odgovara svemu što je o Abrahamu rečeno u prvome dijelu Post 15. Abraham je predstavljen kao kralj koji polazi u rat s čvrstom vjerom da će mu Jahve, Bog, osigurati pobjedu i obdariti ga bogatim plijenom, dakle kao kralj kojemu je Jahve dao spasenjsko obećanje. Mnogi egzegeti stoga misle da je ovaj redak oblikovan pod utjecajem ideologije *svetoga rata*.<sup>22</sup> Kad je izraelski kralj polazio u rat, bio je uvjeren da polazi u rat pod Božjom zaštitom, Bog mu osigurava i jamči pobjedu i bogat plijen. Kralj je, da bi uspio u tom svetom ratu, trebao čvrsto vjerovati u Jahvu, čvrsto stajati uz Jahvu ili pod zaštitom Boga Jahve (usp.: tipičan primjer za to Iz 7,10-14). U tom ratničkom kontekstu motiv *vjere* ima presudnu ulogu (Ahaz nije vjerovao pa zato i nije mogao pobijediti neprijatelja; naprotiv, Ezekija je vjerovao pa ja zato izvojevao pobjedu nad asirskim ratnikom Sanheribom). Tko *vjeruje* odnosno tko *čvrsto*

<sup>20</sup> Norbert LOHFINK, *Landverheißung*, 48.

<sup>21</sup> Usp.: Otto KAISER, „Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15“, 114.

<sup>22</sup> Usp.: Gerhard von RAD, *Das Heilige Krieg im Alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.).



stoji na strani Jahvinoj, tko Jahvi povjerava svoju sudbinu, taj sigurno pobjeđuje.<sup>23</sup> Nekako u tom svjetlu, u tom duhu prikazan je Abraham. On se nalazi u teškoj životnoj situaciji: on nema potomstva; budućnost mu je stoga pod upitnikom. U toj mučnoj situaciji Jahve mu se nudi kao spasitelj, pomoćnik, štiti i zaštita. I Abraham je Jahvi povjerovao (hebr. *he'emin* znači *čvrsto je stao uz Jahvu*); predao se sav Jahvi, položio je temelje svojeg života u Jahvu kao što nomad zabija šatorska krila čvrsto u zemlju. Abraham u Jahvi čvrsto stoji. I Jahve mu to *uračuna*<sup>24</sup> u pravednost ili kao pravednost (hebr. *čēdāqāh*).<sup>25</sup>

Biblijski pojam *pravednosti* jedan je od temeljnih biblijsko-teoloških pojmova u Starome zavjetu. Ovaj pojam opisuju biblijski pisci s pomoću mnogih sinonima i antonima kao što su: *hesed*, *'emet*, *šālôm*, *'emunāh*, *raḥāmīm*, *jāša'* i s pomoću još nekih drugih sinonimnih izraza. Stoga je ovaj pojam vrlo opsežan i značenjem vrlo bogat. Da bismo mogli shvatiti sve bogatstvo i specifičnu težinu tog pojma, trebali bismo proučiti sve navedene sinonime i antonime. To je, dakako, za ovaj napis nemoguće učiniti. Zadovoljit ćemo se samo kratkim i sažetim izlaganjem onoga što biblijski pisac ovdje misli pod pojmom „uračuna mu to u pravednost“.

Većina egzegeta misli da biblijski pojam *pravednosti* ima značenje vjernosti zajedništvu i puninu spasenja. Svakako, ne bismo ga

---

<sup>23</sup> Sličnu pojavu susrećemo i izvan Biblije. Bel i Ištar na sličan način govore Azarhadonu. Usp.: ANET, 450 ili *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (skraćeno AOT), 281sl. Bog Bel govori Azarhadonu ovako: „Azarhadone, kralju zemalja, ne boj se! ... Ja sam veliki Bel. Ja sam Ištar iz Arbele. Ja uništih neprijatelje svoje pred tvojim nogama! ... Azarhadone, ne boj se! Ja sam Bel koji s tobom govorim“ (AOT, 281).

<sup>24</sup> Hebr. glagol *ḥāšab*, preuzet iz kultnog izrazoslovlja, znači: brojiti, računati, uračunati, misliti, vrijediti, prosuđivati, biti od važnosti, pripisivati, držati, smatrati, cijeniti, ocijeniti, procijeniti, pretpostavljati, povezivati, izmisliti, planirati ... Usp.: Rudolf AMERL, *Hebrejsko-hrvatski rječnik* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.), 89.

<sup>25</sup> Adalbert REBIĆ, „Pravednost u Starome zavjetu“, *Bogoslovska smotra* 62 (1992.), 39-45; Adalbert REBIĆ, *Središnje teme staroga zavjeta* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1996.), 161-168; Heinrich GROSS, „Rechtfertigung nach AT. Kontinuität und Einheit“, Paul-Gerhard MÜLLER – Werner STENGER (ur.), *Kontinuität und Einheit. Festschrift für Franz Mussner zum 65. Geburtstag* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1981.), 17-29; Klaus KOCH, „SDQ im Alten Testament“, doktorska disertacija na Sveučilištu u Heidelbergu; Klaus KOCH, „SDQ, gemeinschaftstreu / heilvoll sein“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II. (München – Zürich: 1976.), 495-530; Jože KRAŠOVEC, *La justice (SDQ) de Dieu dans la Bible Hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.), (na mnogim mjestima).

smjeli shvatiti u smislu u kojem mi danas rabimo taj pojam u smislu *justitia distributiva* ili *justitia punitiva*. U najstarijoj uporabi pojam *ĉedāqāh* povezuje vladara ili gospodara s njegovima podanicima. „Radi se o uzajamnoj vjernosti i lojalnosti koje se izražavaju, već prema sociološkim razlikama, na najrazličitije načine.“<sup>26</sup>

Prema K. Kochu treba *ĉedāqāh* shvatiti kao „vjernost zajedništvu“ između Boga i njegova izabrana naroda. Do istog zaključka dolazi i J. Krašovec: „*ĉedāqāh* treba razumjeti u kontekstu osobna odnosa u zajedništvu između Boga i njegova vjerničkog naroda pa i među samim ljudima. *ĉedāqāh* Božja je vlastitost kojom on obdaruje ljude, svojom ih milošću okružuje i k njima se spušta. *ĉedāqāh* je čisto Božji dar, pravni, pravedni i mirotvorni odnos među osobama.“<sup>27</sup> Oni koji uživaju moć, moraju se iznad svega brinuti za blagotvorni red (*mišpāṭ* ili *ĉedāqāh*) u svem narodu i za vjernost zajedništvu. Tako se sluga sa svom spremnošću zalaže za svojega gospodara kojemu vjerno služi (Post 30,33). Samo tako može uspijevati opće dobro odnosno blagostanje naroda. Abrahamu je Jahve, zato što je povjerovao u Nj, to jest čvrsto stajao uz Njega i u Njem, uračunao u takvu pravednost. On je pravedan jer je ušćuvao zajedništvo s Bogom i s ljudima, jer je bio solidaran s bližnjima. U okviru takva značenja riječi *ĉedāqāh* treba razumjeti riječi „Abram povjerova Jahvi, i on mu to uračuna u pravednost“ (Post 15,6). U tom kontekstu *vjerovati* zapravo znači „staviti sve svoje povjerenje u Jahvu“. Time je čin vjere označen kao čin povjerenja u kojem čovjek zanemaruje svu svoju ljudsku sigurnost te sav svoj život utemeljuje samo i jedino u Bogu. Takva vjera, ispunjena nadanjem, zapravo znači vjernost zajedništvu. Vjernik je onaj koji poštuje i njeguje zajedništvo s Bogom.<sup>28</sup>

Da bismo otkrili pravo značenje teološkog izraza „uračunati u pravednost“, moramo posegnuti za iskonskim značenjem hebrejskog glagola *ḥāšab*.<sup>29</sup> U Post 15,6 dolazi glagol *ḥāšab* do izvanredno velikog teološkog značenja: „Abram povjerova Jahvi, i on mu to *uračuna* u pravednost“. Egzegeti se spore je li literarnokritički ovaj glagol *ḥāšab* ov-

<sup>26</sup> Klaus KOCH, „SDQ, gemeinschaftstreu / heilvoll sein“, 512.

<sup>27</sup> Jože KRAŠOVEC, *La Justice*, 124, 312-314.

<sup>28</sup> Usp. i: Xavier-Leon DUFOUR, „Pravednost“, *Rječnik biblijske teologije* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1969.), 956-967.

<sup>29</sup> Klaus SEYBOLD, „ḥāšab“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, III. (Stuttgart – Berlin: Kohlhammer, 1982.), 243-261.; Norbert LOHFINK, *Die Landverheißung*.



dje na mjestu.<sup>30</sup> U to pitanje mi ovdje ne kanimo ulaziti. Vrlo je složeno. Glagol *ḥāšab* se ovdje nalazi zajedno s još dva izraza: *he'emin* i *ceḏāqāh*. Glagol *ḥāšab* tu znači „nekomu nešto uračunati kao pravednost za to što je povjerovao“. Taj izraz je oblikovan pod utjecajem predodžbe o podmirivanju duga (usp.: 2 Sam 19,20)<sup>31</sup> kao na neki trgovački odnos. Pravednost je ovdje učinak Abrahamove vjere, nagrada za Abrahamovu vjeru. Vjera je odlučni trenutak za odnos Božji prema Abrahamu. U Post 15,6 to se može nazrijeti. Prema 15,1 najprije Bog obećava Abrahamu veliku nagradu: „... nagrada tvoja bit će vrlo velika!“. A onda „... nego će ti baštinik biti tvoj potomak“ (15,2-3). I na kraju, u retku 15,5: „Pogledaj na nebo i zvijezde prebroj ako ih možeš prebrojiti ... Toliko će biti tvoje potomstvo!“ Uračunavanje pravednosti kao nagrada za čin povjerenja Bogu dostojan je trgovački zaključak (usp.: Post 18,20sl. i 31,25sl. čine se kao tumačenje Post 15,6).<sup>32</sup>

Glagol *ḥāšab* se upotrebljava u svećeničkim tekstovima, i to u Lev 7,18; 17,4 i Br 18,27. Na tim mjestima on znači *sud* koji svećenik izriče onome koji Jahvi prinosi žrtvu. Vjernik koji prinosi žrtvu Bogu želi od svećenika čuti da je njegova žrtva doista Bogu mila i da je on tom žrtvom pred Bogom doista *opravdan*. Sličan izričaj susrećemo kod proroka Ezekiel 18,8: „Tko je *pravedan* (hebr. *cādīq*) i poštuje zakon i pravdu i ne blaguje po gorama i očiju ne podiže kumirima doma Izraelova, ne oskrvnjuje žene bližnjega svoga i ne prilazi ženi dok je nečista; nikomu ne nanosi nasilja, vraća što je u zalog primio i ništa ne otima; kruh svoj dijeli s gladnim, gologa odijeva, ne posuđuje uz dobit i ne uzima pri-davka (bolje: *dodatka, dodanu vrijednost*), ruku usteže od nedjela, po istini presuđuje, po mojim naredbama hodi i čuva moje zakone, postu-pajući po istini - taj je zaista *pravedan* (hebr. *cādīq*) i taj *će živjeti*, riječ je Jahve Gospoda“ (Ez 18,1-9).<sup>33</sup> Ako u svjetlu ovog Ezekielova teksta promatramo Post 15,6, dolazimo do vrlo važnog zaključka. Pisac je, primijenivši na Abrahama riječi proroka Ezekiel 18,8, htio reći da je Abraham imao sasvim osobni kontakt s Bogom, sasvim drukčiji nego ostali vjernici. Abrahamu Bog izriče izravno i neposredno ono što drugim vjernicima izriče preko svećenika u bogoslužju. Povrh toga, Bog mu

<sup>30</sup> Klaus SEYBOLD, „ḥāšab“, 243.

<sup>31</sup> Hans Heinrich SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1968.), 108, bilješka 139.

<sup>32</sup> Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments I.* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1962.), 309sl., 407sl., II., 404.

<sup>33</sup> Usp.: Gerhard von RAD, „Die Anrechnung des Glaubens“, 131; Norbert LOHFINK, *Landverheißung*, 58-59.

to izriče a da Abraham i nije prinio žrtvu Bogu. Sva njegova žrtva toga trenutka bila je neimanje potomstva i, unatoč neimanju potomstva, prihvaćanje Božjeg obećanja o posjedovanju zemlje i o mnogobrojnom potomstvu. Po srijedi je, dakle, slobodna, praiskonska i osobna vjera pravednika u Boga.<sup>34</sup> Radi se o istinskoj religiji, religiji duha i slobodne osobe. Kao da u tome osjećamo neki otpor pisca prema previše juridički shvaćenom bogoslužju i formalistički shvaćenju vjeri. Pisac je očigledno bio nadahnut proročkom kritikom svećenstva i kulta kakvu susrećemo u proroka Izaije, Hošeje i Amosa.<sup>35</sup> Pisac redaktor želio je naglasiti da je Abraham Božja obećanja prihvatio dušom i tijelom, da je čvrsto stajao uz Boga Jahvu vjerujući da će On ostvariti obećanja što mu ih je obećao. U drugom dijelu redaktor će opisati ostvarenje obećanja Božjega uz veoma svečan obred: zakletva i sklapanje saveza.

## 6. Vjera u Starom zavjetu i u židovstvu

Da bismo shvatili što znači rečenica „I Abram *povjerova* Jahvi, i on mu to uračuna *u pravednost*“, moramo analizirati dvije hebrejske riječi *he'emin* i *čēdāqāh*.

Temeljno je značenje hebrejskog izraza *he'emin* „*biti čvrst, pouzdan, siguran ...*“ Međutim, ima egzegeta koji u novije vrijeme pokušavaju ponuditi i drukčije značenje, no ne tako udaljeno od ovog temeljnog značenja *biti čvrst, pouzdan i siguran*, odnosno *čvrsto stajati na čvrstim temeljima* da bismo im trebali posvećivati posebnu pažnju.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Gerhard von RAD, „Die Anrechnung des Glaubens“, 131; Božo LUJIĆ, „Uloga vjere u prijelomnim trenucima naroda“, Ivan ŠPORČIĆ (ur.), *Stari zavjet vrelo vjere i kulture. Zbornik radova znanstvenog simpozija* (Rijeka: Teologija u Rijeci; Zagreb: Biblijski institut, 2004.), 140; Božo LUJIĆ, *Starozavjetni proroci* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004.), 144-151.

<sup>35</sup> Adalbert REBIĆ, *Amos prorok pravde* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.), 106-111; Adalbert REBIĆ, „Odnos starozavjetnih proroka prema sz. ustanovama“, Adalbert REBIĆ, *Prorok čovjek Božji* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993., <sup>2</sup>1996.), 110-122.

<sup>36</sup> Hans WILDBERGER, „'mn fest, sicher“, Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I. (München: Chr. Kaiser; Zürich: Theologischer Verlag, 1971.), 178-209, ovdje 180sl.; Hans WILDBERGER, „Glauben. Erwägungen zu *h'emin*“, *Hebräische Wortforschung. Festschrift W. Baumgartner*, SVT 16 (Leiden – New York – Köln: 1967.), 372-386; John WARD, „Faith, Faithfulness in the Old Testament“, *Interpreters Dictionary of the Bible Supplement* (Nashville: Abingdon Press, 2007.), 329-332; James DUNN, „Faith, Faithfulness in the Old Testament“, *The New Interpreters Dictionary* (Nashville: Abingdon Press, 2007.), 407-423.

Glagol *'mn* i oblici iz tog temeljnog glagolskog korijena izvedeni rijetko se pojavljuju u knjizi Postanka; daleko više pojavljuju se u kasnijim povijesnim knjigama, u knjizi Ponovljenoga zakona, u Psalmima, u prorocima Izaiji, Jeremiji i Ezekielu. Glagol se najčešće pojavljuje u *teološkom* kontekstu. Biblijskom piscu, izgleda, nije stalo do toga da nabraja Božja svojstva. Zato nije slučajno da biblijski pisac za *Božju vjernost* ne uporablja pridjev *'emûn* (vjeran), nego *ne'ëmân* to jest onaj koji se *dokazuje vjernim* i vjere *dostojnim* (particip *nifala*). U Pnz 7,9 izraz *ha'ël hanne'ämân* tumači se kao Bog „koji drži svoj savez i milost svoju iskazuje onima koji ga ljube i drže njegove zapovijedi“. Iz 49,7 izraz „Jahve koji je vjernost svoju pokazao“ (hebr. *JHVH 'ašer ne'ämân*) tumači se paralelnim izrazom „Svetac Izraelov koji te izabrao“ da se izbjegne krivo shvaćanje kao da se radi o opisu Božje biti. Izrael ne može govoriti o Božjoj vjernosti ako to nije vjernost koja se oduvijek *očitovala*, i to u Božjem ponašanju prema svojem izabranom narodu. Biblijski pisac moli Boga da *dokaže* da se u Njegovu riječ smijemo i možemo uzdati (usp.: 1 Kr 8,26 i 2 Ljet 6,17). On je propovijedao Božju pouzdanost koja će jednom doći na vidjelo (Hoš 5,9).

U pravo čovjekovo ponašanje spada da se *dokaže pouzdanim, vjernim* i *iskrenim*. Po svojoj vjernosti čovjek se stavlja na doličan način u svjetski poredak, u najmanju ruku u odnosu na društveni suživot. Poštovanje tog poretka donosi život i blagoslov (Izr 11,13; 25,13).<sup>37</sup>

Istraživanja podrijetla uporabe *hifilnog* oblika *he'ëmin* (Barr, Wildberger, Jepsen) dolaze do zaključka da glagol ima prije *unutarnje-tranzitivno* nego *deklarativno* značenje. U skladu s time glagol *'mn* u *hifilu* znači da nekoga učvršćuje u vjeri, da mu ulijeva ili daje čvrstoću, stalnost. Može značiti pouzdanje (u Boga), čvrstu nadu (u Boga). U tom smislu približuje se značenju koje ima drugi hebrejski glagol *bāṭah* (nadati se, ufati se). Von Rad i Wildberger pretpostavljaju da je kontekst sadržaja glagola *he'ëmin* situacija svetoga rata,<sup>38</sup> s čime se mnogi egzegeti ne slažu. Lührmann i Schmid<sup>39</sup> pretpostavljaju da je hebrejski biblijski pojam vjere povezan sa staroistočnim mudrosnim

<sup>37</sup> Hans WILDBERGER, „*'mn* fest, sicher“, 178-209; Ivan ŠPORČIĆ, „Pravednik živi od svoje vjere. Rasprava o semantičkom polju vjere u Starom zavjetu“, Ivan ŠPORČIĆ (ur.), *Stari zavjet vrelo vjere i kulture. Zbornik radova znanstvenog simpozija* (Rijeka: Teologija u Rijeci; Zagreb: Biblijski institut, 2004.), 27-78.

<sup>38</sup> Usp.: Gerhard von RAD, *Das Heilige Krieg*; Gerhard von RAD, „Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit“, *Gesammelte Studien*, 130sl.

<sup>39</sup> Dieter LÜHRMANN, „Pistis im Judentum“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 64 (1973.), 19-38; Hans Heinrich SCHMID, „Gerechtigkeit als Weltordnung“, 109.

pojmom *pravednosti* koji oni shvaćaju kao Božji poredak stvaranja. U skladu s takvim shvaćanjem, vjera čovjeka podupire u Božjem stvarateljskom redu unatoč stalnoj ugrozi koja nastaje u čovjekovoj sklonosti prema neredu, neposluhu.

Konačno, teško je pratiti razvoj izraza *vjere* unutar putanje povijesti tradicije budući da ne postoji jednodušnost o starosti mnogih ključnih tekstova. Post 15,6 je bez sumnje ključan odlomak, ne samo zbog kasne uporabe unutar židovstva i kršćanstva nego zbog toga što se on pojavljuje prvi puta u knjizi Postanka u *hifilnom* glagolskom obliku. Sporno je da li ta uporaba odražava stariji obrazac narativne predaje ili je kasniji redakcijski sloj (što je vjerojatnije).<sup>40</sup> Abraham se Bogu žali da nema potomstva. Na to mu Bog obećava brojno potomstvo. „Abram je povjerovao (Jahvi), i on mu uračuna to u pravednost.“ Abrahamova vjera uključuje oboje: *pouzdanje u Boga* i *vjeru u Božje obećanje* kao istinsko (*fides qua* i *fides quae*), unatoč Božjoj riječi koja se doimlje kao nemoguća u skladu s ljudskim iskustvom. Osobito obilježje ovog odlomka je tvrdnja da je Abrahamova vjera bila njemu uračunata u sudskom smislu (von Rad) kao da ga je Božji sud stavio u pravi odnos s Bogom, to jest, bio je proglašen pravednim (usp.: Neh 9,8; 1 Mak 2,52).

Većina starozavjetnih egzegeta pripisuje veću ulogu u razvoju pojma vjere proroku *Izaiji*, proroku osmog stoljeća. O tome će poslije mene biti posebno predavanje, iz kojeg ćemo o tome vjerojatno nešto više saznati. Iz 7,9s sadržava dobro poznatu igru riječi u odnosu na korijen *'mn*: „*im lō' ta'āmīnū kī lō' te'āmenū*“ što znači „ako se na me ne oslonite, održat se ne ćete!“<sup>41</sup> ili, još točnije, „ako ne budete vjerovali (čvrsto uz mene stajali), nećete opstati!“

Ono što je u Post 12,1-4 bilo opisano samo implicitno, bilo je teološki obrađeno i prošireno u Post 15,1-6 koje se već predstavlja kao sažetak povijesti o Abrahamu. Prvi prizor (15,1-6) opisuje objavu Abrahamu s novim jamstvom i novim obećanjem potomstva Abrahamu koji je zbog neispunjenja prethodnog obećanja nevjeran, ne pouzda se u Jahvu. Obećanje u 15,2-3 potvrđuje se jamstvom u 15,5 i traži od Abrahama još veću vjeru. U 15,6 pisac ističe Abrahamovu praved-

<sup>40</sup> Rudolf SMEND, „Zur Geschichte von he<sup>e</sup>emin“, *Hebräische Wortforschung. Festschrift Walter Baumgartner*. Supplement Vetus Testamenti 16 (Leiden: Brill, 1967.), 284sl.

<sup>41</sup> Božo LUJIĆ, „Uloga vjere“, Ivan ŠPORČIĆ (ur.), *Stari zavjet vrelo vjere i kulture. Zbornik radova znanstvenog simpozija* (Rijeka: Teologija u Rijeci; Zagreb: Biblijski institut, 2004.), 117-128.

nost na temelju koje on vjeruje Bogu i uzda se da će Bog još ispuniti svoje obećanje. Abrahamova pravednost je ispravno ponašanje: pouzdanje u Boga, uključuje odnos Abrahama prema Bogu i pred Bogom.

Na kraju valja pitati: Kako se ovaj redakcijski sloj u izvješćima o patrijarsima, u kojima Post 15 ima središnje mjesto, odnosi prema ostalom Petoknjižju? Za to tvrdnja o Abrahamovoj vjeri u Boga Jahvu u 15,6 može biti dobro polazište.<sup>42</sup> Već smo ustvrdili da se glagolski oblik *he'emin* ne pojavljuje često u Starome zavjetu. Isplati se provjeriti na kojim se važnim mjestima taj oblik nalazi. Na kraju povijesti o Izlasku Izraela iz Egipta susrećemo rečenicu: „Osvjedoči se Izrael i o silnoj moći koju Jahve pokaza nad Egipćanima. Narod *se poboja* Jahve i *povjerova Jahvi i njegovu sluzi Mojsiju*“ (hebr. ... *vajjir'û hā'ām 'et-JHVH vajja'āmînû baJHVH ûbēmošeh 'abdô*, Izl 14,31). Bez ikakve sumnje, ta rečenica spada u teološki okvir povijesti o izlasku Izraelaca iz Egipta.<sup>43</sup> Ova rečenica ponavlja ono što je već na početku te povijesti rečeno o vjeri Izraelaca u Izl 4,31 da su sinovi Izraelovi povjerovali u navještaj spasenja po Mojsiju i Aronu : „Narod je bio uvjeren, i pošto čuše da je Jahve pohodio Izraelce i pogledao na njihove jade, popadaše ničice i pokloniše se“ (hebr. *vajja'āmēn hā'ām vajjišmē'û kī-pākad JHVH'et bněj jisrā'ēl vēkī rā'āh 'et-ōnjām vajjiqqēdû vajjištaḥāvû*). Ovaj puta Izraelci vjeruju, jer su „vidjeli“ što je Jahve učinio!

I u ostalom dijelu Petoknjižja ovdje i ondje pojavljuje se glagolski izraz *he'emin bē* ali u negativnom smislu riječi: Sinovi Izraelovi *nisu vjerovali* (od knjige Brojeva pa sve Druge knjige o Kraljevima: Br 14,11; 20,12; Pnz 1,32 pa sve do 2 Kr 17,14). Prema tim podacima vjera u Boga Jahvu postojala je samo u počecima povijesti naroda izraelskoga: u slučaju Abrahama najizvrsnije, te potom još jedanput u povijesti Izlaska. Poslije toga sinovi Izraelovi više ne vjeruju. Istu sliku vidimo i u Ps 106: Nakon oslobođenja kod Tršćanskog mora, Izraelci „*vjerovahu riječima njegovim* i hvale mu pjevahu“ (Ps 106,12), a poslije toga oni više ne vjeruju: „Prezreše oni zemlju željkovanu *ne vjerujući njegovoj riječi*“ (Ps 106,24). Zanimljiv je redak 31 tog istog psalma: „Al' se Pinhas diže, sud izvrši i pošasti nesta tada. *U zasluge to mu uđe* u sva pokoljenja dovijeka“ (hebrejski: *vatēḥāšeḅ lô licēdāqāh lēdor vādor 'ad 'ôlām*). Psalmist veli da je Pinhasu *uračunato u pravednost* to što je sud izvršio nad neposlušnima. Tu je psalmist uporabio isti obrazac koji je biblijski pisac uporabio za Abrahama: Abrahamu Bog uračuna to što je

<sup>42</sup> Rolf RENDTORFF, „Genesis 15“, 80-81.

<sup>43</sup> Rolf RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Berlin - New York: de Gruyter, 1976.), 71.

povjerovao u Nj u pravednost.<sup>44</sup>

Abraham je u biblijskoj predaji opisan kao uzoran vjernik na početku povijesti izraelskog naroda.<sup>45</sup> On prima Božje obećanje o brojnom potomstvu i vjeruje. Nakon toga mu Bog obećava zemlju za to brojno potomstvo. U Egiptu je to obećanje bilo stavljeno na veliko iskušenje. No nakon izlaska iz Egipta vjerovali su Izraelci u Jahvinu riječ - ta sami su vidjeli što je sve Jahve učinio njima u prilog i da on stoji iza svoje riječi i obećanja.

### Zaključak

Pokušajmo to sažeti. Umjesto da posegnemo za opsežnom fenomenološkom definicijom vjere, mi smo posebno pokušali ukazati na rast starozavjetnog izraza „vjerovati“. Zadaća da dođemo do povijesno-tradicijskog (traditions-geschichtlich) razvoja pojma *vjerovati* pokazala se teškom. Učinak je, osobito u odnosu na Post 15,6 i na Iz 7,9s, taj da je u tom izrazu *he'emin* sadržana namjerna uporaba *svekolike nade* u Boga i pouzdanje u Njegova obećanja. Vjera je u Starome zavjetu uvijek *nada* i *pouzdanje*, koje je utemeljeno na spasenijskim događajima u prošlosti da će se i u budućnosti ostvariti zahvat Boga kao stvoritelja i otkupitelja. Osobito je psaltir vidio tu konstantnu borbu vjere protiv nevjere i u nacionalnoj i u osobnoj povijesti.<sup>46</sup>

### “ABRAM BELIEVED THE LORD: AND THE LORD RECKONED IT TO HIM AS RIGHTEOUSNESS” (Gen 15:6)

#### Summary

*In this paper, produced following the author's participation in the biblical symposium organized by Croat biblical scholars in Sarajevo on the 14 and 15 Decem-*

<sup>44</sup> Već je John William COLENSO u svojem istraživačkom radu *The Pentateuch and Book of Joshua* (1895., 54) ukazao na deuteronomsko podrijetlo izraza *he'emin* i ukazao na tu terminološku sličnost između Abrahama i Pinhasa.

<sup>45</sup> Mario CIFRAK, „Vjera praotaca u poslanici Hebrejima“, Ivan ŠPORČIĆ (ur.), *Stari zavjet vrelo vjere i kulture. Zbornik radova znanstvenog simpozija* (Rijeka: Teologija u Rijeci; Zagreb: Biblijski institut, 2004.), 192-198.

<sup>46</sup> Breward Springs CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection of the Christian Bible* (Mineapolis: Fortress Press, 1993.), 595-601.



ber 2012, the author analyzes the intriguing and extremely challenging biblical text Genesis 15 (specifically, Gen 15:6). The author begins by reviewing the rich and abundant literature dealing with this text. He goes on to analyze the ways in which different authors have approached Genesis 15 in the last hundred years, from Julius Wellhausen to Norbert Lohfink, examining their conclusions. In this way he highlights the differences in approaches to the text and the different conclusions reached. However, there is broad consensus among the researchers that the first part of the text (Gen 15:1-5) belongs to the Elohist and the second part (Gen 15:7-22) to the Jahvist tradition, with some editing additions, corrections and omissions relating to the source tradition. Genesis 15 was probably written, or at least edited, in the middle of the seventh century BC. The researchers agree that the text does not constitute a historical narration, in the strict sense, but is more probably a prophetic collection of salvation oracles. Using these salvation oracles the inspired author or the redactor emphasizes the exemplary figure of Abraham in the tradition of the Old Testament. The author proceeds to analyze the history of the text in light of biblical traditions and examines its place in these traditions. He then shows the compact and precise nature of the text's structure: 15:1-5 → 15:6 ← 15:7-22, where 15:6 has the central place and the role of connecting the two parts in one literal unity. In the main analysis, the author looks in depth at the sentence "Vēhe'ēmin bajHVH vayyahšēbehā lô tsēdāqāh", translated as "Abram put his faith in Yahweh, and he credited it to him as righteousness". As this sentence is a central element in the whole of Genesis 15, the author analyzes it as extensively as space allows. From the semantic perspective, he analyzes the Hebrew terms he'ēmin, ḥāšab and tsēdāqāh. The first Hebrew word he'ēmin is the hiphil form of 'aman and means to believe, to put one's faith in someone. Abram became steadfast in Yahweh. This is the first time that the word he'ēmin appears in the Bible. The second part of this verse records Yahweh's response to Abram's exercise of faith: he credited it (wayyahšēbehā) to him as righteousness. The author analyzes the verbs ḥāšab and tsēdāqāh and explains the meaning of ḥāšab and tsēdāqāh. At the end of the paper the author explores the meaning of faith and justice in the framework of the Old Testament.

**Key words:** Abram, Abraham, faith, believe, justice, reckon (ḥāšab).

Translation: Adalbert Rebić and Kevin Sullivan





UDK: 27-184.3-242.6-277

Stručni rad

Primljeno: siječanj 2013.

Božo ODOBAŠIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu  
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo  
odobasa@bih.net.ba

## MISTERIJ BOGA OBJAVE NA SINAJU Ispovijest vjere u događajima knjige Izlaska

### Sažetak

*Tekst knjige Izlaska (šemôt) nastao je kao izraz vjere u Boga objave na Sinaju. Narativna građa složena je u JEDP predaji na temelju stare sinajske predaje u većim cjelinama. U cjelini svi su redaktori više izražavali teološki vid događaja negoli povijesnost oslobođenja. Knjiga je povijesni credo Izraela u Jahvu otkupitelja (Jahve go'êl) i Boga Saveza (Jahve habb'êrît).*

*Vjera Mojsija i naroda u tekstu se izražava glagolskim, hifilnim izričajima pojmom 'āman (vjerovati, uzročiti vjerovanje [8x]) i drugim pojmovima koji ukazuju na doživljaj Jahve, Boga objave, kojemu se može vjerovati. Vjera (ʿemûnah) je čin povjerenja, sigurnog oslonca na Boga koji se kao svemoćni i prisutni objavljuje. Njemu se vjeruje jer je vjeran i istiniti Bog. Objavio je svoju narav / identitet u imenu JHVH kao Bog otaca koji ispunja obećano oslobođenje.*

*Mojsije je prvi koji proživljava put do sigurne i nepokolebljive vjere u dijalogu s Bogom koji mu je na Sinaju objavio svoj identitet, JHVH - Prisutni. Svoj kredibilitet vjere Mojsije svjedoči narodu po riječi i znamenjima kojima ga je Bog obdario da mu narod zauvijek vjeruje (19,9). Mojsijeva vjera bila je nužna za rast naroda do vjere u Boga objave, Jahvu. To je Mojsije nepokolebljivo zasjeđao u prolazu kroz more Jam Sûf / LXX - Crveno more, pred narodom koji se našao pred konačnim izborom Jahve za svojega Boga (14,13.31). U događaju izlaska Jahve je doživljen kao Bog živi, stvoritelj, osloboditelj, prisutni, djelatni Bog, spasitelj naroda koji je povjerovao Njemu i njegovu sluzi Mojsiju.*

*U događaju Saveza jahvistički pisac opisao je Jahvu kao vjernog, milosrdnog i prisutnog Boga u životu naroda na putu. Druge predaje (E) istaknule su vjeru u ta-janstvenog Boga, svemoćnog, prisutnog u znamenjima i događajima povijesti, a deuteronomistički Boga prisutnog i djelatnog u događajima, svojim riječima, Dekalogu i Zakonima, a konačni redaktor svećeničke predaje kao svetog Boga i uvijek djelatnog u slavljima blagdana subote, Pashe i svetištu.*

*Cijeli događaj izlaska jest zikkārôn – spomen-čin – ili čin ispovijesti vjere Izraela u Jahvu Boga, živoga, prisutnoga, svemoćnoga, stvoritelja i osloboditelja iz egi-*

*patskog sužanjstva. U događajima se kroz slavlja blagdana, napose Pashe, ponazočuju i navješćuju Jahvine riječi i djela kojima Izrael vjerom svjedoči da je Jahvin izabrani narod.*

**Ključne riječi:** Izlazak, vjerovati, vjera, čin vjere, znamenja, Jahve, Bog objava, Bog Saveza, zikkārôn.

## Uvod

Kroz dugu povijest biblijskog istraživanja Tore / Petoknjižja pa unutar njega i knjige Izlaska danas smo uvjereni u postupni nastanak konačnog teksta. Sve ima svoj temeljni izvor iz prastare sinajske predaje razvijane i složene u četiri cjeline JEDP pisca. I one su kasnije doradivane i malo pomalo u konačnom obliku redaktora nama poslije babilonskog sužanjstva u baštinu predane. Strukturalne analize pokazuju da je tekst knjige izraz jednog dugog i kompleksnog procesa.<sup>1</sup> Sadašnji tekst u svojem konačnom obliku složen je u narativnim većim cjelinama. Prva cjelina narativne građe izlaže izlazak iz egipatskog sužanjstva (pogl. 1,1 – 15,21), druga govori o putovanju kroz pustinju k Sinaju ili iskušenju vjere Izraelaca (15,22 – 18,27) i treća Izrael na Sinaju (19,1 – 40,38). Ovaj posljednji dio doživljavao je velike redaktorske zahvate i prepoznatljive su unutar toga manje ali vrlo važne cjeline za konstituiranje Izraela kao Jahvina naroda. A. Popović dijeli ovaj dio u četiri cjeline: 1. sklapanje Saveza (19,1 – 24,11), 2. upute o gradnji Svetišta (24,12 – 31,18), 3. Izraelova nevjernost Jahvi i obnova Saveza (32,1 – 34,35) i konačno 4. izvršenje uputa o gradnji Svetišta 35,1 – 40,38.<sup>2</sup> Drugi opet nalaze i više redaktorskih zahvata u tekst, ali svi u narativnoj građi koju analiziraju nalaze temelje Izraelove vjere koju

---

<sup>1</sup> Struktura knjige Izlaska uglavnom se kod većine auktora obrađuje unutar strukture Petoknjižja. Tako npr. Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*. Kohlhammer Studien Theologie 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2006.). Wilfrid J. HARRINGTON, *Uvod u Stari zavjet. Spomen obećanja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1977.). Drugi bibličari čine bolje kada daju i poseban uvod u svaku pojedinu knjigu jer omogućuju konkretan uvid u povijesno teološko tumačenje događaja izlaska. Tako u nas imamo uvod u SZ: Celestin TOMIĆ, *Poruka spasenja svetog Pisma Starog zavjeta* (Zagreb: Provincijalat franjevac konventualaca, 1983.). Anto POPOVIĆ, תּוֹרָה - *Torāh. Pentateuh - Petoknjižje. Uvod u knjige Petoknjižja i pitanja nastanka Pentateuha* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012.). A. Popović u svojem priručniku za sve knjige donosi i opširnu aktualnu literaturu na više jezika a posebno postojeću suvremenu literaturu na hrvatskom.

<sup>2</sup> Anto POPOVIĆ, תּוֹרָה - *Torāh*, 91-93. Ambrogio SPREAFICO, „Il triplice esodo nell' Antico Testamento“, *L'Esodo nella Bibbia*. Dizionario di spiritualità biblico-patristica 17 (Roma: Ed. Borla, 1997.), 28-33.

pisci kroz cijelu knjigu pripovijedanjem događaja navješćuju. Knjiga je u cjelini više ispovijest vjere u Jahvu nego li povijest oslobođenja iz Egipta. Ona je teologija povijesti oslobođenja i sklapanja Saveza na Sinaju. Sva pripovijedanja imaju prije svega teološki vid i čine povijesni „credo Israela“ u ispriповijedanim događajima izlaska. Tu su dvije temeljne istine vjere: 1. Jahve je *go'el* / okupitelj ili osloboditelj Izraela iz egipatskog ropstva (usp.: Izl 13,3.14; 20,2) i 2. Jahve je vjerni saveznik Izraela koji ga je sebi izabrao za svoj narod između svih naroda na zemlji (Izl 19,5-6; Pnz 7,6). „Izlazak, događaj Izraelova izlaska iz egiptaskog ropstva, u samom je središtu Izraelova iskustva vjere.“<sup>3</sup> U događaju izlaska „Izraelov Bog je na dramatičan način ušao u stvarno vrijeme i u povijest stvarnoga (konkretnog) naroda“.<sup>4</sup> Izraelcima se u sužanjstvu objavio kao solidarni Bog u nevoljama i patnjama porobljenog naroda. Aktivnim djelovanjem preko sluge svojega Mojsija i čudesnim događajima događaj izlaska odredio je identitet Izraelova Boga Jahve, jer bez događaja izlaska Jahve uopće ne bi bio Jahve. U isto vrijeme događaj izlaska identificira Izraela kao Jahvin narod, a događaj sklapanja Saveza na Sinaju utvrđuje ga zauvijek Božjim narodom. Tako cijela knjiga ima za cilj ukazati na to da Izrael pripada Bogu a Jahve, Bog objave, Izraelu (Izl 6,7).<sup>5</sup> Ustanova Pashe kao trajni זִכָּרֹן - *zikkārôn* – spomen-čin događaja oslobođenja (Izl 12,14) učinila je izlazak „trajnom paradigmom“ čina vjere Izraela u kojem se aktualizira trajna čežnja čovjeka za darom slobode.<sup>6</sup>

## 1. Izlazak i hod Hebreja u vjeri

Vjera je teološka krepost koja s jedne strane uključuje snažno Božje djelovanje kojim zahvaća ljudsko biće, i s druge strane nemoćnog čovjeka koji se otvara i povjerava Božjem milosnom djelovanju. To je drama čovjeka koji pred moćnim Božjim djelovanjem, unatoč aktivnom djelovanju, shvaća svoju nemoć te se konačno oslanja na sigurnost i snagu Božje pomoći. U toj ljudskoj drami čovjek otkriva i smisao svojega života koji vodi autentičnoj sreći i konačnom spasenju. Tako novozavjetni pojam vjere „pistis“, gl. „pisteuo“ znači u biti „putovati prema“, „ići prema sigurnom cilju“ uvjeriti se, biti siguran, usmjeriti svoje postojanje prema Bogu, izvoru i smislu života. Pojmovi uključu-

<sup>3</sup> Anto POPOVIĆ, תּוֹרָה - *Torāh*, 91.

<sup>4</sup> Anto POPOVIĆ, תּוֹרָה - *Torāh*, 91.

<sup>5</sup> Anto POPOVIĆ, תּוֹרָה - *Torāh*, 91.

<sup>6</sup> Bas VAN IERSEL – Anton WEILER, „Esodo, un paradigma permanente“, *Concilium* 23 (1987.), 13-15.

ju dinamičnost koja ne isključuje intelektualni napor, a znači potpuno prihvaćanje, pristanak uma i volje objavljenoj istini. Pavao je definira kao „poslušna vjera“ (Rim 16,26; usp.: DV 5). U Hebrejskoj Bibliji za takav ljudski čin rabi se više pojmova bilo u glagolskim ili imeničnim pojmovima. U stvari različiti pojmovi izražavaju različite vidove jedinstvene vjere. Vjera obuhvaća cjelovit religiozni život pojedinca ili zajednice kojim se iskazuje odgovor ili povjerenje Bogu koji se riječju i djelima objavljuje. Vjera je osobno, potpuno prihvaćanje ili cjelovit odgovor na Božju objavu ili bogojavljenje. Vjera je u cjelini čovjekovo prihvaćanje Božje riječi, Boga ili oslanjanje na Božje svjetlo koje kroz riječ i događaj objave dolazi. Božji govor i čovjekov odgovor, to dvoje tvori Savez Boga i čovjeka, obostrano povjerenje. Bog vjeruje čovjeku i čovjek vjeruje Bogu. Vjera omogućuje komunikaciju Boga i čovjeka. Vjera je u Starom zavjetu snažni doživljaj Boga koji se objavio i u događaju doživio. Iskustvo Njegove blizine rađa sigurnost i povjerenje.<sup>7</sup>

Stvarnost vjere izražava se u Starom zavjetu na više načina. Šest je temeljnih pojmova koje izražavaju starozavjetnu vjeru. Pojmovi se pojavljuju kako u glagolskim tako i u imeničnim ili pridjevskim oblicima. Temeljni je glagolski oblik od kojega se prave različite izvedenice i tako tvore posebno semantičko značenje vjere i povjerenja. Najčešći su oblici za vjeru: *ʾāman* – vjerovati (330x), *ʾamēn* (30x); u imeničnom obliku: *ʾemet* (127x) ili *ʾemûnāh* (49x) – vjera. U knjizi Izlaska glagol *ʾāman* dolazi u hifilu 8 puta i 2 puta u qatil obliku, te jednom *ʾemet* / *ʾemûnāh* (18,21; 17,12) - vjera; ukupno 11 puta.<sup>8</sup> Značenje je ovih oblika u kontekstu vrlo različito. Uglavnom izražavaju čvrstoću oslona, osloniti se, biti siguran, biti pouzdan, nepokolebljiv, držati za sigurno, biti uvjeren, imati sigurnost u djelotvornost subjekta koji se pojavljuje. U najčešćem hifilnom obliku (8x u knjizi Izlaska) ima značenje čvrstog povjerenja. Mi u tom smislu rabimo izraz „vjerovati“ u značenju „osloniti se na Boga“, prihvatiti Božja obećanja bez sumnje i zauzeti ispravan stav prema Njemu. Tu stvarnost izražavaju u različitim oblicima i slični pojmovi kao što su: *bātah* (pouzdavati se; biti siguran), *hāzaq* (biti jak, utjecati se), *qāvāh* (čvrsto se nadati), *jāhal* (ufati se), *hālak* (osloniti se na ...). I. Šporčić dodaje ovim glagolima i tzv. 'glagole spoznaje': *hāza*, *rāʾah* (gledati, vidjeti), *šāmaʿ* (čuti), *jādaʿ* (znati), *jāraʿ*

<sup>7</sup> Usp.: Benito MARCONCINI, „La fede nell' Antico Testamento“, *La fede nella Bibbia*. Dizionario di spiritualità biblico-patristica 21 (Roma: Borla, 1998.), 11-19.

<sup>8</sup> Opširno tumačenje svih tih semantičkih pojmova o vjeri, vjerovati, vidi: H. WILDBERGER, „*mn*“, Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I. (Gütersloh: Chr. Kaiser, <sup>5</sup>1994.), 177-209.

(bojati se). Svi termini kazuju čvrstinu povjerenja, snagu i sigurnost vjere i nade. Iz konteksta i solidne analize ovih pojmova, može se zaključiti: „Bogu koji je jedini se jedino i može potpuno vjerovati“ (usp.: Iz 43,10).<sup>9</sup>

Cijeli događaj izlaska karakterizira vjera u Boga osloboditelja. Ona se iščitava kao hod vjere Mojsija i naroda kroz komplementarne čine koji uvode, učvršćuju i potiču rast u vjeri. Osam puta rabljen je glagol *ʾāman* / vjerovati (Izl 4,1.5.8.9.31; 14.31; 19,9) u *hifilnom* obliku imperfekta, i uvijek ukazuje na spoznaju i doživljaj prisutnog Boga u samom događaju. Tri opisana događaja komplementarni su u rastu sigurnosti blizine Boga. To su: poziv Mojsiju, prijelaz preko Crvenog mora i sinajska teofanija kao temelj sklapanja Saveza s proglasom Dekaloga (Izl 20,1-17) i Zakonika saveza (Izl 20,22 – 23,33).

### 1.1. Mojsijev hod vjere

Izraelci u Egiptu, prema knjizi Izlaska, sačuvali su vjeru u Boga koji se objavio njihovim praocima, Abrahamu, Izaku i Jakovu. Mojsije, iako je odrastao na faraonovu dvoru pod okriljem egipatskih religioznih dvorskih običaja, znao je za svoje hebrejsko podrijetlo. Pisac (E) koji je unio ovu predaju o Mojsiju, počevši od njegova čudesnog izbavljenja od planiranog pokolja hebrejske djece pa do zauzimanja za subraču Hebreje od nasilja Egipćana, smišljeno je u legendarnu pripovijest unio teološke poglede o Bogu Hebreja. Mojsije je svjestan svojega podrijetla osjećao nepravdu prema svojem narodu. On ima osjećaj za pravdu i zauzima se za potlačene (2,11-15 zauzeo se za pretučenog Hebreja; 2,16-19 zauzeo se za nemoćne pastirice na izvoru). On nije gledao na razliku među ljudima ili spolu, nego na ono što je pravedno ili nepravedno. On je pravedan čovjek (*ʾiṣṣaddîq*) na kojega i Bog može računati. Pisac je već tu unio ispovijest vjere u Boga otaca. Bog koji se „sjetio Saveza s Abrahamom, Izakom i Jakovom“ čuo je njihovo zapomaganje (Izl 2,24). To je Bog koji prati život svojega naroda. Nije ga nikada napustio. Pisac antropomorfnim izrazom ispovijeda vjeru u živog Boga: On je „čuo“ - *וַיִּשְׁמָע* - *vajjišmaʿ* - *vav consecutivum* koji omogućuje razvoj misli, s glagolom - *וַיִּשְׁמָע* - *šāmaʿ* /slušati, 3.l.m.r.sg./ . Štoviše pisac produbljuje misli o živom Bogu. On je solidaran Bog, on osjeća, on vidi, on zna patnje svojega naroda. *וַיִּשְׁמָע* - *šāmaʿ* je tipičan glagol kojim se izra-

<sup>9</sup> Usp.: Ivan ŠPORČIĆ, „Pravednik živi od svoje vjere“, Ivan ŠPORČIĆ (ur.), *Stari zavjet vrelo vjere i kulture. Zbornik radova znanstvenog simpozija* (Rijeka: Teologija u Rijeci; Zagreb: Biblijski institut, 2004.), 27-78, posebno str. 42; usp.: H. WILDBERGER, „mn“, 177-209.

žava put do vjere ili važnost vjere (usp.: Pnz 6,4-9; usp.: Rim 10,14; 3 Iv 1,4). Ponavlja tu istinu o Bogu dok se objavljuje Mojsiju: „Vidio sam / רָאִיתִי - *rā'itî* / jade svojega naroda u Egiptu, čuo tužbu na tlačitelje njegove. Znane se mi יָדַעְתִּי - *jāda'tî* – muke njegove“ (3,7).

Svi glagoli koji se u tekstu rabe teološke su naravi i izražavaju živu stvarnost vjere u Boga kao osobu. On je Jahve, prisutan na životnom putu svojega naroda. „Zato sam sišao da ga izbavim iz šaka egipatskih i odvedem ga iz te zemlje u dobru i prostranu zemlju...“ (3,8). Objava Boga Mojsiju početak je izbavljenja i spasenja. Bog očituje svoju volju osloboditi svoj narod. Povijesnost sužanjstva bitna je za vjeru Izraela. „Pogleda Bog na Izraelce i zauze se za njih“ (2,25). Pogledati, vidjeti (רָאָה - *rā'ah*) i zauzeti se (יָדַעַ - *jāda'* - obznaniti; učiniti znanim), izrazi su Božje blizine svojem narodu. On koji je daleko, sada je blizu, posve blizu, silazi da izbavi. Mojsije još nema sigurnu vjeru. On je odrastao na faraonovu dvoru gdje se djeluje po pravu i strogim zakonima koje štite drukčiji bogovi nego li njegovih sunarodnjaka.<sup>10</sup> On je dobronamjeran prema sužnjima, ali ne pozna dovoljno Boga Hebreja. Bog mu prilazi i objavljuje se i tako ga pripravlja na vjeru polazeći od njegova ljudskog, pravednog osjećaja za pravo i pravdu. Izraelci su vapili za pravdom i njihov vapaj se uzdizao Bogu za pomoć (2,23). Mojsije suosjeća s potlačenim sunarodnjacima. On bi im htio pomoći i barem ublažiti nevolje. Izložio se možda i prekomjerno da spasi sunarodnjaka u tuči. Morao je zbog toga u izbjeglištvo.<sup>11</sup> Mojsije je tim već otvorio put vjeri u Boga otaca. U tekstualnim izričajima utkan je misterij Boga koji se objavljuje. On je negdje gore, na nebu, ali sada prilazi Mojsiju i uvodi ga u vjeru koja i u njemu mora biti sigurnost u uspješno ispunjenje Božjeg nauma. Iako se Bog odlučio djelovati i osloboditi Hebreje iz sužanjstva, traži Mojsijevu suradnju. Traži njegovu vjeru, povjerenje i suradnju u djelo oslobođenja. Pisac u glavi 3 – 4 opisuje, na temelju više nesigurnih predaja, Božji zahvat u Mojsijev život. Mojsije teofanijom biva radikalno zahvaćen i izmijenjen. Objava Boga Mojsiju i poslanje koje je tijesno povezano s njom čine Mojsija najvećim svjedokom vjere u Boga.

U doživljaju Boga objave na Sinaju očite su tri dimenzije vjere: 1. Mojsijevo prihvaćanje posredništva u događaju oslobođenja, 2. poslušnost Božjim odredbama, i 3. tumačenje čudesnih znamenja kao put vjere u Boga osloboditelja (*Jahve go'el*).

<sup>10</sup> Usp.: Terence E. FRETHERM, *Esodo* (Torino: Claudiana, 2004.), 65.

<sup>11</sup> Židovski midraši tumače da je Mojsijevo prekomjerno kažnjavanje Egipćanina razlog da ni Mojsiju Bog nije dopustio ulazak u obećanu zemlju (Pnz 1,37). Usp.: „תּוֹרָה. Die Tora in jüdischer Auslegung, II.“, W. Gunther PLAUT (ur.) *Schemôt* חֲמֹשׁ עֶשְׂרִית *Exodus* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.), 41-50.



## 1.2. Mojsije i spoznaja Boga otaca

Mojsije je kod svojega tasta Jitra imao priliku slušati o Bogu otaca. U bijegu od kazne za zločin koji je počinio udaljuje se od egipatskih božanstava i njihova štovanja.<sup>12</sup> Sada dok pase stada po „brdu Božjem“ – Horebu (3,1), traži svjetlo apsolutnoga. I „Anđeo mu se Jahvin ukaže u rasplamtjeloj vatri iz jednoga grma“. Čudan prizor, grm ne sagorijeva - כִּנֹּחַ - *s<sup>e</sup>neh*. Mojsije je izazvan. Tajanstveni ga privlači. Prilazi, a onda čuje glas kao nekoć Abraham dok je trebao žrtvovati Izaka (Post 22,1ss): „Mojsije, Mojsije ... mjesto na kojem stojiš sveto je tlo. Ja sam – nastavi – Bog tvoga oca; Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljevi“ (Izl 3,1-6). Pisac (E) odmah zaključuje: Mojsije se susreo s Bogom licem u lice pa zakloni lice jer se bojao Boga gledati. Bog je zametnuo dijalog s Mojsijem. Mojsije osjeća da je Bog koji mu se javio veći od egipatskih bogova. U njemu se pojavio strah, „bojao se“ stajati pred prisutnim koji ga poznaje. On ga je nazvao dva puta njegovim imenom. On ga dakle poznaje dok on još ne pozna Njegovo ime. Susrećemo se s teologijom imena. On zna njegovo podrijetlo. On je sin Hebrejke ali i posvojeni sin Egipćanke. U ovom susretu s još nepoznatim Mojsije će u dijaloškom dugom razgovoru doći do vjere. Tajanstveni koji se predstavlja kao Bog otaca ima u njega povjerenja i traži: „Zato hajde! Ja te šaljem faraonu da izbaviš narod moj, Izraelce, iz Egipta“. Anđeo traži nutarnju promjenu u Mojsijevu odnosu prema Bogu otaca. Uvodi ga u povijesnu stvarnost rodoslovlja u kojem i on ima svoje korijenje. Ja sam *Bog tvoga oca* - אֲנֹכִי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ - *’ānokî ’elohê ’ābîkā*, Bog Abrahamov. Elohistički izraz אֱלֹהִים - *’elohim* – redaktor je upotrijebio da Mojsija uvede u vjeru otaca. To je jedincati Bog, Bog stvoritelj svijeta i čovjeka. On je sasvim drukčiji od bogova drugih naroda. Drukčiji i od egipatskih bogova kojih je Mojsije poznao velike hramove i mjesta njihova kulta; RA u Heliopolisu (egip. *Iwnw*, u Bibliji naziva se On (Post 41,45.50; 46,20) 12 km sjeveroistočno od današnjeg Kaira), PTAH u Memfisu (spominju ga proroci Hoš 9,6; Iz 19,13; Jer 2,16; 44,1; 46,14.19; Ez 30,13.16), AMON u Tebi, ATON u Tel el Amarni. Bog אֱלֹהִים - *’elohîm*, Bog otaca, je sasvim drukčiji, tajanstveni, govori, zahvaća njegovo biće. Mojsije je potresen tim događajem. Mojsije je znao a sada čuje, i On je vidio nevolje njegova naroda. Tako Mojsije u teofaniji spoznaje svoju pripadnost vjeri otaca koju dosada nije upoznao. Ali dok mu govori, naređuje mu „ne prilazi jer mjesto na kojem stojiš sveto je tlo“ (3,5). Iznenaden je i uplašen. Došao je u blizinu Svetoga. Objavljuje mu se sveti Bog. To je mjesto Svetoga pred kim treba biti

<sup>12</sup> Usp.: Igor URANIĆ, *Sinovi sunca. Vjerovanja starih Egipćana* (Zagreb: CID, 1997.).

čist i po orijentalnim obrednim običajima izuti obuću. On ga ne vidi, ali osjeća njegovu blizinu i glas. On ga iznutra sve više zahvaća. Mojsije shvaća: to je tajanstveni i prisutni Bog. Grm סָנָה - *s<sup>e</sup>neh* – koji ne izgara, čudesni je prizor koji uvodi u stvarnost onoga koji se objavljuje. To je Bog koji se doživljuje u znamenjima. Zahvaćen njegovom snažnom blizinom, zaklanja lice jer se bojao Boga gledati. Izraz מִהַבִּיט אֶל-הַאֱלֹהִים מֹשֶׁה פָּנָיו כִּי יֵרָא – *mošeh pānājv kî jārē' mēhabbîṭ 'el-hāelohîm* – ukazuje na nutarnji osjećaj nedostojnosti i opasnosti doći u doticaj sa Svetim, što nije dopušteno običnim ljudima a posebno grešnicima (usp.: slučaj Uze 1 Ljet 13,10). To je bio privilegij svećenika. Zato se Mojsije boji - *jārē'* – jer nije kao smrtni čovjek dostojan biti u blizini Svetoga. On spoznaje da je to sveti Bog i gledati Boga licem u lice, značilo je riskirati život. „Ne može čovjek Boga vidjeti i na životu ostati“ (Izl 33,20). I Ilija prorok se zaklanja u pećinu da ne vidi lice Božje (1 Kr 19,13). Izraz bojati se Boga čest je u mudrosnim knjigama i ne znači strah od nekoga ili nečega nego strahopoštovanje, poniznost, pobožnost. Jedan je to od darova namijenjen i Mesiji (Iz 11,2). To je *timor filialis* koji kao Božji dar pomaže spoznati istinu i izvršiti volju Božju.<sup>13</sup> To i jest cilj ove teofanije. Mojsije je spoznao, ne samo umom nego i duhom, istinu o Bogu svojih otaca i povjerovao u Njega.<sup>14</sup> Sada je započeo svoj životni put u vjeri otaca. On je spreman služiti mu. Susret Boga i Mojsija je nepatvoren, bez pretvaranja i laži, on je iskren i otvoren prijateljskom dijalogu. Bog je ispunio Mojsijevu žudnju za istinom, „hajde da vidim“ (3,3). On je upoznao onoga o kojem je čuo govoriti među Hebrejima u Egiptu. To je isti Bog Hebreja kojemu se može vjerovati. Vjera je u biti dar Božji koji se prihvaća. Bog silazi i objavljuje se Mojsiju. Ponuđeni dar Božji traži osobni odgovor, povjerenje. Vjera je osobno obogaćenje koja uzdiže k Bogu. „Ja ću biti s tobom“ (3,12) ohrabrenje je za ustrajnost u vjeri. Mojsije čuje glas i uzlazi na Božje brdo. To je prvi čin vjere koja rađa povjerenje. On je upoznao Boga otaca ne iz priča nego iskustvom vlastita doživljaja. To nije samo intelektualni spoznajni čin nego mnogo više, to je doživljaj objavljene stvarnosti, istinitog Boga. Sada je započeo svoj životni put u vjeri otaca. On je spreman služiti mu. Mojsije spoznaje Boga koji mu se objavljuje ljubi i brine se za svoj narod. On želi njegov narod osloboditi sužanjstva. To je dakle Bog koji iskazuje svoju ljubav prema njegovu patničkom narodu. Da to ostvari, traži posrednika. Mojsije, koji poznaje sistem vlasti i moć faraona,

<sup>13</sup> Vidi: „Iz Rasprava o psalmima svetog Hilarija“ *Časoslov rimskog obreda*, II. (Zagreb: KS, 1984.), 133-134.

<sup>14</sup> Usp.: Gianguerrino BARBIERO, „Il cammino di fede del giovane Mosè come sintesi dell' esperienza spirituale dell' Esodo“, *Salesianum* 57 (1995.), 3-23.



izabran je za posrednika. I tu se Mojsije počinje kolebati. Biti svjedok onoga što se vjeruje, to je drugi vid vjere.<sup>15</sup> I tu nastaje problem. Kako dati svjedočanstvo? Bog i tu odmah daje ohrabrenje: „Ja ću biti s tobom“ (3,12) i kada ih oslobodiš, svojemu Bogu iskazat ćete štovanje na ovom mjestu (3,12). Prisutni Bog u životu onoga koji vjeruje, u našem slučaju Mojsija, jamstvo je uspjeha izvršiti vlastito poslanje. Osim toga, vjera uključuje štovanje Boga, zahvalnost Bogu za dar vjere: „svome Bogu iskazat ćete štovanje“. Vjera koja se mnogostruko u događajima života doživljava traži zahvalnost, štoviše, javni čin štovanja Boga koji kao Prisutni čuva naš život. Vjerovati je trajni čin slušanja i poslušnosti Božjem glasu.

### 1.3. Mojsije i identitet Jahve – poslušnost Jahvi

Povjerenje koje Bog daje Mojsiju izbaviti Izraelce iz sužanjstva prouzročilo je odgovornost za isto izbavljenje ili oslobođenje naroda. Postavlja se prvo pitanje o kredibilitetu vjere. Kako objasniti identitet Boga koji se objavio? Koje je njegovo ime? Bog prihvaća ovu Mojsijevu poteškoću i sam objavljuje svoj identitet: „אֲנִי אֶהְיֶה - 'ehjeh 'ašer 'ehjeh - ja sam koji jesam“ (3,14). Mojsije insistira na njegovu imenu. I Bog odgovara, kaži Izraelcima אֲנִי אֶהְיֶה - 'ehjeh / ja jesam – poslao me k vama, a onda precizira svoj identitet יהוה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם - Jahve 'elohé 'abotêkem - JAHVE, Bog otaca vaših ... poslao me k vama. Uz već poznato ime Boga otaca אֱלֹהִים - 'elohîm / Bog, sada je pridruženo ime Jahve, Bog koji se objavio. Jahve „to mi je ime dovijeka, tako će me zvati od koljena do koljena“ (3,15). Tekst se može višestruko tumačiti, ali svodi se uglavnom na tvrdnju: Jahve označava identitet, narav samoga Boga koji se objavio. Njegov identitet, narav, ne može se izreći. On jedino ima ime. To ime iskazuje ono što je Mojsije doživio. Ono je neizrecivo. On jest, a sve drugo od Njega ima postojanje. To je Bog koji jest i koji će biti, koji postoji odvijeka do vijeka. To je tajanstveni, živi, djelatni, vječni, moćni ili jednostavno PRISUTNI Bog.<sup>16</sup> 'Ehjeh - ja jesam, ja ću

<sup>15</sup> Usp.: Gianguerrino BARBIERO, „Il cammino di fede del giovane Mosè“, 3-23.

<sup>16</sup> Midraši ističu da se Boga označava mnogim imenima, a On je onaj koji se doživljava u svojim čudotvornim djelima i nemoguće ga je u potpunosti upoznati prije nego se On doživi. Mojsije ga je doživio u događaju objave i čudesnog izlaska. Usp.: תוֹרָה, Die Tora in jüdischer Auslegung, II., 61.; Dr. Ivan Golub protumačio je ovo ime u smislu „adesse“ biti tu (njem. „Dasein“) i drži da bi hrvatski najbolji prijevod bio PRISUTNI. Usp.: Ivan GOLUB, *Prisutni. Misterij Boga u Bibliji* (Zagreb: Glas Koncila, 21983.), 16. Židovski tumači ovoga imena u Qabbalah ime Jhvh tumače kao objavu Božje vitalnosti, ljubavi, slobode, životne snage, očitovanja Božje pravednosti i sveopće mudrosti, pobjede na zlim silama

biti – ime je svakog individua što proizlazi iz Božjega bića. To je ime Boga stvoritelja koji se sada objavljuje Mojsiju.<sup>17</sup> I izlazak ili oslobođenje Izraela iz sužanjstva u kontekstnoj strukturi knjige jedan je vid Božjeg novog stvaranja.<sup>18</sup> Njegova stvaralačka moć pokazat će se u mnogim čudesnim djelima Mojsija pred faraonom a napose u prijelazu kroz Crveno more ili preciznije rečeno: događaji knjige Izlaska ispovijest su vjere ili dokazi o djelovanju Božjem u oslobođenju Izraelaca iz sužanjstva. I Mojsije je morao proći taj put od samouvjerenja o vođi i osloboditelju svojega naroda do uvjerenja da je jedini pravi osloboditelj Bog. Tim je razbijena Mojsijeva iluzija da će on organizirati i osloboditi svoj narod kad se u sukobu Izraelca i Egipćanina stavio na stranu svojega naroda (Izl 2,11-15). Tada je u stvari započeo Mojsije put od iluzije i snova do uvjerenja i sigurnosti vjere u Boga osloboditelja. Misterij Boga je ipak u tome što za svoje djelo traži suradnike. Mojsije je izabran za posrednika i za tu službu postao je sposoban kada je postao čvrst u vjeri, kada je povjerovao da će svoje prve snove o slobodi svojega naroda ostvariti samo oslanjajući se na djelatnog, svemoćnog i prisutnog Boga u životu svakog pojedinca i vjernog naroda.

Izbor i osposobljenje Mojsija za posrednika ili Jahvina proroka (Pnz 18,15; 34,10) završava Jahvinom zapovijeđu: „Idi, skupi starješine Izraelaca pa im kaži: Jahve, Bog otaca ... objavio mi se ... i odlučio sam vas izvesti iz egipatske bijede ...“ (3,16). Svojem posredniku Bog obećava pomoć *svakovrsnim čudesnim* djelovanjem (בְּכֹל נִפְלְאוֹתַי – *b<sup>e</sup>kol nif<sup>e</sup>l<sup>e</sup>otaj* - od gl. *pālā* – izvanredno, čudesno, djelovati: 3,20), kako bi preko njega i drugi došli do sigurnosti vjere u Boga osloboditelja (usp.: 4,5.8-9).

#### 1.4. Mojsije svjedok vjere – tumač znamenja

U četvrtoj glavi iščitava se prva kriza Mojsijeve vjere ili nesi-

---

itd. Usp.: RAPHAEL. *'Ehjah 'Ašer 'Ehjah. Io sono Colui che sono* (Roma: Asran Vuiya, 1978.), 38ss; Celestin TOMIĆ, *Izlazak* (Zagreb: Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, 1979., <sup>2</sup>1995.), 80-88; Usp.: Hans Peter MÜLLER, „Der Jahwename und seine Bedeutung Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla“, *Biblica* 62 (1981.), 305-327. Gerhard von RAD naglašava da ime Jahve nije filozofska definicija što Bog jest, nego ime ukazuje na Izraelov doživljaj Boga u riječi i djelima: On je djelatni, prisutni, nedohvatljivi, sasvim slobodan u svojem djelovanju i objavi. Usp.: Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I. (München: C. Kaiser, 1969.), 194ss. Usp.: Adalbert REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta. Biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke* (Zagreb: KS, 1996.), 38-39.

17 André CHOURAQUI, *Mosè. Viaggio ai confini di un mistero rivelato e di una utopia possibile* (Genova: Marietti, 1996.), 83.

18 Terence E. FRETHERM, *Esodo*, 27.

gurnost u vjeri. Pet puta se tu pojavljuje glagol אָמַן - 'āman / vjerovati (4,1.5.8.9.31 – sve u *hifilnim* oblicima) u dijalogu Boga i Mojsija. Mojsije je u doživljenoj teofaniji iskusio susret s Bogom i dobio poslanje vratiti se u Egipat ali i uvjerenje da će ga narod poslušati (3,18). On je Jahvin posrednik i on treba uvjeriti Izraelce da je Jahve, Bog otaca (3,16), koji ih je odlučio izvesti iz sužanjstva.

Mojsije je očito svjestan stanja zasužnjenog naroda, svjestan je i moći faraona, djelovanja čarobnjaka u promicanju bogova Egipta pa počinje sumnjati u svoj uspjeh. Svjestan vlastite odgovornosti o povjerenju postavlja pitanje Bogu: što „ako mi ne povjeruju i ne poslušaju me“ (4,1). Obje riječi, *povjerovati* i *poslušati*, nose teološki naboj. Vjera je povjerenje, ali se očituje u poslušnosti. On treba privesti Izraelce vjeri u Jahvu koji je odlučio izvesti ih iz sužanjstva. Narod bi trebao doći do vjere u Jahvu imajući povjerenje u Mojsija. Mora se osloniti na Jahvina posrednika. I tu se javlja problem sigurnosti vjere. Kako uvjeriti narod u Jahvinu namjeru izvesti ih iz sužanjstva? Bog razumije i prihvaća nevjericu Mojsija, ali mu jamči ulogu vođe što potvrđuje tekst „osvjedoči se Izrael i o silnoj moći koju Jahve pokaza nad Egipćanima. Narod se poboja Jahve i povjerova וַיִּאֱמִינוּ - *vajja 'amînu* - Jahvi i njegovu služi Mojsiju“ (14,31). Uloga vođe Mojsiju je potvrđena i obećanim znamenjima, znakom štapa, pomoć kroz tri znamenja אֹתוֹת - 'otôt kojim će se suprotstaviti njihovoj nevjeri. Znamenja obećana posredniku jamstvo su u pobjedi nad magijom egipatskih čarobnjaka. Ona trebaju biti pomoć, sredstvo u hodu do vjere. Jahve mu to jamči. Unatoč tome Mojsije i dalje pokazuje nesigurnost u izvršenju danog mu poslanja pa se ispričava da je nevješt govoru i כִּי כִבַּדְתִּי - *kî k'bad-peh* / ili na jeziku težak (4,10). Bog rješava i ovu njegovu ispriku davši mu Arona za tumača i pomoćnika u svjedočenju vjere u Jahvu koji mu se objavio. Bog ne odustaje od Mojsija. On, ne Aron, treba biti prenositelj iskustva vjere. On je Jahvu u objavi osobno doživio i jedino on koji ga je doživio može biti vjerodostojni svjedok i uvoditi druge u vjeru.

Vjera je osobni ali i javni čin koji treba svjedočiti. Svjedočanstvo vjere mora biti vjerodostojno. Vjerovati vođi koji govori u ime Jahvino izraz je poslušnosti Bogu koji govori preko svojih izabranika. Pa ipak uvjeriti narod da govori u ime Jahvino, to je trajni problem komunicirati vjeru. Čini se da ni sam Bog pred Mojsijevim pitanjima nije mogao predvidjeti sve ove poteškoće koje su se otvorile pred Mojsijevim poslanjem. Obećanja Jahvina „oni će te poslušati“ (3,18) nisu automatski i sigurnost da će tako i biti. Ljudsko ponašanje je nepredvidivo pred Božjim riječima. Zato Bog prihvaća dijalog iz kojega poteškoće postaju uočljivije. U dijalogu se otvara mogućnost uspjeha. Zato Mojsiju nare-

đuje izvesti sva čudesa pred faraonom (4,21) kojemu će on otvrdnuti srce kako bi, nakon što mu slomi tvrdoću i nevjeru, u punom svjetlu bljesnula istinita o Jahvi, Bogu Izraelovih otaca. Značajno je da se u tekstu ističe već ovdje „Izrael je moj prvorođenac“ (4,22), što je inkluzija za vjeru utemeljenu na događaju slavlja Pashe u kojoj su umoreni prvorođenci Egipta, a Bog je Izraela stekao za svojega prvorođenca (usp.: Hoš 11,1). Bog kroz dijalog s Mojsijem pojačava i svoju potporu vođi, posredniku kojega je izabrao. Božji projekt ne smije propasti. Mojsijevo poslanje mora uspjeti i dovesti vjeri sve Izraelce. Riječi i čudesna znamenja koja će Mojsije pred njima naočigled činiti uvjerit će ih da Jahve djeluje preko svojega izabranika. I „tako moraju vjerovati da je Jahve, Bog njihovih otaca“ (4,5). Bog jamči Mojsiju uspjeh pred ljudskim sumnjama koje su normalna pojava na putu vjere. To je jasno i iz redaka 4,8-9 kada mu naznačuje da sumnje mogu ići i dotle da ne povjeruju ni u prva dva znamenja, onda će ih uvjeriti treće znamenje - voda će se pretvoriti u krv, 4,9. U ovom dijalogu Bog računa i na mnoge neuspjehe posrednika, ali mu konačni uspjeh jamči svojim božanskim autoritetom premda se u razgovoru ne služi njime. Iako božanska obećanja ciljaju budućnosti „vjerovat će“ (4,5), „povjerovat će poruci drugog znamenja“ (5,8), sam se Bog uvjerava i u mogućnost nevjere naroda pa jamči uspjeh i trećim znamenjem. Znamenja Bog predstavlja tako da su u isto vrijeme znaci i za Mojsija i narod. Ona rađaju sigurnost, povjerenje prije svega u Mojsiju. Kada narod osjeti sigurnost njegove vjere, Jahve jamči: „i oni će te poslušati“ (3,18). Vjera je u biti poslušnost (slušanje - וְשָׁמַעְתִּי לְקוֹלְךָ - *v<sup>e</sup>šām<sup>e</sup>û l<sup>e</sup>qolkā* – oni će poslušati tvoj glas) Jahvinu glasu i njegovu sluzi Mojsiju. Po vjeri Mojsija i čudesnih znamenja narod će se uvjeriti da je Jahve veći od egipatskih bogova, moćniji od moći faraona i magije egipatskih čarobnjaka. I faraon će konačno spoznati, uvjeriti se, תֵּדַע - *tēd‘a*, od gl. *jāda‘*, Jahve jest Bog (7,17). Važno je ipak zapaziti da sama znamenja za sebe nisu dovoljna kao put do vjere. Nevjerni faraon ali i sumnjičavi narod u istoj su ravni. Takva znamenja gledali su toliko puta u djelovanju čarobnjaka. Znamenja koja Mojsije čini svjedoče i očituju Mojsijevo vjeru i ona je nužna za vjeru naroda. I tek su zajedno jamstvo Jahve koji u konačnici stoji iza oba djelovanja. Jahve sam djeluje po Mojsiju i znamenjima te u narodu rađa, uzrokuje vjeru u vlastitu prisutnost u događaju izlaska. Vjera očito ne može biti nametnuta samo vanjskim znacima, makar i neobjašnjivim, nego prije svega vjerodostojnim i uvjerljivim slušanjem glasa Jahvina i njegova sluge Mojsija.<sup>19</sup> Tako Mojsije, Jahvin posrednik i vođa, u otvorenom i dugom dijalogu svjedočanstvom vlastite

<sup>19</sup> Terence E. FRETHERM, *Esodo*, 95.

vjere privodi vjeri Izraelce, Jahve je naš Bog, naš Otkupitelj. Izrael je končano povjerovao i uvjerio se da je Bog govorio Mojsiju, objavio mu svoj identitet, Jahve je Bog otaca, On je objavio svoju volju izvesti ih iz sužanjstva. Izrael je konačno povjerovao, On je jedincati i istiniti Bog.

Ako prema Katekizmu Katoličke crkve uzmemo da je „vjera čovjekov odgovor Bogu, koji mu se objavljuje i dariva“ ili da vjerovati znači držati za sigurno, imati čvrsto i nepokolebljivo povjerenje, držati za istinu, onda je točna i pišćeva tvrdnja „narod je bio uvjeren“, - וַיֵּאֱמָן הָעָם - *vaj-ja'amen hā'ām* - narod se uvjerio, stekao sigurnost (4,31) da se Jahve objavio Mojsiju i odlučio ih osloboditi sužanjstva, podariti im slobodu i uzeti ih za svoj narod. U tekstu se prepoznaju, prema predajama, različiti teološki naglasci izbjavljenja.

Starije predaje ističu - Jahve je spasio (*‘ālāh*, Izl 3,8.10), novije - Jahve je oslobodio, (*pādah*: Pnz 7,8; 13,6; Mih 6,4; Ps 78,42), a P otkupio (*gā'al*; Izl 6,6; Ps 74,2; 77,16) svoj narod.<sup>20</sup> O svemu svjedoči i zapis Jahvine riječi prije sklapanja Saveza u 19,5-6 „Stoga budete li mi se vjerno pokoravali i držali moj Savez, vi ćete mi biti predraga svojina - סְגֻלָּה / *sēgullāh* - mimo sve narode ... vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים / *mamleket kohanīm*, narod svet, גּוֹי קָדוֹשׁ / *gōj qādōš*“.<sup>21</sup> Jahve je doista jedincati, prisutni, Bog njihovih otaca, koji ih izbjavljenjem iz sužanjstva sebi stječe za svoj narod, svojega prvorođenca בְּנֵי בְּכֹרֵי יִשְׂרָאֵל - *bēnī bēkorī jisrā'el* - između tolikih drugih naroda (4,22).

Izlaskom iz sužanjstva Izrael se vjerom u Jahvu mijenja iz sužnja u slugu Jahvina. To iskazuje u tekstu ista riječ עֲבָד /od gl. *‘ābad* / služiti; i *‘ebed* /sluga. To je ustvari plod čvrste vjere.<sup>22</sup> Vjera je izraz slobodnog izbora koja mijenja ne samo stanje izvana nego još više iznutra. Manjak slobode vodi u ropstvo, a dar slobode čini Izraela sinom Jahvinim. I Jahve koji se objavio postao je svjetlo i motiv slobodnog izbora i iskazivanja zasluženog štovanja. Poslušaj Izrael glas Jahve i njegova sluge Mojsija. Povjerovaše Izraelci „padoše ničice i pokloniše se“ Jahvi (4,31). Tim je pisac jasno ukazao na konačni cilj vjere: imati povjerenje, osloniti se na Boga koji je govorio, objavio se i štovati ga „poslušnom vjerom“ (DV 5; Rim 16,26; usp.: Rim 1,6; 2 Kor 10,5-6), tj. umom, srcem i ljubavlju, cijelim bićem.

<sup>20</sup> Werner H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, <sup>11</sup>2011.), 54.

<sup>21</sup> Prema Katekizmu Katoličke crkve „vjera je čovjekov odgovor Bogu, koji mu se objavljuje i dariva, pružajući istodobno čovjeku preobilno svjetlo u traženju zadnjeg smisla života“ (KKC, 26). „U događaju izlaska Izrael je povjerovao Bogu, njega jedinog priznaje i služi mu kao jedinomu, živome i istinskom Bogu...“ (KKC, 62).

<sup>22</sup> Ambrogio SPREAFICO, *Il libro dell' Esodo* (Roma: Città Nuova, 1992.), 44.

## 2. Put naroda k vjeri

Nakon što su primili božansko poslanje, Mojsije i Aron počinju izvršavati sve naloge što ih je Jahve odredio kako bi uvjerali faraona i Izraelce „Jahve, Bog Izraelov, zahtijeva „pusti narod moj, da ode i u moju čast slavi svetkovinu“ (5,1). Ponavljaju se već od prije poznate Božje namjere u različitim oblicima, pustiti narod moj, izvesti ga iz sužanjstva, uvesti u zemlju obećanja kako bi pisac uveo čitatelja u događaj i cilj izlaska: Izrael će služiti i častiti Jahvu Boga svojega a ne faraona i njegove bogove (4,23). Razvoj događaja izlaže se na način da pokaže kako se do sigurnosti i slobode prakticirati vjeru dolazi teško. Nakon objavljene Božje namjere faraonu, prvo će se pojaviti još veće nevolje za narod. Faraon će im nametnuti još veće muke i teže poslove. Izmišljenim optužbama, da su lijeni i zavedeni, prebacuje vlastitu odgovornost za njihovu sudbinu na njih same. Pokušava ih na taj način zavaditi podjelama na podložne i pobunjenike. No na taj način sukob se uzdiže u sukob Mojsija i faraona, odnosno Jahve i moći faraona. „Tko je taj Jahve da ga poslušam? ... Ja toga Jahvu ne znam“ (5,2). Tim je iznesena činjenica da Jahve ne pripada u grupu egipatskih bogova. Redaktor je retoričkom ironijom skrio pravo pitanje. Spoznaja Jahve nije stvar ni pojedinca, ni samo Izraela, nego svih ljudi, dakle i faraona. Upoznati ili znati Jahvu jest svrha cjelovitog Božjeg djelovanja koje On sam obznanjuje preko svojega izabranika Mojsija (usp. 7,17 - בְּזֹאת תֵּדָע כִּי אֲנִי יְהוָה - *b'zō't tēda'kī'anī Jhvh* - „u ovom ćeš spoznati da sam ja Jahve“; usp.: Izl 8,6.18; 9,14; 10,2; 11,7; 14,4.17). Spoznati ili znati Jahvu je izraz koji ukazuje na spoznaju ili doživljaj stvarnosti. U spoznaji znamenja doživjet će i faraon i narod moć Jahve koji će nadvladati kaos čarobnjaka i neobuzdane sile prirodne. Izraelci kroz znamenja vjerom protumačena upoznat će Jahvu, Boga otaca, kao moćnog pobjednika nad kaosom. Pisac je tako događaje povezo s događajem stvaranja svijeta. Jahve koji je stvaranjem pobijedio kaos tako će i ovdje tvrdoću faraona i njegova naroda slomiti i pobijediti. I zla koja i Izraelce pogađaju upravo će biti motiv vjerovati u moć i volju Jahviniu osloboditi ih od kaosa nastalog moću i nasiljem faraona. Faraon i Egipćani ostat će u kaosu, dok će Izraelci vjerom u Jahvu spoznati dar slobode koja proizlazi iz Jahvine slobode stvaranja.

Objava Jahve, Boga Izraelovih otaca, usmjerena je prvenstveno Izraelcima ali i faraonu i svima narodima. Mojsije se obraća faraonu „pusti narod moj“ a čudesni znaci su namijenjeni svima. Izraelcima se Bog objavljuje zbog obećanja danih ocima (Abrahamu i potomstvu njegovu) dati im kanaansku zemlju i biti Bog njihov i njihova potomstva



(Post 17,7). Tako u djelovanju Božjem povezana je prošlost (obećanja) sa sadašnjošću (oslobođenjem). Savez je trajna poveznica prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. On se samo u različitim oblicima doživljava. Izrael kroz življenu vjeru spoznaje: Bog koji nam se objavio, vjeran je Bog. On se Abrahamu, Izaku i Jakovu objavio kao El Šadaj (pantokrat), a sada se objavljuje kao Osloboditelj. U tom činu četiri su istine o Bogu utkane u tri djelovanja izrečena u glagolima. „Kaži dakle Izraelcima da sam ja Jahve; da ću vas **izbaviti** (*jācah* / hofal = biti iznesen van) od tereta što su vam ga Egipćani nametnuli, **oslobodit** ću vas (*nāsāl* – osloboditi) od ropstva u kojem vas drže, **otkupit** ću vas (*ḵāpā / gā'al* – otkupiti, platiti cijenu) ... i za svoj ću vas narod **uzeti** (*lāqah* – uzeti) i bit ću vašim Bogom (6,6.7).<sup>23</sup>

Narod će dakle doći do spoznaje da je Jahve Bog i iskustvom doživjeti spasotvorna djela Božja. Česta ponavljanja u tekstu „ja sam Jahve“ i „moj narod“ (3,7.10; 5,1) posebno u opisivanju tzv. 10 egipatskih zala (7,4.16; 8,12-22; 9,1.13.17; 10,3-4) ističu poseban status Izraela u cjelokupnom djelovanju Božjem. Faraon i Egipćani će također spoznati da Jahve koji se bori za Izraela doista jest Bog, ali ga neće poslušati. Otvrdnuće faraonova srca samo je strukturalni način isticanja kako postupno i faraon dolazi do spoznaje o Jahvi, Bogu Izraelovu. Na početku ga negira, a postupno sve više dolazi do uvjerenja da je Bog na djelu koje Mojsije izvodi pred njim i pred narodom. Tragično je što faraon ne spoznaje u Jahvi jedincatog i svemoćnog Boga, nego će ga prihvatiti kao jednog od mnogih egipatskih bogova.

Za pisca zla ili nedaće koje pogađaju Egipćane imaju kozmičku dimenziju i poprimaju značenje nastupa pravednog Božjeg suda protiv okrutnosti faraona i njegova naroda. Sud je pravedan i Egipćani su kažnjeni, dok nevini Izraelci nisu pogođeni katastrofama. Štoviše prirodne katastrofe kao kazne nad Egipćanima donose Izraelcima oslobođenje. To je pozitivan pogled na sve što se događa jer se tumači priznanjem, odnosno, spoznajom da je Jahve ne samo Bog Izraela nego i svega stvorenoga. Njegovo ime bit će razglašeno po svoj zemlji. U tekstu o tuči Mojsije mora prenijeti faraonu: „Ako ih ne pustiš, sva zla svoja navalit ću ovaj put na te, na tvoje službenike i tvoj puk, tako da spoznaš da nema nikoga na svoj zemlji kao što sam ja“ (9,14) i onda

<sup>23</sup> U Talmudu se četiri glagola tumače u slavlju pashalne večere kao četiri spasenjska Jahvina čina kojim spašava svoj narod. Ti čini se povezuju uz četiri čaše vina koje u slavlju obreda svi trebaju piti. Amora Ravina tumači ih ovako: „Četiri čaše su naši učitelji ustanovili za podsjećanje na slobodu“ ... a „Šlomo ben Jichak - Raši broj čaša tumači time što su u knjizi Izlaska upotrijebljena četiri glagola za spasenje: izvešću vas, spasit ću vas, izbavit ću vas i uzeti vas sebi“: usp.: Eugen WERBER, *Sarajevska hagada* (Beograd: Prosveta; Sarajevo: Svjetlost, 1983.), 7.

opet „poštedio sam te da ti pokažem svoju moć i da se hvali moje ime po svoj zemlji“ (9,16; usp.: Ps 96,3). To znači, oslobođenje Izraela ima i mnogo šire značenje od same slobode iz sužanjstva. Ono poprima sveopće značenje utkano u imenu Boga stvoritelja koji stvaranjem pobjeđuje sile zla, pa i kaosa nastalog u Egiptu pod tiranijom faraona. Nepogode koje su pogodile Egipćane, a Izrael ih uopće nije ni osjetio, objava su pravednog Božjeg suda i sveopćeg gospodstva nad tiranima i najava su sloma ili pobjede Božje nad okrutnošću i nasiljem što se u svijetu nevinima nanose. Faraon koji pomalo uviđa, Jahve je jači od egipatskih bogova i njegovih čarobnjaka, poruka su svim narodima da djela koja su suprotna Božjem naumu stvorenog svijeta, svijetu reda, prava i pravednosti, neće biti tolerirana.<sup>24</sup> Otvrdnuće faraonova srca svima je znak, on nije došao do prave vjere, ali će i to poslužiti da se i u tome očituje moć i slava Božja. Tek u pomoru prvorođenaca pokazuje se da je Jahve izvojevao pobjedu. Faraon priznaje nemoć i spoznaje Jahve jest Bog. „Ustajte i odlazite od moga naroda i vi i vaši Izraelci! Idite! Odajte štovanje Jahvi, kako ste tražili ... idite pa i mene blagoslovene“ (12,31-32).<sup>25</sup> No, ovo javno priznanje Jahve Bogom Izraela kojemu i prema faraonu treba odati kultno štovanje napokon je i svojevrsno priznanje vlastite krivnje. To je dovoljno da Mojsije sada spasenjsko djelovanje pripušta izravnom djelovanju Božjem. Vođa faraon je počeo vjerovati, ali osobni interesi, čast, vlast, bogatstvo očito su prevladavali do rasta punine vjere. On i Egipćani spašeni su od većih nesreća, a Izrael je oslobođen od ropstva. Priznanje Jahve Bogom prouzročilo je i naklonost prema Izraelcima: „Egipćani bijahu naklonjeni pa davahu“ (12,36). To je svojevrsni vid nagrade za plaćenu otkupninu sužanjstva.

### 2.1. Jahve spasitelj Izraela

Početak izlaska obilježen je faraonovim razočaranjem što je pisac, na temelju očitog različitog, tumačenja sinajske predaje, označio jednom kao bijeg (14,5), a drugi puta kao faraonovo dopuštenje (13,17). Put izlaska Jahvin je izbor, ne onaj kraći uz more, nego dulji, kroz pustinju (דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר יַם סוּף - *derek hammidbār jam sūf* - put kroz pustinju i more trstike; LXX יַם סוּף - *jam sūf* prevodi s ἐρυθρὰν θάλασσαν - Crveno more; Izl 13,18; 15,4.22. To je preuzela i Vulgata „*mare Rubrum*“). Stvarni vođa naroda na tom putu je Jahve ali i njegov izabra-

<sup>24</sup> Terence E. FRETHERM, *Esodo*, 126.

<sup>25</sup> Pomor prvorođenaca bio bi prema nekima i jedino zlo koje je stiglo faraona pa ga smatraju u strukturalnom smislu kao povezivanje izlaska sa slavljem blagdana Pashe (Izl 12). John CRAGHAN, *Esodo* (Brescia: Queriniana, 1994.), 50.



nik, Mojsije sluga Njegov. Pustinja i more su put koji Jahve namjenjuje Izraelu. Samo je to put na kojem će Izrael biti rođen kao Jahvin prvorodenac (usp.: Br 14,25; 21,4). Izrael je još nejak u vjeri da dokuči Jahvine promisli, ali ih pripovjedač pred opasnostima pustinje stavlja pred konačni izbor. Ovdje je sam Bog protagonist, u stvari jedini vođa koji predviđa da bi se narod, pred mogućnošću ratovanja s narodima nastanjenim uz more, mogao predomisli i pokušati vratiti u Egipat. Jahve još računa kako Izrael još nije sazreo za izbor vlastite slobode. Nemoćni rob zadovoljava se čuvanjem gola života, sve je drugo sporedno. Mojsije ih motivira uzimanjem Josipovih kostiju koji je želio onu slobodu koju sada Jahve njima nudi. Josip je osoba po kojoj je Bog sačuvao život Izraelaca u dugom ropstvu (Post 45,5-7; 50,20). On nije želio da u ropstvu ostanu njegove kosti.<sup>26</sup> To je svečani čin ispunjanja zakletve koji motivira vječnim počinkom u zemlji praotaca (Post 50,25; Jš 24,32). Narod se priklanja vođi koji obećava i ne sluteći što će sve doživjeti u pustinji. Jahve prema piscu ne isključuje moguće društvene, prirodne ni vojničke pojave pred događajem oslobođenja. Jahve računa na čvrsto povjerenje naroda u njegovu odlučnost izvesti ih iz sužanjstva. Računa i na Mojsija koji odlučno mora zasvjedočiti neizostavnu Jahvinu zaštitu u svemu što bi se eventualno moglo dogoditi. Jahve kao snažni ratnik, vođa, na putu je. „Jahve je išao pred njima, danju u *stupu od oblaka* בְּעַמּוּד קָנָן - *b<sup>e</sup>ammûd ‘ānān*, da im pokazuje put, a noću u *stupu od ognja* אֵשׁ - *’eš* - da im svijetli“ (13,21). Slike oblaka i oganja su izrazi trajne Božje prisutnosti na putu sa svojim narodom. To su slike koje anticipiraju ispovijest vjere o Jahvinoj prisutnosti u Šatoru sastanka u kojem *slava Jahvina* יְהוָה כְּבוֹד - *k<sup>e</sup>bôd Jhvh* - trajno ispunja Prebivalište (usp.: Izl 40,34-38). Oblak i vatra su teofanijski znaci, simboli prisutnosti i trajne Božje providnosti na opasnom putu. To su ujedno u konkretnom tekstu i raspoznajni znaci slave Božje koju Izraelci doživljavaju kao očitovanje spasenja dok je za Egipćane izraz nečuvena suda zbog sužanjstva nad nemoćnim narodom.<sup>27</sup>

## 2.2. Jahve pobjednik i sudac – prijelaz preko mora

Konačna pobjeda Jahve nad faraonom obilježena je u 14. glavi velikim kontrastima između faraona i Jahve te njegova sluge Mojsija. Jahve opet u središte posredničke uloge stavlja Mojsija. On izvršava Jahvine naredbe u Pi-Haritonu gdje je utaborio narod i uvjerava ga da će se konačno Jahve proslaviti nad faraonom i svom njegovom vojskom.

<sup>26</sup> Terence E. FRETHERM, *Esodo*, 200.

<sup>27</sup> Antonio NEPPI, *Esodo 1-15* (Padova: Messaggero, 2002.), 221.

Egipćani će konačno spoznati: Jahve je Bog koji vojuje za Izraela. I opet je Jahve otvrdnuo srce faraonu da bi konačno pokazao svoju nadmoć i vrhovništvo nad Egiptom i nad prirodnim silama. U strukturalnom obliku, tekst oblikovan od više naslaga različite građe nastale na Sinajskoj predaji, uređen je u stalnom *crescendu* napetosti, kako one ljudske pred opasnošću odmazde faraonove vojske, a s druge strane pred strahom koji je neizostavna pojava pred neizbježivom katastrofom. Otvrdnuće faraonova srca, koje se i opet pripisuje Jahvi, ukazuje na tvrdokornost faraona koji ne odustaje od svojih namjera zadržati sužnje. Mobilizira cijelu svoju vojsku i računa na siguran uspjeh, a Jahve računa na konačno očitovanje svoje slave koja će kroz značenje postati vjerodostojna teofanija (4,17-18). Izraelci se pokazuju poslušni riječi Jahvinoj i njegovu sluzi Mojsiju. Kontrasti snažnih slika preuzetih iz ratnih događanja o sili faraonove vojske i njegovih bornih kola u suprotnosti su s Jahvom koji vojuje za Izraela kao gospodar nad gospodarima, dakle i nad faraonom, ali i nad silama mora. Jahve se u opisima prikazuje kao ratnik iako nema slike rata. Nema izravnog kontakta Izraelaca s Egipćanima. Konačna scena događa se pred samim uzburkanim morem gdje Izraelce stiže i egipatska vojska.

Pisac svjetlom vjere prvo usmjerava pažnju na ponašanje sudionika u događaju. Svi su osjetili da je došao čas konačnog izbora: života ili smrti. Ali sve obuzima velik strah (*jarē m<sup>e</sup>od*) i kuknjava (*cā'aq*). Svi se okomljuju na prisutnog vođu, na Mojsija. Strah i kuknjava ponovno su izrazi slabe vjere. Ona je napast vratiti se „sigurnosti“ starog ropstva. Zar nije bilo grobova u Egiptu ... pa si nas izveo da pomremo u pustinji. Kakvu si nam uslugu učinio što si nas izveo iz Egipta? Kazali smo ti već prije da ćemo služiti Egipćane. Bolje i to nego ovdje pomrijeti (14,11-12). Gledajući uzburkano more, pred narodom je smrt bliža nego li sloboda. Nostalglični osjećaji naroda za Egiptom za pisca to je prolazna smrt. On već iza svega vidi Jahvinu pobjedničku ruku. Nastupa Mojsije i manifestira čvrstu vjeru u Jahvu, ali preuzima i rizik neuspjeha na sebe. „Ne bojte se! Stojte čvrsto pa ćete vidjeti što će vam Jahve učiniti da vas danas spasi: Egipćane koje danas vidite nikad više nećete vidjeti. Jahve će se boriti za vas. Budite mirni!“ (14,11-12). Tekst dva puta ističe još danas / הַיּוֹם - *hajjôm* (14,13), a tri puta vidjet ćete (וַיִּרְאוּ - *ûr<sup>e</sup>û*, hof. od gl. *rā'āh*) što će učiniti Jahve da vas spasi (וַיִּשְׁעֶתָּ / *j<sup>e</sup>šû'ah* = spasenje; bio bi bolji prijevod vidjet ćete, u smislu, doživjet ćete, spoznat ćete spasenje Jahvino - 14,13). Jahvu se predstavlja kao ratnika. „Jahve će se boriti za vas“ (14,14). Egipatsko sužanjstvo se predstavlja kao smrt a spasenje kao život. Mojsije u ime Jahvino u narodu raspaljuje vjeru u Jahvu. Suprotnost je strah koji vodi u rop-

stvo i smrt. Treba vjerovati u Jahvu koji nudi život. Mojsijev retorički govor je snažan i od naroda traži apsolutno vjerovanje u Jahvu. On će se boriti za njih. Egipćane koje sada vidite nikada više vidjeti nećete. Jahve će se pobjedom proslaviti nad faraonom „neka znaju da sam ja Jahve“ (14,18). Jahve preuzima zapovijedanje „reci Izraelcima da krenu na put a ti podigni štap, ispruži ruku nad morem“ (14,15ss). Opet snažnim ratničkim slikama pisac naviješta kako Jahve mijenja nemoguće u moguće. Izrael koji je bio u bijegu zaštićen je, a Egipćani se nalaze pred porazom: „Bježimo od Izraelaca ... jer Jahve se za njih bori“ (14,25). Razdvajanje voda i znamenja potiču vjeru u stvaralačku Božju moć. Događaji prizivlju prve slike stvaranja, razdvajanje voda, tame od svjetla, tako se i ovdje događa novo stvaranje: od roba rađa se slobodni i živi Izrael. Mojsije je predstavljen kao vjerni izvršitelj Jahvine volje a Jahve kao onaj koji dariva spasenje. Jahve se izravno imenuje: „Jahve ih strmoglavi usred voda“ (14,27). Teološki naglasci u glagolskim oblicima: „pruži ruku“ (נָטָה - *n<sup>e</sup>tēh*, imp. qal od *nātah*), bježeći, jurili su, strmoglavi ih usred voda, iskazuju konačnu Jahvinu pobjedu nad kaosom i nasiljem. Mojsije i Izraelci su pobjednici jer su poslušnošću Jahvinim odredbama postali dionici spasenja. „Tako Jahve u onaj dan izbavi Izraela iz šaka egipatskih, i vidje Izrael ... i osvjedoči se o silnoj moći koju Jahve pokaza nad Egipćanima“ (14,28).

### 2.3. Strahopoštovanje kao ispovijest vjere

Doživljaj Jahvine pobjede sada je uzrok straha Izraelaca pred Jahvom koji se proslavio nad faraonom i Egipćanima. „Narod se poboja Jahve, i **povjero**va Jahvi i njegovu sluzi Mojsiju“ (וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה וַיֵּאֱמִינוּ בַיְהוָה וּבַמֹּשֶׁה עַבְדּוֹ) - *vajjîr'û hā'ām 'et Jhvh vajja'amînû bajhvh ûb<sup>e</sup>mošeh 'avdô*, 14,31). Ovdje je strah pred Jahvom izraz poniznosti i poštovanja iz kojega se očituje istinska vjera. Izraz וַיֵּאֱמִינוּ בַיְהוָה - *vajja'amînû bajhvh* - i povjero- rova narod u Jahvu i njegova slugu (*'ebed*) Mojsija, ispovijest je doživljene vjere, sigurnosti u Jahvino spasenje. Prvi puta Mojsije je nazvan sluga Jahvin i time uvršten u najvažnije biblijske osobe poput Abrahama (Post 26,24), Davida (2 Sam 7,5), Joba (1,8) i proroka (Am 3,7).<sup>28</sup> Spominjanje zore u tekstu („u cik zore“ 14,27) kada se dovršava pobjeda nad Egipćanima izraz je uspostavljanja pravde (usp.: 2 Sam 15,2; Jr 21,12) i uslišanja molitava Njemu upućenih (usp.: Iz 21,11-12; Ps 5,4; 30,6). Poslušnost Jahvi Mojsija i naroda u najkritičnijem momentu, ući u provaliju rastavljenih voda, izraz je konačnog i apsolutnog po-

<sup>28</sup> Walter VOGELS, *Mosè dai molteplici volti. Dall' Esodo al Deuteronomio* (Roma: Borla, 1999.), 124-135.

vjerenja, čiste i nepatvorene vjere u Jahvu. Ući u more i izaći iz nje-  
ga živ, znači pobjedu života nad smrću. To je u tekstu stvoriteljski čin.  
Zahvat Božji u prirodu; more se razdijeli i oni prođuše usred vode po  
suhom - novo je Božje stvoriteljsko djelovanje. Vjerovati - אָמַן / 'āman,  
hif. jasno znači, biti siguran, sigurnost, biti pouzdan, biti miran i vje-  
ran. Odatle i imenica 'emûnāh - vjera (u pjesničkim dijelovima, usp.:  
Ps 89,2.3.6.9.50) u značenju sigurnost, pouzdanje, uvjerenje, smirenje,  
vjera, kao nešto što pripada srcu, biti ljudskog bića (usp.: Izl 18,21).<sup>29</sup>  
U hifilnom obliku glagol izražava subjekt koji uzrokuje, čini sigurnim,  
vjeru. Jahve je doveo po sluzi svojem Mojsiju narod do vjere. Prolaz  
kroz more po suhom ispovijest je vjere ili odgovor naroda Jahvi ko-  
jemu svjedoči svoje povjerenje. U toj vjeri očituje se izravno Jahvino  
djelovanje. Vjerom je Izrael doživio otkupljenje i slobodu kao apso-  
lutno povjerenje u Jahvu i Mojsija. Nije to samo čin oslobođenja od  
povijesnog ropstva, to je čin preporođenja kako pojedinca, tako i nara-  
da. Rob postaje slobodan, Izrael Jahvin prvorođenac. Bog je pobjednik,  
Izrael je slobodan. Događaj prelaska kroz more shvaćen je kao novi čin  
stvaranja koji svojom moći razdvaja svjetove, zlo i dobro. Izrael je ko-  
načno povjerovao u njegovu mirnu stvaralačku moć koja se očitovala  
u znamenju ispružene ruke nad vodama mora. Vjera mu je donijela  
spasenje. Tako je to protumačio i pisac poslanice Hebrejima: „Vjerom  
Mojsije napusti Egipat, ne bojeći se bijesa kraljeva, postojan kao da  
Nevidljivoga vidi ... Vjerom prođuše Crvenim morem kao po suhu, što  
i Egipćani pokušашe, ali se potopiše“ (Heb 11,27-29). Izrael nije u tom  
događaju bio pasivni promatrač. On je u strahopoštovanju povjerovao  
i prošao kroz more po suhom. On je aktivno sudjelovao u svojem spa-  
senju. Tu je javno očitovani čin vjere. Vjerom nošeni u Jahvinoj pobjedi  
i pojedinci i zajednica oslobođeni su ropstva, postali su Jahvin narod. I  
Egipćani su spoznali i priznali: Jahve je spasio svoj narod, on se borio  
za Izraela (14,4.18). Oni su pak bježali od njegova gospodstva i njego-  
ve moći (14,25). Pisac daje dvostruko značenje glagola „vidjeti“: Egip-  
ćani su vidjeli i umom spoznali, ali nisu povjerovali i zato su propali  
u kaosu voda. Izrael je naprotiv poslušao Jahvu, slušao njegov glas, u  
kritičnim momentima nadvladao strah i sumnje i povjerovao Jahvi i  
njegovu sluzi Mojsiju. To je ono što se naziva „poslušna vjera“ (Rim  
16,26; usp.: Rim 1,6; 2 Kor 10,5-6) kojom čovjek čitava sebe slobodno  
Bogu izručuje stavljajući na raspolaganje „Bogu objavitelju potpuno i

<sup>29</sup> Alfred JEPSEN, „אָמַן“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I. (ur. Gerhard Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN), (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer, 1973.), 313-348.; Terence E. FRETHEIM, *Esodo*, 210.

odano služenje uma i volje“ i „dajući svoj slobodan pristanak Bogu koji se objavio“ (DV 5).

#### 2.4. Vjera, sloboda i radost

Plod vjere je sloboda, spasenje i radost. Mojsije i Mirjam pjevaju zahvalni himan slave (Izl 15,1-21). Jahve se slavom proslavio. Jahve je postao moje spasenje /לִישׁוּעָה *lišú'áh* (postao mojim izbaviteljem - 15,2). Nabrajaju se zatim mnogobrojna spasenjska djela kao pučka ispovijest vjere u djelima u kojima se Jahve pred Izraelom i njegovim protivnicima proslavio. Kao u djelu stvaranja uspostavljen je novi pravedan red. To je otkupljenje doživljeno kao „*hesed adonaj*“, dobrota, naklonost Gospodnja: „milošću svojom vodio si ovaj narod, tobom otkupljen“ (15,13).

Djelo Jahvino nije izolirano od iskazane radosti ljudske. „Tko je kao ti Jahve, među bogovima, tko kao ti sija u svetosti, u djelima strašan, divan u čudima“ (פֶּלֶא' - *pele'*, 15,11). Vjerovati znamenjima (אוֹתוֹת - 'otôt - znamenja, 6x; čudesima - נִפְלְאוֹת - *nifl'e'ot* 3,20; מִפְתִּימִים - *mof'tím*, snažnim Božjim djelima), povezanim uz Mojsijevo poslanje i djelovanje, jest čin poslušnosti koji, unatoč muc i slobodnom izboru, ostaje predmet svakog čina vjere. To je uvjerenje da u Mojsijevu djelovanju djeluje i sam Bog. Učinak zajedničkog djela je oslobođenje, sloboda i radost. Radost i zahvaljivanje u himnu dostiže svoj vrhunac u kultu: „Moja snaga i moja pjesma je Jahve, on me je spasio“ (Izl 15,2). Radost je plod vjere spašenog naroda, ali i plod koji ostaje budućim generacijama „dovest ćeš ih i posaditi na gori svoje baštine, na mjestu koje ti Jahve svojim učini Boravištem ... vazda i dovijeka Jahve će kraljevati“ (15,17-18).<sup>30</sup> Tekst očito cilja trajnom zahvaljivanju, štovanju i svjedočenju otkupljenja. Himan je ispovijest vjere liturgijskog karaktera. Ono što se dogodilo, ima univerzalno značenje i u kulturnom zahvaljivanju se aktualizira. U Djelima apostolskim (Dj 7,20-43) Stjepan, dok tumači Mojsijevo poslanje o izbavljenju Izraela iz Egipta, simboličnim navođenjem godina njegova djelovanja daje događaju univerzalno značenje. Mojsije s 40 godina ima želju pomoći subraći do oslobođenja misleći da će ga prihvatiti kada je priskočio i ubio onog Egipćanina. U zemlji midjanskoj nakon 40 godina prima objavu i poslanje, i još 40 godina kao vođa naroda prema obećanoj zemlji do smrti na Moapskim poljanama na brdu Nebo (Pnz 31,2; usp.: 34,7). Tri su dakle razdoblja po 40 godina kojima se očito daje znakovito univerzalna važnost i značenje njegova života i rasta u vjeri. Vjera u Boga osloboditelja, bez navođenja

<sup>30</sup> Walter VOGELS, *Mosè dai molteplici volti*, 134.

povijesnih podataka (J) ispovijest je vjere. Ona je dar za koji Mojsije zahvaljuje a Mirjam u himnu pridružena, očito u obrednom liturgijskom činu, naviješta i prenosi kao svjedočanstvo budućim naraštajima. Vjera je iskustvo Božjeg djelovanja. On je spasitelj, on se borio za Izraela. Himan svjedoči i poziva pjesmom slaviti djela Božja. Ono što se živi, to se i radosno navješćuje (usp.: Ps 66,16; 109,30).<sup>31</sup> Svečano slavlje Pashe na koje je Izrael obvezan, treba biti blagdan spomena darovanog spasenja i slobode. To ne znači da vjera u određenim momentima Mojsija i naroda, u životnim nedaćama i stremljenjima, ne dolazi u iskušenje. Štoviše, put kroz pustinju; manjak vode, nedostatak hrane, strah od zmija, nezaštićenost od neprijatelja, stavit će svakog pojedinca i narod kao zajednicu i u tim momentima da se slobodno opredijeli za Jahvu koji ih je iz ropstva oslobodio i poveo u zemlju obećanja. Upravo iskušenje pustinje učvrstit će vjeru, bogobojaznost i pouzdanje u Boga koji je vjeran i istinit. I Jitro, tast Mojsijev, promatrajući Mojsija i narod spoznade da je „Jahve veći od svih bogova“ (18,11). Izrael se u iskušenjima oslobodio ropstva i stavio u službu onome koji mu je slobodu kao dar, milost (*hesed*) podario. Od ropstva oslobođen, slobodno izabire služenje Jahvi, moćnom, vjernom, istinitom i milosrdnom Bogu.<sup>32</sup> Tim je izborom pripravljen za Savez s Jahvom, jedincatim Bogom i otkupiteljem svojim.

### 3. Bog Saveza na Sinaju

Govor o vjeri u Boga Saveza na Sinaju zahtijeva uvid u opširnu literarnu strukturu teksta od 19. do 34. glave knjige Izlaska. Ima mnogo takvih analiza koje ukazuju na mnogostruku preradu sinajske tradicije. U pripovijedanjima događaja, već tradicionalno četiriju predaja, JEDP, mogu se iščitati i teološki pogledi i uvjerenja, odnosno vjera pojedinih tradicija ili redaktora koji su oblikovali tekst.

Erich Zenger, kao i mnogi drugi, razlučili su te predaje na temelju mnogih analiza i, čini mi se, utrlj dobar put iščitavanju vjere Izraela u Jahvu Boga Saveza na Sinaju.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Werner H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube*, 50; Terence E. FRETHEIM, *Esodo*, 217.

<sup>32</sup> William J. DUMBRELL, *The faith of Israel. A Theological Survey of the Old Testament* (Grand Rapids; Michigan: Baker Academic, 2002.), 32-41.

<sup>33</sup> Erich ZENGER, *Israel am Sinai*. Literarna struktura teksta za našu temu obrađena je najbolje u 8. glavi na str. 156 ss; opširnije analize i tumačenja u; Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 64, 92-94, 104 ss., posebno str. 185; Erich ZENGER, *Die Sinai-Theophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk*. Forschung zur Bibel 3 (Würzburg: Echter



Kompozicija jahvističkog teksta ima svoj izvor u događajima na Sinaju. Prema jahvistu Jahve sklapa Savez s Izraelcima, nakon što im Mojsije prenosi Jahvinu poruku koju je primio na Božjem brdu, dok elohist govori o Bogu koji se objavljuje u povijesnim, prirodnim, događajima.<sup>34</sup> Jahve ih podsjeća da su vidjeli što im je sve učinio u događaju izlaska, kako ih je nosio na „orlovskim krilima i k sebi doveo“ (19,4). Sada Jahve traži njihovu vjernost, spremnost slušati njegov glas i držati Savez pa će biti njegova predraga svojina mimo sve narode, kraljevstvo svećenika, narod svet (19,5). Riječ Jahvina namijenjena je Izraelcima i Mojsije je prenosi starješinama naroda, a sav narod, očito upoznat s Jahvinim zahtjevom, uzvratu jednoglasno „Vršit ćemo sve što je Jahve naredio“ (19,8). Mojsije prenosi odgovor naroda Jahvi koji mu potvrđuje da će mu doći u gustom oblaku „da narod čuje kad budem s tobom govorio, i **da ti zauvijek vjeruje** - וְגַם בָּךְ יִאֱמְנוּ לְעוֹלָם - *v<sup>e</sup>gam b<sup>e</sup>kā j'amînû l<sup>e</sup>ôlām* (19,9). Vjera je trajni čin oslanjanja, povjerenja i sigurnosti u Božje spasenje. Potom slijede obredne pripreme za sklapanje Saveza i proglas Dekaloga i Zakonika Saveza. U 24. glavi ponovno se ističe obredno pripremanje za slavlje Saveza i polaganje svjedočanstva (pločâ Saveza) u Kovčeg i odlaganje u Pomirilište odnosno u Šator sastanka. U 31. glavi Jahve daje zapovijed o slavlju subote „jer subota je znak između mene i vas od naraštaja do naraštaja da budete svjesni da vas ja, Jahve, posvećujem“ (31,12-17).

Tekst sinajskog Saveza je u svim predajama prerađivan u svjetlu življene vjere od naraštaja do naraštaja. U cjelini narativna građa je opširna ispovijest vjere prve zapovijedi Dekaloga: „Ja sam Jahve, Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva“ (20,2). Ot-

---

Verlag, 1971.); Lothar PERLIT, *Bundestheologie im Alten Testament. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.), 36; Luis Alonso SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo* (Bologna: CED, 1996.); Martin NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus. ATD 5* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.); Rashi DI TROYES, *Commento all' Esodo* (ur. Sergio J. Sierra), (Genova: Marietti, 1995.); Bernardo G. BOSCHI, *Esodo* (Milano: Cinisello Balsamo, 1991.); Josef SCHARBERT, *Exodus* (Würzburg: Echter Verlag, 1989.); Bernard RENAUD, *La Théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et Théologie. Cahiers da la Revue Biblique 30* (Paris: J. Gabalda, 1991.); Bernard RENAUD, *L' alliance. Un mystère de miséricorde. Une lecture de Ex 32-34* (Paris: Cerf, 1998.); Gianfranco RAVASI, *Esodo* (Brescia: Queriniana, 2007.); Giovanni BARBIERO, *Dio di misericordia e di grazia. La rivelazione del volto di Dio in Esodo 32-34* (Casale Monferrato: Portalupi Editore, 2002.).

<sup>34</sup> Exel GRAUPNER, *Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte. WMANT 97* (Neukirchen-Vluyn: 2002.), 18ss; Usp.: Frank Lothar HOSSFELD (ur.), *Von Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte* (Würzburg: Echter Verlag, 1989.).



pad Izraelaca opisan grijehom idolatrije, lijevanjem zlatnog teleta (Izl 32), deutronomistička je interpretacija povijesti kada je Jeroboam I. (931.-910. pr. Kr.) u Betelu i Danu salio dva zlatna teleta i izložio Izraelcima na štovanje kao suprotnost jeruzalemskom Hramu govoreći: „Evo, Izraele, tvoga boga koji te izveo iz zemlje egipatske“ (1 Kr 12,26-33). To je konačnom redaktoru poslužilo da teološke poglede sabere i izloži u obnovljenom Savezu (gl. 34) i istakne trajnu prisutnost Jahve u povijesti Božjega naroda, njegovu naklonost Izraelu kao „ljubomornog“ (34,14) Boga koji jest Svemoćni stvoritelj, izbavitelj i Osloboditelj iz ropstva, ali u biti svojoj On je: „Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću, iskazuje milost tisućama, podnosi opačinu, grijeh i prijestup, ali krivca nekažnjena ne ostavlja, nego kažnjava opačinu otaca na djeci, čak na unučadi do trećega i četvrtog koljena“ (34,6-7).

U cijelom tekstu naizmjenično se isprepleću pripovijedanja događaja izlaska, sklapanje Saveza i izlaganje zakonodavne građe, temelja očuvanja čvrste vjere u Jahvu spasitelja iz egipatskog ropstva.<sup>35</sup> Sve ima prizvuk liturgijskog slavlja sedmogodišnjeg slavlja Saveza na Blagdan sjenica (usp.: Pnz 31,9-13; Mojsiju je već 120 godina i traži u svojem govoru da se spomen izlaska ne zaboravi). Riječ je stvarnoj teofaniji o kojoj se narod mora uvjeriti da bi vjerovao Jahvi. Bog je stvarno govorio Mojsiju. Bog je subjekt i u naracijama i u Zakonu. On je protagonist cijelog događaja u jednoj i u drugoj građi. Zakoni uobličuju pripovijedanje u zaokruženu cjelinu a naracija preciznim izričajima ispunja Božjom prisutnošću cijeli događaj. Jahve jamči Mojsiju „doći ću - בא / *bā'*, (qal, hof. od gl. באב *bôḇ*), sa svrhom „da ti narod zauvijek vjeruje“ (19,9). Mojsije i budućim naraštajima mora biti glasnik Jahvinih riječi, Dekaloga i Zakonika Saveza. Sve su to Jahvine riječi. Riječi i Zakon, i jedno i drugo su izričaj vjere u dobrotu Jahvinu od kojega sve dolazi.

Jahvist u svojem kratkom pripovijedanju (19,1-8) ispovijeda, Savez je najupečatljiviji izraz Jahvine dobrote i milosrđa.<sup>36</sup> Prema njemu to je nagrada narodu za vjeru iskazanu u izlasku iz Egipta. Jahve se sjetio svojega Saveza s Abrahamom (3,24) i oslobodio ih iz ropstva. Sada u slobodi traži da narod drži Savez. Za uzvrat obećava narodu privilegij vjernosti. Narod će biti Jahvina „predraga svojina, kraljevstvo

<sup>35</sup> Terence E. FRETHERM, *Esodo*, 266.

<sup>36</sup> Usp.: Božo ODOBAŠIĆ, „Savez na Sinaju - objava Božjeg milosrđa. Teologija Saveza u Knjizi Izlaska“, *Bogoslovska Smotra* 80 (2010.), 167-197. Napominjem da je ovaj svezak BS u cjelini tematski posvećen temi Saveza Božjega u Bibliji iz kojega se iščitava s tom temom neodjeljiva tema vjere u Jahvu, Boga Izraelova.

svećenika, narod svet“ (19,8) mimo sve narode.<sup>37</sup> Značajan je zahtjev što Jahve traži da Mojsije, njegov izabranik, bude trajni jamac Jahvine vjernosti izabranja Izraela za svoj narod. Jahvino obećanje nije ograničeno vremenom. Njegova riječ i Zakon ostaju zauvijek. Mojsije je ponovno istaknut kao posrednik između Jahve i naroda. Za dobro naroda oni mu trebaju vjerovati.

U teofaniji (elohistički tragovi) Jahve će govoriti tako da narod čuje i uvjeri se: „Ja ću doći u gustom oblaku da narod čuje kad budem s tobom govorio i da ti zauvijek vjeruje“ (19,9). Bogu je važno da narod čuje razgovor Boga i Mojsija. Čuti Jahvinu riječ, znači dopustiti da ona u onom koji sluša djeluje. Bog hoće da se narod uvjeri: On je govorio Mojsiju, On djeluje preko Mojsija i On stoji iza njegovih riječi i proglašanih Zakona zajednici. Mojsije je posrednik i navjestitelj riječi Božje. Odatle važnost vjerovati Mojsiju kako je to i prije bilo istaknuto (4,1-9; 14,31). U vjeru se dakle uvodi vlastitim svjedočenjem vjere; naviještanjem Jahvinih riječi i praktičnim vjerničkim kredibilitetom životnog izbora Jahve za svojega Boga.

Elohistički pisac istaknuo je tajanstvenu prisutnost Jahve u teofaniji. Da li prirodni fenomeni ili ne, dano im je teološko tumačenje. Oni očituju tajanstvenu prisutnost Boga u njima. Mojsije je izravno govorio s Bogom (33,11) koji mu je objavio Zakon i povjerio svoje riječi. U jednom momentu bio je to privilegij i za 70 starješina pa čak i narod u podnožju brda (24,9-11) jer je bilo potrebno uvjeriti narod da iza Mojsija i riječi (Dekaloga), Jahvinih odredbi, stoji sam Jahve. Jahvina slava – *kabôd* - očituje se u riječi i Zakonu. Narod se osvjedočio, povjerovao u Boga i njegova slugu Mojsija. Nije više nužno da pred misterijem Boga u strahu i bojazni slušaju Jahvine riječi. Osjećaju se pred svetim Jahvinim boravištem, brdom Božjim, nedostojni. „Ti nam govori, a mi ćemo slušati. Neka nam Bog ne govori da ne pomremo“ (20,19). „Ne može čovjek mene (Boga) vidjeti i na životu ostati“ (33,20). U narodu rodilo se strahopoštovanje Jahve i njegova sluge Mojsija. Nije, dakle, riječ o običnom strahu, nego o poštovanju, poslušnosti Jahvinu glasu i osjećaju nedostojnosti biti u blizini Božjoj. Mojsije je uživao Jahvinu blagonaklonost i zato je u ovoj teofaniji opet opunomoćen za vođu, pastira naroda ali i glasnika Jahvine riječi. On je konačno povjerovao i sav narod se uvjerio „Jahve je razgovarao s Mojsijem licem u lice“ (33,11). Jahve je djelovao na vjerodostojan način i narod je „zauvijek povjerovao Mojsiju“ (9,9) jer je spoznao, uvjerio se, Jahve je uistinu govorio s Mojsijem. A vjerovati Mojsiju, znači ujedno vjerovati Jahvi. Prihvaćanje

<sup>37</sup> Jörn HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeteronomischer Zeit* (FRLANT 114), (Göttingen: 1975.).

Mojsija za darovanog vođu izraz je poslušnosti Bogu i njegovoj riječi. Mojsije je glasnik Jahvine riječi i zapovijedi isklesanih na ploče Saveza (34,27), a one su potvrda Mojsijeva autoriteta i njegova služenja Bogu i vjeri vlastitoga naroda.

### Zaključak

Tko je Bog Izraelov? Što vjeruje Izrael? Što je vjera naša prema knjizi Izlaska? Sinajska tradicija o Bogu objave zasvjedočena je u naričijama predaja knjige Izlaska, kao ispovijest vjere u Jahvu, Boga otaca. On je Bog osloboditelj, izbavitelj iz sužanjstva i darivatelj zaslužene slobode. To je živi Bog koji suosjeća u patnjama svojega naroda. U isto vrijeme On je Bog obećanja. On ispunja obećanja dana praocima Izraela. On je vjeran i istiniti Bog. U znamenjima i prijelazu kroz *Jam Suf* / Crveno more očituje se kao Bog koji iznova stvara. On je pobjednik nad kaosom i magijom egipatskih bogova i čarobnjaka. On je otkupitelj i spasitelj. Na Božjem brdu objavljuje se svojim imenom, objavljuje svoj identitet, svoju narav i svoju volju. To je Jahve, Bog PRISUTNI<sup>38</sup>, Bog koji je tu (*Da sein*), Bog milosrdni, Bog Saveza vječnoga. U kasnijim tumačenjima (P) spoznat je i kao Sveti Bog koji posvećuje svoj narod i uzima ga za svoju svojinu, kraljevstvo svećenika i jamči da će spašen biti svet narod. U opisanoj teofaniji na Božjem brdu redaktor u prirodnim pojavama (brdo se treslo, dimilo) JE-og opisa ističe teološku interpretaciju u kojoj razlaže vjeru u Boga koji djeluje u prirodnim pojavama kao tajanstveni, svemoćni a uvijek bliski Bog. U znamenjima se doživljava kao *mysterium tremendum*. To je Bog daleki, na nebu, a bliski na zemlji, usred svojega naroda. On je uvijek prisutni na putu sa svojim narodom. On je prisutan u svojem izabraniku, služi Mojsiju, koji je posrednik Jahvin i zagovornik naroda. On se u Savezu očituje i kao vjeran i istiniti Bog. On je trajno prisutan u svojoj riječi i zapovijedima. U njima On čudesno djeluje i drži narod u vjeri Saveza. U liturgijskim slavljinama blagdana, napose Pashe, On posadašnjuje svoje čudesno djelovanje i učvršćuje vjeru u Boga Spasitelja.

Događaj izlaska je *zikkārôn* – spomen-čin – koji u slavlju Pashe ponazočuje čin vjere kao trajno živeću stvarnost Izraela. To je događaj življene vjere, ispovijest vjere, hvalospjev Jahvi koji ostvaruje ono što

---

<sup>38</sup> Usp.: Bernd JANOWSKI, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 1993.). Autor analizira Jahvinu prisutnost u Šatoru u tijeku izlaska i potom u Hramu u svjetlu svećeničke redakcije Petoknjžja. I on prepoznaje Jahvu prije svega kao „Boga milosrđa“ (str. V).

čovjek nije sposoban ostvariti.<sup>39</sup> Vjera se očituje u poslušnosti naroda Njegovu glasu, vođi Mojsiju i Božjoj riječi po kojoj se očituje i doživljava slava Jahvina. Sinajska teofanija, kulturni Dekalog i liturgijska slavlja svjedoče vjeru Božjega naroda.<sup>40</sup> Izraelova povijest počinje u izlasku. U punom značenju to je i povijest čina vjere i razumijevanja spasenja kao dara slobode što je Bog daruje cijelom čovječanstvu.<sup>41</sup> Sinajska teofanija svjedoči, Jahve je Bog koji je s Božje gore sišao i nastanio se usred svojega naroda (Šator sastanka), a narod je vjerom uzdignut Bogu, spašen iz ropstva, uživa slobodu i blagoslov zajedništva. Izrael u poslušnoj vjeri Jahvi, Bogu Saveza, pozvan je trajno biti graditelj mira i života u svetosti, čime jedino može zasvjedočiti da je Jahvin izabrani narod.

## THE MYSTERY OF GOD REVEALED AT SINAI

### Profession of Faith in the Events of the Book of Exodus

#### Summary

*The Book of Exodus (Šemôṭ) was written as an expression of the faith in God revealed at Sinai. Its narrative material was shaped in the traditions of JEDP based on larger units of ancient Sinai tradition. Taken as a whole, all the redactors tended to express a more theological aspect of a given event rather than the historicity of redemption. Exodus is the historical Creed of Israel in Jahveh the Redeemer (Jahveh go'el) and Covenant God (Jahveh habberit).*

*The faith of Moses and his people is expressed in the hiphil form of the verb ʾāman / to believe, to cause believing (eight times) and other concepts that point to an experience of Jahveh, the God of revelation who may be trusted. Faith is an act of trust, a safe relying on God revealing himself as omnipotent and present. Individuals and the believing community trust him as the faithful and true God of the fathers who keeps his promise of liberty.*

*Moses was the first to experience the path to safe and unshakable faith in his dialogue with God, who revealed himself at Sinai. He gave witness to his faith before his people in word and signs, through which he was confirmed by God so that the people could trust him (19:9). Moses' faith was necessary so that his people could grow and follow a path toward faith in God who had revealed himself to them. Moses*

<sup>39</sup> Usp.: Jacqueline DES ROCHETTES, „Il ‘Memoriale’ nella tradizione ebraica“, *Parola Spirito e Vita* 7 (1979.), 75-86. Usp.: Scott KENT BROWN, „Trust in the Lord: Exodus and Faith“, Paul Y. HOSKISSON (ur.), *Sperry Symposium Classics: The Old Testament* (Brigham: Brigham Young University, 2005.).

<sup>40</sup> Werner H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube*, 50-74.

<sup>41</sup> George EDAYADIYIL, *Israel in the Light of Exodus Event: An Analysis of the Impact of the Exodus Event in the Life of Old Testament People* (Bangalore: Asian Trading Corporation, 2009.), 56.

witnessed this unshakably as he passed through the Sea of Reed (Jam sūf / Red Sea in the LXX) in front of the people, who were facing the final selection of Jahveh as their God (14:13.31). In this event Jahveh was depicted as God of creation and liberation, as savior of a people that trusted him and his servant Moses.

In the event of the Covenant making, the Jahvist author described Jahveh as a faithful and merciful God who is present in the life of his journeying people. Other traditions (E) stressed belief in a mysterious God who is present and active in signs and events in history, while the Deuteronomist authors presented God as being present and active in events through his words, contained in the Decalogue and other laws, and the final redactor of the priestly tradition described God as holy and always active in celebration of the Sabbath and the Passover feast in the temple.

The whole event of exodus is depicted as a zikkārôn, an act and profession of Israel's faith in Jahveh, the living, omnipotent, creator and deliverer from slavery in Egypt. In the liturgical celebration of feasts, Jahveh's words and actions are proclaimed and made present. In these celebrations, Israel manifests her faith that she constitutes God's chosen people.

**Key words:** exodus, believe, faith, act of faith, signs, Jahveh the God of revelation, God of the Covenant, zikkārôn.

Translation: Božo Odošašić and Kevin Sullivan

UDK: 27-242.8-277

27-184.3-31

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: svibanj 2013.

Domagoj RUNJE  
Katolički bogoslovni fakultet u Splitu  
Zrinsko-frankopanska 19, HR – 21000 Split  
domagojrunje@yahoo.it

## VJERA U PUSTINJI (BR 14,11; 20,12) Pokušaj aktualizacije

### Sažetak

*U ovom izlaganju autor pokušava aktualizirati tekstove Br 14,11; 20,12 u kontekstu slavlja Godine vjere koju je 11. listopada 2012. otvorio papa Benedikt XVI. Promatrajući navedene tekstove u njihovu biblijskom kontekstu, može se uloga Mojsija i njegova brata Arona, kao pastira koji vode narod kroz pustinju, usporediti s ulogom Crkve u svijetu. Pri tome se pak ovdje posebno ističe činjenica da, kao što Mojsije i Aron nisu uveli narod u obećanu zemlju, nego je to učinio Jošua, tako ni Crkva sa svojim pastirima ne dovršava sama svoje poslanje vođenja ljudi u zajedništvo s Bogom, nego to čini Isus Krist koji jedini daje život u punini. No, time poslanje Crkve u svijetu ne treba gledati kao nešto ograničeno ili zatvoreno, nego kao uvijek otvorena vrata vjere.*

**Ključne riječi:** Mojsije, Aron, Jošua, Crkva, Isus Krist, obećana Zemlja, zajedništvo s Bogom, vjera.

### Uvod

Tema ovoga izlaganja potaknuta je jednom rečenicom iz Papina pisma „Porta fidei“<sup>1</sup> kojim se razdoblje od 11. listopada 2012. (pedeseta obljetnica početka Drugog vatikanskog koncila) do 24. studenoga 2013. (svetkovina Krista Kralja) proglašava Godinom vjere. Naime, u pismu „Porta fidei“ papa Benedikt XVI. navodi jednu rečenicu iz svoje nastupne homilije koju je održao 24. travnja 2005. Ta rečenica glasi: „Crkva u cjelini, i pastiri u njoj, moraju poput Krista krenuti na put, da

---

<sup>1</sup> Hrvatsko izdanje donosi Kršćanska sadašnjost u istom sveščiću s prigodnom Notom Kongregacije za nauk vjere: BENEDIKT XVI., Kongregacija za nauk vjere, *Porta fidei. Vrata vjere / Nota s pastoralnim smjernicama za godinu vjere* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012.).

izvedu ljude iz pustinje i povedu ih prema mjestu života, prema prijateljstvu sa Sinom Božjim, prema onome koji nam daje život u punini.“<sup>2</sup>

U nastavku svojega pisma papa Benedikt tu misao razrađuje u kontekstu današnjega stanja Crkve i svijeta, a oslanjajući se na sveto-pisamsku objavu, navodi isključivo novozavjetne tekstove. No, premda u pismu „Porta fidei“ nema nijednog starozavjetnog navoda, gore navedena slika ljudi koje treba izvesti iz pustinje i dovesti ih punini života svakako je nadahnuta na izlasku Izraelaca iz egipatskoga ropstva i puta u obećanu zemlju. Opis toga puta obuhvaća najveći dio Petoknjižja, to jest od Knjige Izlaska do knjige Ponovljenoga zakona, a tomu još treba pridodati i knjigu o Jošui u kojoj narod napokon ulazi u obećanu zemlju.

Unutar toga literarnog korpusa posebno mjesto za našu temu zauzima knjiga koja u hebrejskoj tradiciji nosi ime koje, da tako kažemo, odgovara Papinoj dijagnozi našega sadašnjeg stanja. Naziv te knjige je „*Bamidbar*“, prevedeno „U pustinji“, a u hrvatskoj tradiciji ta biblijska knjiga poznata je pod naslovom „Knjiga Brojeva“. Taj hrvatski naziv zapravo počiva na grčkoj i latinskoj tradiciji, a nastao je na temelju dvaju popisa naroda (Br 1 i 26) i ostalih preciznih brojčanih podataka od kojih se posebno ističe popis prinosa koje su donijeli glavari pojedinih plemena prigodom posvete žrtvenika (Br 7,10-88).<sup>3</sup> Treba priznati da ti popisi zvuče monotono i često stavljaju na kušnju strpljenje čitatelja. No, Knjiga Brojeva zapravo je veoma dinamična knjiga. Njezin sadržaj kronološki obuhvaća čitav vremenski period od četrdeset godina hoda kroz pustinju, a prostorno čitav taj hod od brda Sinaja (Br 1,1) do Moapskih poljana uz Jordan nasuprot Jerihonu (Br 36,13).

Tijekom tog hoda kroz pustinju izlazi na vidjelo složenost odnosâ među ljudima koji idu kroz pustinju prema obećanoj zemlji. Putovanje kroz pustinju puno je sukoba, nepovjerenja i nesporazuma u svim relacijama: između naroda i njihovih vođa Mojsija i Arona, između naroda i Boga, a onda i između Mojsija i Arona i Boga. Kompleksan je i odnos prema Egiptu iz kojeg su izišli, ali se u nj svako malo žele i vratiti (usp.: Br 11,5.18.20; 14,3-4; 20,5; 21,5), kao i prema obećanoj zemlji prema kojoj idu, ali se u nju boje ući (usp.: Br 14,3). Konačni ishod te složene situacije jest taj da nitko od onih koji su izišli iz Egipta (s iznimkom Kaleba i Jošue), neće ući u obećanu zemlju (usp.: Br 14,26-30; 32,11-12). To će se dogoditi tek u drugom naraštaju, dok

<sup>2</sup> *Porta fidei* 2; Propovijed je objavljena u: „Omelia per l’inizio del ministero petrino del Vescovo di Roma (24. travnja 2005.)“, AAS 97 (2005.), 710.

<sup>3</sup> Usp.: Anto POPOVIĆ, *Torah – Pentateuh – Petoknjižje. Uvod u knjige Petoknjižja i u pitanja nastanka Pentateuha* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2012.), 149-150.



je onaj prvi zajedno sa svojim vođama Mojsijem i Aronom postupno pomro putem kroz pustinju.

Razlog zbog kojeg egipatski naraštaj Izraelaca nije ušao u obećanu zemlju objašnjen je u Knjizi Brojeva manjkom vjere u Boga unatoč svim znamenjima koje je učinio, kao i manjkom povjerenja u autentičnost Mojsijeva poziva kao od Boga izabranog i postavljenog vođe s bratom Aronom kao prvim njegovim suradnikom (usp.: Izl 4,14-16). No zbog sličnog pomanjkanja vjere na koncu su istom kaznom kao i ostali narod kažnjeni i Mojsije i Aron koji u danom trenutku nisu očitovali Božju slavu pred narodom (usp.: Br 20,12).

Promotrit ćemo pobliže dva momenta koja o tome govore, to jest dvije ključne rečenice od kojih se, da parafraziramo izraz pape Benedikta XVI., jedna odnosi na narod u cjelini, a druga na pastire u njemu.

Prva rečenica glasi: „Tada (Jahve) reče Mojsiju: ‘Dokle će me taj narod prezirati? Dokle mi neće vjerovati unatoč svim znamenjima što sam ih među njima izvodio?’“ (Br 14,11).

A druga: „Potom će Jahve Mojsiju i Aronu: ‘Budući da se niste pouzdavali u mene i niste me svetim očitovali u očima sinova Izraelovih, nećete uvesti ovaj zbor u zemlju koju im dajem.’“ (Br 20,12).

Te dvije sadržajno povezane rečenice čiji je ishod praktički isti, to jest ni narod (Br 14,21-23.30) ni Mojsije s bratom Aronom (Br 20,12) neće ući u obećanu zemlju, ne nalaze se u Knjizi Brojeva neposredno jedna uz drugu, nego svaka u svojem kontekstu. To, uz njihovu temeljnu sličnost, oblikuje posebnost njihovih poruka koje možemo iščitati s jedne strane u odnosu na čitav narod, a s druge u odnosu na njihove vođe.

## 1. Br 14,11 u svojem kontekstu

U trinaestom poglavlju Knjige Brojeva odvija se četrdesetodnevno izviđanje obećane zemlje, nakon čega uhode podnose izvještaj Mojsiju, Aronu i čitavoj zajednici. Taj izvještaj nalazimo u Br 13,27-33. Prema rezultatima povijesno-kritičkog istraživanja riječ je o tekstu čiju konačnu verziju dugujemo redктору iz kruga svećeničke predaje (P) koji je obradio stariji jahvističko-elohistički (JE) predložak.<sup>4</sup> Tako u tom kratkom tekstu možemo identificirati dva suprotna izvještaja o zemlji koju su uhode izvidjeli. Prvi i temeljni izvještaj (13,27-31.33) pripada jahvističko-elohističkoj predaji i veoma je povoljan s obzirom

<sup>4</sup> Usp.: Baruch A. LEVINE, *Numbers 1-20. A new translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 4A (New York: Doubleday, 1993.), 347-348.

na zemlju, ali su problem stanovnici zemlje koji su veoma veliki i jaki. No, mladić Kaleb, jedan od izviđača, smatra da je zemlju ipak moguće zauzeti i da to treba učiniti što prije. Tu pak nailazi na otpor ostalih izviđača kojima sad svećenički pisac stavlja u usta potpuno suprotan izvještaj o zemlji kojom više ne teče med i mlijeko, nego koja proždire svoje stanovnike (usp.: 13,32). No, on to čini tako da je čitatelju potpuno jasno kako je vjerodostojan onaj pozitivni izvještaj, dok se negativni obrazlaže nespremnošću predstavnika dvanaest plemena da ulože trud koji je potreban da bi zaposjeli zemlju nadvladavši narode koji trenutno u njoj žive. Jedino Jošua iz Efrajimova i Kaleb iz Judina plemena ostaju vjerni pozitivnom izvještaju i pouzdanju u Boga, dok ostali dovode do pobune naroda protiv Mojsija i Arona, koja kulminira prijedlogom nekih da sebi postave vođu i vrate se u Egipat (14,4).

Reakcija Mojsija i Arona jest padanje ničice pred čitavom zajednicom, nakon čega se svima ukazuje Jahvina slava u Šatoru sastanka te Bog odlučuje da istrijebi čitav narod, a onda od Mojsija načini novi, veći i moćniji (Br 14,12). Ista situacija dogodila se već jednom u krizi sa zlatnim teletom (Izl 32,11-14) i ista je Mojsijeva reakcija. On zagovara narod i Bog je zbog njega narodu oprostio. No, oproštenje ne isključuje kaznu. Svi koji su se pobunili, poginut će u pustinji. Ipak, njihova će djeca ući u obećanu zemlju, dok Mojsijevo potomstvo u daljnjoj povijesti Izraela neće imati nikakve značajne uloge.

Na taj način Mojsije je prikazan kao čovjek koji je spreman odreći se svega, pa i prosperiteta vlastite obitelji, za spas čitava naroda. Ne pristajući na Božji prijedlog da sve smakne, a njega poput praotaca Abrahama i Jakova obdari brojnim potomstvom, Mojsije ne koristi priliku da postane rodozačetnikom novoga Božjeg naroda ili da uspostavi svoju vladalačku dinastiju. On je u potpunosti u službi naroda te, unatoč prethodnoj namisli, Bog Mojsijevo zauzimanje za narod prihvaća kao ispravan model ponašanja i potvrđuje ga odgovorom: „Opraštam po riječi tvojoj“ (Br 14,20). Taj Mojsijev pozitivan stav prema narodu doći će u krizu kod Meripskih voda u Br 20,2-13.<sup>5</sup>

## **2. Kontekst Br 20,2-13**

Nakon što je zapečaćena sudbina naraštaja koji je izišao iz Egipta te poslije niza propisa o dužnostima svećenika i levita koji obuhvaćaju tekst od petnaestog do devetnaestog poglavlja, slijedi u dvadesetom poglavlju Knjige brojeva epizoda o Meripskim vodama kraj kojih su se Izraelci prepirali s Jahvom i on se „pokazao svetim“ (20,13). Međutim

---

<sup>5</sup> O tome pobliže u naslovu br. 4.

tu svetost, premda su to trebali učiniti, nisu očitovali Mojsije i Aron.

Tijek događaja je ovaj. Narod je tražio vodu i negodovao protiv Mojsija i Arona. Oni su otišli do Šatora sastanka i ondje im je Bog rekao što će učiniti. Trebali su okupiti narod, progovoriti pećini i ona će ustupiti vodu. No, Mojsije i Aron nisu postupili točno onako kako im je rekao Bog. Nisu progovorili pećini nego narodu, i k tomu je Mojsije dva puta udario u pećinu pri čemu se to dvostruko udaranje tradicionalno interpretira kao manjkavost vjere. Zanimljivo je ipak da je voda potekla i narod napojio sebe i svoje blago te je zapravo ispalo da je Bog pustivši vodu iz pećine sačuvao Mojsijev i Aronov ugled pred narodom, dok oni, kako stoji u Br 20,12, svojim pogrešnim postupanjem nisu očitovali Božju slavu. Što sve stoji u pozadini Mojsijeva i Aronova grijeha, nije lako odrediti, ali usporedba ovoga događaja s paralelnim događajem u knjizi Izlaska (Izl 17) te s prethodno spomenutom reakcijom naroda nakon negativnog izvještaja uhoda o obećanoj zemlji, nudi određene sugestije.

### 3. Usporedba Br 20,2-13 s Izl 17,1-7

U Izl 17,1-7, gdje se dogodio sličan slučaj kao i u Br 20, narod je bio žedan i tražio vode. I tada je Mojsije tražio pomoć od Boga i Bog mu je rekao što treba učiniti. „... uzmi u ruku štap kojim si udario Rijeku i pođi... Udari po pećini i iz nje će poteći voda“ (Izl 17,6). Mojsije je tako i učini te je narod nastavio put bez ikakvih loših posljedica. No, kada je Mojsije u Br 20 dvaput udario po pećini, voda je doduše potekla iz pećine, ali je uslijedila i već spomenuta kazna. Na pitanje zašto je to tako ispalo, odgovori se, kako smo već rekli, svode na to da Mojsije nije učinio točno onako kako mu je Bog rekao. No, u usporedbi s događajem iz Izl 17 mogu se izvući još neki zaključci koji pomažu u razumijevanju i aktualizaciji teksta.

Ovdje treba svakako spomenuti kako povijesno-kritička analiza Izl 17,1-7 i Br 20,1-13 dolazi do zaključka da je tekst u Knjizi Brojeva svećenička reinterpretacija elohističko-jahvističke predaje opisane u Izl 17.<sup>6</sup> Drugim riječima, radi se o jednom događaju koji je ispričovijedan u dvije varijante na dva različita mjesta u Petoknjižju. No, ako je u stvarnosti doista tako, u literarnom je smislu ipak riječ o dva različita događaja te ih u kontekstu čitava Petoknjižja kao takve treba i čitati. Da je nakana pisca u tom pogledu potpuno jasna, govori različit vremenski i prostorni okvir u koji su smješteni opisi događaja u Izl 17,1-7 i Br 20,1-13.

---

<sup>6</sup> Usp.: Baruch A. LEVINE, *Numbers 1-20*, 484.

### 3.1. Vremenski okvir Izl 17,1-7 i Br 20,1-13

Najbliži vremenski podaci koji uokviruju događaj opisan u Izl 17,1-7 nalaze se u Izl 16,1 i Izl 19,1. U Izl 16,1 stoji kako je izraelska zajednica došla u pustinju Sin petnaestoga dana drugog mjeseca nakon odlaska iz Egipta, a u Izl 19,1 točno tri mjeseca nakon izlaska iz Egipta Izraelci dolaze u Sinajsku pustinju. Prema tome radi se o veoma kratkom vremenskom okviru od otprilike dva tjedna u kojima se odvijaju čak četiri važna događaja. U Izl 16,2-36 Bog hrani narod manom i prepelicama;<sup>7</sup> u Izl 17,1-7 izvodi vodu iz pećine; u Izl 17,8-15 pomaže narodu u boju protiv Amalečana; te u Izl 18,1-27 Mojsijev tast Jitro pomaže svojem zetu u postavljanju sudaca po Božjem odobrenju (usp.: Izl 18,23). Tako se u tom kontekstu voda koja je potekla iz pećine u Izl 17,1-7 nalazi u nizu događaja u kojima se Bog, koji je svoj narod izveo iz egipatskog ropstva i faraonove vlasti, sada pokazuje kao kralj koji se brine za svoj narod tako da mu daje jesti i piti, brani ga od neprijatelja i presuđuje u njihovim sporovima.<sup>8</sup> A sve to Bog čini već na samom početku četrdesetogodišnjeg puta do obećane zemlje.

Za razliku od Izl 17,1-7 paralelni događaj opisan u Br 20,1-13 nije lako precizno vremenski odrediti. U Br 20,1 stoji da su Izraelci došli u pustinju Sin<sup>9</sup> u prvome mjesecu, ali nije rečeno koje godine. Stoga na osnovi najbližih navedenih kronoloških podataka postoje dvije mogućnosti. Pođemo li od Br 10,11 gdje doznajemo kako se druge godine (od izlaska iz Egipta) drugoga mjeseca dvadesetoga dana u mjesecu digao oblak iznad Prebivališta te je narod krenuo dalje na put iz Sinajske pustinje, onda bi se prvi mjesec u Br 20,1 odnosio na treću godinu od izlaska iz Egipta. No, ako je Aron umro iste godine kad je Bog njemu i Mojsiju kod Meripskih voda rekao da neće uvesti Izraelce u obećanu zemlju, onda se to dogodilo u četrdesetoj godini nakon izlaska iz Egipta (usp.: Br 33,38), to jest na samom kraju puta kroz pustinju. Tradicionalno se prihvaća ova druga opcija, koja se s kronološke točke gledišta bolje uklapa u širi kontekst Petoknjžja i nakanu pisca iz svećeničke predaje, koji je ovim događajem htio

<sup>7</sup> Ovaj odlomak isprepleten je sa zakonskim propisima o obdržavanju subote.

<sup>8</sup> Usp.: Jean Louis SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Bologna: EDB, 2001.), 40.

<sup>9</sup> Pustinja Sin u Izl 17,1 i Br 20,1, unatoč istom nazivu u hrvatskom prijevodu, nije u knjizi Brojeva ista pustinja. O tome vidu u naslovu 3.2.

objasniti zašto Mojsije i Aron nisu uveli narod u obećanu zemlju.<sup>10</sup> Stoga ćemo i mi ovdje poći od iste tradicionalne pretpostavke. Voda iz pećine u Izl 17,1-7 potekla je u prvoj, a u Br 20,1-13 u četrdesetj, tj. posljednjoj, godini puta iz Egipta prema obećanoj zemlji.

### 3.2. Mjesto događaja u Izl 1,1-7 i Br 20,1-13

Mjesto gdje je Mojsije po Božjoj zapovijedi izveo vodu iz pećine u knjizi Izlaska prozvano je zbog mrmljanja naroda Masa i Meriba (usp.: Izl 17,7),<sup>11</sup> a prema 17,1 nalazi se kod Refidima gdje se narod utaborio na dionici puta između pustinje Sina i brda Sinaja. Granice pustinje Sin nisu jasne, ali se iz konteksta može zaključiti da se njezin položaj nalazi na zapadnom dijelu Sinajskog poluotoka.<sup>12</sup>

Spominjanje dvaju imena, Mase i Meribe, također stvara određene probleme pri identificiranju točne geografske lokacije događaja jer se ta dva različita imena vjerojatno odnose na dva različita mjesta.<sup>13</sup> Pogotovo je problematično što se Meripske vode spominju i u Br 20,13 na potpuno drugoj lokaciji. S druge strane ipak se ne smije previdjeti podatak da je mjesto *prozvano* Masa i Meriba, kao i sasvim jednostavna mogućnost da se različite lokacije nazivaju istim imenom. No, više od svega očito je kako je biblijskom pripovjedaču više stalo do pučke etimologije koja ime Masa povezuje s hebrejskim glagolom *nisah* „kušati“, a Meriba s glagolom *rib* „prepirati se“,<sup>14</sup> negoli do preciznog određivanja mjesta događaja. U svakom slučaju Izraelci u Izl 17,1-7 na svojem putu iz Egipta još nisu došli do Sinaja, još nisu primili Zakon i još nije sagrađen Šator sastanka kao mjesta Božje prisutnosti sa svojim narodom. Stoga ključno pitanje koje narod postavlja kod Mase i Meribe glasi: „Je li Jahve među nama ili nije?“ (Izl 17,7). Drugim riječima, na ovoj dionici puta narod Božju prisutnost u svojoj sredini prepoznaje jedino u konkretnim djelima u kojima Bog rješava njihove

<sup>10</sup> Usp.: Božo LUJIĆ, „Problem Božje nazočnosti. Je li Gospodin među nama ili nije? (Izl 17,1-7)“, Marko JOSIPOVIĆ – Božo ODOBAŠIĆ – Franjo TOPIĆ (ur.), *U Službi Riječi i Božjega naroda. Zbornik u čast mons. Dr. Mati Zovkiću u povodu 70. obljetnice života i 35 godina profesorskog djelovanja* (Sarajevo: Vrhbosanska katolička teologija, 2007.), 44.

<sup>11</sup> Usp.: Božo LUJIĆ, „Problem Božje nazočnosti. Je li Gospodin među nama ili nije? (Izl 17,1-7)“, 42-43.

<sup>12</sup> Usp.: Baruch A. LEVINE, *Numbers 1-20*, 518.

<sup>13</sup> Usp.: Božo LUJIĆ, „Problem Božje nazočnosti. Je li Gospodin među nama ili nije? (Izl 17,1-7)“, 44-45.

<sup>14</sup> Usp.: Raymond E. BROWN – Joseph A. FITZMYER – Roland E. MURPHY (ur.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 2000.), 3:28.

primarne potrebe, od kojih je voda za piće najrječitiji primjer.

Što se tiče mjesta događaja u Br 20,1-3, najprije trebamo uočiti jedan problem koji proizlazi iz hrvatskog prijevoda Br 20,1 i Izl 17,1. Naime, i u jednom i u drugom slučaju naš prijevod<sup>15</sup> govori o pustinji Sin, što, uzevši u obzir kronološku razliku između događaja opisanih u navedenim tekstovima, stvara određenu zbunjenost te se čini da se i nakon četrdeset godina putovanja kroz pustinju Izraelci nalaze na više-manje istom području. No, u hebrejskom tekstu ime pustinje u Izl 17,1 i Br 20,1 piše se i izgovara različito. U Izl 17,1 radi se o pustinji יַרְדֵּן (Sin), a u Br 20,1 o pustinji סִינַי (Cin). K tomu se u pregledu putovanja u Br 33 od Ramsesa u Egiptu do Moapskih poljana uz Jordan nadomak obećanoj zemlji jasno razlikuje između pustinja יַרְדֵּן (Br 33,11) i pustinje סִינַי (Br 33,36).

Budući da se u povijesno-kritičkom smislu tekst Br 20,1-13 smatra prepričavanjem Izl 17,1-7, vjerojatno je sličnost imena lokaliteta zapravo još jedan argument koji potvrđuje pretpostavku da svećenički pisac Knjige Brojeva koristi kao svoj literarni izvor stariju jahvističko-elohističku predaju iz Knjige Izlaska. No, s druge strane, kako smo vidjeli, pisac Knjige Brojeva u Br 33,11 i 16 jasno daje do znanja da se pustinja יַרְדֵּן u Izl 17,1 i pustinja סִינַי u Br 20,1 odnose na dva različita područja. Prema Br 34,3 pustinja סִינַי nalazi se uz južnu granicu kanaanske zemlje, što odgovara području gdje su se Izraelci nalazili u posljednjoj godini svojega puta iz Egipta.

### 3.3. Mojsijev udarac štapom i riječju

Da bismo bolje razumjeli Mojsijev postupak u Br 20,1-13 u usporedbi s Izl 17,1-7, potrebno se prisjetiti njegova prvog susreta s Bogom u gorućem grmu u Izl 3,1 – 4,17 u kojem Jean Louis Ska uočava pet Mojsijevih opiranja Božjem pozivu.<sup>16</sup> Prvo opiranje glasi „Tko sam ja da se uputim faraonu i izvedem Izraelce iz Egipta!“ (Izl 3,11). Drugo je „Ako me Izraelci zapitaju ‘Kako ti je ime?’, što ću im odgovoriti?“ (Izl 3,13). Treće je „A ako mi ne povjeruju i ne poslušaju me, nego mi reknu ‘Jahve ti se nije objavio?’“ (Izl 4,1). Četvrto je „Ja sam u govoru spor, a na jeziku težak.“ (Izl 4,10). I na koncu kada je sve iscrpio kaže: „Oprosti, Gospodine, ne bi li poslao koga drugoga!“ (Izl 4,13). Pred takvim odbijanjem Bog se čak razljutio, ali je ostao neopoziv u svojem izboru.

<sup>15</sup> Koristimo Bibliju u izdanju Kršćanske sadašnjosti koja na hrvatskom govornom prostoru takoreći ima status kao *textus receptus*.

<sup>16</sup> Usp.: Jean Louis SKA, „La vocazione di Mosè“, Jean Louis SKA, *La strada e la casa*. Itinerari biblici (Bologna: EDB, 2001.), 15-18.



No, da je Mojsijev strah pred odgovornošću bio opravdan, pokazuju mnogi trenuci u kojima narod dovodi u pitanje njegov autoritet, a on sam pokazuje vlastitu nemoć. U te trenutke spada i nedostatak vode u Izl 17,1-7 i Br 20,1-13.

S druge strane, važno je uočiti da Mojsijeva opiranja zapravo potvrđuju autentičnost njegova poziva. On nije sam sebe poslao da izvede narod iz ropstva, nego je za to izabran od Boga. Stoga Bog Mojsiju već nakon njegova prvog opiranja kaže: „Ja ću biti s tobom. I ovo će biti znak da sam te ja poslao: kad izvedeš narod iz Egipta, Bogu ćete iskazati štovanje na ovome brdu“ (Izl 3,12), a na izliku kako ne umije govoriti, odgovara mu: „Ja ću biti s tobom kad budeš govorio, i kazivat ću ti što ćeš govoriti“ (Izl 4,12). Konačno, nakon posljednjeg opiranja, daje mu za pomoćnika njegova vrlo rječita brata Arona i štap kojim će izvoditi znamenja (Izl 4,17).

U Izl 17,5-6 Mojsije upotrebljava taj štap točno kako mu je Bog rekao. Udario je po pećini i iz nje je potekla voda te se narod napio. Aron se pak u čitavoj zgodi uopće ne spominje, a mogući razlog je taj što nema nikakva verbalnog obraćanja narodu.

U Br 20,11, kako smo više puta spomenuli, Mojsijev se udarac štapom po pećini, s naglaskom da je to učinio dva puta, već klasično tumači kao nedostatak njegove vjere. Međutim, stvar je još složenija utoliko što Bog Mojsiju nije zapovjedio da uopće udari štapom u pećinu. Rekao mu je doduše da uzme štap (Br 20,8), ali ne i da njime udari o pećinu, nego da zajedno s bratom Aronom pećini progovori i ona će pustiti vodu.

Taj važni detalj ponekad se tumači i na psiho-teološkoj razini kao svojevrsni posrtaj u Mojsijevu procesu rasta uz Božje vodstvo.<sup>17</sup> Naime, udarivši štapom po pećini u Br 20,11, Mojsije nije postupio prema aktualnoj Božjoj riječi za taj trenutak, nego je postupio jednako kao i prije četrdeset godina kada je udarcem štapom izveo vodu iz pećine. No, metoda koja je prije četrdeset godina bila ispravna, sada to nije. Ono što je Bog zapovjedio Mojsiju, jest da zajedno s Aronom progovori pećini i ona će već snagom riječi pustiti vodu. U usporedbi s Izl 17,1-7 to ima veliko značenje jer se ondje udaranje po pećini dogodilo prije nego što je Bog dao Mojsiju zakon na Sinaju, te je štap kojim je Mojsije činio znamenja imao glavnu ulogu u očitavanju Božje slave. Nakon objave na Sinaju, to prvenstvo više ne pripada štapu nego

---

<sup>17</sup> Vidi primjerice: Moshe ANISFELD, „Why Was Moses Barred From Leading The People Into The Promised Land? A Psychotheological Answer“, *Jewish Bible Quarterly* 39 (2011.), 211-220; Pinchas KAHN, „Moses at The Waters of Meribah. A Case of Transference“, *Jewish Bible Quarterly* 35 (2007.), 85-93.



objavljenoj riječi.

U tom smislu, postupajući pri kraju putovanja kroz pustinju isto onako kao što je postupio prije četrdeset godina, Mojsije je pokazao nedostatak svijesti o promijenjenim okolnostima koje iziskuju nov način djelovanja. Božji pedagoški plan da Mojsije progovori pećini, koja bi potom ustupila vodu, propao je i tako narod nije mogao biti opomenut i poučen u onomu do čega je Bogu veoma stalo, a to je poslušnost Njegovoj riječi. Da je Mojsije postupio točno kako mu je Bog rekao, tvrda stijena pećine pokazala bi se mekšom od tvrde šije Izraelaca i tako bi narod mogao shvatiti srž poruke. U svakom slučaju, oslanjajući se na stari model postupanja, koji je prije četrdeset godina bio ispravan, ali je u ovom trenutku pogrešan, Mojsije se zajedno sa svojim bratom Aronom, koji je u svemu bio pretjerano pasivan, pokazao nesposobnim dovršiti započeti proces od izlaska iz Egipta do ulaska u obećanu zemlju. Pri tome se pak biblijski tekst ne zaustavlja na pogrešci u pedagoškoj metodi, nego ovaj Mojsijev postupak prepoznaje kao pravi nedostatak vjere i pouzdanja u Boga. Vjera, naime, zahtijeva prvenstvo Božje riječi pred svime, pa i pred vlastitim iskustvom.<sup>18</sup>

#### 4. Usporedba Br 20,12 s Br 14,11

Kako smo vidjeli u Br 14 gdje se narod pobunio protiv Mojsija i Arona i htio postaviti sebi drugog vođu koji će ih vratiti u Egipat, Mojsije je pokazao čudesnu ljubav prema svojem narodu. Kada je sva zajednica naumila kamenovati Mojsija i Arona, Bog je taj napad doživio kao napad na samoga sebe te je nakon riječi „Dokle će me taj narod prezirati? Dokle mi neće vjerovati unatoč svim znamenjima što sam ih među njima izvodio?“ (Br 14,11) predložio Mojsiju da će sav narod istrijebiti, a onda od njega stvoriti novi. No, Mojsije to odbija, kao što je to učinio i u Izl 32,10-12 u kontekstu krize sa zlatnim teletom. Božje oproštenje narodu koje uslijedilo na Mojsijevu molbu, ujedno je i potvrda ispravnosti Mojsijeva ponašanja kao narodnog vođe. Bez obzira na sve njegova je uloga da se zauzima za narod.

No, u Br 20 izostala je ta crta Mojsijeva poslanja. Čini se da se u Br 20 Mojsije više brine za svoj položaj nego za narod koji je žedan vode. Premda je na njegov dvostruki udarac štapom voda potekla iz pustinje, Mojsijeve riječi narodu, koje im prema Božjem planu nije uopće trebao ni uputiti, pune su ogorčenja te zbor koji se okupio pred

---

<sup>18</sup> Usp.: Ivan MIKIĆ, „Zašto Mojsije nije uveo narod u obećanu zemlju?“, *Biblija danas* 5,3 (2007.), 22-23.

pećinom naziva buntovnicima (Br 20,10). Takva njegova ljudska reakcija u potpunosti je razumljiva, no ona se veoma negativno odrazila na njegovu karizmu vođe. Ovo doduše nije prvi put da se dovela u pitanje autentičnost Mojsijeva i Aronova autoriteta te im se prigovorilo njihovo uzvisivanje iznad zajednice. Dosta je kao primjer navesti pobunu Kehata, Datana i Abirama u Br 16 gdje je Mojsiju i Aronu upućena baš takva zamjerka i istaknuto da je Jahvi bez razlike (u autoritetu) posvećen sav narod (usp.: Br 16,3). Međutim, Jahve je jasno obranio Mojsijevu i Aronovu izdvojenost te opet htio uništiti sav ostali narod (Br 16,20), na što obojica mole da se kazne samo krivci pobune, a poštede nevini (Br 16,22). Bog je opet uslišio njihovu molitvu te se još jednom potvrđuje kako je zauzimanje za narod u Božjim očima ispravan stav kakav trebaju imati vođe koje je on postavio na čelo naroda. Mojsije i Aron izabrani su i izdvojeni iz naroda za posebnu službu, ali time nisu od naroda otuđeni. Naprotiv, sam Bog od njih očekuje to da uvijek budu na strani naroda, pa čak i onda kad isti Bog narodu prijeti kaznom i uništenjem.

Stoga Mojsijeva reakcija prema narodu i njegove riječi: „Čujte, buntovnici! Hoćemo li vam iz ove pećine izvesti vodu?“ (Br 20,10), nakon kojih slijedi Božja kazna „...nećete uvesti ovaj zbor u zemlju koju im dajem“ (Br 20,12) ne označava čin u kojem se očitovalo Mojsijevo i Aronovo izabranje od Boga i Božja slava, nego njihovo otuđenje od naroda. Uzimajući u obzir čitavu povijest izlaska iz Egipta, možda se čini da je Božja kazna za jedan takav ‘trenutak slabosti’ prestroga. No, ovdje valja primijetiti da u prvom planu nije osobni odnos između Boga i Arona, a posebno ne Boga i Mojsija, nego opće upozorenje svima pastirima Božjega naroda, a to je pogubnost otuđenja od vlastitog naroda.<sup>19</sup> Jednostavno rečeno, pastir otuđen od svakoga stada promašuje samu bit svojega poslanja. Da je riječ o doista ozbiljnoj stvari, Biblija pokazuje na najdrastičniji način, a to je da najveći lik temeljnog događaja spasenjske teologije Staroga zavjeta ne dovršava svoje poslanje. Taj dio Mojsijeve vlasti prenijet će se na mladog Jošuu (Br 27,20) koji će se u zauzimanju obećane zemlje pokazati kao vođa koji postupi s velikom obazrivošću prema narodu i njegovim grešnim pojedincima (usp.: Jš 7,19).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> U Br 20,7 Mojsije će doduše još jednom moliti za narod kada su ih ujedale zmije, ali tek pošto su ga ljudi za to zamolili.

<sup>20</sup> Usp.: Moshe ANISFELD, „Why Was Moses Barred From Leading The People Into The Promised Land? A Psychotheological Answer“, 217-218.

## Zaključak/aktualizacija

Ako bismo, vraćajući se na rečenicu pape Benedikta XVI. s početka ovoga izlaganja, ono što smo rekli o navedenim biblijskim tekstovima htjeli aktualizirati za život Crkve i njezinih pastira, možemo reći sljedeće. Biblijski način izražavanja, koji ovdje u prvi plan stavlja nesavršene aspekte Mojsijeva i Aronova djelovanja, može nas na prvi mah zbuniti. No, poruka koja stoji ispod površine biblijskih riječi zapravo se odnosi na to da dovršenje procesa oslobođenja iz ropstva, izlaska iz pustinje i ulaska u obećanu zemlju nije u ljudskim nego u Božjim rukama. Ono što spada na čovjeka, jest odazvati se Božjem pozivu te unatoč svim opiranjima, sumnjama i padovima ne odustati od započetoga puta. Tako je i s Crkvom i pastirima u njoj, kako se izražava papa Benedikt XVI. U život u punini nijedan čovjek ne ulazi sam. U život u punini ljude ne uvodi ni Crkva samom snagom svojih udova. To čini samo Isus Krist, čiji je biblijski pralik u ovom slučaju Jošua kao dovršitelj Mojsijeva poslanja.<sup>21</sup> No, time zadaća Crkve i njezinih pastira u ovom svijetu nije nipošto sporedna ili proizvoljna. Upravo suprotno. Kao što je Bog izabrao Mojsija, a ne nekog drugog (usp.: Izl 4,13) da izvede Izrael iz Egipta i vodi ga kroz pustinju, tako danas izabire Crkvu, a ne neku drugu ljudsku instituciju, da izvede svijet iz pustinje i *povede* ga u zajedništvo sa svojim sinom Isusom Kristom, koji je jedini put, istina i život u punini. U tom smislu i slabosti Crkve i pastira u njoj, koje pred očima svijeta često dolaze u prvi plan, nisu samo znak njezine istinske nesavršenosti nego i njezina istinskog poziva koji ne dolazi od ljudi, nego od Boga koji „hoće da se svi ljudi spase i dođu do spoznanja istine“ (1 Tim 2,4).

### FAITH IN THE WILDERNESS (NUM 14:11; 20:12) An Attempt at Actualization

#### Summary

*In this brief account the author attempts to make an actualization of the biblical texts Num 14:11; 20:12 in the context of the Year of Faith, launched on October 11, 2012 by Pope Benedict XVI. By observing these texts in their biblical context it is possible to make a parallel between, on the one side, the role of Moses and his brother Aaron in the desert, and, on the other, the role of the Church in the world. Specifically, just as Moses and Aaron did not complete their mission of leading the people into the*

---

<sup>21</sup> O Jošui kao Isusovu praliku vidi: Jean Louis SKA, „Mosè – Giosè – Gesù“, Jean Louis SKA, *La strada e la casa*, 169-193, posebno str. 187-193.

*Promised Land, so the Church alone does not complete its mission of bringing the people into communion with God. It was not Moses and Aaron who brought the people into the Promised Land, but Joshua: in the same way, the one who finally brings the people into communion with God is not the Church or her pastors, but Jesus Christ, who alone brings abundant life. However, the mission of the Church is not to be considered as something limited and closed because of this. On the contrary, the mission of the Church is to keep the door of faith always open.*

**Key words:** *Moses, Aaron, Joshua, Church, Jesus Christ, Promised Land, Communion with God, faith.*

Translation: Domagoj Runje and Kevin Sullivan



UDK: 27-184.4-243.45-277

Pregledni rad

Primljeno: lipanj 2013.

Darko TEPERT  
Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu  
Vlaška 38, HR – 10000 Zagreb  
darko.tepert@ofm.hr

## NEVJERA NARODA U DEUTERONOMISTIČKOJ POVIJESTI (2 KR 17,14)

### Sažetak

*U 2 Kr 17,14 govori se o nevjeri naroda u kontekstu pada Izraela pod asirsku vlast. Nakon uvodnog predstavljanja uporabe glagola vjerovati u deuteronomističkoj povijesti te predstavljanja povijesnih okolnosti na koje se izabrani tekst odnosi, gornji je redak smješten unutar opsežnoga teksta koji govori o uzrocima propasti Izraela, ali i Jude, a koji je podijeljen na dva glavna dijela: kasniji, 17,7-18, te raniji 17,21-23. Tome su pridodani i reci 17,19-20 koji se, najčešće temeljem sintaktičke analize, obično predstavljaju kao naknadni dodatak. Sličnosti vokabulara i ideologije upućuju na istodobnost nastanka cijeloga odlomka 17,7-18 s tekstovima knjige proroka Jeremije, bez potrebe da se taj odlomak dodatno dijeli. Budući da je to razdoblje propasti Jude, autor ostavlja mogućnost istodobnog nastanka i 17,19-20, ne niječući sintaktički prekid između 17,18 i 17,19. „Nevjera“ naroda, spomenuta u 17,14, zapravo je neposlušnost Bogu i njegovim „slugama“, prorocima, te Zakonu i zapovijedima. Ona se očituje u izrađivanju idola, štovanju drugih bogova i preuzimanju običaja tuđih naroda u jahvistički kult. Uništenje naroda, koje je bilo samo navedeno kao moguća posljedica nevjere i neposlušnosti u Pnz 9,6-19, ovdje se ostvaruje. U kontekstu deuteronomističke povijesti, osobito 1 Kr 8, kao sredstvo kojim se mogu nadići posljedice nevjere predstavljeni su pokajanje, obraćenje i molitva za Božju milost.*

**Ključne riječi:** 2 Kr, nevjera, Izrael, Juda.

### Uvod

U Drugoj knjizi o Kraljevima, na završetku onog dijela Knjigâ o Kraljevima koji se odnosi na razdoblje podijeljenog kraljevstva (1 Kr 12 – 2 Kr 17),<sup>1</sup> gdje je opisan svršetak Sjevernoga Kraljevstva, Izraela,

<sup>1</sup> Poznato je da je današnja podjela na Prvu i Drugu knjigu o Kraljevima u Hebrejskoj Bibliji prvi put izvedena u *Rabinskoj Bibliji* što ju je 1516.-1517. u Veneciji tiskao Daniel Bomberg. Ta je podjela uvedena po uzoru na podjelu već

deuteronomistička povijest donosi razmišljanje o uzrocima propasti toga Kraljevstva (2 Kr 17,7-23). Odlomak započinje spominjanjem grijeha Izraelaca protiv Jahve (17,7), a završava govorom o tome kako ih je Jahve odbacio te ih je odveo u Asiriju, „gdje su do današnjega dana“ (17,23). Središnji dio ovoga odlomka govori o tome kako je Jahve opominjao i Izraelce i Judejce „preko svojih proroka i sviju vidjelaca“ (17,13), „ali oni nisu poslušali, nego su ostali tvrdovrati kao i njihovi oci, koji nisu vjerovali u Jahvu, Boga svoga“ (7,14). Dolazimo tako do teme vjerovanja i nevjerovanja, koja se ne pojavljuje često u deuteronomističkoj povijesti, barem koliko se može zaključiti iz analize vokabulara.

Hebrejski glagol *ʾāman*, temeljnoga značenja „biti čvrst, vjerodostojan, siguran“, u *hifilu* ima značenje „vjerovati“, i to bilo „misliti, biti uvjeren“, bilo „držati što vjerodostojnim, vjerovati u“, bilo „imati povjerenja u, vjerovati komu“, ili s infinitivom „povjeriti komu“ da što učini, „dozvoliti komu“ da što učini. U *nifalu* može imati značenje „biti vjeran“, „biti trajan, čvrst“ ali i „biti postavljen“.<sup>2</sup> Od šesnaest puta koliko se ovaj glagol pojavljuje u deuteronomističkoj povijesti, u *hifilu* ili *nifalu* pojavljuje se dvanaest puta. Od toga u *hifilu* u značenju „vjerova-

---

prisutnu u *Septuaginti* i *Vulgati*, gdje su 1 i 2 Sam nazvane Prvom i Drugom knjigom o Kraljevima, pa su Knjige o Kraljevima postale Treća i Četvrta knjiga o Kraljevima. Stoga ova podjela i ne predstavlja stvarnu podjelu koja bi odgovarala sadržaju. Prema starijoj hebrejskoj tradiciji, Knjige o Kraljevima bile su samo jedna knjiga, o čemu svjedoči i Babilonski Talmud (*b. Bava Batra* 14b-15a), a literarna kritika prepoznaje i jedinstvo između Knjiga o Samuelu i Knjiga o Kraljevima. Usp.: Alexander ROFÉ, *Introduction to the Literature of the Hebrew Bible* (Jerusalem: Simor, 2009.), 66. Knjige o Kraljevima obično se dijele na 1 Kr 1 – 11 (Salomonovo kraljevanje), 1 Kr 12 – 2 Kr 17 (Podijeljeno kraljevstvo) i 2 Kr 18 – 25 (Kraj Kraljevstva Jude). Usp.: Mordechai COGAN, *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven – London: Yale University Press, 2001.), 84; Mordechai COGAN – Hayim TADMOR, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven – London: Yale University Press, 1988.), 22; Volkmar FRITZ, *1 & 2 Kings* (Minneapolis: Fortress, 2003.), 1. Poneki autor nudi i nešto drukčiju podjelu. Usp.: Enzo CORTESE, *Deuteronomistic Work* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1999.), 91; Alexander ROFÉ, *Introduction to the Literature of the Hebrew Bible*, 66-69.

2 Usp.: Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Translated and edited under the supervision of M. E. J. Richardson* (Leiden: Brill Academic, 2000.), I., 63-64; Wiliam GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an appendix containing the Biblical Aramaic, as translated by Edward Robinson* (Oxford: Oxford University Press, 1951.), 52-53.



ti“ nalazi se tri puta, i to u 1 Sam 27,12; 1 Kr 10,7 i 2 Kr 17,14.<sup>3</sup> U *nifalu* u značenju „biti vjeran“ pojavljuje se također tri puta, i to u 1 Sam 2,35; 22,14; 1 Kr 8,26.<sup>4</sup>

Zanimljivo je ovome dodati da se u Ponovljenom zakonu ovaj glagol pojavljuje jedanput u značenju „vjeran“ (Pnz 7,9),<sup>5</sup> te tri puta u *hifilu*, i to u značenju „imati povjerenja u“ (1,32; 9,23; 28,66).

Da bi se razumjelo što se u 2 Kr 17,14 podrazumijeva pod pojmom „vjerovati“, potrebno je proučiti najprije u kakvu se kontekstu ovaj glagol pojavljuje u navedenim recima, kao i kontekst samoga ovoga retka.

### 1. Glagol vjerovati u Ponovljenom zakonu i u Deuteronomističkoj povijesti

Kao što je vidljivo iz prethodnoga pregleda, glagol *ʾāman* nije čest ni u Ponovljenom zakonu ni u Deuteronomističkoj povijesti. Zapravo je riječ o glagolu za koji bi se moglo reći da je vlastit proročkoj i poetskoj književnosti.<sup>6</sup> U Pnz 7,9 Bog je označen kao „vjeran“ jer „drži svoj savez i milost svoju iskazuje do tisuću koljena onima koji ga ljube i drže njegove zapovijedi“. Prethodno se, pak, Mojsije u svojem prvome govoru obraća narodu podsjećajući ga na nevjeru u Kadešu (usp.: Br 13 – 14) te mu kaže: „Vidio si, uostalom, i u pustinji, gdje te Jahve, Bog tvoj, cijeloga puta što ste ga prevalili dok ste stigli do ovoga mjesta, nosio kao što čovjek nosi svoga sinčića. Ali, unatoč tome, vi niste imali pouzdanja (*maʾāmnim*) u Jahvu, Boga svoga“ (Pnz 1,31-32). U drugome Mojsijevu govoru ponovno je riječ o istoj epizodi, a Mojsije ondje kaže narodu: „Kad vas je Jahve slao od Kadeš Barnee govoreći: 'Idite gore i uzmite zemlju koju sam vam dao', pobunili ste se protiv riječi Jahve, Boga svoga; u nj se niste pouzdaivali (*heʾēmantem*) niti ste

<sup>3</sup> U Suci 11,20 pojavljuje se u značenju „dozvoliti“.

<sup>4</sup> U 1 Sam 3,20 znači „biti postavljen“, u drugom pojavljivanju u 1 Sam 2,35, potom u 1 Sam 25,28; 2 Sam 7,16; 1 Kr 11,38 znači „biti trajan, čvrst“.

<sup>5</sup> Ostala dva puta značenje je glagola u *nifalu* „biti trajan“, a oba se puta pojavljuje u Pnz 28,59.

<sup>6</sup> Jednostavan pregled pokazuje da je razmjerno najzastupljeniji kod Habakuka, gdje se pojavljuje prosječno jedanput na tisuću riječi (premda je riječ samo o jednom pojavljivanju ovoga glagola), a slijede Jona, Tužaljke, Job (deset pojavljivanja, ali 0,79 puta na tisuću riječi), Izaija (15 pojavljivanja, ali 0,58 puta na tisuću riječi), Hošea, Mudre izreke i Psalmi. Pri kraju popisa nalaze se Ponovljeni zakon i knjige Deuteronomističke povijesti. Stoga se može zaključiti da nije riječ o tipično deuteronomističkom terminu. Usp.: T. Raymond HOBBS, *2 Kings* (Waco: Word Books, 1985.), 234.

slušali njegov glas“ (9,23). U četvrtom slučaju, u kojem se glagol *’āman* pojavljuje u Ponovljenom zakonu, riječ je o nemogućnosti pouzdanja u život (28,66), pa ne dotiče izravno našu temu.

U 1 Sam 27,12 glagol se nalazi u kontekstu povjerenja između dva čovjeka: „Akiš je vjerovao (*vajja’āmēn*) Davidu i govorio u sebi: ‘Baš se omrazio svome narodu, Izraelu! Zato će mi biti sluga dovijeka!’“ U 1 Kr 10,7 kraljica od Sabe govori o svojem prethodnom neprihvatanju onoga što je čula o Salomonu: „Ali nisam htjela vjerovati (*he’ēmanti*) što se pripovijeda dokle god nisam došla i vidjela na svoje oči...“

U 1 Sam 2,35 Bog, nakon Hofnijeva i Pinhasova grijeha, najavljuje da će izabrati novoga svećenika: „Ja ću sebi podići vjerna (*ne’ēmān*) svećenika koji će raditi po mom srcu i po mojoj želji i njemu ću sazdati trajan (*ne’ēmān*) dom, i on će svagda stupati pred pomazanikom mojim.“ Ovaj navještaj ostvarit će se u 1 Kr 2,35. U 1 Sam 22,14 Ahimelek govori Šaulu: „A tko je među svim tvojim slugama ravan Davidu, tako vjeran (*ne’ēmān*), uz to kraljev zet, glavnik tvoje tjelesne straže, čovjek koji je poštovan u tvojoj kući?“ Riječ je ovdje o vjernosti čovjeka čovjeku. Konačno, u 1 Kr 8,26 Salomon se u molitvi prilikom posvete Hrama obraća Bogu riječima: „Sada, dakle, Jahve, Bože Izraelov, neka se ispuni (*jē’āmen*) tvoje obećanje (doslovno: ‘neka bude čvrsto tvoje obećanje’) koje si dao svome sluzi Davidu, mome ocu!“ Riječ je o stalnosti obećanja kojem je Bog vjeran.

## 2. Povijesne okolnosti kraja Kraljevstva Izraela

Od 737. do 732. pr. Kr. kralj u Izraelu bio je Pekah koji se urotio s kraljem Damaska Resinom protiv judejskoga kralja Ahaza te poduzeo opsadu Jeruzalema. Ahaz se pritom obratio za pomoć asirskome kralju Tiglatpileseru III. kao njegov sluga (usp.: 2 Kr 16,7), a ovaj je 734.-733. pr. Kr. zauzeo sjever Izraela: Galileju i Gilead, a potom i Damask (732. pr. Kr.). Arheološki nalazi potvrđuju razaranja nastala u to doba u mjestima Tel Kinneret, En Gev i Tel Hadar na Galilejskom jezeru, u mjestu Tel el-Far’a na sjeveru, u Bet Šeanu uz dolinu Jordana, ali i drugdje.<sup>7</sup>

Prema biblijskom izvještaju, Tiglatpileser nije zauzeo Samariju, ali je ondje na prijestolje doveo Hošeu (732.-724. pr. Kr.) koji je vladao kao asirski vazal na području središnjeg gorja, odnosno u Efrajimu i Manašeu. Na ostatku teritorija uspostavljene su asirske pokrajine u

<sup>7</sup> Usp.: Mario LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Roma – Bari: Editori Laterza, 2003.), 161.

Doru, Megidu i Gileadu. Već su nešto ranije bile uspostavljene pokrajine u Damasku, Karnajimu i Hauranu, kao i ona u Gazi. Koju godinu kasnije osnovana je pokrajina u Ašdodu. Dio Izraelaca bio je deportiran u Asiriju. Tiglatpileserovi ljetopisi, premda oštećeni, čini se da govore o 13520 odvedenih.<sup>8</sup> Hošea je plaćao danak Asircima kroz nekoliko godina, dok se nije oslonio na egipatska obećanja o pomoći. Deuteronomistički pisac pritom spominje faraona Soa (*Sô'*) koji se međutim ne nalazi na egipatskim popisima kraljeva. Bilo je više pokušaja identificiranja ovoga faraona, od ideje da nije riječ o osobnom imenu, već o hebraiziranom egipatskom nazivu za vezira,<sup>9</sup> preko poistovjećivanja s egipatskim vojskovođom imenom Sib'e koji je sjedište imao u Gazi na početku vladavine Sargona II., no ta je pretpostavka odbačena kad je dokazano da bi se klinopisom zapisano ime zapravo trebalo čitati *Re'e*.<sup>10</sup> Nakon još nekoliko pokušaja da se to ime protumači na drugi način,<sup>11</sup> S. I. Kang na temelju filoloških istraživanja uvjerljivo dokazuje da je riječ o osobnom imenu.<sup>12</sup> Više je bilo i pokušaja identificiranja ovoga kralja s pojedinim egipatskim vladarima kao što su Tefnakt<sup>13</sup> ili Pij.<sup>14</sup> Najvjerojatnije je ipak da je riječ o faraonu Osorkonu IV.<sup>15</sup> Riječ je o vladaru Donjeg Egipta, koji je ponekad pribrojen 22. dinastiji, a vla-

<sup>8</sup> Usp.: James PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, <sup>3</sup>1992.), 284-285.

<sup>9</sup> Usp.: Shmuel YEIVIN, „Who was So' The King of Egypt“, *Vetus Testamentum* 2 (1952.), 164-168.

<sup>10</sup> Usp.: R BORGER, „Das Ende des Ägyptischen Feldherrn Sib'e“, *Journal of Near Eastern Studies* 19 (1960.), 49-53.

<sup>11</sup> Donner je u njemu iščitavao egipatsku riječ koja označava kralja, a Goedicke toponim izveden iz imena grada Sais. Usp.: Herbert DONNER, „The Separate States of Israel and Judah“, John H. HAYES – J. Maxwell MILLER (ur.), *Israelite and Judaeon History* (Philadelphia: Westminster Press, 1977.), 433; Hans GOEDICKE, „The End of 'So, King of Egypt“, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 171 (1963.), 66.

<sup>12</sup> Usp.: Seung Il KANG, „A Philological Approach to the Problem of King So (2 Kgs 17:4)“, *Vetus Testamentum* 60 (2010.), 243-244.

<sup>13</sup> Usp.: Ramadan SAYED, „Tefnakht ou Horus *SI3-(IB)*“, *Vetus Testamentum* 20 (1970.), 116-118. Protiv ove identifikacije dovoljne argumente pruža Kitchen. Usp.: Kenneth A. KITCHEN, *The Third Intermediate Period in Egypt* (Westminster: Aris & Phillips, <sup>2</sup>1986.), 373.

<sup>14</sup> Prije poznat i kao Pijanki Nubijski. Usp.: Alberto R. W. GREEN, „The Identity of King So of Egypt – An Alternative Interpretation“, *Journal of Near Eastern Studies* 52 (1993.), 99-108.

<sup>15</sup> Usp.: Kenneth A. KITCHEN, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 372-377, 551, 582-583; Seung Il KANG, „A Philological Approach to the Problem of King So (2 Kgs 17:4)“, 246-248.

dao je u razdoblju između 732. i 716. pr. Kr. Asirski kralj Salmanasar V., nasljednik Tiglatpilesera III., vladao je od 726.-722. pr. Kr., a napada najprije južne feničke gradove (Sidon, Ušu, Akko), potom vjerojatno i Izrael, te zarobljuje Hošeu, a Samariju stavlja pod opsadu. Grad se predaje 722. pr. Kr. Ubrzo je čini se ubijen i Salmanasar, pa o njegovoj pobjedi govori (i njome se hvali) njegov nasljednik i uzurpator Sargon II.: „Podrškom Ašura, koji uvijek daje da postignem svoj cilj, borio sam se protiv njih... Odveo sam 27290 njihovih stanovnika, uzeo sam 50 kočija za svoju kraljevsku četu... Samariju sam pregradio i učinio je većom no prije. Narode iz zemalja koje sam osvojio ondje sam naselio, jednoga od svojih eunuha postavio sam za upravitelja nad njima, te sam im odredio da plaćaju danak i porez kao i Asirci.“<sup>16</sup> Ovo razaranje Samarije i arheološki je vidljivo na arheološkoj razini VI., a novi, asirski grad, na razini VII. Prethodno uspostavljenim asirskim pokrajinama pridružena je sada i pokrajina u Samariji.

Upravo ovi povijesni događaji daju kontekst deuteronomističkom tekstu koji se na njih i izričito poziva (usp.: 2 Kr 17,1-6) te nad njima donosi svoje razmišljanje (17,7-23).

### 3. Grijesi kraljeva i naroda u 2 Kr 17,7-23

Već je uvodno predstavljena tematika odlomka 2 Kr 17,7-23. Vodi li se računa o slojevitom nastanku ovoga teksta kroz povijest, valja reći da se većina znanstvenika slaže da je najstariji dio toga odlomka sadržan u 17,21-23, gdje deuteronomistički povjesničar daje sud o događajima, te razlog pada Sjevernoga Kraljevstva vidi u „Jeroboamovu grijehu“, to jest u podizanju svetišta u Danu i Betelu na razinu državnih svetišta (1 Kr 12,26-32). Ova optužba ponavljana je kroz cijelu pripovijest Knjigâ o Kraljevima uz pojedine sjeverne kraljeve, te sada dolazi do svojega vrhunca. Dok je prethodno optužba bila upućena samo kraljevima, sada je optužen i narod jer se kaže: „Izraelci su slijedili svaki grijeh koji je Jeroboam počinio i od njega se nisu odvrćali“ (2 Kr 17,22).<sup>17</sup>

Sljedeći dodatak u nastanku teksta bio bi onaj sadržan u 17,7-12. I ovdje je razlog pada Sjevernoga Kraljevstva viđen u odvrćanju od Jahve, prije svega u štovanju drugih bogova (17,7), preuzimanju

<sup>16</sup> Usp.: James PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 284-285.

<sup>17</sup> Usp.: Volmar FRITZ, *1 & 2 Kings*, 351; Mordechai COGAN – Hayim TADMOR, *II Kings*, 206-207. Ovaj se odlomak obično pripisuje prvoj deuteronomističkoj redakciji (Dtr<sub>1</sub>) koja se datirala u vrijeme kralja Jošije (7. st. pr. Kr.).

običaja okolnih naroda (17,8), podizanju uzvišica, stupova i ašera (17, 9-10) te služenju idolima (17,11-12). „Uzvišica“ (hebr. *ḥāmā*) u semitskim jezicima može označavati leđa (ugaritski) ili obronak brda (akadski), pa tako u hebrejskom može označavati leđa (usp.: Pnz 33,29), hrbat brda (usp.: 2 Sam 1,19,25; Br 21,28), grobove (usp.: Ez 43,7) ili mjesta bogoslužja povezana s kanaanskim kultom. Osobito je to posljednje značenje prisutno u deuteronomističkoj povijesti, i to upravo u Knjigama o Kraljevima.<sup>18</sup> „Stup“ (hebr. *maccēḇāh*) predstavlja uzdignuti neobrađeni kamen koji označava grobno mjesto ili božanstvo.<sup>19</sup> „Ašera“ (hebr. *ʾāšērāh*) označava stablo ili drveni stup kao bogoslužni predmet, božicu Ašeru koja je već od drugog tisućljeća pr. Kr. štovana u kanaanskim narodima kao družica boga Ela i majka bogova, o čemu postoje i arheološki dokazi, ili pak neku neodređenu božicu.<sup>20</sup> Nedavno objavljena studija analizira uporabu različitih oblika ovoga pojma u Hebrejskoj Bibliji, te dolazi do zaključka da ovaj pojam u singularu uvijek označava bogoslužni objekt unutar hrama ili na uzvišici, u pluralu ženskoga roda dolazi obično u paru s nekim muškim božanstvom poput Baala kao oznaka za božicu, dok u pluralu muškoga roda uvijek označava bogoslužni objekt na uzvišicama.<sup>21</sup> Upravo je taj posljednji oblik rabljen u 2 Kr 17,10. Konačno „idoli“ (hebr. *gillulīm*) predstavljaju likove idola (17,12).<sup>22</sup> U Knjigama o Kraljevima idoli se spominju samo kod donošenja sudova o nekima od kraljeva (Asa, Ahab, Manaše, Jošija), dok je jedino na ovom mjestu zbog štovanja idola osuđen cijeli narod. Štovanjem drugih bogova Izraelci su se udaljili od isključivoga štovanja Jahve kao jedinoga Boga i središnje uloge svetišta u Jeruzalemu, što je jedna od glavnih tema deuteronomijske i deuteronomističke

<sup>18</sup> Usp.: Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I., 136. Za detaljan prikaz povijesti istraživanja etimologije ovoga pojma usp.: Humphrey H. HARDY II. – Benjamin D. THOMAS, „Another Look at Biblical Hebrew b'm' 'High Place'“, *Vetus Testamentum* 62 (2012.), 175-188.

<sup>19</sup> Usp.: Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, II., 621.

<sup>20</sup> Usp.: Sung Jin PARK, „The Cultic Identity of Asherah in Deuteronomistic Ideology of Israel“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 123 (2011.), 553-554.

<sup>21</sup> Usp.: Sung Jin PARK, „The Cultic Identity of Asherah in Deuteronomistic Ideology of Israel“, 560-564.

<sup>22</sup> Izraz se pojavljuje 48 puta u Hebrejskoj Bibliji, od čega po jednom u Levitskom zakoniku, Ponovljenom zakonu i u Knjizi proroka Jeremije, te šest puta u Knjigama o Kraljevima (1 Kr 15,12; 21,26; 2 Kr 17,12; 21,11; 23,24), dok su sva ostala pojavljivanja u knjizi Ezekielovoj.

teologije.<sup>23</sup> Ovom se odlomku ponekad pridaje i 17,18.

Treći i posljednji sloj u nastanku odlomka 17,7-23 predstavljao bi 17,13-17,20. To je dakle i odlomak koji nas osobito zanima zbog glagola *ʾāman*. Ovdje je naglasak na zanemarivanju opomena koje su Izraelcima upućivali proroci. Time su se udaljili od Zakona i Saveza koji je Jahve sklopio sa svojim narodom (17,13.15). Pad Sjevernoga Kraljevstva viđen je kao posljedica razvrgnuća Saveza prema kojemu je Izrael morao priznavati i štovati Jahvu kao jedinoga Boga te vršiti njegovu volju obdržavajući propise Zakona (usp.: Pnz 26,16-18).<sup>24</sup> Kao naknadni dodatak valja, po nekima, razumjeti 2 Kr 17,19 gdje je riječ i o plemenu Judinu, čiji će pad biti prikazan tek na kraju Druge knjige o Kraljevima.

Većina znanstvenika sklona je ipak povezati drugi i treći odlomak, te ih prikazuju kao jedinstvenu cjelinu (17,7-18) nastalu u razdoblju nakon kralja Jošije,<sup>25</sup> jer je po svojem stilu slična opisu i vrednovanju Manašeova kraljevanja (usp.: 2 Kr 21), dok bi se kao naknadni dodatak mogao prepoznati 17,19-20. Sintaksa odlomka u kojem se 17,7 prepoznaje kao protaza, a 17,18 kao apodoza potkrepljuje takvo tumačenje.<sup>26</sup>

Ograničimo li se, dakle, na 17,7-18, možemo primijetiti da se „nevjera“ naroda odnosi na štovanje drugih bogova (17,7), preuzimanje običaja okolnih naroda (17,8), činjenje neprikladnih djela protiv Jahve,<sup>27</sup> podizanje uzvišica (17,9), stupova i ašera (17,10), prinošenje krivih kadionih prinosa (17,11), služenje idolima (17,12). Tome valja pridodati neposlušnost prorocima i odbijanje Božjih zapovijedi i samoga Zakona i Saveza (17,13.15), težnju za ispraznošću (17,15), pri čemu se misli na isprazne idole koji zapravo ne postoje,<sup>28</sup> podizanje dvaju teleta (17,16; usp.: Pnz 9,12.16; Hš 13,2), te provođenje sinova i kćeri kroz oganj,<sup>29</sup> vraćanje i gatanje (17,17). Ovo posljednje, spome-

<sup>23</sup> Usp.: Volmar FRITZ, *1 & 2 Kings*, 351.

<sup>24</sup> Usp.: Volmar FRITZ, *1 & 2 Kings*, 351-352.

<sup>25</sup> Usp.: Richard D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981.), 55-63; Mordechai COGAN – Hayim TADMOR, *II Kings*, 207. Ovaj se odlomak obično pripisuje drugoj deuteronomističkoj redakciji (Dtr<sub>2</sub>) za koju se najčešće drži da je nastala nakon odlaska u babilonsko progonstvo, u 6. st. pr. Kr.

<sup>26</sup> Usp.: Mordechai COGAN – Hayim TADMOR, *II Kings*, 204.

<sup>27</sup> Nije jasno koja su to točno „neprikladna djela“.

<sup>28</sup> Usp.: Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, I., 237.

<sup>29</sup> Riječ je o nekoj vrsti prinosa djece božanstvima, no nije jasno je li bila riječ o stvarnom žrtvovanju ili jednostavno o njihovoj posveti božanstvu bez stvarne



nuto u 17,17, dosad nigdje u Knjigama o Kraljevima nije bilo pripisano kraljevima Sjevernoga Kraljevstva, a u ovaj je popis vjerojatno stiglo iz popisa grijeha u Pnz 18,9-11, tim prije što je taj popis smješten u kontekst govora o proroku poput Mojsija kojega narod mora slušati (18,15-22). Tu je i poziv narodu da bude „posve vjeran Jahvi, Bogu svome“ (18,13), premda nije uporabljena neka od izvedenica glagola *’āman*, nego pridjev *tammîm* koji znači „potpun, neoskrvrjen, cjelovit“, a onda i „bez grijeha“.<sup>30</sup>

Prvi dio odlomka započinje i završava kritikom uvođenja tuđih božanstava i njihova kulta (2 Kr 17,7-8.12), da bi se nastavio kritikom uvođenja tuđih običaja u jahvistički kult (17,9-11). Riječ je o obliku štovanja koji je zabranjen u Pnz 12,2-7.<sup>31</sup> Drugi dio odlomka bavi se neposlušnošću prorocima koja dovodi do odbacivanja Zakona i raskidanja Saveza (17,13-17).

#### 4. Nevjera naroda u 2 Kr 17,14

U retku koji spominje nevjeru Izraelaca (2 Kr 17,14) najprije je rečeno da „nisu poslušali“. Ova neposlušnost odnosi se na sve što je rečeno u prethodnom retku, pa uključuje i nepokornost naredbama i zapovijedima Božjim sadržanim u Zakonu i u Božjoj objavi putem prorokâ (17,13). Poslušnost je izražena hebrejskim glagolom *šāma’* (slušati) koji se pojavljuje i u Pnz 18,15: „Proroka kao što sam ja, iz tvoje sredine, od tvoje braće, podignut će ti Jahve, Bog tvoj: njega slušajte (hebr. *tišmā’û*)!“ Nigdje u deuteronomističkoj povijesti, osim u 2 Kr 17,14, ne pojavljuje se govor o poslušnosti prorocima. Više puta, međutim, pojavljuje se takav govor kod proroka Jeremije. Tako Jeremija kaže, govoreći o Judi i predstavljajući babilonsku opasnost kao kaznu: „I Jahve je svejednako slao k vama sve sluge svoje, proroke, ali vi niste slušali i niste prignuli uši svoje da čujete“ (Jr 25,4). Upada odmah u oči da se i ovdje govori o prorocima kao o slugama Jahvinim (usp.: 2 Kr 17,13), a ti su proroci opominjali narod da ne ide za tuđim bogovima (Jr 25,6). Kasnije, u drugom proroštvu, Jeremija potiče: „Ovako govori Jahve: ‘Ako me ne poslušate da hodite po Zakonu što ga stavih pred vas, slušajući riječi slugu mojih proroka koje vam neumorno šaljem, premda ih do sada niste slušali, postupit ću s ovim domom kao sa Šilom i

krvne žrtve. Usp.: Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, II., 780.

30 Usp.: Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, IV., 1749.

31 Usp.: Mordechai COGAN – Hayim TADMOR, *II Kings*, 204.



učinit ću da ovaj grad bude prokletstvo za sve narode na zemlji“ (Jr 26,4-6; usp.: Jr 7,14). I ovdje su proroci „sluge“ Jahvine, a njihov govor potiče na vršenje Zakona. Usto, sudbina koja očekuje Jeruzalem uspo-ređena je sa sudbinom Šila, drevnog svetišta na području Sjevernoga Kraljevstva. Slični tekstovi nalaze se i u Jr 29,19 i 35,15. Na koncu je i sâm prorok Jeremija predstavljen kao prorok kojega je trebalo slušati (usp.: Jr 37,2). Ovo podudaranje ukazuje na vjerojatno isto vrijeme nastanka dvaju tekstova, što još jednom potvrđuje pretpostavke prema kojima 2 Kr 17,7-18 pripada drugom, kasnijem sloju deuteronomističke povijesti, nakon Jošijina kraljevanja, vjerojatno u doba početka prognstva. Stoga bi se moglo pretpostaviti da ni 17,19 ne predstavlja kasniji dodatak jer se iz Jeremijinih tekstova vidi da se ista osuda odnosi i na Judu te da je njegova sudbina u svemu poistovječena sa sudbinom Izraela. Premda 17,7-18 predstavljaju sintaktičko jedinstvo u odnosu protaza-apodoza, ništa ne priječi istodobnost nastanka i sljedećih dvaju redaka.

Drugi važan izričaj koji se nalazi u 17,14 jest „ostali su tvrdo vratili“. Hebrejski je izraz *vajjaq<sup>e</sup>šû et ‘or<sup>e</sup>pām*, što doslovno znači „otvrdnuli su vrat“.<sup>32</sup> Riječ je o izrazu koji označava stražnji dio vrata ili glave koji se okreće osobi koju se odbija (usp.: 2 Sam 22,41; Jr 18,17). To je suprotnost licu koje se okretalo osobi koju se prihvaćalo.<sup>33</sup> Na taj su se način Izraelci poistovjetili sa svojim ocima, „koji nisu vjerovali u Jahvu, Boga svoga“ (2 Kr 17,14). Potrebno je stoga vidjeti gdje su to oci odvratili svoje lice od Jahve. Već u Knjizi Izlaska Mojsije ili Jahve naziva Hebreje narodom „tvrde šije“ (Izl 32,9; 33,3,5; 34,9). Isti se izričaj ponavlja i u Ponovljenom zakonu (Pnz 9,6,13; 10,16; 31,27), ali se u cijeloj deuteronomističkoj povijesti pojavljuje samo u 2 Kr 17,14. Pojavljuje se ipak kod prorokâ, i to osobito kod Jeremije, s obzirom na neistinito čašćenje Boga i neposlušnost prorocima (Jr 7,26), s obzirom na neobdržavanje subotnjega počinka (17,23) te neposlušnost Božjim riječima (19,15). Prema ovome, tvrdovratost otaca prepoznaje se u mrmljanju i neposlušnosti Bogu u doba izlaska iz Egipta uključujući i izradu zlatnoga teleta, što je moglo dovesti do uništenja naroda (usp.: Pnz 9,6-19). Neukrućivanje šije prepoznaje se pak u držanju Božjih zapovijedi i zakonâ, te u pravednosti prema najpotrebnijima (usp.: 10,12-19). Neposlušnost Bogu ponavlja se, dakle, u ponašanju naroda u Izraelu što dovodi do propasti Sjevernoga Kraljevstva, ali u ponašanju naroda u Judi, što dovodi do propasti Južnoga Kraljevstva.

<sup>32</sup> Usp.: Ludwig KOEHLER – Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, III., 1152.

<sup>33</sup> Usp.: T. Raymond HOBBS, *2 Kings*, 233-234.

## Zaključak

Nevjera otaca, o kojoj govori 2 Kr 17,14, zapravo je neposlušnost Bogu i Njegovoj riječi posredovanoj po Zakonu i zapovijedima te po prorocima. Ova se neposlušnost očituje i u izradi idola i štovanju krivih bogova, ali i u uvođenju običaja u jahvistički kult koji mu pret hodno nisu bili vlastiti.

Nevjera koja je slična nevjeri otaca podno Sinaja, sada ostvaruje ono što je bilo spomenuto samo kao mogućnost na Sinaju – uništenje naroda. Ono se odnosi ne samo na Izrael, o kojem neposredno govori cijelo razmišljanje u 2 Kr 17,7-23, nego i na Judu, kako je navedeno u 17,19. Imajući u vidu brojne sličnosti cijeloga odlomka s Jeremijinim tekstovima te prihvaćeno mišljenje da je u 17,7-20 na djelu druga deuteronomistička redakcija iz razdoblja progonstva, čini se da 17,19 predstavlja sastavni dio istoga promišljanja, te ga nije nužno pripisivati još kasnijoj redakciji.

Ako nevjera dovodi do uništenja naroda i odlaska u progonstvo, onda će njegova vjera, njegovo ponovno okretanje lica Jahvi, vršenje njegovih naredbi, zakona, uredbi i zapovijedi, ostvariti povratak u obećanu zemlju (Pnz 10,12 – 11,32). Takav je ishod već predviđen kod Salomonove posvete Hrama u Jeruzalemu (usp.: 1 Kr 8,33-34.46-51). Na taj način posljedice nevjere nalaze svoj lijek u pokajanju, obraćenju i molitvi za milost (8,47-48).

## INFIDELITY OF THE PEOPLE IN THE HISTORICAL ACCOUNT OF DEUTERONOMY (2 KINGS 17:14)

### Summary

*2 Kings 17:14 speaks about the infidelity of the people of Israel in the context of Israel's fall into the power of the Assyrians. The introductory section discusses the use of the verb "to believe" in Deuteronomy history, and presents the historical circumstances referred to by the selected text. The author then locates the above-mentioned verse (17:14) within a comprehensive text that speaks about the causes of the collapse of Israel and Judah. The verse is divided into two main parts: the later, 17:7-18, and the earlier 17:21-23. To these we can add verses 17:19-20, which are, often based on syntactic analysis, usually taken as a subsequent addition. Similarities in the vocabulary and ideology suggest that the entire paragraph 17:7-18 originated simultaneously with the texts from the book of the prophet Jeremiah, without any need for further division of this section. Since that was the time of the fall of Judah, the author leaves open the possibility of simultaneous occurrence of these verses and 17:19-20, with-*

*out ignoring the interruption in syntax between 17:18 and 17:19. The “infidelity” of the people mentioned in 17:14, is actually disobedience to God and his “servants”, the prophets, and to the Law and the Commandments. This infidelity is manifested in the making of idols, the worship of other gods and the adoption of other people’s customs and their incorporation in the Yahweh cult. The destruction of the people, which was only mentioned as a possible consequence of infidelity and disobedience in Deut 9:6-19, is accomplished here. In the context of Deuteronomy history, especially in the context of 1 Kings 8, the means by which the consequences of infidelity could be overcome are atonement, repentance and prayer for God’s mercy.*

**Keywords:** *2 Kings, infidelity, Israel, Judah.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan

UDK: 27-183.4-245.28-277  
Pregledni rad  
Primljeno: siječanj 2013.

Drago ŽUPARIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu  
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo  
carus@bih.net.ba

## VJERSKI ŽIVOT U KNJIZI O TOBIJI

### Sažetak

*Knjiga o Tobiji (Tob), napisana oko 200. god. pr. Kr., koloritnim pripovijedanjem govori o jednoj obiteljskoj povijesti u kojoj pobožni Židov Tobit, sužanj iz Naftalijeva plemena, autentično živi svoju religioznost. On je nadasve milosrdan i vršitelj je Zakona. Cilj mu je ostati dosljedan vjeri svojih otaca, pa makar i uz cijenu vlastitoga života. Jako mu je stalo da vrednote do kojih je držao prenese na sina Tobiju. Knjiga je prožeta osjećajem pouzdanja u Božju providnost i idejom o Božjem očinstvu koji se brine za čovjeka i uvijek se odaziva onima koji ga zazivaju. Povijesni kontekst Tob podsjeća na mogućnost življenja punine vlastite vjere unutar kulturne, društvene i političke stvarnosti koja se na prvi pogled čini da je potpuno strana židovstvu. Nije teško shvatiti kako je vjerski život u Tob aktualan i za nas. Naime, Tob i danas upućuje na put življenja svoje vjere u Boga, zajedno s vrednotama, u kontekstu koji se često čini da je potpuno stran. Drugim riječima, Tob ima za cilj odgovoriti na ključno pitanje: Kako živjeti kao vjernik u svijetu koji nije naklon i ne pomaže na tom putu? Autor članka otkriva vjerske elemente u Tob izvlačeći ih na površinu i praveći jednu sintezu. U nekoliko podnaslova sagledava Tobitovu vjernost Bogu, analizira njegov moralno-vjerski lik, donosi nekoliko karakteristika Sarine molitve i vjere te govori o zajedničkom putu vjere mladih supružnika Tobije i Sare. Vjerski osjećaj i zajedništvo s jedinim Bogom, tajna su idiličnog ambijenta o kojem govori Tob.*

**Ključne riječi:** vjernost Bogu, Tobitov moralno-vjerski lik, vjera u Boga kao univerzalnog suca, molitve Tobita i Sare, Tobijin i Sarin put vjere.

### Uvod

Knjiga o Tobiji, možda napisana aramejskim jezikom u Palesti-

ni, a do nas je dospjela u nekoliko grčkih verzija.<sup>1</sup> Sadržava popularnu priču poučne svrhe i jedina je u Bibliji koja govori o tri obitelji (Tobit, Ana i Tobija; Raguel, Edna i Sara; Tobija i Sara s djecom). Obuhvaća njihove cijele živote pod vidom ljubavnog spleta. Glavna tema knjige je ljubav u obzoru vjere. Radi se o Tobitu i njegovoj obitelji koja je iz Sjevernog Kraljevstva prognana u Ninivu. Tamo živi vjeru svojih otaca, daje milostinju i drži se Božjeg zakona, a pod cijenu života pokapa mrtve. Iznenada osljepljuje, ali na čudesan<sup>2</sup> način biva ozdravljen. Priča o Tobitu i njegovoj obitelji, osobito sinu jedincu (Tobiji), doživljava svoj *happy end*. Dočekao je sinovljevu ženidbu iz plemena svojih otaca te časnu starost i pokop.

Vještim korištenjem ironije, pripovjedač opisuje likove na krajnje ljudski način, koji nisu heroji bez mana, već - kako inače često biva u biblijskom pripovijedanju - obični muškarci i žene koji u svakodnevnom životu pokušavaju ostati vjerni Božjem naumu koji, u stvari, još uvijek ne vide. Naracija poprima gotovo „sakramentalno“ značenje otkrivajući Božju stvarnu i tajanstvenu prisutnost. Poruka ove knjige može se iščitati u pozivu shvaćanja blizine dobrotivog Boga i njegove svakodnevne providnosti na djelu. Pisac Tob nastoji privući pozornost dramatskim prikazom kako bi se čitatelj uživio u likove protagonista te da njihove tjeskobe, muke i radosti, a ponajviše njihova vjera i nada, zahvate čitatelja.

## 1. Tobit vjeran Bogu u domovini

Ako želimo govoriti o vjerskom životu u Tob, nužno moramo sagledati lik staroga Tobita koji je iznenada oslijepio, a potom čudesno ozdravio. Tobit, otac Tobijin, lik je pobožnog Izraelca koji živi u poganskom okruženju. U progonstvu je sa svojom obitelji i, upravo zbog svoje vjere, u suprotnosti je sa svijetom u kojem se osjeća kao izvan njega. Tobija je Izraelac vjeran Bogu, a to uključuje njegovo stanje dok je bio u zemlji Izraelovoj, tj. prije deportacije u progonstvo. Naime, takvim se pokazao među svojom subraćom koji su pali u idolatriju (1,4.6). O njegovu vjerskom životu u domovini saznajemo već iz Tob 1. Prije

<sup>1</sup> To su G<sup>I</sup> recenzija (sastavljena od dva kodeksa *Vaticanus* iz 4. st. i *Alexandrinus* iz 5. st.); G<sup>II</sup> (kodeks *Sinaiticus* iz 4.-5. st. sa svoje dvije praznine 4,7-18 i 13,6-10, koje se lako popunjuju tekstem *Vetus latina*); G<sup>III</sup> (minuskulni kodeksi na grčkom jeziku). U članku koristim hrvatski prijevod grčkog teksta prof. M. Zovkića što ga je uradio za projekt novog prijevoda Biblije na standardni hrvatski jezik.

<sup>2</sup> Usp.: Romeo CAVEDO, „La speranza del povero in Tobia“, *Evangelizzare pauperibus. Atti della settimana biblica italiana 1976*. (Brescia: Paideia, 1978.), 319.

svega treba uočiti njegovo temeljno ponašanje, o kojem saznajemo iz Tob 1,3, gdje se u prvom licu na neki način ispovijeda govoreći da je hodio „putovima istine i pravde“, pri čemu osobito dolaze do izražaja dvije karakteristike: *pobožnost* i *ljubav*. To dobro izražava i imperfekt<sup>3</sup> upotrijebljenog glagola „hodio sam“ (ἔπορεύομην). Nema sumnje da je takav stav povezan s Tobitovim vjerskim uvjerenjem i životom, što je pojačano emfatičkim „Ja“, uz dodatak vlastitog imena „Tobit“.

Metafora puta<sup>4</sup> primijenjena je na vjerski život, gdje dobar put označava ponašanje usklađeno prema božanskim i ljudskim normama. Tobitova karakteristika ljubavi izražena je aoristom „udijelio sam mnogo milostinje“ (ἐλεημοσύνας πολλὰς ἐποίησα).

Tobitova privatna pobožnost i prakticiranja vjere ogledaju se u nekoliko stvari:

- već od mladosti svoje odlazio je redovito u jeruzalemski Hram, središte pravoga kulta, držeći se propisa za cijeli Izrael, čak i kada su se sva plemena okrenula, pa i pleme oca njegova, Naf-talija, i prinosa žrtve teletu što ga bijaše načinio Jeroboam, kralj izraelski, u Danu, Tobit je ostao vjeran, bez obzira na usamljenost u takvu stavu, dok su drugi hodočastili u svetište Dan.<sup>5</sup> Nasuprot praksi svojega plemena Tobit je u Jeruzalemu slavio svetkovinu iskazujući štovanje Bogu i tamo prinosa prvine plodova, kako je Zakon<sup>6</sup> nalagao.
- Tobit je uvijek ispunjavao propise „noseći prvine i desetine plodina“ (1,6-8). Naime, prvine pripadaju Jahvi (Lev 27,26). Desetine je predavao svećenicima, a oni su opet trebali od toga dati desetinu Jahvi (Br 18,27).

<sup>3</sup> Imperfekt označava prošlo nesvršeno vrijeme, pa ga tako prevodimo i na hrvatski jezik – nesvršenim glagolom u prošlom vremenu, najčešće u perfektu (npr. *hodio sam*, ili *iđah*).

<sup>4</sup> Pojam *puta* (ὁδός) u Tob ima višestruko značenje: 1) materijalno značenje u smislu komunikacije (usp.: 1,15; 5,2.4-6.10.16.17.22; 6,2 [G<sup>II</sup>]; 10,7.13; 11,5.15); 2) metaforično značenje u smislu moralnog ponašanja (usp.: 1,3; 4,5.15.19); 3) način pristupanja Bogu (usp.: 3,2). José VILCHEZ LINDEZ, *Tobia e Giuditta* (Roma: Borla, 2004.), bilj. 14, 38.

<sup>5</sup> Dan je postao državno svetište (Suci 18,27-29; 1 Kr 12,29; 2 Kr 10,29; Am 8,14) u vrijeme Jeroboama I. (938.-911. pr. Kr.), koji ga je osnovao s ciljem da vjerski i politički razdijeli Sjeverno i Južno Kraljevstvo. Također je radio protiv bogoštovne prevlasti jeruzalemskog Hrama, što se u deuteronomističkoj povijesti oštro osuđuje (usp.: 1 Kr 12,26-30). „Jeroboam“, *Biblijski leksikon* (Zagreb: KS, 1984.), 135.

<sup>6</sup> Pnz 16,11.16-17 nalagao je da se treba „proveseliti u nazočnosti Jahve, Boga svoga“, i „triput u godini neka se pokažu svi tvoji muškarci pred Jahvom, Bogom tvojim..., ali neka svatko prinese što može...“.

- „Kad je napunio muževnu dob“ (καὶ ὅτε ἐγενόμην ἀνήρ), Tobit je ispunio zakonski propis glede ženidbe (1,9). Time je slijedio primjer patrijarhā koji su se ženili iz plemena svojih otaca (usp.: Post 11,27-31) te je tako dao primjer i svojem sinu Tobiji (usp.: 4,12). Informacija o Tobitovoj ženidbi izrečena je zajedno s onom o vjernosti pravom kultu u skladu s propisima.

## 2. Tobit vjeran Bogu u progonstvu

Tobit je opisan kao mudar i Bogom nadahnut čovjek, interpretator izraelske vjerske tradicije, koji pokušava odgovoriti na pitanje: Tko je pravi Židov u dijaspori? Nakon što je odveden u Ninivu<sup>7</sup>, zajedno sa svojom suprugom i sinom, Tobit je i dalje bio vjeran Bogu, naviknut na put pravih vrlina, bio je spreman i ostao postojan na pravome putu u nevoljama progonstva. Takvim se pokazao u vremenu sreće, kao i u obavljanju dužnosti oko kraljevskih dobara (1,12-14). Treba reći da su Židovi dijaspore<sup>8</sup> bili u opasnosti pomiješati se s drugima, misliti na način onih s kojima žive, više ne djelovati u skladu sa svojom vjerom. Ali, vršenjem Zakona svojih pređa židovski vjernik je mogao očuvati svoj vjersko-nacionalni identitet, iako se pri tom javljala opasnost getoiziranja, što će inače pratiti Židove tijekom njihove povijesti.<sup>9</sup>

Tobit izričito kaže da je „misli i srce upravljao Bogu svome“. On je naprosto uvijek bio vjeran Bogu, također i u teškim vremenima kada je bio prisiljen bježati u Mediju<sup>10</sup> (1,19) zbog toga što je pokopao<sup>11</sup> nekog sunarodnjaka obješenog na trgu. Dakle, i u vrijeme nevolje sja-

---

<sup>7</sup> Niniva, metropola Asirskog Carstva, staro je naselje na rijeci Tigrisu, i ujedno grad prijestolnica Asirije (od 8. st. pr. Kr.) od vremena Sanheriba, koji je izgradio taj grad i rado boravio u njemu. Međani i Babilonci razorili su grad 612. pr. Kr. Godine 612. grad su zauzeli Babilonci i Međani, pa je tako palo i Asirsko Carstvo. Usp.: „Niniva“, *Biblijski leksikon*, 211.

<sup>8</sup> Židovi su bili prisiljeni napustiti svoj kraj dva puta: prvi put 721. pr. Kr., kada su Asirci deportirali neke stanovnike Samarije (Sjevernog Kraljevstva); i drugi puta nakon razaranja Jeruzalema (586. pr. Kr.) kada je većina građana Južnog Kraljevstva (Jude) deportirana u Babilon.

<sup>9</sup> Usp.: Adalbert REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta* (Zagreb: KS, 1996.), 137.

<sup>10</sup> Medija je država u sjeveroistočnom dijelu današnjeg Irana i s glavnim gradom Ekbatanom. Pripada istočnom području Asirije. Usp.: „Medija“, *Praktični biblijski leksikon* (Zagreb: KS, 1997.), 205.

<sup>11</sup> Tjelesna djela milosrđa zauzimaju posebno mjesto u Tob: „Pokapati mrtve djelo je tjelesnog milosrđa; jest iskazivanje časti djeci Božjoj, hramovima Duha Svetoga.“ *Katekizam Katoličke Crkve* (Zagreb: HBK, 1994.), br. 2300., 568.



jila je dobrota njegova karaktera. Tobitov lik je takav da kod čitatelja izaziva divljenje, pa iz toga proizlazi da takva čovjeka treba slijediti u njegovoj vjernosti Bogu. On je ostao čovjek vjere, čvrst i postojan, koji se držao svojega Boga i njegovih obećanja, premda nije vidio njihovo ispunjenje. Tobitova vjernost Jahvi u progonstvu vidljiva je osobito u dvije stvari:

- nije blagovao poganska jela (1,10). Dok su njegovi suplemenici blagovali poganska jela, on ih je odbijao.<sup>12</sup> Kao nagradu za takvo ponašanje i vjernost Bog mu je iskazao milost (Tob 1,13) pa je mogao raditi za kralja Šalmanasara i dio novca pohraniti kod rođaka Gabaela u Mediji (1,14-15). Zapovijedi o hrani u židovstvu su postale krutim zakonskim zahtjevima. Zakon čistoće je još jedan od zakona koje Tobit poštuje jer ljubav prema Bogu pretpostavlja čistoću.<sup>13</sup> Zakoni o čistoći odvajali su Izraela od pogana i štitili monoteizam. Tobitu je to značilo da i sina svojega treba odgojiti po životnim načelima izraelskog naroda kojemu je pripadao.
- Tobit je osobito i obilno dijelio milostinju (1,16 - 2,1) i prakticirao djela tjelesnog milosrđa prema „svojoj braći“, kao što su: gladnoga nahraniti, gologa odjenuti, mrtvoga pokopati i sl. (1,16-18). Jedno od tih djela, pokapanje mrtvog sunarodnjaka, osobito ga je koštalo. Naime, zbog tužbe da je pokapao one koje je kralj ubio, morao se sklanjati i doživjeti zapljenu imovine (1,19-20), a nešto kasnije je i oslijepio zbog ukopa zadržanog sunarodnjaka (2,7-10). Sahrana takva čovjeka, čiji je pokop kralj zabranio, Tobitu je bio čin osobite pobožnosti i vjere, posao koji je zahtijevao mjere opreza kako bi se izbjeglo izlaganju drugim opasnostima.

### 3. Vjeran Bogu u kušnji

Tobit u svojoj vjernosti Bogu i solidarnosti s braćom, nije

<sup>12</sup> Židovima je bilo zabranjeno jesti nečiste životinje (Lev 11,2-47; Pnz 14,3-19), loj, krv i meso s krvlju (Lev 3,17; 7,23-27; 17,10-16), meso žrtvovano idolima (Izl 34,15).

<sup>13</sup> Zakoni o hrani kod Židova bili su kruti zakonski zahtjevi, dok su zakoni o čistoći povlačili crtu između Izraela i pogana te štitili monoteizam. Biblija donosi popis jela koje Izraelci ne smiju jesti. Tako Lev 11 - 16 sadržava zakone o čistoći, odnosno stvari po kojima se gubi kulturna čistoća: spolni čin, neke bolesti, uživanje krvi, doticanje mrtvih (Br 19). Usp.: „Čistoća“, *Praktični biblijski leksikon*, 45.

pošteđen trpljenja. Sljepoća,<sup>14</sup> što ga je zadesila kao prognanog i pravednog, bila je vrijeme kušnje. Dakle, u određenom trenutku kao da se sve urotilo protiv njega. Takvo stanje je zasigurno postavljalo spontano pitanje: Kako i dalje ne izgubiti vjeru u Gospodina?

Tobit se u progonstvu zatvara u osobnu oazu gdje sa svojom obitelji vjerno održava zakone. Kako ne bi izdao vlastitu vjeru, zasigurno je morao potiskivati svoje želje i odnose. No, može se postaviti pitanje: Je li to ispravan način življenja prognaničkog iskustva? Je li ispravno u poganskom narodu vidjeti samo nevjericu i neprijateljstvo? Na ta pitanja želi odgovoriti Tob. Zbog svoje vjere, Tobitov se pogled na svijet zasjenio, a jedina sigurnost mu je svijest da se kao pravednik nalazi pred Bogom i samim sobom, kao održavatelj vjerskih zakona svojega naroda.

Ali i takva svijest nailazi na nerazumijevanje kod njegove supruge.<sup>15</sup> Priznanje vlastitog neuspjeha i razgolićenosti, zapravo je prvi čin vjere, ali i čin ljubavi. Dok je Tobit žalostan i potišten, sin mu Tobija je pak radostan. I tu je ona ironija: čovjek se susreće s Bogom i samim sobom ne kroz provedbu Zakona, već po ljubavi drugoga. Ljubav muža i žene je mjesto susreta s Bogom, u čemu se već živi vlastita vjera. Tobija maže Tobitove oči ribljom žuči i on počinje gledati, a nakon toga iz njegove duše razvija se himan hvale Bogu. Tobit blagoslivlja Boga spontanom molitvom koja u tom trenutku odražava čovjeka vjere. Ta i takva molitva nakon ozdravljenja, upravo je manifestacija izvanredne vjere. Polagano se shvaća da iscjeljenje i nije toliko fizičko, koliko duhovno. Tobit jednostavno počinje drukčije razmišljati i vidjeti svijet na drukčiji način. Štoviše, može se reći da kroz pobožnost prelazi na vjeru. Tobitova vjernost Bogu pokazala se apsolutno korisnom i opravdanom, pa stoga zadobivanje vida treba shvatiti kao ekvivalentnost povratku iz smrti u život, budući da je sljepoću doživljavao kao pokoru i smrt (usp.: 3,6; 5,10). Obnovljeni vid i molitva postaju upadljivim

<sup>14</sup> Naime, iz ptičjeg gnijezda u zidu ispod kojeg je Tobit ležao, ispala je nečist (ἀφόδευμα) u oči od kojih je zadobio λεύκωμα („bijele mrlje“), što je u stara vremena bila oznaka za *macula cornea* - izraz *terminus technicus* antičke medicine. Riječ λευκώματα spominje se 5 x u Tob: 2,10; 3,17; 6,9; 11,8.12. U korijenu riječi je zasigurno pridjev λευκώματα < λευκός, 3 = *svijetao, bijel*. Usp.: „däg/dägäh“, Gerhard Johannes BOTTERWECK (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament II*. (Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz: Verlag von W. Kohlhammer, 1973.), 147.

<sup>15</sup> Komentirajući Aninu reakciju, G. Trabacchin kaže da je stavila prst u ranu. Stoga se postavlja pitanje: Kako pomiriti vjeru u pravednog i milosrdnog Boga, a koji istodobno pripušta trpljenje i progon? Vidi: Gianni TRABACCHIN, *Giona e Tobia* (Padova: Edizioni Messaggero, 2008.), 100.

očitovanjem njegove izvanredne vjere.<sup>16</sup>

U Tobitovu slučaju neko vrijeme Bog nije bio vidljiv u blagonaklonim trenucima i događajima, ali je bio prisutan u nesebičnosti i od Tobita je tražio samo vjernost. Međutim, u konačnici Bog se uprisutnio u njegovu srcu koje mu je ostalo vjerno. Da je Bog Tobitu dao kakav drugi vid nagrade, vjerojatno ne bi bio toliko velikodušan. Iz takva ponašanja proizlazi kako u životu ništa nije toliko veliko koliko poniznost i vjera koja je spremna sve izgubiti radi Boga i koja ne traži ništa drugo do li vjernost Bogu.

Tobitovo trpljenje nije bilo posljedica grijeha, nego naprotiv vjernosti tradiciji i vrednotama do kojih je držao. Stoga jedini vidljiv odgovor na pitanje zašto je kao pravednik trpio, biva u svjetlu pobožnikove svijesti i povjerenja Bogu da sve što radi može imati uspjeha te da Bog u svoj plan spasenja uključuje ljudsku sreću i nesreću. Ova knjiga može dovesti čitatelja do vrednovanja osobe i obiteljske povezanosti, do malih stvari koje postaju velikima, samo ako su življene vjerom i ljubavlju i koje su na izgradnju svakodnevnice vedrine. Tob je daleko od poticanja na povlačenje u privatnost, budući da promiče živu pripadnost narodu Božjem u povezanosti s vjerom koja očekuje vrijeme budućeg mesijanskog Jeruzalema.

Tobit, pred samu smrt, prenosi sinu Tobiji vjeru u Božju riječ, u prakticiranje pravde/milostinje, zahvaljivanja i slave Bogu. On savjetuje i poziva sina da živi vlastitu vjeru u prakticiranju pravednog življenja i davanja milostinje budući da je milostinja konkretan vid milosrđa koji vodi u život (14,11). Stoga, može se zaključiti da je autoru Tob bio jedan od temeljnih ciljeva potvrditi vrijednost vjere u vremenu kada se činilo kao da je Bog napustio svoj narod.<sup>17</sup>

#### 4. Vjera u Boga kao univerzalnog suca (4,19)

Pravednik Tobit sretno završava tijekom ovozemaljskog života (14,2.4s). Gospodin ga je sigurno oslobodio svih nevolja i utješio ga svakim dobrom (Ps 34,10.20): sretan je onaj tko je vjeran (Ps 119,2).

<sup>16</sup> Usp.: „Tobit“, Irene NOWELL, *The Colledgeville Bible Commentary. Old Testament* (Minnesota: Press Colledgeville, 1992.), 840.

<sup>17</sup> Uz ovaj cilj zamjetljive su i druge teme, poput: važnost solidarnosti u vremenu ugnjetavanja (obiteljski život, milostinja, odanost plemenu), očuvanje vjerskog identiteta u poganskom okruženju, uloga anđela i demona, itd. D. R. DUMM, „Tobia“, *Grande commentario biblico*, R. E. BROWN - J. A. FITZMYER - R. E. MURPHY (ur.); Edizione italiana a cura di: A. Bonora, R. Cavedo, F. Maistrello (Brescia: Editrice Queriniana, 1973.), 793.

U završnoj molitvi i posljednjim savjetima sinu (pogl. 13 – 14) Tobit osuđuje: deformaciju prave slike o Bogu, pesimizam na svim razinama, sekularizaciju obitelji, povlačenje roditelja iz odgojno-obrazovnog procesa, neposlušnost djece, vjersku ravnodušnost i nedostatak žara u promoviranju vjere u pravoga Boga, okorjelost tvrdokornih grešnika i njihov tragičan kraj.<sup>18</sup>

Posljednji redci 4. pogl. (4,18-19) tiču se korisnih savjeta i uputa sinu kako ispravno živjeti. Tobija će se trebati obraćati uvijek onome „tko je mudar“ i daje korisne savjete, što je u skladu s mudrosnom literaturom.<sup>19</sup> Međutim, „svako dobro“ prije svega dolazi od Gospoda Boga, a „nijedan narod ne posjeduje mudrosti: Bog je onaj koji udjeljuje svako dobro...“ (usp.: Pnz 4,6; 1 Sam 2,7). Tobitova obitelj je uspjela zahvaljujući vjeri jer je bila otvorena i darovala se Bogu: gdje vlada vjera u Boga, tu ima svetosti i ljudskog dostojanstva.<sup>20</sup> Stoga, religija nije „opijum naroda“, kako je govorio K. H. Marx,<sup>21</sup> već naprotiv čovjekovo spasenje, oslobođenje i njegovo cjelokupno unapređenje, savršeno rješenje svih problema.

Detaljan studij Tobitovih uputa sinu (4,12.14) prije odlaska na put donosi Francis M. Macatangay. Tobit u 4,12.14 ponavlja upute u skraćenom obliku te na taj način pokazuje vitalnu ulogu mudrosne tradicije u oblikovanju i održavanju židovskog identiteta u dijaspori.

*<sup>12</sup>Sinko, čuvaj se svake požude a ženu najprije odaberi iz svojega naroda. Ne ženi se tuđinkom koja nije iz plemena tvojega oca jer mi smo rod proročki. Sinko, uvijek se sjećaj naših očeva Noe, Abrahama, Izaka i Jakova: svi su se oženili ženama iz svojega roda i bili sretni sa svojom djecom, a njihovo će potomstvo naslijediti zemlju. (...) <sup>14</sup>Ne zadržavaj kod sebe dnevnicu nadničara kojega unajmiš nego mu je odmah isplati, a Bog će te nagrađivati ako mu budeš služio. Štogod činiš, pazi na sebe, sinko, i uvijek se pristojno ponašaj.*

F. M. Macatangay tvrdi da su te upute potpuno integrirane u narativni okvir Tob i odražavaju pokušaj primjene tradicionalne mudrosti Izraela na određene okolnosti dijaspore u progonstvu. Kao takva, knjiga ne govori primarno o nevinoj patnji, već o hrvanju s nelogičnošću božanskog obećanja i povijesne zbilje. Tobit u sebi nosi upute za učinkovit način postojanja i života u dijaspori. Autor Tob

<sup>18</sup> Tob pokazuje humanizirajuću vrijednost vjere o kojoj je govorio i sv. Augustin (*De civ. Dei* 2,29; 19,17.) ali i Drugi vatikanski koncil (GS 36).

<sup>19</sup> Usp.: Izr 12,15; 13,10. 16; 27,9 itd.

<sup>20</sup> Sveci su najbolji članovi Crkve i najljepša lica čovječanstva.

<sup>21</sup> Karl Heinrich Marx, njemački filozof (1818.-1883.), teoretičar socijalizma i komunizma, govorio je: „Religija je uzdah uciviljena bića, duša svijeta bez srca, kao i duh prilika bez duha. Ona je opijum naroda.“ [http://bs.wikiquote.org/wiki/Karl\\_Marx](http://bs.wikiquote.org/wiki/Karl_Marx) (8. 12. 2012.).

nastoji formirati identitet dijaspore oko temeljne vrijednosti istine, suosjećanja i pravednosti kao očekivanje vremena kada će Bog okupiti raspršene, vratiti one koji su trenutno u progonstvu, a Jeruzalem će biti obnovljen (13. pogl.).<sup>22</sup>

Vjera humanizira i divinizira vrijeme, čime se jamči zdravlje i učinkovitost, počevši od supružnika. Povjerenje u providnost, u Boga koji intervenira<sup>23</sup> i koji nije indiferentan u svakodnevnom događanju, makar taj potez izgledao običnim, podržava svaki potez likova u Tob. Njihova vjera nije tek naivno ispovijedanje nekog povjerenja što će ga izgubiti, već nada u Boga koji doista stoji uz njih i podržava u životu, čak i kada se čini da bi bolje bilo prepustiti se očaju, s obzirom na to da se moglo vidjeti koju je puninu dosegala nevolja protagonista.

## 5. Tobitov moralno-vjerski lik

Vjerojatno je ova knjiga napisana u vrijeme Makabejaca, vrijeme progona židovskoga naroda, u kojem je bilo važno istaknuti likove koji su primjer čvrste vjere i osobite Božje naklonosti. Stoga nije sumnjati u temeljni cilj pohvale vjernosti Tori jednog Židova u dijaspori koji je prisiljen živjeti među poganskim narodima te od njih doživljavati ismijavanje i vrijeđanje. Poput našeg vremena koje razmatra i analizira najdublje vrednote, pitajući se koji je smisao ljudskog života promatran u kontekstu vjerskog iskustva, tako je i drevni pisac Tob promišljao i pitao te uspio dobro predstaviti i protumačiti smisao ljudskog života, sagledan u iskustvu vjere.

Tobit je istiniti Izraelac u kojem nema prijevare, kao što će u Novom zavjetu biti Natanael (Iv 1,47).<sup>24</sup> U tom smislu Tob na neki način „anticipira“ kršćanstvo. On zna i poštuje božanski Zakon čineći dobra djela koja propisuje taj Zakon: daje milostinju, prvine i desetinu (društvena pravda), hodočasti u jeruzalemski Hram, pokapa mrtve i sl. Ukratko, Tobit sasvim konkretno ljubi Boga i bližnjega plaćajući čak osobno. Potpuno je vjeran božanskom Zakonu i kod kuće i u progonstvu, unatoč općem otpadu svojih rođaka i sunarodnjaka (1,5s), što je svakako nered na vjerskom planu. Vjeran je Bogu

<sup>22</sup> Usp.: Francis M. MACATANGAY, *The Wisdom Instructions in the Book of Tobit. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 12* (Berlin – New York: de Gruyter, 2011.), osobito str. 303.

<sup>23</sup> Patrick J. GRIFFIN, „The Theology and Function of Prayer in the Book of Tobit“ doktorska disertacija (Washington; DC: Catholic Univ. of America, 1984.), 51-67.

<sup>24</sup> Tobit je *uosobljenje idealnog biblijskog čovjeka*, koji je vjeran i pravedan poput Josipa, budućeg zaručnika BDM (Mt 1,9) - pravednik u pravom smislu riječi.

na herojski način, plivajući i protiv struje, ne podložan modi, nego govoreći istinu i ne stideći se Boga, iako je ostao usamljen u klanjanju Bogu i izvršenju njegove volje napisane u Mojsijevu zakonu (1,6.10s).<sup>25</sup> I još više!

Tobit je pravednik, vjeran Zakonu, unatoč progonstvu od ljudi i kušnji s Božje strane (2,9s) u izbjegličkim nevoljama, iako mu nije lako biti religiozan. Vjernost Bogu skupo plaća: ismijavanje, usamljenost, bijeg, patnje svih vrsta, sve do nerazumijevanja i kritike od strane supruge. Tobitov primjer osobito uči da se biblijska pravednost sastoji u vjernosti božanskom Zakonu koja mora biti pod svaku cijenu, poričući sve kompromise i prijevare. Tobit, dakle, poziva na obraćenje, pa stoga ne treba dopustiti da njegov primjer bude isprazan: Bog sve voli poput Tobita. On je opisan kao mudri interpretator izraelske vjerske tradicije, Bogom nadahnut, nastojeći odgovoriti na pitanje o pravom liku Židova u dijaspori<sup>26</sup> i svijetu općenito. Sâm Tobit je očit primjer takva Židova, pa i kada je izgubio vlastito tlo pod nogama, našavši se u stranom svijetu koji je shvaćen kao zemlja bez Boga.

Iako se čini da je Tobit nepravedno pogođen bolešću,<sup>27</sup> ipak je poučio sina da uvijek ima povjerenje u Boga. Sagledavajući Tobitov primjer ponašanja, postaje vidljivo kako vjera omogućuje zapaziti Boga na putu osobnog iskustva - ma kakvo ono bilo: pozitivno ili negativno, dobro ili loše. Sukladno tome može se zaključiti: ako se na životne nevolje gleda vjerskim očima, s nadom u sretan ishod, takav stav može uroditi boljim razumijevanjem sebe i svijeta te dovesti do proširenja vidika.

---

<sup>25</sup> Poštovanje Mojsijeva zakona naglašeno je kroz stvaranje ugovora i svadbenu svečanost. Intertekstna povezanost s Post 24 Tobiji i Sari dodjeljuje ulogu „novog Izraela“, pokazujući kako je Bog umiješan u njihov brak. Usp.: Geoffrey David MILLER, *Marriage in the Book of Tobit*. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 10 (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2012.), 206-213.

<sup>26</sup> Profesor Svetog pisma Mato Zovkić, napisao je izvorni znanstveni rad egzegetski istražujući Tob 13,1-18, gdje je zaključio „da Tobitov himan ili Psalam zahvalnosti ne tumači neki događaj iz neposrednog konteksta, ali se odnosi na cijelu knjigu. Njime... molitelji veličaju Boga u situaciji dijaspore te prihvaćaju socijalnu i duhovnu dijasporu kao uspješno sredstvo za čuvanje židovskog ili kršćanskog identiteta među sugrađanima drukčijih uvjerenja.“ Mato ZOVKIĆ, „Himan u Tob 13,1-18 kao molitva Židova dijaspore“, *Vrhbosnensia* 15 (2011.), 55.

<sup>27</sup> Pisac Tob se u prvom trenutku zaustavlja na fenomenu sljepoće kao patološkom elementu koristeći pojam „bijeke mrlje“ (usp.: Tob 2,10), za što u grčkom izvorniku stoji izraz λεύκωμα.



## 6. Sarina vjera

Dok Tobitu prijete opasnost da bude usidren u prošlost, u drugom gradu - Ekbatani Medijskoj - udaljenoj oko 500 km od Ninive „istoga dana“ sluškinja Sarinog oca ruži Saru zbog nemogućnosti udaje. Sara ne nalazi pristup životu zbog straha od budućnosti. Ona je ta koja čezne za ljubavlju, ali istodobno ne uspijeva ostvariti stabilan odnos niti s jednim od sedam muževa za koje bijaše pošla jer ih je pakosni zloduh Asmodej<sup>28</sup> ubio prije nego su ušli k njoj (3,7-8).<sup>29</sup> Dakle, djevojka Sara s Tobitom dijeli životnu dramu koja će je dovesti do želje da radije umre nego da živi slušajući lažne prijekore. U njezinu slučaju nije joj vremenska dob (kao kod Tobita) smetnja, već zli demon.

Sarin izlaz iz teške situacije obilježen je upravo vjerom u Božju providnost, koja joj je omogućila naći zaručnika kojega voli i koji je legitiman kandidat (6,12) u skladu s leviratskim zakonom<sup>30</sup> koji je dan Mojsiju (usp.: Post 38,1s; Pnz 25,5). Ovdje nalazimo pravu ispovijest vjere u Božju providnost sa svojim stvorenjima. U svojoj molitvi Sara

<sup>28</sup> Židovske legende shvaćaju Asmodeja zlim duhom, onim koji uništava, zatornikom i simbol je onoga što ugrožava spolnu vrijednost. Pučko shvaćanje pripisuje ljudske patnje demonu i može se naći u hebrejskim apokrifnim spisima, a što se tiče Tob takvo shvaćanje može biti pojačano orijentalnim ambijentom u kojem je knjiga nastala. Usp.: François MARTIN, *Le livre d'Henoc* (Paris: Letouzey et Ané, 1906.), 10-28.

<sup>29</sup> Ljubav mladoga Tobije od prvog upoznavanja i susreta sa Sarom suočila se s iskušenjem života i smrti. Analogno nesretnim smrtima prethodnih Sarinih zaručnika, i Tobija je imao razloga bojati se takve smrti. Zato mu dajući Saru za ženu Raguel govori: „Neka vam se, sinko, Gospodar neba ove noći smiluje i udijeli vam mir!“ (7,12). U takvoj kušnji života i smrti pobjeđuje život, tj. za vrijeme kušnje u bračnoj noći ljubav se pokazuje jačom od smrti. Usp.: „Catechesi di Giovanni Paolo II su Tobia“, Luca MAZZINGHI, *Tobia: il cammino della coppia* (Magnano: Edizioni Qiqajon comunità di Bose, 2004.), 177-178.

<sup>30</sup> *Leviratska ženidba* običaj je staroga vremena. Radilo se o ženidbi udovice s muževljevim bratom ili kojim drugim bližim rođakom pokojnoga muža, u slučaju da je ostala bez muškog potomka (usp.: Pnz 25,5-10). Ova ženidba je dobila naziv po latinskom jeziku, gdje muževljev brat znači *levir*. Svrha je takve ženidbe u očuvanju pokojnikova imena i baštine koja se nije smjela otuđiti (1 Kr 21,3), a nepreuzimanje leviratske dužnosti smatralo se nečasnim za najbližeg rođaka. „Ako je najbliži rođak pokojnoga muža udovici odbio levirat, ona mu je smjela javno pljunuti u lice i pred gradskim starješinama reći: ‘Ovako biva čovjeku koji neće sagraditi doma bratu svome’ (Pnz 25,5-10). Dajući ovakvu izjavu, udovica je bila slobodna udati se za koga je htjela, dok je muškarac ovako izuven i popljuvan čitavog života ostajao osramoćen i prozvan ‘bosonogim’ (hebr. *hana'al jaluc*).“ Adalbert REBIĆ „Juda i Tamara“, *Kana*, rujana 2008., 23.



iznosi razloge koji ju tjeraju da moli Gospodina za oslobođenje od zemaljske nevolje. I ona, poput Ane (1 Sam 1,15), izlijeva svoju dušu pred Bogom, ne „uvjetujući“ ga da joj udijeli smrt, već da barem svrne svoj pogled te više ne čuje „onih uvreda“ sluškinje jer to doživljava kao sramotu.<sup>31</sup>

Epizoda o Sari govori da postoji blagotvorna Ljubav koja obuhvaća cijeli ljudski život, čak i kada se ne može jasno spoznati. Vjera, međutim, nije čarobni štapić koji uklanja sva zla i teškoće, niti fatalizam i pasivnost. Ona potiče na miran i optimističan pogled prema životu jer vjerniku ulijeva sigurnost da bude svojevrsno čudo u očima Božjim: „Hvala ti što sam stvoren tako čudesno, što su djela tvoja predivna“ (Ps 139,14), i jamči mu sigurnost da „Bog u svemu na dobro surađuje s onima koji ga ljube, s onima koji su odlukom njegovom pozvani“ (Rim 8,28). Vjera nipošto ne umanjuje puninu samoostvarenja, a Sarina vjera pokazala se u tome što se pouzdala u Božju pomoć i molila s punim pouzdanjem.

## 7. Molitve Tobita i Sare: božanski zahvat

Cijela knjiga Tob sadržava pet molitava, koje osvjetljavaju prikazane događaje<sup>32</sup> vezane uz glavne likove, po kojima protagonisti ulaze u odnos s Bogom koji ih čuje i intervenira. To su ove molitve:

- 1) 3,2-6: Tobitova molitva za smrt nakon konflikta sa suprugom Anom;
- 2) 3,11-15: Sarina molitva nakon konflikta sa sluškinjom;
- 3) 8,5-8: molitva mladenaca, Tobije i Sare, u prvoj bračnoj noći;
- 4) 8,15-17: Raguvelova zahvalna molitva Bogu;
- 5) 11,14-15: Tobitova zahvalna molitva za dobiveni vid.

Očajna Sara, poput Tobita, u teškoj životnoj situaciji upravlja svoju molitvu Bogu. Za razliku od Tobitove, Sarina je molitva šira u svojoj proznoj naraciji. Redak 3,11 počinje blagoslovnom formulom:

---

<sup>31</sup> U Vulgati završetak molitve zvuči drukčije: „U strahu pred tobom, a ne iz svoje požude, pristala sam da se udam za muža. Ja nisam bila dostojna njih, ili oni nisu bili dostojni mene, jer si me ti možda čuvao za drugoga čovjeka. Nad tvojom odlukom, naime, čovjek nema vlasti. Ovoga može biti pak svjestan svaki koji te štuje: Ako se našao u kušnji, život će mu biti okrunjen; ako ga je snašla nevolja, bit će oslobođen, a ako je kažnjen bio, u tebe će naći milosrđe. Jer ti ne uživaš u propasti našoj; iza oluje daješ mir, iza suza i jada ulijevaš veselje.“ Bilješka a) *Jeruzalemska Biblija* (Zagreb: KS, 2001.), 522.

<sup>32</sup> Carey A. MOORE, *Tobit, a new translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1996.), 30. Stefano VIRGULIN, „La preghiera nel Libro di Tobit“, *Parola, Spirito e Vita* 3 (1981.), 47-48.

„Budi blagoslovljen, milosrdni Bože, neka je vječno blagoslovljeno tvoje ime,...“, što karakterizira sve molitve sadržane u Tob. Ovakav sadržaj molitve (blagosloviti Boga), znači zahvaliti na Njegovim darovima i uspostaviti s Bogom životnu povezanost, što je jedan od bitnih elemenata vjerskog života Židova, posebno u dijaspori.<sup>33</sup> Sarina preokupacija u molitvi ide u trostrukom smjeru: ljubavi prema ocu (Tob 3,14: „Gospodine, znaš da sam čista od svake nečistoće s muškarcem“), spolne čistoće (Tob 3,15: „...Očeva sam jedinica i on nema drugog djeteta koje bi naslijedilo njegov imetak“) i želje za potomstvom (Tob 3,10: „Nanijela bih ocu pod stare dane žalost koja bi ga otjerala u podzemlje“).

Obje molitve (Tobita i Sare) došle su do Božjih ušiju, koji je odlučio uslišiti ih tako što im je poslao Azarju/Rafaela<sup>34</sup> arkanđela. Od tog trenutka pripovijedanje ide uživo. Bog je prihvatio molitve svojih vjernika, ali je išao dalje od sadržaja njihovih zahtjeva: Tobita je ozdravio, a Saru oslobodio zlog demona Asmodeja.<sup>35</sup> Obje molitve su ritmične i poetične s osobnim naglascima, ali bez pada u intimizam. Sara u svojoj molitvi kaže Bogu: Ti znaš, Gospode, da sam čista od svakoga grijeha s čovjekom ... (3,14). Vjerojatno zbog toga, unatoč brojnim pokušajima, u prvoj bračnoj noći zloduh Asmodej ubija sedmoricu muškaraca.

Zaključak dviju molitava je različit. U svakom slučaju one se međusobno dopunjavaju, unatoč razlikama u tonu i naglascima.<sup>36</sup> Međutim, čini se da Tobit ne ostavlja prostora drukčijoj volji Božjoj budući da je njegov zahtjev nedvosmislen („zapovijedi da budem oslobođen od ove pokore pa da odem u prostore vječne“ r. 3,6). U svojoj molitvi (r. 3,6) Tobit tri puta upotrebljava grč. glagol ἀπολύω = (raz) riješiti, odriješiti, osloboditi. Za razliku od Tobita, Sara ostavlja prostor milosrdnom Bogu za slobodnu intervenciju (3,15: Ako ti pak nije mila moja smrt, čuj, Gospodine, uvredu koja mi se nanosi!), ne uvjetujući ga

<sup>33</sup> Stanje u dijaspori može se teološki gledati pod dva vida: kao Božji kazneni sud (Jr 17,1-4) i kao dokaz spasenja, budući da se u dijaspori Jahvino ime objavljuje poganima. „Dijaspora“, *Praktični biblijski leksikon*, 59-60.

<sup>34</sup> Značenje Rafaelova imena („Bog liječi“) opisuje njegovu ulogu, odnosno Božje sredstvo u obrani vjere pravednikâ Tobita i Sare.

<sup>35</sup> *Die Bibel, Altes und Neues Testament in neuer Einheitsübersetzung II.* (Salzburg: Andreas & Andreas, 1975.), 932. jednostavno komentira demona Asmodeja u Tob i kaže da odgovara *ešma-devi* „zlom demonu“, koji se često spominje u perzijskim tekstovima 8. st. pr. Kr.

<sup>36</sup> Alexander Di LELLA, „Two Major Prayers in the Book of Tobit“, Jeremy CORLEY – Renate EGGER-WENZEL (ur.), *Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003.* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004.), 114.

svojim riječima, i samo jednom upotrebljava glagol ἀπολύω: Zapovijedi da pođem s ove zemlje... (3,13). Božanskim providjenjem dvostruka ljudska drama bit će razriješana jednim božanskim zahvatom, koji će biti vidljiv tek u 12. poglavlju.

## 8. Tobijin i Sarin put vjere

Priča o Tobiji i Sari osobito predstavlja povijest mladog para u svojem rađanju i sazrijevanju. Briga za očuvanje vlastitog identiteta u kontekstu društvene manjine potiče ih shvatiti kako je za obitelji u dijaspori od velike važnosti da se njihova djeca ožene ili udaju unutar židovskog kruga.<sup>37</sup> Time je lakše očuvati moralne i vjerske vrijednosti svojega vjerskog iskustva. U tome se podudaraju riječi Azarje i budućeg Sarina svekra (Tobita).

Tobija u pratnji Azarje (arkandela Rafaela, koji je Tobiji još uvijek nepoznat) na svojem putovanju dolazi u Raguelovu kuću, gdje je upriličena gozba kao znak gostoljubivosti dvojici putnika i na toj svečanosti Tobija izražava svoju želju da uzme mladu Saru za ženu, budući da kao djevojka ispunjava kriterije ženidbenog plana. Težište teksta je, posebice, na činjenici da je sve učinjeno po strogom obdržavanju Mojsijeva zakona o braku (7,12-14).<sup>38</sup> Držanje do Božje riječi, odnosno Mojsijeva zakona, u pogansko-neprijateljskom okruženju, postaje upravo vjerničkim odgovorom na putu jednoga Židova.

Važan vid teksta u 7. poglavlju koji izlazi na vidjelo je važnost Raguelove blagoslovne molitve: „I blagoslovi ih“ (G<sup>1</sup> 7,13: καὶ εὐλόγησεν αὐτούς), kojim vjernici, u ovom slučaju supružnici Tobija i Sara,

---

<sup>37</sup> Više na temu braka vidi u knjizi: Geoffrey David MILLER, *Marriage in the Book of Tobit*. Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 10 (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2012.). Uz Post, Tob sadržava puno više informacija o braku od bilo koje druge biblijske knjige. To odražava vjerovanje i običaje 3. stoljeća pr. Kr., te služi didaktičkoj funkciji učeći Židove dijaspore o vrijednosti braka. Ova monografija razjašnjava takve elemente tražeći odgovor na četiri pitanja: 1) koga oženiti; 2) kako se oženiti; 3) kakvu ulogu ima Bog u braku; 4) kako izgleda brak. Endogamija je jasnije definirana nego u ostalim starozavjetnim tekstovima, a Židovima se zapovijeda da se žene unutar bliskoga srodstva.

<sup>38</sup> Ova preporuka o Mojsijevu zakonu (κατὰ τὴν κρίσιν τῆς βίβλου Μωυσέως) ne govori jasno na koji se konkretan tekst misli, nego upućuje na neku općenitu tradiciju utemeljenu na predaji. Johann GAMBERONI, „Das ‘Gesetz des Mose’ im Buch Tobias“, Georg BRAULIK (ur.), *Studien zum Pentateuch: Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag* (Wien: Herder, 1977.), 229.

doživljavaju milost i mir od Gospodina.<sup>39</sup> Kako proizlazi iz teksta, Bog je prikazan kao bliz, vjeran svojim obećanjima i najiskrenije spreman pomoći onima koji vjeruju u Njega. Upravo u toj vjernosti supružnici mogu crpsti snagu u poteškoćama svojega puta. Tako, po Raguelovim riječima, Bog ostvaruje svoj blagoslov.

Tobija i Sara, kao mladenci u prvoj bračnoj noći zamolili su Boga da im se smiluje.<sup>40</sup> Njihova molitva ima prvenstveno karakter veličanja i zahvaljivanja Bogu saveza i „naših očeva“, u kojem mladenci govore jezikom svih vidljivih i nevidljivih bića: „Budi blagoslovljen, Bože, naših očeva; neka je tvoje ime blagoslovljeno vječno i u svim naraštajima! Neka te zauvijek blagoslivlja nebo i sva tvoja stvorenja!“ (8,5). Nadalje, Tobija se u molitvi spominje praroditelja Adama i Eve, od kojih je proizašao ljudski rod. Evu vidi kao pomoćnicu Adamu. Nadalje, Tobija pred Bogom i Sarom jasno daje do znanja, da ne uzima Saru („svoju sestru“) iz pohote, „nego radi istine“ (8,7: ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας). Dakle, u odnosima Tobije i Sare nema motiva iskorištavanja.<sup>41</sup> Iako u odnosima Tobije i Sare nije spomenuta sintagma kao u Pj 8,6 („Ljubav je jaka kao smrt“), rečeno je da Tobija voli Saru na način da mu je srce prionulo uz nju; ne pozna je, ali je ljubi i osjeća se povezan s njom neraskidivim vezom.<sup>42</sup> Šutljiva Sara na kraju molitve izgovorila je s Tobijom samo riječ „Amen“.

Raguel u svojoj molitvi (8,15-17) zahvaljuje Bogu što Tobijina i Sarina prva bračna noć nije smrtno završila kao s prethodnim Sarinim zaručnicima. Stoga su dominantni izrazi o milosrđu u redcima 8,16-17 ἔλεος i ἡλέησας, koji dolaze četiri puta u ovoj molitvi. Samo vječna ljubav može ostvariti takav vez i dati konkretan oblik snovima dvaju

<sup>39</sup> Autor Tob povezuje ženidbu Tobije i Sare s onom iz vremena patrijarha. Tu vezu je napravio već Tobit (4,12) dajući upute sinu glede ženidbe. Muškarac je taj koji *uzima* ženu, odnosno otac koji *daje* svoju kćer nekome. Juridički promatrano, ovaj ulomak je dobar primjer biblijskog svjedočanstava o slavlju ženidbe među Židovima davnih vremena u dijaspori. Ženidbeni vez Tobije i Sare pravno je uređen po običaju i zakonima židovske zajednice onoga vremena, sadržavajući dva materijalna elementa: izručenje mladenke zaručniku (7,12) te potpisivanje ženidbenog ugovora (7,13).

<sup>40</sup> Blaženi papa Ivan Pavao II. u svojim katehezama o bračnoj ljubavi posvetio je tri kateheze Tob, i to molitvi Tobije i Sare (8,5-8). GIOVANNI PAOLO II., *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano* (Roma: Città Nuova, 1987.), 434-442.

<sup>41</sup> U tekstovima Tob riječ je o humanom svijetu kojim dominira dobrota srca, kao i potpuna odsutnost seksualne manije što degradira i osiromašuje brak.

<sup>42</sup> Usp.: Pino STANCARI, *Il libro di Tobia. Lettura spirituale* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2000.), 50. To je vez što povezuje dva stvorenja istim poslušom, nacrtom i pozivom.

mladih života, Tobije i Sare, na početku zajedničkog života.

### Zaključak

Premda je teško reći što je glavna poruka Knjige o Tobiji, napisane u doba progona Židova, nema sumnje da je, između ostalog, imala za cilj prikazati uzorne likove nepokolebljive vjere i Božju blagonaklonost za takve. Iako je današnja obitelj udaljena nekoliko stoljeća od vremena kada je smještena radnja ove knjige, Tob progovara kako se stvara obitelj po Bogu: dobra, solidarna, pobožna, bogobojazna. Autor je namjeravao ponuditi svojim čitateljima zanimljivu priču, koja je usmjerena na dramatično iskustvo življenja dviju obitelji u dijaspori. Židovi koji su živjeli u stranoj zemlji osjećali su se izazvanim i dalje živjeti svoju vjeru, biti vjeran Gospodinu čak u izgnanstvu i nenaklonom okruženju, te istodobno potpomognuti od Boga, živjeti svoju situaciju stranaca u svjetlu obiteljskog iskustva. Židovi, posebno u ovom periodu svoje povijesti, u zemlji progonstva daju svijetu svoje svjedočenje posvemašnje vjernosti Zakonu, odnosno mudrosti koja dolazi od Boga i koja omogućuje život čovjeku. Stoga, nema sumnje da je vjerski ideal na stranicama ovog didaktičkog spisa postavljen visoko, a osobna pobožnost utemeljena na strahu Božjem (Tob 2,2.14; 4,21) i na učestaloj molitvi koja posvećuje ljudski život, posebno u teškoj situaciji (6,18; 8,4-8). Nekoć Židovima, a danas i kršćanima, živjeti u svijetu prigoda je za svjedočenje vlastite vjernosti Božjoj riječi i Njegovu Zakonu. Sadržaj Tob dovodi u kontakt s različitim elementima na putu vjere, kao što su: vjera u Božju providnost, uzbuđenja, osjećaji, pobožnost prema Bogu, običaji, emocije, sumnje, strahovi i sl. Sva radnja ovog djela odvijala se, osobito, unutar dviju obitelji, uvijek vjernih Bogu i Njegovu Zakonu. Tob otkriva autentične životne vrednote poput institucije braka, bračne ljubavi, ispunjenje obiteljske dužnosti (djece, roditelja) i osjećaja za obitelj, na čemu počiva društvena zajednica koja kao pod pepelom postaje nadom budućeg uskrsnuća naroda.<sup>43</sup> U Tob čitatelj može pronaći ohrabrenje da ostane vjeran Bogu svojih otaca jer unatoč teškoćama i kušnjama, koje se samo na prvi pogled čine da Bog njima želi kazniti svoj narod ili pojedinca, može pronaći milosrdnog Boga. Razmišljajući o Tobitovoj sudbini, čitatelj također može naučiti da, uz strogu vjernost Zakonu, treba i Božje smilovanje. Naime, ozdravljenje i izlaz iz kušnje Tobit je vidio kao besplatan i neočekivan Božji dar, što ga je Bog ponudio po Tobiji, te istodobno kroz diskret-

<sup>43</sup> Divo BARSOTI, *Meditazione sul libro di Tobia* (Brescia: Queriniana, <sup>2</sup>1978.), 154.

nu ali učinkovitu nazočnost Azarje/Rafaela, koji će pokazati stvarnu božansku prisutnost. Smatrajući ovu knjigu svetom i nadahnutom, Crkva pronalazi u njoj snagu vjere i nade. Sažetak učenja Tob je upravo Božji zahtjev prema čovjeku da se drži Njegova Zakona. Pravednik može biti podvrgnut kušnjama, ali ako ostane vjeran do kraja, Bog će ga nagraditi, a ne ostaviti. Drevni pisac Tob je uspio objasniti značenje ljudskog života u iskustvu vjere. Važne vrijednosti, kao što su: molitva, milostinja, dobri (među)obiteljski odnosi, stoje u središtu življenja Židova koji žive u stranoj zemlji.

## RELIGIOUS LIFE IN THE BOOK OF TOBIT

### Summary

*The Book of Tobit was written around 200 BC. The colorful narrative tells the history of one family in which the pious Jew, Tobit, a prisoner of the Naphtali tribe, lives in a manner of authentic religious observance. Filled with grace, he acts according to the Law. His goal is to follow the faith of his fathers, even if it costs him his life. He is determined to pass on the values he treasures to his son Tobias. The book is imbued with a sense of trust in Divine Providence and with the idea of the fatherhood of God, who cares for people and always responds to those who call upon him. The historical context of Tobit recalls the opportunity to live the fullness of faith within a cultural, social and political reality which at first glance seems to be totally alien to Judaism. It is not difficult to see that the religious life in Tobit is actual for us too. Even today Tobit offers a way of living in fidelity to God in an environment where the prevailing values seem to be completely alien. In other words, Tobit aims to answer the key question: How do we live as believers in a world that is not disposed towards religion and does not support religion? The author of this article highlights the religious elements in Tobit, bringing these elements to the surface and creating a synthesis. In several subsections he examines Tobit's faithfulness to God, analyzing the moral and religious character of this fidelity. The author also explores characteristics of Sarah's prayer and faith, and discusses the common journey of faith of the young married couple, Tobias and Sarah. Religious sensibility and a state of fellowship with the one true God are the mystery at the heart of the idyllic atmosphere described in Tobit.*

**Keywords:** *fidelity to God, moral and religious character of Tobit, faith in God as a universal judge, prayers of Tobit and Sarah, journey of faith of Tobias and Sarah.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan





UDK: 27-184.3-243.66  
Pregledni rad  
Primljeno: travanj 2013.

Bruna VELČIĆ  
Teologija u Rijeci  
Omladinska 14, HR – 51000 Rijeka  
bvelcic@gmail.com

## VJERA U KNJIZI PROPOVJEDNIKOVOJ

### Sažetak

*Dok je nauk o sveopćoj „ispraznosti“ života „pod suncem“ pribavio Propovjedniku nazive pesimista i skeptika među biblijskim piscima, njegov govor o Bogu koji šuti, koji je dalek i nedostižan i čije djelovanje u svijetu čovjek ne može do kraja dokučiti, doveo je do toga da ga pojedini egzegeti smatraju čovjekom koji proživljava krizu vjere, agnostikom ili čak ateistom. No pažljivo čitanje njegove knjige pokazuje suprotno: Propovjednik je mudrac „koji živi od svoje vjere“ (usp.: Hab 2,4a). Njegova se vjera prvenstveno očituje u stavu „bogobojažnosti“ (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13) koji se, kako potvrđuju i tekstovi o Božjem sudu (3,17; 8,5-6; 11,9), sastoji u strahopoštovanju prema dalekom i nedostižnom Bogu te poniznom prihvaćanju Njegova nedokučiva djelovanja. No k tome, s druge strane, Propovjednikova vjera uključuje i „radost“, odnosno prepoznavanje i življenje radosti koju Bog čovjeku daruje u svakodnevici njegova ispraznog života i koja predstavlja konkretni znak Njegove blizine, brige i naklonosti (2,24; 3,12-13.22; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,8-9). Vjera Propovjednikova opstaje tako između dviju krajnosti: između vjere u Boga koji je istodobno dalek i nespoznatljiv te opipljivo blizak. I upravo takva vjera – koja uključuje „bogobojažno“ strahopoštovanje prema Bogu, ali i življenje „radosti“ – omogućuje Propovjedniku nadvladati „ispraznost“ koju otkriva „pod suncem“.*

**Ključne riječi:** *ispraznost, bogobojažnost, Božji sud, Deus absconditus, radost, vjera.*

### Uvod

„Propovjednik“ ili hebrejski „Kohélet“ knjižica je od svega dvanaest poglavlja koja spada u starozavjetnu mudrosnu književnost. Riječ je o djelu anonimnog mudraca koji se predstavlja kao kralj Salomon, a najvjerojatnije je živio i pisao u Judeji u 3. stoljeću pr. Kr. Djelo koje nam je ostavio oduvijek je stvaralo probleme tumačima te su mišljenja stručnjaka o njemu podijeljena, a često i posve oprečna. Riječ

je, naime, o djelu koje obiluje proturječjima i koje snažno i beskompromisno dovodi u pitanje stupove tradicionalnog mudrosnog nauka: vrijednost mudrosti i pravednosti, nauk o retribuciji, spoznatljivost Boga, smisao života. Knjiga Propovjednikova do te je mjere provokativna da se pitamo kako je uopće našla svoje mjesto u kanonu starozavjetnih spisa. Dovoljno je, za ilustraciju, posegnuti za prvim recima knjige gdje čitamo: „Ispraznost nad ispraznošću, veli Propovjednik, ispraznost nad ispraznošću, sve je ispraznost! Kakva je korist čovjeku od svega truda njegova kojim se trudi pod suncem?“ (1,2-3). Ovakav govor iznenađuje i neizbježno se nameće pitanje o tome kako ga uklopiti u svetopisamsku objavu koja osvjetljava naš život čineći ga upravo manje ispraznim, odnosno smislenim. Međutim, u kontekstu starozavjetne mudrosne književnosti takav je govor sasvim opravdan jer je zadaća mudraca promatrati i kritički propitivati stvarnost te iznositi pouku utemeljenu na vlastitom životnom iskustvu. S tim u skladu, Propovjednik u svojem djelu iznosi vrlo osobno promišljanje o životu, kojim dominira misao da je sve „ispraznost“.

Zbog govora o sveopćoj ispraznosti života Propovjednika se smatra pesimistom i skeptikom među biblijskim piscima, a pojedini egzegeti također dovode u pitanje njegovu vjeru i nazivaju ga agnostikom i ateistom. U ovom radu, polazeći od cjelovitog čitanja Propovjednikove knjige, želimo istražiti utemeljenost spomenutih zaključaka, odnosno istražiti vjeruje li Propovjednik te kakva je njegova vjera. Na početku rada predstaviti ćemo kratko knjigu i autora te pojasniti njegov nauk o „ispraznosti“. Potom ćemo analizirati Propovjednikov govor o Bogu i, polazeći od tekstova o „bogobojaznosti“ (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13), o „Božjem sudu“ (3,17; 8,5-6; 11,9) i o „radosti“ (2,24; 3,12-13.22; 5,17; 8,15; 9,7-9; 11,8-9), ukazati na temeljne značajke njegove vjere.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O ovoj temi nema mnogo doprinosa na hrvatskom govornom području. Temu sažeto obrađuje Nikola HOHNJEC, „Vjera biblijskih mudraca“, Ivan ŠPORČIĆ (ur.), *Stari zavjet - vrelo vjere i kulture. Zbornik radova interdisciplinarnog međunarodnog simpozija* (Rijeka: Teologija u Rijeci; Zagreb: Biblijski Institut, 2004.), 89-91. Usp.: također: Nikola HOHNJEC, *Tri biblijske filozofije života* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2003.). Od uvoda u knjigu Propovjednikovu i općenito u mudrosnu književnost možemo istaknuti: Alice BAUM, *Propovjednik i Pjesma nad pjesmama* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.); Maurice GILBERT, *Les cinq livres des Sages: Proverbes, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse* (Paris: Cerf, 2003.) = Maurice GILBERT, *La sapienza del cielo* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2005.); Roland E. MURPHY, *The Tree of Life. An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans, 2002.).

## 1. Propovjednik i njegova knjiga

Autor knjige Propovjednikove jednako je zagonetan kao i djelo koje je iza sebe ostavio. Predstavlja se „kraljem nad Izraelom u Jeruzalemu“ (1,12), i to najvećim i najmudrijim kraljem (1,16; 2,9). Nije teško pogoditi da cilja na Salomona, Davidova sina, što je i eksplicitno potvrđeno u proslavu knjige (1,1). Danas, međutim, pouzdano znamo da je riječ o fiktivnoj identifikaciji, odnosno o pseudoepigrafiji, jer analiza sintakse i rječnika pokazuje da je riječ o djelu nastalom najvjerojatnije u 3. stoljeću prije Krista. Vidljiv je utjecaj aramejskog jezika, u tekstu su prisutne i dvije riječi iz perzijskog jezika (*pardēs*, „voćnjak“, u 2,5; *pitgām*, „poruka, riječ, osuda“, u 8,11), a sintaksa je bliska mišnaskom hebrejskom jeziku.<sup>2</sup> Identifikacija s mudrim kraljem Salomonom služi za potvrdu Propovjednika kao učitelja mudrosti, daje autoritet njegovu djelu i opravdava njegovo uvrštenje u starozavjetnu mudrosnu književnost (usp.: Izr 1,1).

Autor se, nadalje, predstavlja kao *qōhelet* (1,1.2.12; 7,27; 12,8.9.10), što je particip aktivni ženskog roda jednine u *qal*-u od glagola *qāhal* („okupiti se u zajednicu“). Uporaba participa ženskoga roda ne znači, međutim, da je autor knjige žena, već se objašnjava time što je u postegzilskoj književnosti bilo uobičajeno koristiti ženske gramatičke oblike za označavanje muških osoba, odnosno funkcija koje su obnašali muškarci (usp.: *sōp̄eret*, „pisar“, u Ezr 2,55 i Neh 7,57; *pōkeret* *haššēbājīm*, „vezivatelj srna“, u Ezr 2,57 i Neh 7,59). *Qōhelet* tako označava „onoga koji okuplja zajednicu“.<sup>3</sup> U grčkom ga se prijevodu prozvalo *Ekklesiastēs* („crkvenjak“; od grč. *ekklēsia*, „zajednica, crkva“), što je preuzeto i u latinskom (*Ecclesiastes*), a u hrvatskom ga se jeziku redovito naziva „Propovjednik“, čime se izričito ukazuje na njegovu funkciju poučavanja. Propovjednik je, dakle, okupljao narod kako bi ga „učio mudrosti“ (12,9), no s obzirom na to da je kritizirao klasičnu mudrosnu misao, vjerojatno nije imao mnogo učenika. Činjenica da je zaslužio mjesto među biblijskim mudracima svjedoči da je unatoč svojoj nekonvencionalnosti – ili možda upravo zbog nje – bio vrlo cijenjen.

<sup>2</sup> Za detaljnu analizu Propovjednikova jezika vidi: Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth. Part I: Grammar* (Leuven: Peeters, 1992.); Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth. Part II: Vocabulary* (Leuven: Peeters, 2004.).

<sup>3</sup> Riječ je, dakle, o muškoj osobi, što potvrđuje i redovita uporaba muških glagolskih oblika uz ovu imenicu (usp.: 1,2; 12,8-10). Iznimka je jedino 7,27 gdje uz particip nalazimo glagol u ženskom rodu.

Propovjednik je iza sebe ostavio knjigu od svega dvanaest poglavlja, ali cjelovitost, struktura te u konačnici i poruka njegove knjige do danas su predmetom rasprava i istraživanja. Razlog je dvostruk: knjiga ne posjeduje jasno definiranu strukturu, a k tome obiluje proturječjima, odnosno poukama koje se međusobno isključuju (tako npr. u 2,2 čitamo o uzaludnosti smijeha i užitka, a u 8,15 ih se slavi; reci 9,16-18 uzvisuju mudrost, a 2,15-16 drže je ispraznom; u 2,17 Propovjednik kaže da mrzi život, a u 11,7 hvali njegovu ljepotu itd.).<sup>4</sup> Prema pojedinim egzegetima, navedene danosti posljedica su složene povijesti nastanka teksta koji u konačnici potječe od više autora – samog Propovjednika i kasnijih redaktora. S druge strane, dio egzegeta smatra da se knjiga ipak gotovo u cijelosti može pripisati jednom autoru, tj. „Propovjedniku“, napose zahvaljujući specifičnom jeziku i načinu izražavanja.<sup>5</sup>

Knjiga je, naime, poglavito napisana *u prvom licu jednine*: autor redovito govori na temelju vlastitog iskustva, polazeći od onoga što je osobno iskusio, odnosno „vidio“ da se događa „pod suncem“.<sup>6</sup> Iznimke predstavljaju redak 7,27 te uvod (1,1-2) i zaključak knjige (12,8-14), u kojima se o Propovjedniku govori *u trećem licu*. Redak 7,27 obično se smatra glosom, dok se uvod i zaključak pripisuju završnom redaktoru ili redaktorima knjige koji su saželi Propovjednikovu misao u izraz „ispraznost nad ispraznostima“ (*hăbêl hăbâlîm*; samo u 1,2; 12,8) i zaključili djelo svojevršnom apologijom autora, usklađujući središnje teme njegove misli s tradicionalnim mudrosnim naukom (12,9-14).<sup>7</sup>

Nadalje, na cjelovitost Propovjednikova djela upućuje česta uporaba pojedinih termina i izraza koji u njegovu djelu imaju posve određeno značenje i predstavljaju ključne pojmove njegova mudrosnog promišljanja: npr. *hebel* („ispraznost“; 38 puta)<sup>8</sup>; *amal* („truditi se, mučiti se,

<sup>4</sup> O prijedlozima stukture knjige vidi: Norbert LOHFINK, *Kohelet* (Würzburg: Echter, 1980.); Vittoria D'ALARIO, *Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1993.).

<sup>5</sup> O različitim stajalištima vezanima uz nastanak knjige vidi: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Das Buch Kohelet“, Erich ZENGER (ur.), *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2008.), 383-385.

<sup>6</sup> Izraz *râ'îti* („vidio sam“) nalazimo u knjizi čak 22 puta (1,14.16; 2,13.24; 3,10.16.22; 4,1.4.7.15; 5,12.17; 6,1; 7,15; 8,9.10.17; 9,11.13; 10,5.7).

<sup>7</sup> Mišljenje da uvod (1,1-2) i zaključak (12,8-14) predstavljaju kasnije dodatke dijeli većina egzegeta. Vidi: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Das Buch Kohelet“, 385-386.

<sup>8</sup> Od toga 14 puta u izrazu *zeh hebel* („to je ispraznost“; 2,15.19.21.23.26; 4,4.8.16; 5,9; 6,2.9; 7,6; 8,10.14), a 6 puta u izrazu *hakkol hebel* („sve je ispraznost“; 1,2.14; 2,11.17; 3,19; 12,8). Još u: 1,2(4x); 2,1; 4,7; 5,6; 6,4.11.12; 7,15; 8,14; 9,9(2x); 11,8.10; 12,8(2x).

naporno raditi“; 35 puta)<sup>9</sup>; *taḥat haššemeš* („pod suncem“; 29 puta)<sup>10</sup>; *tôb* („dobro“; 20 puta u tzv. „*tôb*-izrekama“)<sup>11</sup>; *jitrôn* („korist“; 10 puta)<sup>12</sup>; *ʿinjān* („zadaća“, „posao“; 8 puta)<sup>13</sup> itd. Mogli bismo navesti još niz jezičnih i stilskih obilježja specifičnih za Propovjednikovu knjigu, a sva ona idu u prilog mišljenju da je autor knjige jedan, iako time prisutnost eventualnih glosa i drugih umetaka nije posve isključena.<sup>14</sup>

Naposljetku vrijedi napomenuti da je nedostatak strukture i prisutnost kontradikcija moguće i drukčije protumačiti nego li pretpostavkom o složenom procesu nastanka teksta: na primjer pretpostavkom da je autor pisao svoje djelo postupno, kao svojevrsni osobni dnevnik, nalik „Mislima“ filozofa B. Pascala. Ova pretpostavka, iako nije općeprihvaćena, objašnjava kako nedostatak jasne strukture tako i prisutnost proturječnih misli i pouka, koje nužno proizlaze iz životnog iskustva.<sup>15</sup> K tome, u knjizi je moguće identificirati i neka „prividna proturječja“. Riječ je o slučajevima u kojima Propovjednik navodi, tj. citira, izreke tradicionalne mudrosti i potom im suprotstavlja vlastitu misao (npr. navod u 2,13-14a i komentar u 2,14b-15; isto u 7,1-6a.6b-10; 7,11-12.13-14; 8,5.6-8; 10,8-10.11).<sup>16</sup> Ovakvim načinom „debatiranja“ Propovjednik

<sup>9</sup> Ovaj korijen nalazimo u imeničnom („trud“) i u glagolskom obliku („truditi se“), u: 1,3(2x); 2,10(2x).11(2x).18(2x).19(2x).20(2x).21(2x).22(2x).24; 3,9.13; 4,4.6.8(2x).9; 5,14.15.17(2x).18; 6,7; 8,15.17; 9,9(2x); 10,15.

<sup>10</sup> Vidi: 1,3.9.14; 2,11.17.18.19.20.22; 3,16; 4,1.3.7.15; 5,12.17; 6,1.12; 8,9; 8,15(2x).17; 9,3.6.9(2x).11.13; 10,5.

<sup>11</sup> Riječ je o izrekama koje iskazuju što je „dobro“ ili „bolje“ za čovjeka u njegovu ispraznom životu. U 16 slučajeva nalazimo komparativnu formulu *tôb min* („bolje je“), u 4,3.6.9.13; 5,4; 6,3.9.7.1a(2x).2.3.5.8a; 9,4.16.18; a 4 puta formulu *ʿên tôb* („nema boljega od“, u hrvatskom prijevodu: „nema čovjeku druge sreće osim“), u 2,24; 3,12.22; 8,15.

<sup>12</sup> Ovu imenicu nalazimo u različitim izrazima, npr. *mah-jjitrôn* („kakva je korist?“; u 1,3; 3,9; 5,15) ili *ʿên jitrôn* („nema koristi“; u 2,11; 10,11). Vidi još: 2,13(2x); 5,8; 7,12; 10,10.

<sup>13</sup> Vidi: 1,13; 2,23.26; 3,10; 4,8; 5,2.13; 8,16. Od tog je triput popraćena pridjevom *raʿ* („zao“; u hrvatskom prijevodu: „mučna zadaća“; 1,13; 4,8; 5,13). Ova se imenica ne pojavljuje ni u jednoj drugoj starozavjetnoj knjizi.

<sup>14</sup> Više o Propovjednikovu stilu pisanja vidi u: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato. Studi su Qohelet* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2001.), 51-60. O ključnim pojmovima Propovjednikove misli vidi: Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes* (Dallas: Word Books, 1992.), lxxviii-lxix.

<sup>15</sup> Usp.: Vinzenz ZAPLETAL, *Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht* (Freiburg: Herder, 1905.), 31; Roger N. WHYBRAY, „Qoheleth as a Theologian“, Antoon SCHOORS (ur.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (Leuven: Leuven University Press & Peeters, 1998.), 240-241.

<sup>16</sup> Radi se o tzv. „teoriji citata“, među čijim se zastupnicima ističu Gordis, Lohfink, Whybray i Michel. Više o tome vidi u: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Das Buch Kohelet“, 384.

dovodi u pitanje određene postavke tradicionalnog mudrosnog nauka i pomiče granice ustaljenih shvaćanja. Citati u tekstu, međutim, nisu posebno označeni i stoga ih nije uvijek lako otkriti niti sa sigurnošću utvrditi. No takav način promišljanja sastavni je dio Propovjednikova djela i zato proturječja u njegovoj knjizi trebaju biti pažljivo tumačena, a ne *a priori* vrednovana kao naznake prisutnosti više autora.<sup>17</sup>

## 2. Nauk o ispraznosti

Hebrejska riječ *hebel*, koja izvorno označava „dah“, „dašak“, „vjetar“, „vihor“, javlja se u Propovjednikovoj knjizi 38 puta i metonimijskim prenošenjem značenja postaje izraz za prolaznost, nestalnost, bezvrijednost svega što se zbiva „pod suncem“. Drugdje u Starom zavjetu *hebel* najčešće označava prolaznost ljudskog života i djelovanja (usp.: Post 4,2.8-9; Iz 49,4; Job 7,16; 9,29; Ps 39,6-7.12; 94,11; 144,4) ili ispraznost i bezvrijednost idola (usp.: Pnz 32,21; Jr 2,5; 14,22). Propovjednik, međutim, pretvara ovaj pojam u misao vodilju vlastita mudrosnog nauka i radikalizira njegovo značenje tvrdnjom da je „sve“ ispraznost (*hakkol hebel*; 1,2.14; 2,11.17; 3,19; 12,8). Sve što čovjek može iskusiti za svojega života, sve je ispraznost: njegov život (6,4.12; 7,15; 9,9; 11,8.10), sav njegov trud i plodovi njegova rada (2,1.15.19.21.23; 4,4.7.8; 5,6), traženje mudrosti (2,15; 6,11; 7,6), pravednost (8,10.14–2x), užitak i radost (2,1), novac i bogatstvo (5,9; 6,2).<sup>18</sup> U govoru o ispraznosti Propovjednik ne zalazi u ontološke problematike: stvarnost je za njega ispraznost jer se takvom čini njegovu iskustvu. Misao o ispraznosti svega proizlazi iz tri činjenična stanja koja Propovjednik „pod suncem“ primjećuje: da pravednika pogađa *nepravda*, da nakon života stiže *smrt* i da čovjek, svojom mudrošću, *ne može dokučiti smisao svega što se zbiva*.

### 2.1. Nepravda

Progovarajući o nepravdi, odnosno o patnji pravednika, Propovjednik se pokazuje bliskim Jobu i kritizira tradicionalni mudrosni

<sup>17</sup> Na to, u novije vrijeme, ukazuju Loader, Fox i Longman. Vidi: James A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet* (Berlin: de Gruyter, 1979.) 1-3; Michael V. FOX, *Qohelet and his Contradictions* (Sheffield: Almond, 1989.), 19-28; Tremper LONGMAN III, *The Book of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.), 21-33.

<sup>18</sup> K tome, značenje termina *hebel* dodatno je pojačano paralelizmima s izrazom „ganjanje vjetra“ (*re'ût rû'ah* u 1,13; 2,11.17.26; 4,4.6; 6,9; *ra'jôn rû'ah* u 1,17; 4,16), u hrvatskom prijevodu „pusta tlapnja“. O značenju i mogućim tumačenjima termina *hebel* vidi: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 365-388.



nauk koji tvrdi da mudrost i pravednost garantiraju sretan život (Izr 1,33; Sir 37,24.26), odnosno klasični nauk o retribuciji prema kojem ljudska dobra ili zla djela neminovno povlače za sobom Božju nagradu ili kaznu (usp.: Izr 5,21-22; 13,6; 14,26-27).<sup>19</sup> Propovjednik, na temelju vlastita iskustva, ustvrđuje suprotno: „Mnogo mudrosti - mnogo jada; što više znanja, to više boli“ (1,18); „Ludost se podiže na najviša mjesta, a veliki zauzimaju niske položaje“ (10,6); „Opake nose na groblje, i ljudi iz svetog mjesta izlaze da ih slave zbog toga što su tako činili“ (8,10); „I grešnik koji čini zlo i sto puta, dugo živi... ali je na zemlji ispraznost te pravednike stiže sudbina opakih, a opake sudbina pravednika“ (8,12.14); „Pravednik propada unatoč svojoj pravednosti, a bezbožnik i dalje živi unatoč svojoj bezbožnosti“ (7,15).<sup>20</sup>

## 2.2. Smrt

Nadalje, osim što mudrost i pravednost nisu garant sreće i zaštita od nevolje u sadašnjosti, one ne garantiraju nagradu i sreću niti u budućnosti jer „jao...“, veli Propovjednik, „mudrac mora umrijeti kao i bezumnik“ (2,16); „Svima je ista kob, pravednomu kao i opakom, čistomu i nečistomu, onomu koji žrtvuje kao i onomu koji ne žrtvuje; jednako dobru kao i grešniku... ne dobivaju trku hitri, ni boj hrabri; nema kruha za mudraca, ni bogatstva za razumne, ni milosti za učene, jer vrijeme i kob sve ih dostiže.“ (9,2.11); „Kakva je sudbina luđaku, takva je i meni. Čemu onda žudjeti za mudrošću?“ (2,15). Mudrac mora umrijeti kao i luđak, i „obojuće će poslije nekog vremena prekriti zaborav“ (2,16). Pred smrću su svi jednaki, ne samo mudrac i luđak već i čovjek i zvijer: „Kob ljudi i zvijeri jedna je te ista. Kako ginu oni, tako ginu i one; i dišu jednakim dahom, i čovjek ničim ne nadmašuje zvijer, jer sve je ispraznost. I jedni i drugi odlaze na isto mjesto; svi su postali od praha i u prah se vraćaju. Tko zna da li dah ljudski uzlazi gore, a dah zvijeri silazi dolje k zemlji?“ (3,19-21).

Propovjednik ne zna za zagrobni, vječni život, o kojem će jasno progovoriti tek Knjiga Mudrosti u 1. stoljeću prije Krista (Mudr 1,13-15; 3,1-4; 4,7-10). Za Propovjednika smrt krajnje relativizira mudrost

<sup>19</sup> Naravno, retribucija nikad nije shvaćena kao mehanizam koji djeluje automatski, već više kao nepobitno načelo koje proizlazi iz Božje pravednosti. To načelo dovode u pitanje i drugi biblijski pisci, npr. Jeremija i Habakuk te pojedini psalmi. Propovjednik, dakle, preuzima i radikalizira već poznatu temu. Usp.: Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, lxvi.

<sup>20</sup> Biblijski citati preuzeti su iz tzv. *Zagrebačke Biblije*: Jure KAŠTELAN – Bonaventura DUDA (ur.), *Biblija: Stari i Novi Zavjet* (Zagreb: Stvarnost, 1968.; Kršćanska sadašnjost <sup>22</sup>2012.).



i pravednost, a k tome i cjelokupan ljudski život: svaki užitak, trud, uspjeh i postignuće pred smrću gube na vrijednosti. Veli tako Propovjednik, predstavljajući se kao kralj Salomon: „Odlučih tijelo krijepiti vinom, a srce posvetiti mudrosti... Učinih velika djela: sazidah sebi palače, zasadih vinograde, uredih perivoje i voćnjake... Nakupovah robova i robinja... a tako i stada krupne i sitne stoke... Nagomilah srebro i zlato i blago kraljeva i pokrajina... I postadoh tako velik, veći no bilo tko prije mene u Jeruzalemu, a nije me ni mudrost moja ostavila. I što god su mi oči poželjele, nisam im uskratio, niti branih srcu svojemu kakva veselja... A onda razmotrih sva svoja djela, sve napore što uložih da do njih dođem – i gle, sve je to opet ispraznost i pusta tlapnja!“ (2,3-11). Jer čovjek se trudi „mudro i umješno i uspješno“ (2,21), i „svi su njegovi dani mukotrpní, poslovi mu puni brige; čak ni noću ne miruje srce njegovo“ (2,23), ali čemu? „Svaki napor i svaki uspjeh pribavlja čovjeku zavist njegova bližnjeg“ (4,4), a na kraju slijedi smrt, i sve što je postigao „mora ostaviti u baštinu drugomu koji se oko toga nije uopće trudio“ (2,21). To je doista „ispraznost i velika nevolja“ (2,23). Uzalud je sva čovjekova muka, jer „gol je izašao iz utrobe majke svoje i tako će gol i otići kakav je i došao; ništa nema od svega svojega truda da ponese“ (5,14; usp.: Job 1,21).

### 2.3. Nedokučivost smisla

Ima li ikakve utjehe? Možda bi, kad već stvari tako stoje, čovjeka mogla utješiti spoznaja o tome zašto tako stoje, spoznaja o unutarnjoj logici i smislu svega što živi. Ta bi mu spoznaja mogla donekle osvjetliti i olakšati življenje, ali ne: čovjeku nije dano dokučiti krajnji smisao svega što se zbiva. Kritizirajući epistemološki optimizam tradicionalne mudrosti, Propovjednik zaključuje: „Promatram cjelokupno djelo Božje: i odista – nitko ne može dokučiti ono što se zbiva pod suncem. Jer ma koliko se čovjek trudio da otkrije, nikad ne može otkriti. Pa ni mudrac to ne može otkriti, iako misli da zna“ (8,17); „Mislio sam da sam mudar, ali mi je mudrost bila nedokučiva. Ono što jest, daleko je i duboko, tako duboko – tko da i pronade?“ (7,23-25).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Naravno da su mudraci bili uvijek svjesni granica vlastite spoznaje (usp.: Izr 16,2; 21,30-31; 26,12), ali općenito su imali iznimno pozitivan stav spram mudrosti i ljudske spoznaje, što je posebno očito u starijim slojevima knjige Mudrih izreka. Usp.: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 85-87.

## 2.4. Prepuštanje očaju?

Vidno razočaran, Propovjednik naposljetku izjavljuje: „Zamrzih sve za što sam se pod suncem trudio... Omrznuh život, jer... sve je ispraznost i pusta tlapnja. I stao sam srcem očajavati zbog velikog napora kojim sam se trudio pod suncem“ (2,17-18.20). Promišljanje sveukupne stvarnosti vodi Propovjednika u skepticizam i pesimizam te se nameće pitanje: Predaje li se Propovjednik u konačnici očaju, ili ipak pronalazi izlaz iz ove situacije?

Mnogi egzegeti smatraju da Propovjednik ne vidi izlaza iz beznađa koje ga obuzima. Najpoznatiji zastupnik ove interpretativne linije je Gerhard von Rad koji u svojem monumentalnom djelu *Theologie des Alten Testaments* navodi Propovjednika kao najjemenitnijeg predstavnika starozavjetnog skepticizma i zaključuje da je njegovo shvaćanje života „tragično“ te „Koheletu ne preostaje ništa drugo nego se, uz duboku rezignaciju, prepustiti toj tragičnoj egzistenciji“.<sup>22</sup> Takvo shvaćanje Propovjednikove misli ima dugu prošlost i uvriježeno je među biblijskim tumačima i čitateljstvom, ali poput svakog tumačenja biblijskog teksta, može i treba biti preispitano.<sup>23</sup> Vrijedi stoga ponoviti gore postavljeno pitanje: Predaje li se doista Propovjednik skepticizmu i pesimizmu, ili ipak pronalazi izlaz iz ove situacije?

## 3. Govor o Bogu i vjera Propovjednikova

Job, biblijsko oličenje pravednika patnika, izlaz iz vlastite tra-

<sup>22</sup> Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1961.) 457. Vidi također: Gerhard VON RAD, *La Sapienza in Israele* (Torino: Marietti, 1975.), 206-214.

<sup>23</sup> Takvo mišljenje zastupaju npr.: Charles F. FORMAN, „The Pessimism of Ecclesiastes“, *Journal of Semitic Studies* 3 (1958.), 336-343; John F. PRIEST, „Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel“, *Journal of the American Academy of Religion* 36 (1968.), 324; Roland E. MURPHY, „Qohelet, lo scettico“, *Concilium* 9 (1976.), 1483-1490; Jerome T. WALSH, „Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes“, *Biblical Theological Bulletin* 12 (1982.), 46-49; Gianfranco RAVASI, *Qohelet. Il libro più originale e scandaloso dell' Antico Testamento* (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 1988.), 39-43. Za sažeti pregled ovih i drugih mišljenja egzegeta koji zastupaju tu interpretativnu liniju vidi: Antonio BONORA, *Qohelet. La gioia e la fatica di vivere* (Brescia: Queriniana, 1987.), 55-59.

gične situacije nalazi u obraćanju Bogu: on proziva Boga i traži od njega objašnjenje za patnju koja ga je snašla (Job 29 – 31) i Bog mu odgovara. Ne tumači mu, doduše, razloge njegove patnje, već ga radije poučava poniznosti, no ipak, u Božjim riječima, Job nalazi utjehu i mir (Job 38,1 – 42,6). A Propovjednik? On nikada ne proziva Boga jer, kako kaže, upućujući možda neizravno kritiku Jobu, „zna se što je čovjek i on se ne može parbiti s jačim od sebe“ (6,10). No bez obzira na to, kako ćemo vidjeti, Propovjednik nedvojbeno računa s Bogom.

### 3.1. Nedokučivi Bog Stvoritelj

Propovjednik spominje Boga čak 40 puta, što je znakovito: dva-put više nego li ispraznost.<sup>24</sup> No iako se u knjizi o Bogu mnogo govori, Bog, sa svoje strane, trajno šuti. Propovjednik ga redovito naziva *’ēlōhîm* („Bog“), a ne JHVH – „Gospodin“, odnosno govori o njemu iz općeljudske perspektive, kao o Bogu svega svijeta i svakoga čovjeka, a ne iz perspektive povijesti Izraela, kao o Bogu otaca i Bogu Saveza. Ovakav govor o Bogu tipičan je za mudrosnu književnost koja rijetko progovara o temama povijesti spasenja. Propovjednikov govor o Bogu je općenit, no ta mu općenitost omogućuje da ujedno bude i vrlo osoban, jer Bog svakoga čovjeka je i njegov Bog.

U prvom redu, Propovjednik vjeruje i priznaje da je Bog „Stvoritelj“ (*bôrē*; 12,1): onaj koji „sve tvori“ (11,5), koji čovjeku daje „život“ (5,17; 8,15; 9,9; 12,7), „mučnu zadaću“ da živi i traži smisao života (1,13; 3,10), ali mu također daje i „radost“ (2,24.26; 3,13; 5,18-19; 6,2).<sup>25</sup> Taj Bog nije neki nezainteresirani, distancirani, deistički stvoritelj, već Bog koji djeluje u svijetu i bitno određuje sve što se u njemu zbiva. Njegovo djelovanje, za razliku od ljudskog, trajno je i savršeno te potpuno slobodno, ali čovjeku u konačnici nedokučivo. Veli Propovjednik: „Pogledaj djela Božja; tko može ispraviti što je on iskrivio? U sretan dan uživaj sreću, a u zao dan razmišljaj: Bog je stvorio jedno kao i drugo – da čovjek ne otkrije ništa od svoje budućnosti.“ (7,13-14); „Kao što ne znaš koji je put vjetru ni kako postaju kosti u utrobi trudne žene, tako ne znaš ni djela Boga koji sve tvori“ (11,5); „Sve što on čini prikladno je u svoje vrijeme, ali... čovjek ne može dokučiti djela koja Bog čini od početka do kraja“ (3,11); „Sve što Bog čini, čini za stal-

<sup>24</sup> Vidi: 1,13; 2,24.26; 3,10.11.13.14(2x).15.17.18; 4,17; 5,1(2x).3.5.6.17.18(2x).19; 6,2; 7,13.14.18.26.29; 8,2.12.13.15.17; 9,1.7.9; 11,5.9; 12,7.13.14.

<sup>25</sup> Bog je ukupno 12 puta subjekt glagola *nātan* („dati“): u 1,13; 2,26(3x); 3,10.11; 5,17.18; 6,2; 8,15; 9,9; 12,7. K tome, u 3,13; 5,18 nalazimo izraz *mattat* *’ēlōhîm* („dar Božji“).

no. Tome se ništa dodati ne može niti mu se može oduzeti, a Bog čini tako da ga se boje“ (3,14).<sup>26</sup> Božje djelovanje, koje čovjek ne može do kraja shvatiti, izaziva u čovjeku osjećaj poniznosti i poštovanja. Propovjednik izričito kaže: Bog čini tako „da ga se boje“ (3,14).<sup>27</sup> I upravo je „bogoboјaznost“, prema Propovjedniku, temeljni stav koji čovjek treba zauzeti prema Bogu.

### 3.2. Bogoboјaznost

O bogoboјaznosti Propovjednik progovara sedam puta (3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13(3x); 12,13), odnosno šest, izuzmemo li 12,13 kao redak koji se pripisuje redakciji. Pritom ne koristi ustaljene starozavjetne sintagme *jārē' ʿet-jhvh* („boјati se Gospodina“; često u Pnz) i *jirʿat jhvh / ʿlōhīm* („strah Gospodnji“; često u Job i Izr), već isključivo izraz *jārē' ʿlōhīm* („boјati se Boga“; u tri slučaja *jārē' millipnē ʿlōhīm*; „boјati se pred Bogom“):<sup>28</sup>

- 3,14: „I znam da sve što Bog čini, čini za stalno. Tome se ništa dodati ne može niti mu se može oduzeti; a *Bog* čini tako da ga *se boje* (*šejjir'û millēpānāv*).“
- 5,6: „Koliko sanja, toliko i ispraznosti; mnogo riječi – isprazna tlapnja. Zato *boј se Boga* (*ʿet-hā' ʿlōhīm jʿrā*).“
- 7,16-18: „Ne budi prepravedan i ne budi premudar; zašto da se uništavaš? Ne budi preopak i ne budi lud; zašto bi umro prije vremena? Dobro je da držiš jedno, ali ni drugo ne puštaj iz ruke, jer tko *se boјi Boga* (*jʿrē' ʿlōhīm*), izbavlja se od svega.“
- 8,12-14: „I grešnik koji čini zlo i sto puta, dugo živi. Ja ipak znam da će biti sretni oni koji *se boje Boga* (*jir'ē hā' ʿlōhīm*) jer ga *se boje* (*jir'ē' ʿlōhīm*). Ali opak čovjek neće biti sretnan i neće produlјivati svoje dane ni kao sjena jer *se ne boјi Boga* (*ʿēnennû jārē' millipnē ʿlōhīm*). Ali je na zemlji ispraznost te pravednike stiže sudbina opakih, a opake sudbina pravednika. Velim: i to je ispraznost.“

<sup>26</sup> Bog je 7 puta subjekt glagola *ʿāsāh* („činiti“), u 3,11(2x).14(2x); 7,14.29; 11,5; a u 3,11; 7,13; 8,17; 11,5 nalazimo još i izraz *mah' ʿšēh hā' ʿlōhīm* („djelo Božje“).

<sup>27</sup> U 3,14b čitamo: *vʿhā ʿlōhīm ʿāsāh šejjir'û millēpānāv*. Dva su moguća tumačenja ove rečenice: 1) Bog djeluje tako – savršeno i za stalno (3,14a) – kako bi ga se ljudi boјali; 2) Bog čini, tj. uzrokuje da ga se ljudi boје. Usp.: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2004.), 272. Kako god preveli ovaj izričaj, jasno je da Bog, svojim djelovanjem, vodi ljude bogoboјaznosti.

<sup>28</sup> O pojedinim izrazima vidi: Hans F. FUHS, „*יָרֵעַ jārē*“, G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament III* (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer, 1982.), 869-893.

12,13: „Čujmo svemu završnu riječ: **‘Boj se Boga** (*’et-hā’ēlōhîm j<sup>e</sup>rā*’), izvršuj njegove zapovijedi, jer – to je sav čovjek.”

U pretposljednem retku knjige – 12,13 – bogobožnost je usko povezana s vršenjem zapovijedi i tako smještena u okvire klasičnog biblijskog nauka prema kojem „bojati se Boga“ znači poglavito držati Božje zapovijedi i propise, odnosno ljubiti Boga služeći mu i slušajući ga (usp.: Pnz 5,29; 6,2.13.24; 8,6; 10,12-13.20; 13,5; 17,19; 31,12; Ps 103,18; 112,1; 119,63).<sup>29</sup> Tradicionalna mudrosna književnost k tome naučava da je strah Gospodnji „početak spoznaje“ (Izr 1,7) i „punina mudrosti“ (Sir 1,16), „vijenac mudrosti koji cvate mirom i zdravljem“ (Sir 1,18) i „korijen mudrosti“ čiji su izdanci „dug život“ (Sir 1,20). Međutim, kako pokazuju ulomci 7,16-18 i 8,12-13, Propovjednik ne dijeli navedena mišljenja, već se, naprotiv, s njima sučeljava i kritički ih preispituje.

U 7,16-17 ukazuje se na opasnost od dviju krajnosti: prema jednoj čovjek nastoji uvijek biti pravedan jer u tome vidi spasenje, a prema drugoj uopće ne mari za mudrost i pravednost, kao da nema suda. Prema Propovjedniku, stav kojim se čovjek „izbavlja“ od dviju krajnosti (hebr. *jēšē*’, od glagola *jāšā*’, „izaći“) jest „bojati se Boga“ (7,18), što konkretno znači da čovjek u svem svojem djelovanju treba biti svjestan svoje malenosti pred Bogom: vlastite grešnosti kojoj ne može umaći, kao i nedostatnosti vlastite pravednosti da ga spasi i dovede do sreće.<sup>30</sup>

U drugom tekstu, Propovjednik dovodi u pitanje tradicionalni nauk o retribuciji prema kojem „će biti sretni oni koji se boje Boga jer ga se boje“ (8,12b), dok „opak čovjek neće biti sretan i neće produljivati svoje dane ni kao sjena jer se ne boji Boga“ (8,13). Propovjednik „zna“ (8,12b) za taj nauk, no njegovo iskustvo pokazuje da „grešnik koji čini zlo i sto puta, dugo živi“ (8,12a) i „na zemlji je ispraznost te pravednike stiže sudbina opakih, a opake sudbina pravednika“ (8,14). Znači li to da nema suda i da je bogobožnost bezvrijedna? Ne, Bog sudi i bogobožnost ima svoju vrijednost, ali ne vodi, kako se tradicionalno naučava, nužno „nagradi“ i zaštiti od svake nevolje. Izvučena iz

<sup>29</sup> Moguće je, kako pokazuje Becker, ipak razlikovati određene nijanse značenja. On nabroja ukupno četiri: 1. bogobožnost kao strah pred tajanstvenim; 2. etičko-moralno značenje; 3. bogobožnost kao štovanje Boga u bogoslužju; 4. bogobožnost kao vršenje Božjih zapovijedi. Usp.: Joachim BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament* (Rom: Päpstliches Bibelinstitut, 1965.), 250.

<sup>30</sup> Usp.: Luca MAZZINGHI, „Qohelet tra giudaismo ed ellenismo: un’indagine a partire da Qo 7,15-18“, Giuseppe BELLIA – Angelo PASSARO (ur.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia* (Milano: Paoline, 2001.), 108-115.

retributivnog mehanizma koji zakazuje, bogoboјaznost treba biti življena kao potpuno slobodan stav prema Bogu, neovisan o eventualnoj „nagradi“, i vodi, kako ćemo vidjeti, jednoј drukčijoj „sreći“.<sup>31</sup>

Navedeni tekstovi pokazuju da „boјati se Boga“ Propovjedniku ne znači isto što i držati Božje zapovijedi ili staviti se pod Božju zaštitu. Bogoboјaznost, drži on, treba biti življena potpuno slobodno i ne može ju se poistovjetiti s pobožnim djelovanjem. Ona, u biti, nije čin ili skup čina, već stav – i to temeljni stav koji čovjek treba zauzeti prema Bogu, i koji treba pratiti i prožimati svaki pobožni čin te čitav ljudski život. Na to upućuje i cjelina 4,17 – 5,6 u kojoj čitamo:

„Kad odlaziš u Božji dom, pazi na korake svoje. Priđi da mogneš čuti – žrtva je valjanija nego prinos luđaka, jer oni i ne znaju da čine zlo. Ne nagli ustima svojim i ne žuri se s riječima pred Bogom, jer je Bog na nebu, a ti si na zemlji; zato štedi svoje riječi. San dolazi od mnogih briga, a lud govor od mnoštva riječi. Kad zavjetuješ što-god Bogu, odmah to izvrši jer njemu nisu mili bezumnici. Zato ispuni svaki svoj zavjet. Bolje je ne zavjetovati, nego zavjetovati a ne izvršiti zavjeta. Ne daj ustima svojim da te navode na grijeh i ne reci kasnije pred anđelom<sup>32</sup> da je bilo nehotice. Zašto pružati Bogu priliku da se srdi na riječ tvoju i uništi djelo tvojih ruku? Koliko sanja, toliko i ispraznosti; mnogo riječi - isprazna tlapnja. **Zato boj se Boga.**“

Iz ovog je teksta jasno da se „bogoboјaznost“ (5,6) ne sastoji u vršenju pobožnih djela poput prinošenja žrtava, molitve i zavjetovanja, već je to unutarnji stav koji sva ta djela treba pratiti i prožimati, a uključuje poniznost, šutnju, slušanje i strahopoštovanje pred Bogom (4,17; 5,1.3.5). Takvo se poimanje bogoboјaznosti, naznačeno također u 3,14 i 7,18, prilično otklanja od tradicionalnih shvaćanja, a proizlazi iz specifične slike Boga koju susrećemo kod Propovjednika.<sup>33</sup> Kako smo već rekli, Propovjednik doživljava Boga kao svemoćnog i apsolutno slobodnog, onoga koji je sve stvorio i svime vlada i upravlja. Njegovu prisutnost i djelatnost čovjek opaža u svemu što postoji (3,11a; 7,13), ali ne može do kraja dokučiti (3,11; 8,17; 11,5) jer Bog bitno nadilazi čovjeka: On je „na nebu“, dok je čovjek „na zemlji“ (5,1). Takav Bog vodi čovjeka stavu „bogoboјaznosti“ (3,14), odnosno stavu *stra-*

<sup>31</sup> Usp.: Norbert LOHFINK, *Qohelet* (Brescia: Morcelliana, 1997.), 108-109; Luca MAZZINGHI, „Esegesi ed ermeneutica di un libro difficile: l'esempio di Qo 8,11-14“, Jean-Noël ALETTI – Jean-Louis SKA (ur.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2009.), 192-200.

<sup>32</sup> U hebrejskom izvorniku stoji *hammal'āk* („poslanik“), što se obično prevodi „anđeo“, no pojedini egzegeti smatraju da je riječ o „svećeniku“ pred kojim čovjek ispovijeda „nehotično počinjen grijeh“ (*š'gāgāh*). Usp.: Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes* (New York: Doubleday, 1997.), 196.

<sup>33</sup> Usp.: Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, lxiv-lxvi.



*hopoštovanja* pred moćnim, transcendentnim i nedokučivim Bogom. Taj stav treba prožimati svekoliko ljudsko djelovanje i biti potpuno bezuvjetan (8,12), odnosno treba uključivati ponizno i neupitno prihvaćanje svega što nam iz Božje ruke dolazi (7,14).<sup>34</sup> Navedeno poimanje bogobožnosti dodatno je potvrđeno u Propovjednikovu govoru o „Božjem sudu“.

### 3.3. Božji sud

Korijen *šāpāt* („suditi“) nalazimo u knjizi Propovjednikovo svega 7 puta: 6 puta kao imenicu (*mišpāt*; usp.: 3,16; 5,7; 8,5.6; 11,9; 12,14) i jednom kao glagol (*jišpōt*; 3,17). U dva slučaja imenicu *mišpāt* valja shvatiti kao „pravo, pravicu“ koju ljudi gaze (3,16; 5,7), dok je u ostalim slučajevima riječ o „sudu“ (u tri navrata izričito o „Božjem sudu“):

- 3,17: „Zato rekoh u sebi: ‘*Bog će suditi (jišpōt)* i pravedniku i zločincu, jer ovdje ima vrijeme za svaku namjeru i čin.“
- 8,5-7: „Tko se drži zapovijedi, ne poznaje nevolju, i mudrac zna za vrijeme i *sud (mišpāt)*. Jer postoji vrijeme i *sud (mišpāt)* za sve, i čovjeka veoma tereti nedjelo jer on ne zna što će biti; a tko mu može kazati kad će što biti?“
- 11,9: „Zato se raduj, mladiću, za svoje mladosti, i veseli se u danima svoga

<sup>34</sup> Vidi: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 262-265. Murphy tumači da to znači „prihvatiti Boga pod njegovim uvjetima“ („take God on God’s terms“), ma koliko nam oni bili tajnoviti; Roland E. MURPHY, „The Faith of Qoheleth“, *Word & World* 7 (1987.), 259. Moguće je, veli Wahl, da je čak i namjerno izbjegavanje uporabe osobnog Božjeg imena posljedica ovakva Propovjednikova stava prema Bogu. Usp.: Harald M. WAHL, „Zweifel, Freude und Gottesfurcht als Glaubensgewissheit. Zum aspektivischen Denken Kohelets“, *Theologische Zeitschrift* 56 (2000.), 19. Pojedini egzegeti, kao npr. Pfeiffer, Stiglmaier i Crenshaw, smatraju da Propovjedniku bogobožnost isključivo označava „strah pred tajnovitim Bogom“, dok drugi, kao npr. Vonach, smatraju da ima etičko-moralno značenje. Vidi: Egon PFEIFFER, „Die Gottesfurcht im Buche Kohelet“, Henning G. REVENTLOW (ur.), *Gottes Wort und Gottes Land. Festschrift Hans W. Hertzberg* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.), 156; Arnold STIGLMAIER, „Weisheit und Jahweglaube im Buche Kohelet“, *Trierer theologische Zeitschrift* 83 (1974.), 339-368; James L. CRENSHAW, *Ecclesiastes* (Philadelphia: Westminster Press, 1987.), 100; Andreas VONACH, *Nähere dich um zu hören* (Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft, 1999.), 85. Becker pak smatra da je kod Propovjednika moguće prepoznati oba značenja. Usp.: Joachim BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament*, 249-255. Prema gore provedenoj analizi etičko-moralno značenje je posve u drugom planu: bogobožnost je, Propovjedniku, prvenstveno stav strahopoštovanja koji treba prožimati sveukupno ljudsko djelovanje.



mladenaštva; idi putovima svoga srca i slijedi želje svojih očiju; ali znaj da će ti za sve to **suditi** (j<sup>e</sup>h<sup>i</sup>’āḳā bammišpāt) Bog.“

12,14: „Jer sva će skrivena djela, bila dobra ili zla, Bog **izvesti na sud** (jābī’ b<sup>e</sup>mišpāt).“

Među navedenim recima, 12,14 pripada zaključku koji većina egzegeta smatra kasnijim dodatkom. Što se pak tiče ostalih tekstova (3,17; 8,5-6; 11,9), nekolicina egzegeta smatra da su i oni naknadno umetnuti jer nauk o sudu, po njihovu mišljenju, proturječi Propovjednikovu govoru o nepravdi, odnosno o izostanku retribucije (usp.: 4,1-3; 7,15; 8,5-7.10-14; 9,1-3)<sup>35</sup>. Da Propovjednik vjeruje u Božji sud, smatra Crenshaw, njegov bi govor o nepravdi bio prožet nadom u njezino ispravljanje, no takav optimizam u potpunosti izostaje.<sup>36</sup> Međutim, time što ističe nepravdu, Propovjednik automatski ne negira postojanje suda. Nepravda, doduše, vlada „pod suncem“, no to ne znači da neće doći dan suda kada će biti uspostavljena pravda i svatko će primiti što je zaslužio (usp.: Ps 73). K tome, nema naznaka da su gore navedeni reci naknadno umetnuti: dobro su uklopljeni u vlastiti kontekst te njihov rječnik ne odudara od Propovjednikova načina izražavanja. Stoga govor o sudu ipak možemo pripisati Propovjedniku. U 3,17; 8,5-6 i 11,9 on potvrđuje svoju vjeru u Božji sud, ali pritom, vidjet ćemo, dovodi u pitanje njegovo tradicionalno shvaćanje. Kako bismo utvrdili u kakav sud vjeruje, pogledat ćemo zasebno svaki tekst.

Redak 3,17 komentar je na stanje koje Propovjednik vidi „pod suncem“: da „umjesto pravice vlada nepravda i umjesto pravedni-

<sup>35</sup> U 9,1a riječ je o tome da su „pravednici i mudraci, s djelima svojim u Božjoj ruci“. Točno značenje ovog izraza je upitno. Pojedini egzegeti misle da je riječ o tome da su pravednici i mudraci „u Božjoj moći“ i čine dobro, ali ne znaju što će im to donijeti jer je ono što dolazi iz Božje ruke, čovjeku neshvatljivo. Usp.: Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 90; Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, 298. Drugi pak smatraju da je riječ o kritici tradicionalnog mudrosnog nauka prema kojem Bog „štiti“ pravednike i mudrace (usp.: 2 Sam 24,14; 1 Ljet 21,13; Iz 62,3). Propovjednik taj nauk „uzima k srcu kako bi ga razjasnio / ispita“ (*nāṭattī ’el-libbî v<sup>e</sup>lābûr*; u hrvatskom prijevodu to ne dolazi do izražaja: „razmišljah o svemu tome i shvatih“) i potom izvodi zaključak da je „svima ista kob, pravednomu kao i opakom...“ itd. Usp.: Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 441-449; Luca MAZZINGHI „The Divine Violence in the Book of Qoheleth“, *Biblica* 90 (2009.), 553.

<sup>36</sup> Usp.: James L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 101-102. Slično zaključuje i Blenkinsopp, usp.: Joseph BLENKINSOPP, *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 1983.), 71. To mišljenje dijele također Lauha, Podechard, Galling itd. Vidi više o tome u: Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 36.

ka zločinac“ (3,16). Luca Mazzinghi smatra 3,17 ironičnim citatom o vjeri u sud u zagrobnom životu: „ondje“ (hebr. *šām*; u hrvatskom prijevodu „ovdje“) neki misle, postoji sud, ali zapravo „ondje“ nema ništa. To ne znači da Propovjednik negira postojanje suda, ali smatra da čovjek taj sud ne može pojmiti.<sup>37</sup> Pogledamo li, međutim, uvod u govor o sudu, izraz *ʾāmartî ʾānî bʾlibbî* („rekoh u svom srcu“; 3,17a) sugerira da je ovdje ipak riječ o osobnoj misli Propovjednika jer taj izraz i drugdje u knjizi uvodi u njegovu vlastitu misao (usp.: 2,1.15; 3,18). Na isti zaključak upućuje i širi kontekst, napose paralelna konstrukcija redaka 3,10-11 i 3,16-17. U 3,10 Propovjednik „vidi“ mučnu zadaću koju je Bog dao ljudima (*rāʾîttî*) i zaključuje da „čovjek ne može dokučiti djela koja Bog čini“ (3,11), a u 3,16 „vidi još“ i nepravdu (*vʿôd rā ʾîttî*) te zaključuje da će „Bog će suditi i pravedniku i zločincu, jer ovdje ima vrijeme za svaku namjeru i čin“ (3,17). U oba slučaja Propovjednik „vidi“ određenu stvarnost „pod suncem“ i potom je komentira: u 3,11 potvrđuje tajnovitost „mučne zadaće“ ukazujući na Božje djelovanje koje čovjek ne može dokučiti, a u 3,17 potvrđuje misterij „nepravde“ ukazujući na Božji sud koji također izmiče ljudskom shvaćanju. Na nedokučivost Božjeg suda ukazuje i izraz *ʿēt lʿkol-ḥēpeš* („vrijeme za svaki čin“) u 3,17b, koji prethodno susrećemo u 3,1, na početku pjesme o vremenima (3,1-8). Dok u 3,1 Propovjednik tvrdi da postoji „vrijeme za svaki čin pod suncem“ (*ʿēt lʿkol-ḥēpeš taḥat haššāmājim*), u 3,17 potvrđuje da postoji „vrijeme za svaki čin ondje“ (*ʿēt lʿkol-ḥēpeš šām*; ne „ovdje“, kako čitamo u hrvatskom prijevodu), odnosno ne pod suncem nego „drugdje“ – „kod Boga“. Problem je, u oba slučaja, što čovjek ne zna „kad“ je to vrijeme. Stoga, iako u 3,17 izriče vjeru u postojanje Božjega suda, Propovjednik ukazuje na to da čovjek ne može dokučiti ni kada ni kako će to biti.<sup>38</sup>

Što se tiče 8,5, ovdje je, čini se, doista riječ o citatu tradicionalne mudrosti koji glasi: „tko se drži zapovijedi, ne poznaje nevolju, i mudrac zna za vrijeme i sud (*mišpāt*)“. Tome nasuprot Propovjednik tvrdi da, iako „postoji vrijeme i sud (*mišpāt*) za sve“ (8,6a), „čovjeka veoma tereti“ to što „ne zna što će biti“ ni „kad će što biti“ (8,6b-7). Problem je, u ovom slučaju, utvrditi točno značenje riječi *mišpāt* u 8,5b.6a: označava li ona Božji „sud“ ili mudračevu „prosudbu“? Govor o „držanju zapovijedi“ u 8,5a i podudarnost rječnika u 8,6a (*lʿkol-ḥēpeš jēš ʿēt ūmišpāt*; „postoji vrijeme i sud za sve“) s onim u 3,17

<sup>37</sup> Usp.: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 213-214.

<sup>38</sup> Usp.: Andreas VONACH, *Nähere dich um zu hören*, 89-91; Choon – Leong SEOW, *Ecclesiastes*, 166; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 281-282.

(*jišpōt hā'ēlōhīm kī'ēt l'kol-hēpēs*; „Bog će suditi... jer ima vrijeme za svaki čin“) upućuju na to da Propovjednik ipak misli na Božji sud iako to nije izričito naznačeno. Tako u 8,6a Propovjednik iznova potvrđuje postojanje suda, ali pritom jasno ističe da čovjek ne zna ni kakav će ni kada taj sud biti (8,6b-7).<sup>39</sup>

Naposljetku, Božji se sud spominje u 11,9b, u kontekstu govora o „radosti“: u 11,7-10 Propovjednik preporuča da se, unatoč tmurnim stranama i ispraznosti života, čovjek treba radovati i veseliti, svjestan da će mu „za sve to Bog suditi“. Propovjednik ovdje iznova potvrđuje svoju vjeru u sud, ali isto tako ponovno izbjegava točno odrediti o kakvu je sudu riječ i kada će on biti. Izraz „za sve to“ (*'al-kol-'ēlleh*) ukazuje na to da će Bog čovjeku suditi za cjelokupnost njegovih djela – pa i za to ako je tijekom svog života znao prepoznati i živjeti radost koju mu je Bog darovao.<sup>40</sup>

Na temelju svega rečenog možemo zaključiti da nauk o sudu valja smatrati sastavnim dijelom Propovjednikova djela. To nije razrađen nauk, ali je važan – stoga su ga redaktori, nastojeći sažeto izraziti pouku Propovjednikove knjige, i preuzeli u epilogu (12,14). Propovjednik preispituje tradicionalno shvaćanje suda prema kojem pravedan Bog nagrađuje dobroga i kažnjava zloga, po načelu retribucije. On zaključuje da Božji sud izmiče kako ljudskom iskustvu (4,1-3; 7,15; 8,5-7.10-14; 9,1-3) tako i ljudskom poimanju (3,17b; 8,6b-7). Određeni su čini Bogu mili (9,7), a drugi nisu (5,3.5) i Bog će suditi čovjeku, ali vrijeme, način i kriterije toga suda čovjeku nije dano znati: znanje o tome Bog pridržava sebi.<sup>41</sup> Sud je u rukama svemoćnog i apsolutno slobodnog Boga koji čovjeku ništa ne duguje: nije dužan nagraditi ga ili ga kazniti, odnosno ravnati se prema ljudskim očekivanjima. Božji sud nadilazi sve ljudske prosudbe i mjerila, pa čak

<sup>39</sup> Usp.: Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 83-84; Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, 281; Andreas VONACH, *Nähere dich um zu hören*, 95-96; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 416-419.

<sup>40</sup> Usp.: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 278; Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 117; Andreas VONACH, *Nähere dich um zu hören*, 111; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Kohelet*, 527-529.

<sup>41</sup> Propovjednik, tvrdi Murphy, negira nauk o retribuciji, ali nikada ne negira da je Bog sudac, već to potvrđuje, iako ne vidi očitovanje Božjega suda u svijetu. Usp.: Roland E. MURPHY, *Ecclesiastes*, 36, 117. Mazzinghi pak ističe da, prema Propovjedniku, način Božjega suda ostaje obavijen tajnom. On vjeruje u postojanje suda, no drži da kriteriji toga suda izmiču ljudskom shvaćanju. Usp.: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 344. Seow veli: „ono što će biti u potpunosti je u Božjim rukama“; Choon-Leong SEOW, *Ecclesiastes*, 175.

i ljudsko poimanje pravde i nepravde.<sup>42</sup> Čovjeku ne preostaje drugo nego li – u bogobožnosti (3,14; 5,6) – povjeriti svoj život u ruke tom potpuno slobodnom, ničim uvjetovanom Bogu i računati s njime iako mu njegovo djelovanje u konačnici ostaje neshvatljivo.

### 3.4. *Deus absconditus?*

Slika Boga koja tako dolazi do izražaja u knjizi Propovjednikovo jasno se razlikuje od uobičajenih starozavjetnih slika Boga. Biblijski Bog je Bog objave, riječi i odnosa, Bog koji čovjeka traži, ljubi, štiti i pomaže, ali i pravedno sudi. Bog Propovjednikov, s druge strane, dalek je Bog, nedostižan i nedokučiv. Taj Bog ne govori i njegovo djelovanje – uključujući i sud – ostaju obavijeni velom tajne. Pojedini egzegeti stoga zaključuju da Bog Propovjednikov zapravo više nije biblijski Bog – Bog koji spašava – već *Deus absconditus*, skriveni Bog, do te mjere nedostižan da je s njime nemoguće uspostaviti bilo kakav odnos, te Propovjedniku i ne preostaje ništa drugo nego spram njega zauzeti distanciran stav bogobožnog strahopoštovanja i neupitnog pokoravanja.<sup>43</sup> Nema u Propovjednika, kao kod Joba, jadanja niti zazivanja Boga, nema *pathosa*, žara i strasti, pa neki zaključuju da nema ni srca, ni ljubavi, ni istinskog pouzdanja u Boga. Propovjednik, doista, nikada ne govori *Bogu*, već samo *o Bogu*. Uspoređujući Joba i Propovjednika, Loader tako zaključuje da „Job rješava svoj problem toplim

<sup>42</sup> U govoru o sudu Propovjednik koristi uvriježenu terminologiju te tako Bovati, u svojoj studiji o „pravednosti“ u Starom zavjetu, utvrđuje da „suditi“ u 3,17 označava „razlikovanje pravednika od nepravednika“, a „izvesti na sud“ u 11,9; 12,14 „istraživanje o tome je li čovjek kriv ili nevin“; Pietro BOVATI, *Ristabilire la giustizia* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1986.), 166, 202. Međutim, s obzirom na to da Propovjednik izbjegava točnije definirati Božji sud i uopće govoriti o pravednom sudu ili o Božjoj uspostavi pravde, moramo zaključiti da, u konačnici, način i kriteriji Božjega suda Propovjedniku ostaju nedokučivi. Vidi: Luca MAZZINGHI, „The Divine Violence in the Book of Qoheleth“, 555-557.

<sup>43</sup> Takvo mišljenje zastupaju mnogi egzegeti, kao na primjer: Johannes PEDERSEN, „Scepticisme israélite“, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 10 (1930.), 360; Hans-Peter MÜLLER, „Wie sprach Qohälät von Gott?“, *Vetus Testamentum* 18 (1968.), 507-521; Leo GORSSSEN, „La cohérence de la conception de Dieu dans l'Éclésiaste“, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 46 (1970.), 313-323; James L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom. An Introduction* (Atlanta: John Knox Press, 1981.), 13; Antoon SCHOORS, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words*, 110. Fischer zaključuje kako je upravo ideja skrivenog Boga hermeneutički ključ Propovjednikove knjige. Vidi: Alexander A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1997.), 245-250.

i žarkim obraćanjem Bogu i nalazi počinak u osobnom zajedništvu s njime. S druge strane, Propovjednik hladno zaključuje da je jedino što čovjek može učiniti, prihvatiti sve što mu se događa. Nema počinka niti zajedništva s Bogom, već samo napeto prihvaćanje ljudske bespomoćnosti.<sup>44</sup> Perdue, sa svoje strane, ustvrđuje: „Misterij dalekog i skrivenog Boga, *Deus otiosus*, koji uključuje kako narav Boga tako i njegovo djelovanje, dovodi Propovjednika do gubitka povjerenja u dobrohotnu Providnost...“<sup>45</sup>, a Bickerman smatra da Propovjednik u konačnici svodi vlastitu religioznost na strateško ponašanje, odnosno na oprez pred Bogom od kojega može svašta očekivati: to je Bog na kojega se čovjek ne može osloniti.<sup>46</sup> Lauha i Turolto idu čak toliko daleko da dovode u pitanje njegovu vjeru i nazivaju ga agnostikom i ateistom.<sup>47</sup> Međutim, tako drastični zaključci posve su neopravdani. U tom smislu Mazinghi ustvrđuje:

„Kohéletov problem nije toliko Bog u sebi, već ljudski govor o Bogu. Moramo, naime, istaknuti da je Bog trajno prisutan na njegovu obzoru, iako je to neshvatljiv Bog, Bog koji nadilazi svaki ljudski pokušaj razumijevanja. (...) Nalazimo se, dakle, pred problemom ljudskog govora o Bogu, govora koji je uvijek ograničen. (...) Autori kao što su Schoors, Crenshaw i Perdue ograničavaju se na naglašavanje te mračne strane Boga zaboravljajući da, Kohéletu, ono što je upitno nije postojanje Boga niti njegova pravednost. (...) Problem nije, dakle, Bog, već ograničenost ljudskoga bića. Riječ je o epistemološkom, a ne teološkom problemu. (...) Kohéletu je Bog jednostavno iznad svake ljudske prosudbe (usp.: Prop 8,16-17). Vrijedi, međutim, primijetiti da se u takvu stavu Kohélet ne pokazuje ni kao ateist, niti kao skeptik, čak niti kao agnostik, već kao duboki vjernik. S takve točke gledišta možemo promatrati Kohéleta kao anti-Adama, ili kao antitezu Adamu iz Post 2 – 3. Kohélet je mudrac koji odbija ubrati sa stabla

44 James A. LOADER, „Different Reactions of Job and Qohélet to the Doctrine of Retribution“, W. C. VAN WYK (ur.), *Studies in Wisdom Literature* (Hercules, South Africa: N.H.W. Press, 1981.), 47. U tom smislu, oštru kritiku Propovjednika nalazimo u: Aarre LAUHA, „Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohélet“, Martin NOTH – D. Winton THOMAS (ur.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (Leiden: Brill, 1955.), 183-191. Lauha uspoređuje Joba i Propovjednika: dok patnja Jobovu vjeru učvršćuje, promišljanje o ispraznosti Propovjednikovu vjeru dovodi u krizu.

45 Leo G. PERDUE, *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK: Eerdmans, 2008.), 253.

46 Usp.: Elias J. BICKERMAN, *Quattro libri stravaganti della Bibbia. Giona, Daniele, Kohélet, Ester* (Bologna: Patron, 1979.) 161-166.

47 Lauha ga smatra agnostikom, a Turolto ateistom. Usp.: Aarre LAUHA, *Kohélet* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.), 17; David M. TUROLDO, *Mie notti con Qohélet* (Milano: Garzanti, 1992.), 21.

spoznaje dobra i zla i koji, umjesto toga, zna kako prihvatiti život onakvim kakvim ga Bog čovječanstvu daje, s dobrom i zlom (usp.: na primjer Prop 7,13-14)<sup>48</sup>.

Slično Propovjednikovu vjeru brani i Wahl tvrdeći:

„Bogobojaznost je odgovor vjere na nedokučivo Božje djelovanje, na tamnu stranu Boga. Bogobojaznošću čovjek odgovara na numinoznu objavu Boga. Kada bi Bog bio dokučiv i dohvatljiv čovjeku, više ne bi bio Bog, već idol, automat koji bi se morao podložiti ljudskoj volji (3,14). (...) Koheletu je bogobojaznost odnos čovjeka prema Stvoritelju, odnos koji se ogleda u žrtvovanju, zavjetovanju, molitvi i iskrenoj poslušnosti srca, ali ujedno odnos povjerenja ispunjenog strahopoštovanjem kojim čovjek reagira na Božju nedostupnost i neraspoloživost. Bogobojazan čovjek vjeruje Bogu kao temelju i svrsi egzistencije i štuje ga kao Stvoritelja i Dopravitelja te svakodnevno računa s njegovim zahvatom u svijet. Temelj i svrha bojazni je osobni Bog, koji je unatoč navodnoj udaljenosti (5,1) u vjeri blizu...“<sup>49</sup>

Propovjednikov Bog je tihi Bog, Bog koji progovara djelima, a ne riječima, gotovo neprimjetan, ali trajno prisutan. Propovjednika muči spoznatljivost Božjega djelovanja, ali to *ne dotiče njegovu vjeru*.<sup>50</sup> Istina, on nikada izričito ne govori o vjeri – niti jednom u čitavoj knjizi ne koristi hebrejski glagol *’āman* – ali to ne znači da ne „vjeruje“. On nikada ne traži ništa od Boga, ali to ne znači da se u nj ne pouzdaje. I Bog mu se nikada izravno ne obraća, ali to ne znači da Propovjednik ne vjeruje da se Bog za njega brine. Njegova se vjera prvenstveno očituje u bogobojaznom strahopoštovanju i predanju tajnovitom Bogu, ali se time i ne iscrpljuje: na to upućuje niz tekstova u kojima progovara o „radosti“.

### 3.5. Radost

Propovjednikov govor o „radosti“ otkriva drugo i manje poznato lice njegove vjere: vjeru u Boga koji, iako „na nebu“, prilazi čovjeku koji je „na zemlji“ i daje mu iskusiti svoju blizinu i brigu. To čini darujući mu radost, o kojoj Propovjednik progovara u sedam navrata:

- 2,24: „Nema čovjeku druge sreće već jesti i piti i biti zadovoljan svojim poslom (hebr.: pokazati svojoj duši dobro u svojem *trudu*). I to je, vidim, dar Božje ruke.“
- 3,12-13: „Znam da nije druge sreće čovjeku osim da se **veseli** (*lišmôḥ*) i čini dobro za svojega života. I kad čovjek *jede i pije* i uživa u

<sup>48</sup> Luca MAZZINGHI, „The Divine Violence in the Book of Qoheleth“, 553, 557.

<sup>49</sup> Harald M. WAHL, „Zweifel, Freude und Gottesfurcht als Glaubensgewissheit“, 16, 17-18.

<sup>50</sup> Usp.: Roland E. MURPHY, „The Faith of Qoheleth“, 257-260.



- svojem radu (hebr.: vidjeti dobro u svem svojem *trudu*), i *to je Božji dar*.“
- 3,22: „Uviđam da čovjeku druge sreće nema osim **radosti** (*jišmah*) u svome djelu, jer to je ljudska *sudbina* (hebr.: *udio*).“
- 5,17: „Ovo, stoga, zaključujem: prava je sreća čovjeku jesti i piti i biti zadovoljan sa svim svojim trudom (hebr.: vidjeti dobro u svem svojem *trudu*) kojim se muči pod suncem za kratka vijeka koji mu je *dao Bog*, jer takva mu je *sudbina* (hebr.: *udio*) dosuđena.“
- 8,15: „Zato slavim **veselje** (*hašimhāh*), jer nema čovjeku sreće pod suncem nego *u jelu, pilu* i **nasladi** (*v<sup>e</sup>lišmô<sup>a</sup>h*). I to neka ga prati u njegovoj mucu (hebr.: *trudu*) za života koji mu *Bog daje* pod suncem.“
- 9,7-9: „Zato **s radošću** (*b<sup>e</sup>šimhāh*) *jedi svoj kruh* i vesela srca *pij svoje vino*, jer se Bogu već prije svidjelo tvoje djelo. U svako doba nosi haljine bijele, i ulja nek ne ponestane na tvojoj glavi. Uživaj život (hebr.: vidi život) sa ženom koju ljubiš u sve dane svojega ispraznog vijeka koji ti *Bog daje* pod suncem, jer to je tvoj *udio* u životu i u *trudu* kojim se trudiš pod suncem.“
- 11,8-9: „Ali ako čovjek živi i mnogo godina, neka **se** uvijek **veseli** (*jišmāh*), a neka se sjeti da će tamnih dana biti mnogo. Ispraznost je sve što će doći. Zato **se raduj** (*š<sup>e</sup>mah*), mladiću, za svoje mladosti, i veseli se u danima svoga mladenaštva, idi putovima svoga srca i slijedi želje svojih očiju, ali znaj da će ti za sve to suditi Bog.“

Provlačenje identičnog rječnika i frazeologije kroz navedene retke ukazuje na to da misao o „radosti“ života nije slučajna niti usputna u Propovjednikovoj knjizi, već je riječ o nauku o radosti koji se, poput zlatne niti, provlači čitavom knjigom i isprepleće s njegovim naukom o ispraznosti.<sup>51</sup> U svijetu u kojem je sve ispraznost, veli Propovjednik, ipak postoji neko „dobro“ za čovjeka (hebr. *’ên tōb*, u 2,24; 3,12.22; 8,15): to je „radost“ (*šimhāh*, u 8,15; 9,7; glagol *sāmah*, „radovati se“, u 3,12.22; 8,15; 11,8.9).

Radost o kojoj je riječ nije ograničena na izabrane pojedince i ne ovisi o izvanrednim situacijama i događajima, već je dostupna svakom čovjeku i može se pronaći i iskusiti u uobičajenom, svakodnevnom životu: u *jedenju* i *pijenju*, odnosno u zajedničkom blagovanju i druženju (2,24; 3,13; 5,17; 8,15; 9,7), u *zadovoljstvu vlastitim trudom*, tj. u dobro uloženom radu i uspješno obavljenom poslu (2,24; 3,13; 5,17), te u *obiteljskom životu* (9,9). Riječ je, dakle, o trenucima i situ-

<sup>51</sup> Vidi više o toj temi u: Luca MAZZINGHI, *Ho cercato e ho esplorato*, 389-408; Agustinus GIANTO, „The Theme of Enjoyment in Qohelet“, *Biblica* 73 (1992.), 528-532.



acijama koji čine ljudsku svakodnevnicu i koje čovjek najčešće uzima zdravo za gotovo. Propovjednik poziva čovjeka da takve trenutke posvijesti te prepozna i ugrabi „radost“ koju mu Bog kroz njih pruža. Jer ta je radost „Božji dar“ (*mattat ʾēlōhīm*; 3,13; 5,18), dar „Božje ruke“ (*mijjad hā ʾēlōhīm*; 2,24), ona je „udio“ (*hēleq*; 3,22; 5,17; 9,9) koji je Bog dodijelio čovjeku u njegovu ispraznom životu (3,22; 5,17; 9,9) i u trudu kojim se trudi pod suncem.<sup>52</sup>

Radost shvaćena kao „udio“ (*hēleq*) koji Bog čovjeku daruje u njegovu „trudu“ (*ʾāmāl*; 2,24; 3,13; 5,17; 8,15) suprotstavlja se tako „koristi“ (*jitrôn*) koju čovjek u svojem „trudu“ traži, ali ne nalazi (*ʾāmāl*; 1,3; 2,11; 3,9; 5,15).<sup>53</sup> Ona nije plod truda, niti zasluga ili nagrada i ne sastoji se u imanju, odnosno posjedovanju vrijednosti poput bogatstva, blagostanja, dugovječnosti ili mudrosti: radost je prvenstveno „iskustvo“. Bogatstvo i blagostanje dobri su preduvjeti za radostan život (5,18), ali ima ljudi koji ih posjeduju a da nisu sretni, nemaju iskustvo sreće. Upravo na to „iskustvo radosti“ poziva Propovjednik, a ono pretpostavlja da prepoznamo Božji dar radosti u našoj svakodnevici, da ga živimo i budemo na njemu zahvalni.

Pojedini egzegeti posve pogrešno interpretiraju Propovjednikov govor o radosti kao očajni pokušaj da ispraznost nadvlada hedonizmom, prepuštanjem zemaljskim užicima, pod geslom *Carpe diem*.<sup>54</sup> Njegov govor, međutim, nije govor hedonista već vjernika jer radost o kojoj je riječ ne proizlazi iz pukog prepuštanja užicima već iz prepoznavanja, u malim, svakodnevnim radostima, „Božje ruke“ (*jad hā ʾēlōhīm*; 2,24). Riječ je, dakako, o prolaznim i ograničenim radostima, ali radostima koje su realne, koje su tu, koje su nam darovane i koje, kao takve, predstavljaju konkretne znakove Božje blizine i dobrohotnosti. Propovjednik nikada u svojem djelu ne govori o Božjoj ljuba-

<sup>52</sup> Zanimljivo je da je Propovjednik izabrao upravo izraz *hēleq* kako bi ukazao na radost koja pripada čovjeku u ovom životu: ovaj izraz, naime, ima u Starom zavjetu pozitivne konotacije. Koristi se kao oznaka za obećanu zemlju (Jš 15,13; 19,9), a i za Boga koji „pripada“ izabranom narodu (Pnz 10,9; 12,12; Jš 18,7).

<sup>53</sup> Usp.: Luca MAZZINGHI, „La letteratura sapienziale: Status Quaestionis. Orientamenti della ricerca attuale e situazione al Biblico“, <http://www.biblico.it/Centenario/conferenze/mazzinghi.pdf>, 9.

<sup>54</sup> Tako na primjer Schoors tvrdi da sedam tekstova o radosti nisu drugo negoli „narkotik“ koji čovjeku omogućuje preživjeti unatoč svemu što ga u životu pogada. Vidi: Antoon SCHOORS, „L’ambiguità della gioia in Qohelet“, Giuseppe BELLIA – Angelo PASSARO (ur.), *Il libro del Qohelet. Tradizione, redazione, teologia. Atti del Congresso di Palermo del 2000* (Milano: Paoline, 2001.), 276-292. Usp. još: Michael V. FOX, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up. A Rereading of Ecclesiastes* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.), 109-131; James L. CRENSHAW, *Ecclesiastes*, 27-28; Gianfranco RAVASI, *Qohelet*, 53.

vi prema čovjeku, ali tekstovi o radosti svjedoče da njegov Bog nije isključivo dalek i nedostižan: on to u konačnici jest, ali ipak dopušta čovjeku iskusiti svoju naklonost i blizinu u jednostavnim radostima njegova isprazna života. Zaključuje, tako, Antonio Bonora:

„Život, Koheletu, nije utrka prema ništavilu. Moguće je iskusiti ga kao radost, kao užitak, ako smo spremni prihvatiti dar koji Bog daje u trenutku koji prolazi. Radost se sastoji u prepoznavanju takvih Božjih darova i u njihovu življenju u punini. Radost koju se može iskusiti u užicima života čak je put iskustva Boga. U radosti, iako kratkoj i ograničenoj, čovjek na neki način ima iskustvo Božjeg odgovora, Njegove prisutnosti i dobrote. Radosti života su put ili način Božje objave čovjeku.“<sup>55</sup>

Ako je radost način Božje objave, onda „živjeti radost“ predstavlja ljudski odgovor vjere. To je posve drukčiji odgovor od bogobojaznosti, koja je odgovor na Božju neshvatljivost i daljinu: življenje radosti Propovjednikov je odgovor na Božje otkrivanje i blizinu. Radost ne eliminira ispraznost, ali je relativizira. Ona je Božji dar koji ljudima omogućuje da žive unatoč svekolikoj ispraznosti života.<sup>56</sup>

## Zaključak

Neobičan mudrac, Propovjednik. Njegov nauk o tome da je sve ispraznost čini ga jednim od najoriginalnijih i ujedno najkritiziranih

<sup>55</sup> A. BONORA, *Qohelet*, 98.

<sup>56</sup> U nastojanju da „obrane“ Propovjednika od suviše negativnog tumačenja, pojedini egzegeti snažno, možda čak i pretjerano ističu njegov nauk o radosti i zagovaraju pozitivnu interpretaciju njegove knjige. Tako ga, na primjer, Gordis, naziva „neustrašivim ljubiteljem života“ („a fearless lover of life“); Robert GORDIS, *Kohelet. The Man and his World. A Study of Ecclesiastes* (New York: Schocken Books, <sup>3</sup>1968.), 58; Whybray ga naziva „propovjednikom radosti“ („a preacher of joy“); Roger N. WHYBRAY, „Qoheleth, Preacher of Joy“, *Journal for the Study of the Old Testament* 23 (1982.), 87-98. Za ovakvo, pozitivno tumačenje knjige Propovjednikove, vidi još: Robert K. JOHNSTON, „Confessions of a Workaholic: A Reappraisal of Qoheleth“, *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976.), 14-28; Graham OGDEN, *Qoheleth* (Sheffield: JSOT Press, 1987.), 14-15, 21-22; Norbert LOHFINK, „Qoheleth 5,17-19 - Revelation by Joy“, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990.), 634; Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (*Koh 2,24*). *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (Freiburg: Herder, 1994.), 297. Luca Mazinghi, po mojem mišljenju sasvim opravdano, upozorava na potrebu nadvladavanja pojedinih suviše jednostranih (pozitivnih ili negativnih) tumačenja knjige Propovjednikove i nastojanja oko cjelovitijeg pristupa koji bi valorizirao, a onda i tome prikladno tumačio, sadržajnu složenost Propovjednikova djela. Usp.: Luca MAZZINGHI, „La letteratura sapienziale: Status Quaestionis. Orientamenti della ricerca attuale e situazione al Biblico“, 8-9.

biblijskih pisaca. Svakakve su mu nazive prišili: da je pesimist, skeptik, cinik, agnostik, ateist, nihilist, hedonist, pa čak i heretik. No možemo li se u konačnici složiti i s jednim od njih? Propovjednik, poput Joba, kritizira pretjerani optimizam tradicionalnog mudrosnog nauka i ukazuje na nemogućnost mudrosti i pravednosti da budu garant sretnog i bezbrižnog života. Pravednost i mudrost ne povlače za sobom automatski Božju nagradu, ne štite čovjeka od smrti i ne daju odgovore na sva pitanja. Ono što čovjeku omogućuje živjeti unatoč sveopćoj ispraznosti, jest vjera. Ona je ta koja dopušta Propovjedniku prevladati jaz između tradicionalnog mudrosnog nauka i vlastitog životnog iskustva te ga sprečava da ne potone u ponor pesimizma.

Propovjednikova se vjera prvenstveno očituje u strahopoštovanju prema Bogu koji ga beskrajno nadilazi, koji je dalek, nedostižan, nedokučiv i zavijen u šutnju te u poniznom i neupitnom prihvaćanju svega što iz Njegove ruke dolazi. No još se više njegova vjera očituje u pouzdanju, oslanjanju na tog istog Boga, čiju blizinu, brigu i dobrohotnost otkriva u radostima svakoga dana. Propovjednikova vjera opstaje tako između dviju krajnosti: između vjere u Boga koji je istodobno dalek i nespoznatljiv te opipljivo blizak. I upravo takva vjera – koja uključuje „bogobožno“ strahopoštovanje prema Bogu, ali i življenje „radosti“ koju čovjeku daruje – omogućuje mu da, unatoč sveopćoj ispraznosti, živi i da se, umjesto da tuguje za onim čega nema, raduje onome što ima, tj. onome što mu je darovano. Vjera je ta koja čovjeka „izbavlja od svega“ (7,18), i stoga je ona, a ne mudrost, garant mirnog i sretnog života.

Propovjednik ne zna za vječni život, ne poznaje Krista i nema još puninu objave, ali ipak, usuđujem se reći, unatoč nepotpunoj objavi, njegova je vjera potpuna. Jer usprkos Božjoj daljini, šutnji i nedokučivosti, on s Bogom računa i čvrsto uz njega prijanja. Propovjednik je mudrac koji „živi od svoje vjere“ (Hab 2,4a), i stoga, osim što zaslužuje svoje mjesto među starozavjetnim piscima, i nama danas može biti uzor.

## FAITH IN THE BOOK OF QOHELETH

### Summary

*Qoheleth, widely acknowledged as a pessimist and sceptic among biblical writers because of his doctrine of universal futility and the vanity of life "under the sun", is also considered, by some exegetes, as a man who experiences a crisis of faith, an agnostic or even an atheist, because of his image of God as silent, distant and elusive, a*

*figure whose actions in the world man perceives but cannot understand.*

*However, a careful reading of his book shows that Qoheleth is actually a wise man “who lives by his faith” (Hab 2:4a). This is primarily reflected in the attitude of “fear of God” (3:14; 5:6; 7:18; 8:12-13) that includes respect for God and acceptance of his incomprehensible action; it is confirmed by texts on “God’s judgment” (3:17; 8:5-6; 11:9) in which Qoheleth believes, although the timing and criteria remain a mystery. But more significantly, Qoheleth’s faith is reflected in the texts about “joy” (2:24; 3:12-13,22; 5:17; 8:15; 9:7-9; 11:8-9), which imply that God, even though ultimately inscrutable, reveals his presence to and his care for man in the small, everyday joys he bestows on him during his short and futile life. Qoheleth’s faith thus persists between two extremes: faith in a God who is permanently distant and unknowable and at the same time is palpably close every day. Qoheleth’s response to this image of God is, on the one hand, “fear”, and on the other, “joy” – and it is precisely this response that allows him to overcome the “vanity” that he perceives “under the sun”.*

**Key words:** *vanity, fear of God, God’s judgment, Deus absconditus, joy, faith.*

Translation: Bruna Velčić and Kevin Sullivan



UDK: 27-184.3  
27-244.22-277  
Pregledni rad  
Primljeno: travanj 2013.

Božo LUJIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet u Zagrebu  
Vlaška 38; HR – 10000 Zagreb  
lujic.bozo@gmail.com

## VJERA KAO POVIJESNA SNAGA I EGZISTENCIJALNI TEMELJ ŽIVOTA Teološko-egzegetska analiza Iz 7,9b

### Sažetak

*Analiza ovoga rada usredotočena je na istraživanje značenja, uloge i poruke Iz 7,9b koji čini središnji izričaj šire cjeline Iz 7,1-17. Površno gledajući, čini se kao da je izričaj 7,9b nepovezan s prethodnim dijelom (7,1-9) kao i s onim drugim (7,10-17). Analiza je, međutim, pokazala da načelni izričaj 7,9b o vjeri predstavlja hermeneutski ključ za otključavanje značenja kako prvoga dijela (7,1-9) tako i onoga drugoga (7,10-17). U prvome dijelu u konkretnoj povijesnoj situaciji sirijsko-efrajimskoga rata (7,1-9) Izaija prenosi kralju Ahazu Božju riječ o potrebi vjere i oslonca na Boga i Njegovu riječ ako Izrael želi preživjeti u povijesno-političkim olujama, a u drugome (7,10-17) Ahaz se obraća Davidovoj dinastiji i daje joj znak djeteta kao model pouzdanja u Gospodina.*

*Sam pak izričaj u 7,9b s glagolom 'mn u izvedenim konjugacijama hifila i nifala na sažet način iskazuje dvije osnovne dimenzije vjere: vjeru kao egzistencijalni temelj (nifal od 'mn) i vjeru kao relacijsku snagu života (hifil od 'mn). Vjera prema 7,9b izražava stabilnost života i ujedno dinamičnost povijesti kao otvorenosti prema drugome i posve Drugome.*

**Ključne riječi:** *vjerovati, vjera, egzistencijalni temelj, povijesna snaga, život, dijete, znak.*

Opće poznata činjenica je da se Božja riječ svojom kritičkom snagom pretvarala u povijesne događaje i da je potom kao pozitivna snaga povijesti otvarala sadašnjost prema budućnosti i tako stvarala nove mogućnosti. Proroci govore o snazi vjere, ali uvijek u povezanosti s Božjim spasiteljskim djelovanjem koje oni zazivaju, o njemu svjedoče i na njega ukazuju.

Proces propitkivanja prošlosti u kritičkom odmaku od nje, dra-

matično dijagnosticiranje bolesti u sadašnjosti i otvaranje budućnosti iz koje Bog dolazi redovito se naziva procesom eshatologiziranja povijesti zbog toga što se povijest promatra s njezina svršetka i što se Bog očekuje upravo iz budućnosti. Sadašnjost se mjeri budućnošću, a budućnost se pokazuje učinkovitom samo koliko i kako ima svoje uporište u sadašnjosti.

Jedan od najvažnijih proroka starozavjetne poruke koji je otvorio povijest prema budućnosti bio je Izaija, prorok 8. st. pr. Kr. Za njega je bilo iznimno važna i odgovorna zadaća prikazati Boga koji snažno djeluje u povijesti kao Bog koji spašava ugrožene i potlačene, ali i da sudi onima koji tuđu nevolju i bijedu koriste za vlastiti uspon na političkom području.<sup>1</sup> Izaija je na taj način pridonio da se vjera oslobodi podaničke vezanosti uz hram,<sup>2</sup> uz žrtvu ili uz površno opsluživanje Zakona.<sup>3</sup> Na tom tragu oslobađanja naroda Izaija želi pokazati svojim suvremenicima da je Bog Izraela ne samo nazočan u povijesnom događanju nego i da snažno djeluje u povijesti kako prošlosti, sadašnjosti tako i budućnosti kao Bog koji istinski spašava i pojedince i narode.

U Izaijinoj teofaniji (6,1-13) Gospodin je prikazan kao vladar koji s jedne strane sjedi na visokom prijestolju i sudi narodima, a s druge kao onaj čiji se skuti plašta spuštaju do svetišta u Jeruzalemu. Dvije bitne oznake obilježavaju Gospodinovu nazočnost: tri put je svet – קָדוֹשׁ (*qādôš*)<sup>4</sup> i njegova slava כְּבוֹד (*kābôd*)<sup>5</sup> ispunja hram i cijeli svi-

<sup>1</sup> Usp.: Jürgen KEGLER, „Prophetisches Reden von Zukünftigem“, Ulrich LUZ i dr. (ur.), *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981.), 15-28.

<sup>2</sup> Bog nije samo zatvoren u hram nego je on vladar koji sjedi, a to znači koji vlada poviješću. Već se na početku teofanije (Iz 6,1) želi prikazati kakvu sliku Boga hoće predočiti Izaija. Usp.: Walter BRUEGGEMANN, *Isaiah 1 – 39* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.), 57ss.

<sup>3</sup> Pretjerana vezanost uz kult nosi neizostavno opasnost od shvaćanja vremena nepovijesno jer je kult po sebi „prosvjed“ protiv povijesti. Proroci su u svojem naglašavanju povijesne djelatnosti Boga često dolazili u sukob s kulturnom slikom Boga u bogoslužju. Usp.: Helen SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1972.), 31ss. Također: Božo LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi* (Zagreb: KS, 1985.), 50-58.

<sup>4</sup> Usp.: Walter KORNFELD – Helmer RINGGREN, „קָדוֹשׁ *qdš*“, Gerhard J. BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (dalje u tekstu: ThWAT), (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer, 1984.), 1179-1204.

<sup>5</sup> Riječ כְּבוֹד (*kbd*) znači biti težak, ali i biti značajan, zapravo ovaj pojam uključuje sve ono što daje ugled i spasiteljsku raspoloživost. Stoga imenica može značiti



jet. Oba su pojma međusobno komplementarna i čine cjelinu božanske zbilje koja se objavljuje u svetištu u Jeruzalemu čemu je svjedok prorok Izaija, ali je njezina snaga u povijesnoj stvarnosti. Prema Izaijinu iskustvu povijest nije samo ljudska tvorevina nego u njoj sudjeluje također i Gospodin (JHVH) kao djelatna spasiteljska snaga koja popravlja, potiče i usmjeruje povijest naprijed i otvara nove mogućnosti.

U ovom ćemo radu na načelu iznesenom u Iz 7,9b u okviru širega ulomka Iz 7,1-17 pokušati dokučiti odnos kralja, naroda i Gospodina u povijesnom trenutku tzv. sirijsko-efrajimskoga rata. Najprije ćemo izložiti povijesno-politička obzora spomenutoga rata, zatim iznijeti teološku strukturu ulomka 7,1-17, a potom se detaljnije osvrnuti na načelo sadržano u 7,9b.

## 1. Povijesni kontekst: Sirijsko-efrajimski rat

Dolazak na vlast ambicioznoga vladara Tiglatpilesera III. na prijestolje u Asiriji god. 745. pr. Kr. značio je prekretnicu ne samo za ovu moćnu državu nego i za cijelo područje Bliskog istoka na kojem su se nalazile brojne male države. Tiglatpileser III. bio je vrlo poduzetan i ambiciozan vladar hoteći od Asirije napraviti pravu velesilu u tom dijelu svijeta. Na tragu tih namjera krenuo je u osvajanje novih područja i naroda skršivši odmah na sjeveru moć država Urartu, Hamat i Arpad i izbivši na granice sa Sirijom. Brz prodor asirske vojske bio je znak za uzbunu u Siriji i Izraelu jer su se njihove zemlje sada nalazile prve na udaru asirske osvajačke politike.<sup>6</sup>

Nakon duže vladavine Jeroboama II. (753. pr. Kr.) u Sjevernom su se Kraljevstvu u kratkom vremenskom razdoblju izmijenila na prijestolju petorica kraljeva. Šalum je ubio Zahariju, Jeroboamova sina, već nakon šest mjeseci vladanja da bi samo nakon mjesec dana na vlast urotom došao Menahem. Čini se da su unutar države tinjali sukobi pojedinih plemena. Jedni su bili za priznavanje vrhovne vlasti Asirije, a drugi su bili protiv. Tako u Iz 9,10-20 imamo podatak: „Nitko ni brata

---

bogatstvo (Post 31,1), ukras (Est 1,1), moć (Iz 16,14). Iz tih značenja pojam je proširen pa nosi značenje vrijednosti i slave. Slava uključuje autoritet. U SZ govori se o Gospodinovoj slavi kao spasiteljskoj nazočnosti u pustinji (Izl 16,7.10; 40,36-38), na Sinaju (Izl 24,15-18). Njegova slava ispunja šator (Izl 40,34), a kasnije i Hram u kojemu konačno i prebiva (1 Kr 8,11). Ima izričaja koji Gospodinovu slavu vežu uz Božju bit. Usp.: Claus WESTERMANN, „כבוד *kbd*“, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I* (dalje u tekstu: THAT), (München: Chr. Kaiser, 1994.), 794-812; Christian DOHMEN, „כבוד *kābed*“, *ThWAT VI*, 13-23.

<sup>6</sup> Usp.: Georg FOHRER, *Geschichte Israels* (Heidelberg – Wiesbaden: <sup>5</sup>1990.), 148.

svog ne štedi, svatko jede meso svog susjeda. Proždire zdesna, i opet je gladan; guta slijeva, i opet sit nije: Manaše Efrajima, Efrajim Manašea, obojica zajedno Judu.“ Menahem je potjecao iz Manaševa plemena pa je vjerojatno poharao grad Tifnah na vrlo okrutan način parajući trudnice, kako izvješćuje 2 Kr 15,16: „Tada je Menahem razorio Tifnah i sve što je u njem bilo i njegovo područje od Tirse jer mu nisu otvorili vrata. Razorio ga je i rasporio sve trudnice u njemu.“

U takvoj nesigurnoj situaciji Menahem je mogao učvrstiti svoju vlast na unutarnjem planu samo krajnjom okrutnošću, a na vanjsko-političkom planu podaništvom Asiriji. Još dok je Tiglatpileser III. bio na sjeveru u osvajanju Hamata (738. pr. Kr.), Menahem je pristao plaćati vazalni danak Asircima, a isto je učinila i Sirija. Taj su namet kao dodatni porez morali plaćati potencijalni vojni obveznici. Sve je to opteretilo ionako osiromašen narod i izazvalo bijes koji je planuo netom poslije kraljeve smrti.

Samo nekoliko mjeseci vladao je Menahemov sin Pekahja. Nje-ga je pučem dao smaknuti zapovjednik vojske Pekah postavši tako kralj u Izraelu (2 Kr 15,23-25). Gledano u cjelini, urote su u svakom pogledu oslabile državu i dovele u pitanje sam poredak. Novi je kralj Pekah promijenio politiku svojih prethodnika: u svojoj je politici htio načiniti odmak od Asirije i približiti se Egiptu. U tom je smislu zajedno sa sirijskim kraljem Resinom pokrenuo stvaranje antiasirskoga saveza.<sup>7</sup>

Naime, 734. god. pr. Kr. Tiglatpileser III. je sa svojom vojskom dospio na jug u područje Filistejaca. Osvojio je Gazu i prodro čak do granice prema Egiptu kako bi odsjekao svaku mogućnost pomoći koja bi eventualno mogla doći iz Egipta. Osim toga asirskom kralju je očito bilo stalo da ima pristup prema Sredozemnom moru i radi kontrole same trgovine i radi komunikacije s osvojenim područjima.

Asirsko osvajanje na sjeveru i njihov dubok prodor na jug uznemirili su izraelskoga kralja Pekaha i sirijskoga kralja Resina, pa su zato pokušali osnovati antiasirski savez kao neki oblik otpora. Po svaku su cijenu željeli uvući u antiasirsku koaliciju što veći broj malih državnica

<sup>7</sup> Tiglatpileser III. je osvajanjem pojedinih dijelova Sirije oslabio njezinu moć. Preoteo joj je područja Urartu, Hamat i Arpad i zaprijetio njezinim potpunim uništenjem. Čekao je samo zgodnu priliku za to. God. 734. poduzeo je vojni pohod na zapad i zauzeo u filistejskom području Gazu i na taj način napravio uporište na jugu Palestine, imajući namjeru vjerojatno na taj način odsjeći utjecaj Egipta na ovo područje. Usp.: Antonius H. J. GUNNEWEG, *Geschichte Israels, Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart* (Stuttgart: Kohlhammer, 1989.), 112. Usp.: Georg FOHRER, *Geschichte Israels*, 148.

na tom području, a među njima na prvome mjestu Judeju kao značajna političkoga i vojnoga čimbenika. Takav potez ovih dviju država otvorio je veliko pitanje: Što je trebala Judeja učiniti? Odbiti antiasirski savez, značilo je izazvati izravan rat s Izraelom, Sirijom i drugim malim državama, a pozvati Asiriju za pomoć nosilo je opasnost izručivanja vlastite sudbine veoma moćnoj sili.

Tako se Judeja i protiv svoje volje našla u procijepu između ponude susjeda koji su joj mogli postati opasni, jer su bili na njezinim granicama, i opasne i jake vojne sile kao što je bila Asirija. Odluka je morala biti u svakom slučaju donesena: bilo da Judeja pristupi antiasirskom savezu na čelu sa Sirijom i Izraelom, bilo da se obrati Asiriji za pomoć i tako postane podanicom Asirije sa svime što je vrhovništvo nosilo sa sobom.<sup>8</sup>

Bila je to u svakom slučaju teška i rizična odluka za tadašnjega kralja u Jeruzalemu jer je o njoj mogla ovisiti ne samo dalja politička nego u izvjesnom smislu i vjerska sudbina naroda.<sup>9</sup> Snažan pritisak, što je dolazio od Izraela i Sirije, bio je početak kraja političkoga mira i gospodarske sigurnosti za Judeju, ali i za cijelo okolno područje. Napetost je osobito porasla i pretvorila se u pravu krizu za vrijeme vladavine Jotamova sina Ahaza (734.-715.),<sup>10</sup> koji je na prijestolje došao

---

<sup>8</sup> Usp.: Manfred CLAUSS, *Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.)* (München: Beck, 1989.), 126-127.

<sup>9</sup> Na ovom bi se mjestu moglo postaviti pitanje: Nije li se radilo o čisto političkoj odluci i nije li tu odluku trebao donijeti sam kralj? Međutim u to doba nisu bile točno razgraničene nadležnosti između političkog upravljačkog vrha i glavnih predstavnika religije u Jeruzalemu budući da nije bilo čistih političkih pitanja. Život je bio tako isprepleten da se nije moglo govoriti o religioznim pitanjima koja nisu nosila primjesu političkog govora i o političkim pitanjima koja nisu bila usko povezana s onim religioznim.

<sup>10</sup> Postoji problem točnog datiranja vladavine pojedinih kraljeva ovoga razdoblja. Tako G. Fohrer navodi 746. godinu kao početak vladavine kralja Ahaza, M. Clauss 734., A. H. J. Gunneweg čak 742. Teško je odlučiti koji od trojice uvažениh autora ima pravo jer ne navode razloge svojega datiranja. A. H. J. Gunneweg, čini se, usklađuje datume (742.-726./5. s 2 Knjigom o kraljevima, gdje se veli da je Ahaz vladao 16 godina (2 Kr 16,2). Usp.: Georg FOHRER, *Geschichte Israels*, 156; Manfred CLAUSS, *Geschichte Israels*, 128; Antonius H. J. GUNNEWEG, *Geschichte Israels*, 113. Međutim, jednako tako je upitno do koje je godine vladao kralj Ahaz. Je li to bila 727. ili 725. godina ili pak 715.? Čini se vjerojatnim da je kralj Ahaz vladao do 727. ili ipak 725. Nakon njegove smrti naslijedio ga je njegov malodobni sin Ezekija koji je do 715. godine imao upravitelja. U svakom slučaju pitanje kronologije u ovom slučaju vrlo je diskutabilno. Usp.: Luis ALONSO SCHÖKEL – Jose L. SICRE DIAZ, *I Profeti* (Roma: Borla, 1989.), 104 i bilj. br. 7 na istoj stranici.

kao dvadesetogodišnjak (2 Kr 16,1ss).<sup>11</sup> S jedne strane mladost i političko neiskustvo, a s druge objektivno teška politička situacija u kojoj se našla država Judeja, stavili su mladoga kralja pred nerazrješivu odluku.

Stanje se još više pogoršalo kad je Siriji i Izraelu uspjelo naći saveznike u Filistejcima i Edomcima koji su i sa zapada i s jugoistoka pritisnuli Judeju. Izraelci i Sirijci prodrli su sa sjevera sve do Jeruzalema i okružili Jeruzalem.<sup>12</sup> Istodobno su Edomci napali s juga i povratili za Judeju važnu luku Eilat. Filistejsci su sa zapadne strane upali u Negev i osvojili važno granično uporište Bet Šemeš. Ovaj se rat u povijesti naziva sirijsko-efrajimskim ratom.

U teškoj i nepredvidivoj političkoj situaciji Ahaz je ocijenio da je od dva zla bolje izabrati manje: obratiti se Asiriji za pomoć, priznati njezino vrhovništvo – i tako barem kao država opstati. Uzalud ga je Izaija upozoravao kako se ne treba bojati Sirije i Izraela: „Pazi, smiri se, ne boj se i neki ne premire srce od ovih dvaju ugaraka zadimljenih“ (Iz 7,4). Izaija je bio uvjeren da je povijesni kraj ovih država nužan i da one ne predstavljaju nikakvu trajnu opasnost za Judeju. Zbog toga je i upozoravao kralja Ahaza da se ne plaši i ne drhti, nego da ostane miran i izgrađuje vjeru u Gospodina.<sup>13</sup>

I na drugim mjestima u knjizi (Iz 30,15) Izaija uporno ponavlja da Judeja ne treba biti u strahu ni od moćne Asirije, a niti od opasnoga Egipta. Izvanjska snaga urotničke koalicije u sirijsko-efrajimskom ratu protiv Judeje kao i zastrašujuća moć asirskoga carstva i njegova cara nemaju u sebi nekoga trajnijega oslonca i njihova je propast u njima samima, tvrdio je Izaija. „Jer ovako govori Jahve Gospod, Svetac Izraelov: Mir i obraćenje – spas vam je, u smirenu uzdanju snaga je vaša. Ali vi ne htjedoste“ (Iz 30,15). Čak su i tako moćna kraljevstva – ističe Izaija – u Božjoj ruci i sam Bog ravna i njihovom sudbinom jednako kao i sudbinom male države Judeje.<sup>14</sup> Izaija Božje vrhovništvo na slikovit način ovako izražava: „U dan

<sup>11</sup> 2 Kr 16,1-2 veli: „Sedamnaeste godine vladanja Pekaha, sina Remalijina, postade judejskim kraljem Ahaz, sin Jotamov. Ahazu je bilo dvadeset godina kad se zakraljio, a kraljevaio je šesnaest godina u Jeruzalemu, ali nije činio pravo u očima Jahve, Boga njegova, kao što je činio predak mu David.“

<sup>12</sup> Usp.: Manfred CLAUSS, *Geschichte Israels*, 127.

<sup>13</sup> Usp.: Rüdiger LIWAK, „Die altorientalischen Großmächte in der Metaphorik der Prophetie“, Rüdiger LIWAK – Siegfried WAGNER (ur.), *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel* (Stuttgart – Berlin – Köln: W. Kohlhammer, 1991.), 206-230.

<sup>14</sup> „Zakleo se Jahve nad Vojskama: ‘Što zamislih, zbit će se, što naumih, izvršit će se! Skršit ću Asur u svojoj zemlji, zgazit ću ga na svojim gorama. Jaram njegov s njih će spasti, spast će im s pleća breme njegovo.’ Takva je odluka stvorena protiv čitave zemlje; takva je ruka pružena protiv svih naroda! A kad Jahve nad Vojskama odluči, tko da se usprotivi? Kada ruku ispruži, tko da je odvrti?“ (Iz 14,24-27).

onaj, zazviždat će Jahve muhama na ušću egipatskih rijeka i pčelama u zemlji asirskoj da dođu i popadaju po strmim dolovima, po rasjelinama stijena, po svim trnjacima i svim pojilištima. U dan onaj, Gospod će obrijati britvom najmljenom s onu stranu Eufrata – kraljem asirskim – kosu s glave, dlake s nogu i bradu s obraza“ (7,18-20). Naspram tako moćnih carstava Gospodin je potpuno nadmoćan, a njegova moć – u obliku svetosti i slave – ispunja svu zemlju.<sup>15</sup>

Ahaz nije poslušao proroka Izaiju i njegov savjet, nego je poslao velik danak asirskom kralju te izrazio svoju spremnost biti u vazalnom odnosu s Asirijom pod uvjetom da ga Asirci zaštite. Štoviše, čini se da je judejski kralj u znak dobre volje pohodio asirskoga kralja Tiglatpilesera III. u Damasku god. 732. pr. Kr. te mu i osobno posvjedočio svoj vazalni odnos. Dakako, taj je vazalni odnos uključivao plaćanje nemaloga podaničkoga danka. Ali problem se nije sastojao samo u plaćanju danka nego i u političkim, i osobito teškim vjerskim ustupcima. Ahaz je tom zgodom priznao ne samo asirsko vrhovništvo nego i asirsko kraljevsko božanstvo kao jamca ugovora. U hramu u Jeruzalemu dao je načiniti žrtvenik asirskim bogovima, a Bog JHVH je postao sporednim Bogom.

Nakon toga je Tiglatpileser III. krenuo u vojni pohod protiv pobunjenika. Bez većih poteškoća je zauzeo Damask i osvojio cijelu Siriju, te znatan dio Sjevernoga Kraljevstva uvrstio u svoj provincijalni sustav. Od osvojenih područja Sjevernog Kraljevstva nastale su čak tri asirske provincije: Megido, Dor i Gilead. Od Sjevernog Kraljevstva ostala je bila još samo Samarija kao glavni grad i okolica oko nje.

Posljedica tih osvajanja bila je nova politička stvarnost: Asirija je izbila na granice s Judejom i prijetila joj da će je i zbog male nepo-

---

<sup>15</sup> U tom smislu valja se svakako prisjetiti djelovanja Ilije i Elizeja, proroka 9. st. pr. Kr., koji su također isticali Božja povijesna obilježja, ali su usto na jednak način i s jednakom upornošću naglašavali i Božje vrhovništvo nad prirodom. Ciklus pripovijesti o Elizeju iz 2 Kr 2,13 – 13,21 pripisuje pobjede izraelske vojske (2 Kr 3,4-27; 6,8-23; 6,24 – 7,20) proroku Elizeju, odnosno Gospodinu, u čijoj službi stoji prorok. Time se naglašava kako iza izraelskih pobjeda ne stoje snage samih Izraelaca, nego snaga njihova Boga. A da je tomu tako, najbolje svjedoče riječi kralja Joaša koji se rasplakao nad bolesnim Elizejem i izgovorio čuvene riječi: „ Oče moj, oče moj! Kola Izraelova i konjanici njegovi!“ (2 Kr 13,14). Tim riječima kralj je želio iskazati sve ono što je prorok značio za Izrael. Bilo je to istinsko priznanje da je Izraelu u usporedbi s drugim narodima, koji su imali bojna kola i konje, ostala vjera u Boga kao ona snaga koja je bila istinski djelatna i preko proroka Elizeja se očitovala u narodu. Izraelovom sudbinom nisu upravljali drugi narodi, koji su imali bolje naoružanje, nego je Izrael sam svojim odnosom prema Gospodinu i prema svojim sunarodnjacima određivao vlastitu sudbinu.

slušnosti lako progutati, a vazalni danak pritiskao je ionako osiromašeno stanovništvo Judeje. Ako se k tomu pridoda i činjenica da je politički potez kralja Ahaza i vjerski bio skupo plaćen, onda se unekoliko mogu sagledati posljedice takve kraljeve odluke i ozbiljna upozorenja upućena Ahazu od proroka Izaije.

## 2. Teološki kontekst: struktura i teološki motivi u 7,1-17

Autorstvo teksta ulomka Iz 7,1-17 redovito se dovodi u vezu s prorokom Izaijom, što ne znači da tekst u kasnijem razdoblju nije doživljavao izvjesne preradbe. U svojem izvornom obliku tekst je vjerojatno bio napisan u prvome licu (*Ich-Bericht*),<sup>16</sup> a drugotne su ga ruke pretvorile u izvješće pisano u trećem licu (*Er-Bericht*). U okvirima tih preradbi bile su nadodane i manje nadopune i tumačenja.<sup>17</sup> Vjerojatno su se preradbe dogodile naknadno, na što upućuje i 7,1, koji se u bitnome poklapa s 2 Kr 16,5: „Tada aramejski kralj Resin i Pekah, sin Remalijin, kralj Izraela, pođoše u rat protiv Jeruzalema. Opsjedoše ga, ali ga ne mogoše osvojiti.“ Posve je moguće da je dakle ovaj redak deuteronomistički prerađivač stavio na početak ulomka Iz 7,2-17 kako bi načinio povijesni okvir prorokovim riječima.<sup>18</sup>

Ulomak dakle Iz 7,1-17 kao pripovijest sastoji se od uvodnog retka (7,1) i dviju epizoda: (7,2-9) i (7,10-17). Objе epizode imaju otvoreni završetak: u prvoj Ahaz ne odgovara na poziv i opomenu na vjeru (7,7), a u drugoj ne reagira na navještaj Emanuela (7,17).<sup>19</sup> Mogao bi se dobiti dojam kao da su te dvije epizode neovisne jedna o drugoj i da nisu međusobno bitno povezane. Tim to više što u 7,10 stoji: „Jahve opet progovori Ahazu i reče mu...“

No budući da prva epizoda nema završetka, a tako je struktu-

<sup>16</sup> Tako tvrdi i Hans WILDBERGER, *Jesaja. Kapitel 1-12* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980.), 269.

<sup>17</sup> Usp.: Rudolf KILIAN, *Die Verheißung Immanuels Jes 7,14* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968.), 14.

<sup>18</sup> Usp.: Rudolf KILIAN, *Die Verheißung Immanuels*, 14. Tekst uvodnog retka 7,1 razlikuje se od svojega konteksta i po tome što jedino on navodi ime izraelskog kralja Pekaha, dok se u drugim recima pojavljuje samo kao Remalijin sin.

<sup>19</sup> Usp.: Wilhelm A. M. BEUKEN, *Jesaja 1-12* (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2003.), 187-188. Također i drugi komentari: John BARTON, *Isaiah 1-39* (London - New York: T&T Clark, 1995.), 30-31; Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39* (New Haven - London: Doubleday, 2000.), 232-233; Marvin A. SWEENEY, *Isaiah 1-39: with an Introduction to Prophetic Literature* (Michigan: Eerdmans, 1996.); Walter BRUEGGEMANN, *Jesaja 1-39* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.).



rirana da bi bilo očekivati da postoji Ahazova reakcija na Božji poziv i opomenu, onda je logično da je druga epizoda neke vrste nastavak one prve. Međutim, kao što Ahaz ne odgovara na poziv na vjeru kao temelj opstojnosti i budućnosti (7,9b), tako ne reagira ni na Gospodinovu ponudu znaka (7,11). Zbog toga se u 7,13-17 Davidovoj dinastiji navješćuje sud. Obje su epizode međusobno povezane. H. Wildberger međusobnu povezanost epizoda ovako opisuje: „Sa 7,9 nije ni pripovjedački postignut nikakav zadovoljavajući završetak: slušatelj odnosno čitatelj mora doznati da li se Ahaz odazvao pozivu na vjeru ili kakva je bila prorokova reakcija na njegovo zakazivanje. Zbog toga treba držati da postoji jedinstvo mjesta i vremena ulomka 7,1-17.“<sup>20</sup> Sve bi se to dalo kratko izraziti na ovaj način: Dok se u prvoj epizodi (7,2-9) Davidova dinastija opominje od opasnosti nevjere i poziva na vjeru, dotle se u drugoj (7,10-17) ta nevjera opisuje najavljujući sud.

U dijakronijskom pogledu za ovaj ulomak može se utvrditi da postoje određene dvojbe u vezi s nekim recima. Za uvodni redak 7,1 može se reći da je omogućio uvođenje teksta Iz 7 u *Spis o Emanuelu* i da predstavlja uvod, početak i vremensko-povijesno određenje događaja. Prerađivač ga je vjerojatno stavio kao okvir Izaijinim riječima. Redak 8b općenito se drži da je *vaticinium ex eventu* jer očito aludira na pad Sjevernoga Kraljevstva koji se dogodio znatno kasnije (722. god. pr. Kr.). Isto tako postoje mišljenja da su se lagane preradbe dogodile i u 7,4.5. U drugoj epizodi iz dijakronijske perspektive ostaje problematičan redak 7,17 u kojemu se kao glosa drže riječi „kralja asirskoga“, što je opće prihvaćeno mišljenje među komentatorima Izaijine knjige.<sup>21</sup> Možda bi se moglo raspravljati i o nekim drugim, manjim ili većim, preradbama i interpretacijama, ali one zacijelo ne utječu na shvaćanje ovoga ulomka Izaijine knjige.

Pozornost bi svakako trebalo obratiti na nekoliko povijesnih i teoloških motiva iz prve, ali isto tako i druge epizode. Tako se u 7,2 spominje „dom Davidov“, a ne samo Ahaz kao judejski kralj. Taj nas podatak upućuje na razmišljanje da na ovome mjestu i nije riječ samo o kralju Ahazu kao pojedincu, nego o prijetnji za opstanak Davidove dinastije, što se veoma dobro povezuje s 7,9b. To je tim vjerojatnije jer se spominje da su sirijski i izraelski kralj namjeravali u Jeruzalemu postaviti za kralja stranca „sina Tabelova“ (usp.: Iz 7,6), koji očito nije potjecao iz Davidove dinastije.

U 7,3.4 Izaija dobiva zapovijed od Gospodina da iziđe u susret

<sup>20</sup> Hans WILDBERGER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 268.

<sup>21</sup> Usp.: Hans WILDBERGER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 295.



kralju Ahazu koji je očito pregledavao kakva je opskrba grada vodom u slučaju opkoljavanja Jeruzalema i eventualnih vojnih operacija u njemu i oko njega. Izaija vodi sa sobom sina Šear Jašuba koji ima simbolično ime „Ostatak će se vratiti“. Upravo Izaijin sin sa simboličnim imenom, koji nema nikakve stvarne uloge u novonastaloj situaciji, otvorio je brojne mogućnosti tumačenja. O tumačenju tog imena i funkcije ovisilo je zapravo i tumačenje samoga teksta (Iz 7,1-17).

Isto tako tu je važan izričaj „Pazi, smiri se, ne boj se, nek' ti ne premire srce“ (7,4). S formalne strane ovakav izričaj podsjeća na Božje obećanje spasenja u proročanskim obećanjima spasenja. No u proročanstvima spasenja nakon upozorenja da se ne plaši, slijedio bi izraz: „ja sam s tobom“, što u ovom slučaju nedostaje.<sup>22</sup> Moguće je da je to nadomješteno imenom dječaka Emanuela u drugoj epizodi (7,14) ako bi se ono odnosilo na Davidovu dinastiju. Nije također neutemeljeno mišljenje da je nekadašnje bezuvjetno obećanje Davidu i njegovoj dinastiji, dano preko proroka Natana, retkom 7,14b na određen način i uvjetovano stavovima predstavnika Davidove dinastije (2 Sam 7,14). Prema Natanovu proročanstvu trebali bi biti Gospodinovi (JHVH) sinovi, a priznajući Tiglatpileserovu vlast, Ahaz se priznaje i njegovim sinom.<sup>23</sup>

Neki redak 7,4 tumače mirovnjački kao poziv da se ne čini ništa jer će sam Gospodin pobijediti Izraelove neprijatelje. Upada u oči da Izaija sada oslovljava Ahaza pojedinačno, a ne Davidovu dinastiju, pri čemu se Ahaz stavlja na kušnju: hoće li ostati vjeran Gospodinu ili će se osloniti na svjetovnu moć i snagu oružja. Tekst zacijelo ne želi reći da oružje nema nikakvo značenje u obrani i da treba sjediti i prekrštenih ruku očekivati da Gospodin sam obavi posao. Riječ je o puno značajnijim i dubljim stavovima nego što se na prvi pogled može i pomisliti.<sup>24</sup>

Što se tiče retka 7,9b njega se ne bi smjelo shvaćati kao redak koji razdvaja dvije epizode, nego upravo kao redak koji ima ulogu poveznice onoga što je bilo i što jest s onim što će biti. U drugoj epizodi

22 Proročanstva spasenja mogu se odnositi na pojedince ili cijeli narod. Usp.: Hans WILDBERGER, *Jesaja. Kapitel 1–12*, 270.

23 Usp.: Rudolf KILIAN, *Die Verheißung Immanuel's Jes 7,14*, 18.

24 Tumačeći ovo mjesto, neki egzegeti vrlo često govore o takozvanim Gospodinovim ratovima koje je u prošlosti vodio za Izraela protiv drugih naroda. Sada se postavlja pitanje: Hoće li Gospodin sada voditi takve ratove za Izrael i Davidovu dinastiju? Usp.: Gerhard von RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1951.); Fritz STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972.); Božo LUJIĆ, „Od Boga ratnika do Boga sveobuhvatne ljubavi. Biblijska interpretacija rata“, *Društvena istraživanja* 3 (1994.), 121-193.

sve je određeno znakom koji će dati sam Gospodin i koji će odrediti i sam način i mjesto znaka: i djevica, i začće i rođenje od žene pri čemu se ne spominje otac, dječakova hrana, ime, kao i moć spoznavanja dobra i zla, što je bilo pridržano samome Bogu. Na ovome znaku djeteta razlučuje se ne samo vjera i osobna sudbina Ahaza kao kralja nego i cijele Davidove dinastije.

### 3. Vjera u 7,9b: hermeneutski ključ za razumijevanje cjeline Iz 7,1-17

Samo iz tako jasno povijesno omeđenoga i teološki određenoga konteksta može se i treba čitati dobro poznatu rečenicu Iz 7,9b, koja je po svojem sažetom apsolutnom obliku i po teološkoj dubini značenja postala gotovo definicijom vjere i nositeljicom osnovnih sadržaja koji se pod tim pojmom podrazumijevaju.<sup>25</sup> Izričaj je doista kratak, zgušnjut i zbijen, gotovo poslovičan, i u hrvatskom prijevodu glasi ovako: „Ako se na me ne oslonite, održat se nećete“ (7,9b).<sup>26</sup> Vjerojatno bi bolji prijevod bio: „Ako ne budete vjerovali, nećete opstati.“ Izričaj i njegovi sadržaji, vezani uz prethodnu raspravu s Ahazom i Davidovom dinastijom, kao i s onim što je stavljeno u okvir znaka u Iz 7,10-17, od iznimmoga su značenja za zadanu temu, pa ćemo zbog potrebe dubljega razumijevanja u okviru povijesnoga i teološkoga konteksta navesti i analizirati rečenicu u njezinu izvornom hebrejskom obliku i pokušati iz nje izvući primjerene teološke zaključke.<sup>27</sup>

אם לא תאמינו  
'im lō' ta'amînu  
„Ako ne povjerujete,

כי לא תֵאֱמֵנוּ:  
kî lō' tē'amēnū  
nećete opstati.“

- 
- 25 Rečenica predstavlja u izvjesnom smislu „teološku sintezu“. „Riječ je Božja uporište povijesti spasenja, a vjera težište. Vjera utemeljuje egzistenciju naroda i čuva je.“ Vidi: Luis ALONSO SCHÖKEL – Jose L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, 160.
- 26 O značenju glagola אָמַן 'mn u raznim konjugacijama ovisi i prijevod ove rečenice: „Ako ne budete imali pouzdanja, ostat ćete bez skrbi“ (M. Buber); „Tko ne kaže amen, ostat će bez amen“ (H. W. Wolff). Čini se najbližim prijevod: „Ako ne budete vjerovali, nećete se održati.“ Usp.: Hans WILDBERGER, *Jesaja*, 283.
- 27 U svezi s Iz 7,9b O. Kaiser misli kako je „obećanje o trajanju dinastije u 2 Sam 7,16 dalo pripovjedaču pravo da u ime Boga obećanja učini proroka navjestiteljem uvjeta opstanka kralju i da mu to tako pojasni da se u sadašnjoj političkoj odluci radi o opstojnosti njegove dinastije“. Usp.: Otto KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1 – 12* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1981.), 147.

Sa sintaktičkoga stajališta posrijedi je pogodbena rečenica u kojoj je prva zavisna, a druga glavna, prva je uvjet onoj drugoj. Rečenica je i sa semantičkog gledišta dobro skrojena, jer se i u glavnoj i u zavisnoj rečenici nalazi isti glagol אִמַּן (*'mn*)<sup>28</sup> s osnovnim značenjem „biti čvrst, biti siguran“, u dvjema različitim konjugacijama i povezan s negacijom לוֹ (lō) – ne. U zavisnoj rečenici glagol je אִמַּן (*'mn*) u konjugaciji hifila תִּאֲמִינִי; (*ta'amînu*), a u glavnoj rečenici u konjugaciji nifala תִּאֲמֵנִי (*tē'amēnu*). Izričaj pokazuje i određene paralelne elemente u dvjema rečenicama: i u jednoj i u drugoj rečenici nalazi se isti glagol, vezan uz negaciju, u apsolutnom obliku.

Značenje hifilnog oblika תִּאֲמִינִי (*ta'amînu*) u zavisnoj rečenici pokriva u hrvatskom glagol *vjerovati*, *osloniti se na koga*. Potrebno je uzeti u obzir činjenicu kako glagol אִמַּן (*'mn*) u svojem hifilnom obliku nije u ovome izričaju uporabljen kauzativno, što je inače temeljna oznaka hifila.<sup>29</sup> *Hifilni* se oblik glagola אִמַּן (*'mn*) vrlo rano koristio u *proročanstvima spasenja* i vjerojatno je tu imao i svoj „Sitz im Leben“. Za takvu se uporabu redovito navodi primjer Abrahama koji je povjerovao Bogu, i to mu se uračunalo u pravednost: „Jahve reče Abram: Idi iz zemlje svoje, iz zavičaja i doma očinskog, u krajeve koje ću ti pokazati. Velik ću narod od tebe učiniti, blagoslovit ću te, ime ću ti uzveličati, i sam ćeš biti blagoslov. Blagoslivljat ću one koji te blagoslivljali budu, koji te budu kleli, njih ću proklinjati; sva plemena na zemlji tobom će se blagoslivljati. Abram se zaputi kako mu je Jahve rekao“ (Post 12,1-4).

Kod Izaije u 7,4-9 posrijedi je isto tako proročanstvo spasenja kralju Ahazu i obećanje postojanosti Davidovoj dinastiji: „Reci mu: Pazi, smiri se, ne boj se, i nek' ti ne premire srce od ovih dvaju ugaraka zadimljenih, od raspaljenog bijesa Rasona aramskog i sina Remalijina, jer Aram, Efrajim i sin Remalijin smisliše tvoju propast“ (7,4-5). No nekadašnje obećanje dano Davidovoj dinastiji vezano je sada uz vjeru i u sadašnjosti, a kako će pokazati drugi dio teksta (7,10-17), i u budućnosti.<sup>30</sup>

Što se pak proročanstva spasenja tiče, ono je vrlo često poveza-

28 Usp.: Hans WILDBERGER, „אִמַּן *'mn* fest, sicher“, *THAT I.*, 177-209. Isto tako Alfred JEPSEN, „אִמַּן“, *ThWAT I.*, 313-348. Osim navedenoga glagola koji označava vjerovati, postoji cijeli niz drugih pojmova koji imaju slično značenje. Artur WEISER, „πιστεύω II“, *ThWNT*, 182-197.

29 Usp.: Hans WILDBERGER, „אִמַּן *'mn* fest, sicher“, 193ss.

30 O ovom tekstu kao širem kontekstu govora o Emanuelu vidi: Božo LUJIĆ, „Proročanstvo o Emanuelu (Iz 7,14)“, Hrvatini Gabriel JURIŠIĆ – Petar LUBINA, (ur.), *Ancilla Domini. Zbornik fra Pavla Melade* (Split: Franjevačka Provincija Presv. Otkupitelja, 2000.), 79-91.

no s proročkim izrazom ohrabrenja kao oslobođenja od straha što dolazi od Gospodina. Redovito je to izraženo izričajem: אַל-תִּירָא (*al-tîrā*) – „Ne boj se!“. Sam po sebi izričaj izražava prvenstveno nužnost oslanjanja na Boga i na vjeru u Njegovu spasiteljsku odlučnost, pa se istom nakon toga može očekivati pozitivna promjena i uspjeh koji će iz te promjene proizaći. I kao što je proročanstvo, koje je nekoć bilo dano Abrahamu, u ono doba i njemu samome i njegovim suvremenicima izgledalo nevjerojatnim i paradoksalnim, tako i Izaijino upozorenje Ahazu da se u tom povijesnom trenutku osloni u vjeri na Gospodina (JHVH) nosi također određenu nevjerojatnost i paradoksalnost.<sup>31</sup>

Gospodin se pokazuje u oba slučaja pouzdanim partnerom na kojega se može i treba osloniti i vjerovati. Velika je ipak razlika u ponašanju i zauzimanju stavova Abrahama i Ahaza. Dok Abraham u potpunosti vjeruje Bogu, prihvaća u vjeri njegovu riječ i kreće u nepoznato i neizvjesno, dotle Ahaz oklijeva i kreće u suprotnom smjeru putem realne politike i vjere u moć oružja. Ahaz ne prihvaća Božju riječ u vjeri poput Abrahama i za njega proročanstvo spasenja postaje zapravo proročanstvo suda. Ne samo Ahaz nego i Davidova dinastija klizi lagano u propast, što će se u budućnosti zaista i dogoditi.

Glagol אָמַן (*ʾmn*) bi, dakle, u izričaju Iz 7,9b značio u svojem hifilnom obliku *imati povjerenje, pokazati čvrstoću u svojoj odluci, odstraniti svaki strah, zapravo vjerovati*.<sup>32</sup> Vjera bi svakako bila ona zbilja koja bi bila presudno važna za shvaćanje vlastite prošlosti kao pročišćavajućega puta u sadašnjosti, ali i kao zdravoga smjera kojim bi se trebalo kretati u budućnosti. Glagol אָמַן (*ʾmn*) nalazi se u apsolutnom obliku, što navodi na zaključak da je posrijedi načelno značenje tog glagola.<sup>33</sup>

Sličan kontekst povijesno-političke ugroženosti naroda nalazi se i u Hab 2,2-4 gdje na završetku tih redaka stoji: „Gle propada onaj čija duša nije pravedna, a pravednik živi od svoje vjere“ – בְּאֵמוּנָתוֹ (*be ʾemûnātô*). I u ovom je slučaju riječ o Božjem odgovoru u obliku proročanstva spasenja na tužaljku iznesenu u 1,12-17. Na tom je tragu značajan također i redak Iz 28,16, gdje se veli: „Tko povjeruje – הַמֵּאֲמִין (*hammaʾamîn*), neće propasti.“ U ovom kontekstu Izaija ustaje protiv onih koji svoje pouzdanje stavljaju slijepo samo u hram naspram čega prorok stavlja vjeru, koja svoje mjerilo i puninu ima u vršenju praved-

<sup>31</sup> Usp.: Diego ARENHÖVEL, *Die Propheten*, 64-66.

<sup>32</sup> Usp.: Hans WILDBERGER, *Jesaja*, 285.

<sup>33</sup> U hrvatskom prijevodu glagol nije preveden u apsolutnom obliku, kao što je i u originalu, nego: „Ako se na mene ne oslonite...“ Bolje bi i vjernije bilo prevesti: „Ako ne budete vjerovali...“, jer hifilni oblik upravo sugerira takav prijevod.

nosti.<sup>34</sup> Vršenje pravednosti zahtijeva vjeru u njezinu vrijednost.

Navedeni primjeri u zadanim kontekstima iznose na vidjelo inače duboko biblijsko iskustvo da istinska vjera razbija uske granice kultne teologije i zadobiva široku povijesno-egzistencijalnu dimenziju, što se očituje i na povijesno-političkoj razini života. Tako shvaćena vjera znači nutarnju snagu koja proizlazi iz Gospodinovih (JHVH) obećanja i prelijeva se na one koji se oslanjaju na njih i imaju potpuno povjerenje u onoga tko im obećanja daje. Vjera u biblijskome smislu nije neko teorijsko priznavanje ili apstraktno ispovijedanje nekih sadržaja, nego posve konkretna stvarnost koja se očituje u potpunosti u određenim povijesnim odlukama i stavovima, kao što je u navedenom slučaju bilo s kraljem Ahazom – i u njima pokazuje svoju istinsku djelotvornost i povijesnu snagu.<sup>35</sup>

Što se pak tiče glagola אָמַן (*'mn*) u nifalnom obliku תְּאִמְנֶנּוּ (*tē'āmēnū*), treba reći da on u užem smislu označava *trajnost* ili pak *postojanost*, *čvrstoću*, a u širem značenju i *pouzdanje* i *vjernost*, a onda u izvedenom značenju glagol također može značiti *biti istinit*, *pokazati se istinitim*.<sup>36</sup> Iz istoga korijena izvedena je, naime, i riječ אֱמֶת (*'emet*) – *istina*, što ima svoju logičnu i stvarnu opravdanost jer je istina najčvršći egzistencijalni temelj.<sup>37</sup> U teološkom izričaju nifalni oblik može se primijeniti i na Boga: Njegovo je ime „vjerni Bog“ – הָאֵל הַנֶּאֱמָן (*hā'el hanne'emān*) (Pnz 7,9) koji drži svoj savez i na taj način se pokazuje kao pouzdan partner u odnosu prema svojem narodu i u savezu s narodom. Paralelni izričaj ovomu pojmu u Izaije (49,7) je česta i karakteristična sintagma נֶאֱמָן קִדְּשׁ יִשְׂרָאֵל (*ne'emān qe'doš isrā'el*) – „vjeran je Svetac Izraelov“.<sup>38</sup>

34 Usp.: Artur KAISER, *Der Prophet Jesaja, 13 – 39* (ATD 18), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 21979.), 201-202.

35 Usp.: Helen SCHÜNGEL, „Vjera“, *Praktični biblijski leksikon* (Zagreb: KS, 1997.), 450. „Od klasičnih proroka osobito naglašava Izaija vjeru kao temeljni čovjekov stav spram Boga. Izaija zbog promašaja naroda drži neotklonjivom povijesnu katastrofu (Iz 2,6). ‚Vjera‘ znači u tom položaju odricanje samopomoći i traženje čvrstoće i postojanosti samo kod Boga saveza, protiv svake nade i kroz sud.“

36 A. Weiser ističe kako nifalni oblik ovoga glagola izražava „cjelokupnost svih obilježja koja pripadaju određenom subjektu. Bit hebrejskoga duha zahtijeva dalje da odnos između pojma i stvarnosti ne promatramo u apstrakciji logičkoga mišljenja nego uvijek u životno i blizu praktičnom iskustvu tako da se u formalnom pojmu uvijek supoima, suosjeća i sudoživljava odgovarajući sadržaj tako da bi logički odnos značio uvijek i odnos prema životu.“ Artur WEISER, *Der Prophet Jesaja*, 184.

37 Adalbert REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta* (Zagreb: KS, 1996.), 174-178.

38 Usp.: Hans WILDBERGER, „אָמַן *'mn* fest, sicher“, 184ss.

Glagol מִן (*'mn*) ima svoje teološko uporište u osobitom obećanju što je Gospodin preko Natana dao Davidu i njegovu potomstvu o trajnosti njegove dinastije i kraljevstva (2 Sam 7,16): „Tvoja će kuća i tvoje kraljevstvo trajati dovijeka preda mnom, tvoje će prijestolje čvrsto stajati zasvagda!“ (מִן־עֵמָן *ne'emān* – nifal, particip). Izaijin izričaj (7,9) podsjeća upravo na Natanovo proročanstvo dano Davidu, ali sada u novim povijesnim okolnostima ono nije više dano bezuvjetno, nego vezano uz vjeru. Od Ahaza se u tom prijelomnom povijesnom trenutku za narod odlučno traži pouzdanje u Gospodina (JHVH) koji je i obećao trajnost kraljevstva.<sup>39</sup>

Izričaj želi predočiti Ahazu teološku istinu da *postojanost pred Bogom* od čovjeka i naroda zahtijeva potpuno oslanjanje na Gospodina u povjerenju te da isključuje oslonac na bilo kakve alternativne političko-vojne zaštite. I Ahazu je trebalo biti više nego jasno da je Izrael po sebi previše malen, a da bi se mogao zaštititi bilo kojim drugim sredstvima osim osloncem na Gospodina i izgradnjom pozitivnoga nutarnjega odnosa vrijednosti unutar naroda koji će se sastojati u zdravom etičkom i društvenom temelju.<sup>40</sup> Amos bi rekao: „Kako će Jakov preživjeti onako malen?“ (Usp.: Am 7,5).

Ne bi trebalo Izaijin govor o vjeri nipošto shvatiti usko, kao da bi Izaija govorio o važnosti vjere samo na ovome mjestu.<sup>41</sup> U Izaije je vjera veoma važna tema koja obuhvaća cijeli niz proročanstava, koja se nazivaju *sionskim* (10,24-27; 14,12-14; 29,1-8; 30,27-33; 31,4-9), a posrijedi su tekstovi koji se odnose na budućnost. Riječ je o snažnim tekstovima koje krasi divne apokaliptičke slike. Sionska proročanstva pokazuju zanimljivu strukturu ponavljajući neke paralelne elemente. U svima je osnovna tema Sion koji se nalazi u opasnosti, ugrožen od strane raznih neprijatelja koji često nisu povijesno prepoznatljivi. Tu je također važan i element Gospodinove pomoći kojom Bog spašava ugroženi narod.

U čemu je teološka vrijednost tih proročanstava? Kakav je Gospodinov stav prema najezdi neprijatelja koji ugrožavaju njegov narod? Hoće li se Gospodin oduprijeti tim navalama u ime svoje vjernosti prema narodu? Kakav je opet stav naroda? Iznenađuje činjenica što se u nekim pjesmama čak i Gospodin svrstava među neprijatelje Siona.

<sup>39</sup> Ahaz ipak ne želi ući u rizik vjere, nego traži političko uporište za svoju odluku. Usp.: Rudolf KILIAN, *Jesaja 1-12* (Würzburg: Echter Verlag, 1986.), 54.

<sup>40</sup> Gustav HÖLSCHER, *Die Profeten. Untersuchung zur Religionsgeschichte* (Leipzig: Hinrichs, 1914.), 248. „Vjera, povjerenje, mirnoća i smirenost – to je definicija izaijske religije (7,4-9; 28,16; 30,15).“

<sup>41</sup> Usp.: o ovomu: Božo LUJIĆ, *Starozavjetni proroci* (Zagreb: KS, 2010.), 185-190.



To onda dovodi do zaista velikoga poniženja naroda koji dolazi u stanje opće bespomoćnosti i bezizglednosti. U tom se trenutku događa nešto nečuvano. U stanju najdublje poniženja Gospodin odjednom ustaje u obranu Siona i iznenada dolazi do nečuvanoga obrata. Napadači bivaju raspršeni, Sion spašen, a Gospodin se pokazuje ponovno kao spasitelj naroda.<sup>42</sup>

Nedvojbeno je riječ o sionskoj predaji i na njoj utemeljenoj teologiji. Gospodinova prisutnost na Sionu bila je tijekom stoljeća sigurno jamstvo Jeruzalemu kao gradu, a ništa manje i Judeji kao državi, da ih njihovi neprijatelji neće svladati i uništiti. Ta je teologija nosila u sebi iskustvo svetih ratova<sup>43</sup> u kojima je Gospodin nekoć ustajao u borbu protiv onih koji su ugrožavali egzistenciju i opstanak izraelskoga naroda.<sup>44</sup> Tako se Gospodin okreće protiv Egipćana i izvodi svoj narod iz egiptaskoga ropstva. Međutim, ta iskustva kod proroka dobivaju druge dimenzije. Gospodin ne prolazi više između Izraela i drugih naroda, nego on prolazi kroz Izrael i u srcu naroda čini razdiobu: na ono što će imati budućnost od onoga što neće.

U tom smislu i Izaija ne vjeruje više u neko bezuvjetno jamstvo Judeji i Jeruzalemu koje bi unaprijed proizlazilo iz Jahvine nazočnosti, shvaćene kao sredstva kojim je kralj mogao raspolagati prema vlastitom nahodjenju. Izaija je svjestan kako je Gospodin slobodni Bog koji ne dopušta nikakvo manipuliranje, pa makar se radilo i o „njegovu“ narodu. Stoga prorok Izaija računa s točkom duboke ugroženosti koja će značiti veliku krizu naroda i neslućenoga ponižavanja Siona. Ipak, nakon negativnoga iskustva kroz koje će očito narod morati proći, uslijedit će konačna Gospodinova pobjeda koja će značiti spasenje naroda.

U čemu se onda pokazuje vjera u tim sionskim proročanstvima i u takvu Gospodinovu pothvatu? Prema Izaijinu shvaćanju vjera bi se sastojala u upiranju pogleda u buduće Božje djelo *פְּעַל יְהוָה* (*pō'al Jhvh*) (5,12) i u stvaranju pretpostavki da se to djelo doista i ostvari. Takva vjera sadržava dvije okosnice: s jedne strane, treba vjerovati da spasenje doista dolazi iz budućnosti i s druge da dolazi od samoga Boga. Zbog toga Izaija u razgovoru s Ahazom i upozorava kralja na opasnost od pokušaja da se nekim političko-vojnim sredstvima „osigura“ budućnost.

<sup>42</sup> Usp.: Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (München: Kaiser Verlag, 1987.), 162-175.

<sup>43</sup> Usp.: Božo LUJIĆ, „Od Boga ratnika do Boga sveobuhvatne ljubavi“, *Bosna Franciscana* 2 (1994.), 32-58; osobito 43-44.

<sup>44</sup> Usp.: Otto KAISER, „Jesaja/Jesajabuch“, *Theologische Realenzyklopädie* 16, Gerhard KRAUSE – Gerhard MÜLLER (ur.), (Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993.), 636-658; ovdje 644-648.



Prava je budućnost moguća samo u neograničenu pouzdanju ili vjeri u Božju spasiteljsku moć i volju. Prema Izaiji vjera je onaj jamac ostvarivanja budućnosti o kojoj prorok tako znakovito govori.

Zaključno, vjera u Izaijinu naviještanju nosi konkretne povijesne dimenzije i odnosi se na Božje obećanje<sup>45</sup> i njegovo povijesno ostvarenje.<sup>46</sup> Ona zapravo upućuje na to kako Izrael treba svoju budućnost graditi na istini אמת (*emet*) a ne na snazi oružja i na kratkoročnom oslanjanju na političku moć velikih država ili na lažnim obećanjima vladara. Istina se zapravo sastoji u pouzdanju u Gospodina koji vodi povijest i upravlja ne samo Izraelom nego i velikim silama kao što su Asirija i Egipat, Sirija ili Sjeverno Kraljevstvo. Bez obzira na to kako snažne bile vojne sile, one su u Božjoj ruci samo „zadimljeni ugarci“ (usp.: Iz 7,4).

#### 4. Vjera u budućnost – znak djeteta

Na osnovni izričaj vjere u 7,9b navezuje se oblik וַיִּזְכֹּר (*vajjôsep*)<sup>47</sup> – koji upućuje na to da Gospodin ne odustaje od svoje prethodne riječi upućene Ahazu preko proroka Izaije, ali da sada prelazi na drukčiji način postupanja. Gospodin sada preko Izaije nudi kralju znak koji bi mu mogao pomoći u odluci da se osloni i povjeruje u Gospodina kad već ne želi prihvatiti u vjeri Njegovu riječ. Upravo je אֵת (*’ôt*) (znak) jedan od osnovnih pojmova koji u drugome dijelu (7,10-17) predstavlja ključ za razumijevanje događaja koji navješćuje prorok Izaija. U tom dijelu navedene cjeline Iz 7,1-17 sve je znakovito. Znak pak ne isključuje povijesnu stvarnost, nego prvenstveno otvara onu dublju, teološku, koja se krije i nazire ispod ili iznad povijesne, ali koja se odnosi na budućnost.<sup>48</sup>

Kad je posrijedi znak, treba istaknuti njegovo funkcionalno značenje jer znak upućuje na nešto drugo, ali istodobno i pokazuje kako to drugo ima važnost za onoga kojemu se taj znak nudi.<sup>49</sup> U biblijskom smi-

45 Već sama uporaba glagola „činiti“ i njegovih izvedenica ukazuje na to (usp.: 5,12.19): *pō'al Jhvh, ma'seh*. Usp.: Jochen VOLLMER, „בעל, *p'l* machen, tun“, *THAT II*, 461-466.

46 Usp.: Jochen VOLLMER, „עשה, *'sh* machen, tun“, *THAT II*, 359-370.

47 Ovaj oblik bi se dao prevesti tako da ukazuje na kontinuitet Gospodinova govora preko Izaije.

48 Usp.: Božo LUJIĆ, „Proročanstvo o Emanuelu (Iz 7,14)“, 79ss.

49 Znak u starozavjetnoj biblijskoj poruci ima doista široko značenje. Primjerice „duga u oblacima“ znak je Božjega saveza prema izraelskom narodu (Post 9,12). Ezekiel ne smije oplakivati smrt svoje žene da to bude znak predstojeće sudbine Jeruzalema i njegova pada. Proroci ne navješćuju samo buduću događaj koji će se zbiti nego on ponazočuje upravo u sadašnjosti ono buduće. Usp.: Anton WURZINGER, „Znak“, Anton GRABNER-HAIDER (ur.), *Praktični biblijski leksikon* (Zagreb: KS, 1997.), 437.

slu znak nastoji nešto otkriti, on hoće pobuditi vjeru, navijestiti Božju spasiteljsku djelatnost u pojedinim povijesnim događajima, ali znak se u onomu što označuje prvenstveno odnosi na budućnost. Znak u biblijskom smislu može imati u isto vrijeme dvostruko obilježje: da bude znak suda ali i znak spasenja. Biblijski tekstovi pokazuju da je za jedne jedan te isti događaj sud, a za druge spasenje.<sup>50</sup>

Na tragu takva shvaćanja znaka potrebno je prisjetiti se nevolja kojima je Gospodin udario Egipćane (Izl 7,3): taj se događaj naziva „znakovi i čudesa“ (׳ôôt v<sup>e</sup>môf<sup>e</sup>tîm). Oni su s jedne strane nevolja i propast za faraona i Egipćane, a s druge naznačuju put oslobođenja Izraelcima ispod egipatske vlasti. U toj jezičnoj sintagmi spojeni su istodobno i znakovitost i čudesnost. Gospodinova nazočnost u stupu oblaka za Izraelce je bila svjetlo, a za Egipćane tama, a to opet upućuje na već iznesenu tvrdnju kako isti događaj može za jedne značiti spasenje za druge propast (Izl 14,20). U tom ambivalentnom značenju mogu se gledati i navještaji Gospodinova dana kod pojedinih proroka (Am 5,18-20).

Znak odluke ili znak vjere ponuđen je Ahazu, ali on pod izlikom da ne želi iskušavati Gospodina odbija takav znak jer nema pouzdanja u Boga, a nedostaje mu jednako tako i hrabrosti i vjere da se u teškoj povijesnoj situaciji osloni na njega. Ahaz odlučno odbacuje znak i njegovu poruku, a ostaje u prostoru realno političke sigurnosti koju mu mogu ponuditi jača sila i bolje oružje. Pritom se kralj štiti izlikom da ne želi stavljati Boga na kušnju. Neprihvatanjem već ranije Božje riječi, a potom ni Božjega znaka Ahaz zapravo odbacuje vjeru kao nutarnju snagu povijesti, a odlučuje se za ono vanjsko; odbacuje snagu vjere, a prihvaća snagu sile. U konačnici Ahazu Gospodinova riječ ne znači sigurnost i mogućnost oslonca, pa zato traži uporište drugdje.

Nakon što je Ahaz osobno odbio povjerovati Gospodinu te nakon što nije prihvatio ni zamoliti *znak* (׳ôôt), Gospodin se ne obraća više kralju nego „Domu Davidovu“ – בֵּית דָּוִד (bêt Dāvid) dajući Davidovoj dinastiji svoj *znak* (׳ôôt) s upozorenjem kraljevskoj kući da svojim postupcima dodijava i ljudima i Gospodinu. Što se misli pod dodijavanjem? Sam glagol je u hebrejskom לָאָה l’ah (hif.) znači *činiti umornim, iscrpljivati*. Ne radi se toliko o tjelesnom umaranju nego znatno više o nutarnjim naporima. U ovom je slučaju, čini se, riječ o postupcima kraljevske kuće kojima dovodi u pitanje Gospodinovo strpljenje, ali jednako tako kojima iskušavaju i strpljenje vlastitoga naroda.

<sup>50</sup> Usp.: Georg FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (Zürich, Zwingli Verlag, 1968.).

Što se tiče samoga Gospodinova znaka, on se ne odnosi ni na nebesa ni na zvijezde, niti na podzemlje (usp.: Iz 7,11), pa ni na neke velike povijesne događaje, nego znak zalazi duboko u područje *antropološkoga*: rađanje djeteta. Ta činjenica nije bila nimalo beznačajna jer obznanjuje neupitno smjer Gospodinove spasiteljske djelatnosti u budućnosti. Ali ne samo da se Gospodinovo djelovanje u budućnosti premješta u područje antropološkoga nego se istodobno i vjera usmjeruje na to područje. I proroci poslije Izaije još će snažnije najaviti Božje spasiteljsko djelovanje unutar čovjeka, u čovjekovu srcu (Jr 31,31; Ez 36,26; Iz 52,13 – 53,12).

U tom smislu treba interpretirati sve one koji se nalaze smješteni u okvir Gospodinova znaka: djevica, sin, njegovo začće i rođenje, ime i hrana te njegove sposobnosti s obzirom na spoznaju dobra i zla. Emanuel upućuje s jedne strane na kriznu povijesnu situaciju u kojoj se nalazi kralj Ahaz i Judeja, ali jednako tako Emanuel ima daleko šire značenje jer ukazuje na to da će Bog svojom djelatnom nazočnošću biti pouzdan oslonac kako čovjeku pojedincu tako i narodu. Isto tako s njihove se strane traži otvorenost i pouzdanje, zapravo ono što označavamo pojmom vjera. Prema tomu, samo ime *'immānû'ēl* izražava na nedvojben način činjenicu da će Gospodin unatoč nevjernosti kralja i njegovu oslanjanju na moć oružja i lažne saveze ipak biti s Ostatkom, zapravo s onima koji se pouzdaju u Njega. Na to vjerojatno ukazuje i prisutnost Izaijina sina sa simboličnim imenom „Ostatak će se vratiti“. Ta Božja nazočnost neće biti u nekom povijesnom događaju ili u nekoj prirodnoj pojavi nego u području ljudskoga. Jednostavno: Bog će biti s čovjekom, štoviše Bog će biti u čovjeku. Time tekst u svojoj poruci ostaje otvoren za buduće Božje djelovanje.<sup>51</sup>

### Zaključne misli

Iako se na prvi pogled može učiniti da se izričaj u Iz 7,9b nalazi između dviju cjelina (7,1-9 i 7,10-17), iz analize postaje vidljivo da izričaj iz 7,9b o vjeri zapravo povezuje dva dijela u jednu smislenu cjelinu koja na određen način čini kontekst tog važnoga izričaja, a koja njegovu načelnost pretvara u konkretno značenje i interpretaciju zbilje koja se imenuje vjerom (*'mn – vjerovati*).

U prvome dijelu (7,1-9a) govor je o konkretnoj povijesnoj situaciji u kojoj se nalazi Judeja u određenom povijesnom trenutku u kojem Izaija najprije upozorava Ahaza, a potom i cijelu Davidovu dinastiju, na

<sup>51</sup> Usp.: Božo LUJIĆ, „Proročanstvo o Emanuelu (Iz 7,14)“, 79ss.

potrebu oslanjanja na Boga kao na temelj vlastite egzistencije. Pritom Izaija prenosi Božju riječ o potrebi i značenju vjere, a 7,9b čini upravo prijelomnicu u Davidovoj dinastiji s obzirom na prošlost i budućnost, ali isto tako i ishodište za premještanje vjere u novi Božji spasiteljski događaj u području antropološkoga u budućnosti.

U drugome dijelu dominantan je *znak* koji poput smjernice vodi prema budućnosti. Budućnost naroda i kraljevske kuće, istina je, u Božjoj je ruci, ali Bog traži vjeru i prihvaćanje da ta budućnost dolazi upravo od Boga i da joj samo on daje istinski temelj i smisao.

Vjera, prema tomu, uključuje i Božju riječ i Božji znak kao mogućnosti uspostavljanja odnosa prema Bogu i Njegovu spasenjskom djelovanju. I jedno i drugo – i Božja riječ i Božji znak – traže oslonac na Boga koji bi trebao biti temelj egzistencije naroda, ali i kraljevske dinastije, te istodobno vode i prema budućnosti koja je u tekstu samo okvirno naznačena. Potpuno oslanjanje na Boga znakovito je prikazano u znaku djeteta koje ima upravo ono što Ahaz nema, a to je s jedne strane potreba drugih i potreba Boga jer je dijete po sebi bespomoćno, a s druge i potrebu bezgraničnoga povjerenja koje Ahaz također ne posjeduje, a dijete ga ima.

Sam pak načelni izričaj „Ako ne budete vjerovali, nećete opstati“ upućuje na činjenicu da je vjera temelj i snaga egzistencije: ona nosi egzistenciju i naroda i kraljevske kuće, ali ona istodobno daje snagu da se ide naprijed unatoč uzburkanim vremenima i povijesnoj nesigurnosti.

## FAITH AS A HISTORICAL FORCE AND AN EXISTENTIAL FOUNDATION OF LIFE

### A theological and exegetical analysis of Isa 7:9b

#### Summary

*The analysis of this paper focuses on the meaning, role and message of Isa 7:9b, which is the central element in Isa 7:1-17. Superficially, 7:9b appears to be unrelated to the previous section (7:1-9) or the subsequent section (7:10-17), but the analysis demonstrates that the principal message of 7:9b, about faith, is the hermeneutical key that unlocks the meaning of 7:1-9 and 7:10-17. In the first part, where the concrete historical situation is the Syrian-Ephraim War (7:1-9), Isaiah communicates to King Ahaz the Divine command to show faith and to rely on God and His Word if Israel is to survive in the face of historical and political challenges: and in the second part (7:10-17) Ahaz addresses David's dynasty, presenting the image of a child as a model of trust in the Lord.*

*The language of 7:9b, with the verb ׳mn together with the derived conjuga-*

*tions of hiphil and niphil, concisely shows two basic dimensions of faith: faith as an existential foundation (niphil of ʾmn) and faith as a related force of life (hiphil of ʾmn). Faith according to 7:9b expresses the stability of life and at the same time the dynamism of history as openness towards others and towards the One who is completely other.*

**Keywords:** *to trust, faith, existential foundation, historical force, life, child, sign.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan



UDK: 27-183.4-244.42-277

Pregledni rad

Primljeno: siječanj 2013.

Karlo VIŠATICKI  
Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu  
Petra Preradovića 17; HR – 31400 Đakovo  
kvisaticki@gmail.com

## VJERA U KONTEKSTU JONINE KNJIGE - JONA 3,5

### Sažetak

*Prilog o vjeri u knjizi Joninoj treba vidjeti u kontekstu Godine vjere koju je Papa Benedikt XVI. proglasio 11. listopada 2012. i koja traje sve do 24. studenoga 2013. Govoreći o knjizi Joninoj, treba reći da ona nije tipična proročka knjiga, nego bi više pripadala pripovijestima. Nemamo poziva proroka, nemamo velikih prorokovih akcija. Riječ Gospodnja dolazi Joni dva puta, prvi puta on se ne odaziva, nego pokušava pobjeći od Boga, izbjеći izvršenje Božjeg naloga. Tek drugi puta Jona shvaća poziv ozbiljno, odlazi u Ninivu, propovijeda Ninivljanima i oni, ne pitajući mnogo i ne ispitujući Jonu tko je i odakle je, povjerovali su njegovoj riječi i promijenili stil života, obratili se od svojih zlih djela. Glagol aman (hifil), pojavljuje se jedan jedini puta u tekstu knjige Jonine, i to Jon 3,5, a označava u našem kontekstu radikalni zaokret u životu Ninivljana. Zahvaljujući njihovoj vjeri, Jahve ih je poštedio od sigurne propasti. Ta se činjenica ne sviđa Joni koji protestira i čini se kako bi više volio propast nego obraćenje Ninive. Tako ovaj cijeli spis, koji ima svega 48 redaka, možemo shvatiti i kao pripovijest o tvrdokornom, neposlušnom proroku, koji je Hebrej, ali ima lošije vjerničke karakteristike od Ninivljana, koji su istina nežidovi, ali se na prorokovu riječ obraćaju i pokoravaju se volji Božjoj. Jahve je milosrdni Bog koji se brine o svim narodima i o svim živim bićima.*

**Ključne riječi:** *Knjiga Jonina, prorok Jona, vjera, obraćenje, aman (hifil).*

### Uvod

U godini vjere, koju je Papa Benedikt XVI. proglasio 11. listopada 2012. god. i koja traje sve do 24. studenoga 2013. godine, mnogi se propituju i traže odgovore na egzistencijalna pitanja u životu. Komu danas možemo vjerovati, komu možemo pokloniti povjerenje, pitanje je današnjeg modernog čovjeka. Nalazeći se na području Biblije, koncentriramo se na biblijskog čovjeka i na spise koji nam govore o biblijskoj vjeri, o vjeri biblijskog čovje-



ka, koja nije ničiji privilegij, nego samo ponuđeni dar koji možemo prihvatiti ili odbiti, ne prihvatiti. Zašto Gospodin izabire Izraela, zašto njemu daje zemlju o kojoj se i danas vode žučne diskusije koje uključuju i oružane sukobe glede vlasništva, zašto mu šalje proroke da ga opominju, proroke čija je zadaća biti savjest, korektiv naroda, ali i narodnih vođa, sudaca, kraljeva ili upravitelja naroda? U skupinu tih, od Boga odabranih ljudi koji, htjeli ili ne htjeli „moraju“ pronositi, propovijedati riječ Božju, ubrajamo i našeg protagonista, proroka Jonu. Nije on standardni, klasični prorok jer u njegovu ponašanju kao proroka primjećujemo devijacije, ali se na koncu ipak „morao“ podvrgnuti Božjoj volji. U prilogu se govori o ovom biblijskom liku koji je prije svega simpatična osoba jer se ponaša prije svega po svojoj, a ne sukladno Božjoj volji, kojoj se na koncu *volens nolens* ipak „pokorava“.

## 1. Osoba proroka

U tekstu 2 Kr 14,25 spominje se prorok Jona sin Amitajev.<sup>1</sup> Taj je prorok izjavio kako će Jeroboam proširiti svoje kraljevstvo (Sjeverno Kraljevstvo, Izrael). Radi se o tekstu koji ne pripada deuteronomskom autoru, te ga možemo prihvatiti kao povijesni.<sup>2</sup> Ovaj je prorok bio rodom iz Gat Hahefera, a mjesto je navedeno u tekstu Jš 19,13.<sup>3</sup> Kako međutim naš spis treba staviti u daleko kasnije vrijeme, 4. ili 3. pretkršćansko stoljeće,<sup>4</sup> te dvije osobe očito nisu

<sup>1</sup> On je dobio natrag izraelsko područje od ulaza u Hamat do Mrtvoga mora, prema riječi koju je Jahve, Bog Izraelov, rekao preko sluge svoga Jone, sina Amitajeva, proroka iz Gat Hahefera.

<sup>2</sup> Usp.: Hans-Jürgen ZOBEL, „Jona/Jonabuch“, *Theologische Realenzyklopädie*. Band XVII. Studienausgabe (TRE), (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1988.), 229-234, ovdje 229. O proroku Joni i problematici knjige Jonine usp.: Božo LUJIĆ, *Starozavjetni proroci* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2004.), 335-345; Božo LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*. Drugo prerađeno i prošireno izdanje (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.), 421-434; Božo LUJIĆ, „Sučeljavanje Božjega i ljudskoga načina djelovanja. Opraštanje i smilovanje u Joninoj knjizi“, Božo VULETA (ur.), *Praštanje. Zbornik radova sa znanstvenog simpozija* (Split - Sinj: Franjevački samostan Gospe od Zdravlja, 1995.), 159-179, posebno 173-176; Božo LUJIĆ, „Jona golub ili jastreb?“, Niko IKIĆ (ur.), *Teološke tribine* (Sarajevo: Vrhbosnanska katolička teologija, 2005.), 123-152, posebno 133-134.

<sup>3</sup> A odatle je išla opet prema istoku, na Git Hefer i na Ita Kasin, izlazila na Rimon i vraćala se do Nee.

<sup>4</sup> Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, <sup>5</sup>2004.), 547-553, ovdje 551. Usp.: Alfons DEISSLER, *Zwölf Propheten II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk* (Würzburg: Echter Verlag, <sup>3</sup>1998.), 149-164, ovdje 150.

identične.

## 2. Spis

Autor Knjige Sirahove (Sir 49,10) spominje dvanaestoricu proroka,<sup>5</sup> što svjedoči da je *Dodekapropheton* bio formiran i njemu poznat kao dio biblijskog kanona.

Knjiga Jonina razlikuje se od svih drugih proročkih knjiga u Bibliji. Jedna kratka rečenica, Jon 3,4 „Jona prođe gradom dan hoda, propovijedajući: ‘Još četrdeset dana i Niniva će biti razorena.’“ jedini je proročki „intervent“ u cijelom spisu. Zapravo je to više pripovijest o proroku, odnosno o Božjoj pedagogiji, odgoju jednog proroka. Kao pripovijest možemo ju usporediti s pripovijestima o prorocima Iliji i Elizeju (1 Kr 17 – 2 Kr 9). Zajedničko im je svijet tajanstvenog, čudnovatog. Velika riba guta Jonu, Jona preživljava tri dana i tri noći u utrobi ribe, veseo pjeva svoju zahvalnu molitvu. Onda ga je riba ispljuvala na obalu, čini se upravo na mjesto gdje je počela pripovijest Jon 1,1. On sada žuri u Ninivu, propovijeda Ninivljanima. Ne znamo kojim su jezikom Ninivljani govorili, ali su ga očito razumjeli i shvatili. Propovijeda samo jedan dan (mogao je proći srednjim tempom nekih 20 km, a Niniva je ogroman grad 3 dana hoda), Ninivljani odmah reaguju. Svi se obraćaju, ljudi i životinje. Za jednu noć raste bršljan koji pruža Joni hladovinu, ali isto tako vrlo brzo iščezava jer ga je crv nagriza. Jona je na koncu frustriran, ljut, svađa se s Bogom. U ovom biseru židovske literature<sup>6</sup> nalazimo poruku koju treba reći kako samom proroku, tako čitateljima knjige: snažna ruka Božja želi sva stvorenja privući k sebi, pa i proroka koji bježi od lica Božjega. Ovoj spoznaji vodi Jahve, koji je od početka čimbenik događanja, svojega tvrdoglavog proroka, koji smatra glavnim aksiomom reda u svijetu Božju pravednost koja kažnjava, a sve je pomiješano s ironijom i iznenađenjima, koja na koncu vode k tomu da prorok mora zašutjeti, slično kao Job (usp.: Job 42,5-6: Po čuvenju tek poznavah te dosad, ali sada te oči moje vidješe. Sve riječi svoje zato ja poričem i kajem se u prahu i pepelu.).

<sup>5</sup> A što se tiče dvanaest proroka, procvale im kosti iz rake njihove, jer su utješili Jakova i izbavili ga vjerom i nadom.

<sup>6</sup> Usp.: Ludwig SCHMIDT, „*De Deo*“: Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahve in Gen 18,22ff. und von Hi 1. (Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1976.), 7.

Ako Joninu pripovijest usporedimo s pripovijestima o Iliji i Elizeju iz Knjiga o Kraljevima, onda je razlika u tome da nemamo stvarnu vezu s konkretnom poviješću izraelskog naroda. Osobe i opisana mjesta nemaju povijesni, nego literarni, tipski profil. Ne spominje se ime, narodnost niti Bog Ninivljana, tako da ne možemo govoriti o nekom određenom povijesnom periodu. Nedostaju pojedinosti kako s političke, tako i s religiozne scene. Zapovjednik mornara i njegovi ljudi, koji se mole, ali svatko svojem bogu, nemaju pravog identiteta ili neke posebnosti.

Slično možemo reći za Ninivu. Nije opisana kao glavni grad asirskog carstva, svjetske metropole, nego kao metropola nepravde negdje na Istoku. Pripovijest završava Božjim, ali retoričkim pitanjem (Jon 4,11: A meni da ne bude žao Ninive...), a da nismo dobili informaciju što se zapravo dalje događa s Jonom. Prikrivena je povijesno-realna strana da bi se naglasila teološka, direktni Božji zahvat.<sup>7</sup> U tom smislu je spis ipak proročki. Kao pisano proroštvo, ovaj spis naviješta Božju riječ, koju nalazimo u tekstu Jon 4,10-11: „Jahve mu reče: ‘Tebi je žao bršljana oko kojega se nisi trudio, nego je u jednu noć nikao i u jednu noć usahnuo. A meni da ne bude žao Ninive, grada velikoga, u kojem ima više od sto i dvadeset tisuća ljudi koji ne znaju razlikovati desno i lijevo, a uz to i mnogo životinja!’“ Radi se o proročkoj interpretaciji teksta Izl 34,6: „Jahve prođe ispred njega te se javi: ‘Jahve! Jahve! Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću’“, a autorovu interpretaciju donosi u tekstu Jon 4,2: „I ovako se pomoli Jahvi: ‘Ah, Jahve, nisam li ja to slutio dok još u svojoj zemlji bijah? Zato sam htio prije pobjeći u Taršiš; jer znao sam da si ti Bog milostiv i milosrdan, spor na gnjev i bogat milosrđem i da se nad nesrećom brzo sažališ.’“

---

<sup>7</sup> Usp.: Uriel SIMON, *Jona. Ein jüdischer Kommentar* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994.), 31.

### 3. Struktura

Spis je podijeljen u dva dijela Jon 1 – 2 i Jon 3 – 4.

Dva puta imamo poziv u 1,1 i 3,1:

1,1-3

Riječ Jahvina dođe Joni, sinu Am-itajevu: <sup>2</sup>„Ustani,“ reče mu, „idi u Ninivu, grad veliki, i propovijedaj u njemu, jer se zloća njihova popela do mene.“

<sup>3</sup>A Jona ustade da pobjegne u Taršiš, daleko od Jahve. Siđe u Jafu i nađe lađu što je plovila u Taršiš. Plati vozarinu i ukrca se da otplovi s njima u Taršiš, daleko od Jahve.

Zajedničko je prvom i drugom pozivu da nemamo određenog mjesta gdje se radnja događa, za razliku od ostalog dijela pripovijesti.

Tako je mjesto događanja Jon 1 – 2, nakon poziva, more odnosno brod na moru i velika riba, a mjesto drugog dijela, nakon ponovo upućenog poziva, grad Niniva, odnosno pogled na grad, istočno od samoga grada.

U Jon 1 – 2 imamo kao aktere Jahvu i Jonu te mornare, a u drugom dijelu (Jon 3 – 4) imamo Jonu, ninivskog kralja i stanovnike Ninive.

Oba dijela se sastoje od po 3 scene, koje pokazuju sličnu strukturu:

1 – 2 fizički, vanjski bijeg

1,1-3

zapovijed i kršenje  
(neizvršavanje)

1,4-16

na moru u brodu; strah Božji kod mornara i Jonino protivljenje (protivljenje molitvi i želja da umre)

2,1-11

na moru, u utrobi ribe: Jona se podvrgava volji Božjoj

3,1-3a

Riječ Jahvina dođe Joni drugi put: <sup>2</sup>„Ustani,“ reče mu, „idi u Ninivu, grad veliki, propovijedaj u njemu što ću ti reći.“

<sup>3</sup>Jona ustade i ode u Ninivu, kako mu Jahve zapovjedi.

3 – 4 nutarnji bijeg

3,1-3a

zapovijed i formalno, prividno izvršavanje

3,3b – 4,5

u Ninivi:  
obraćenje grešnika i Jonino protivljenje (kaznena pravda; želja da umre)

4,11-16

u Ninivi – pred zidinama grada: Jona se predaje

Scene imaju jednaku strukturu:<sup>8</sup>

Prvi dio	1. scena: 1,4-16	2. scena: 2,1-11	
	Mornari	Jona	Jona
Bog šalje nevolju	nastade nevrije- jeme veliko na moru te mišljahu da će se lađa razbiti	Bog progoni proroka	riba koja je spasila Jonu postaje za nje- ga zatvor
molitva i djelovanje	mornari se mole Bogu i bacaju Jonu u more	Jona odbija moliti – bježi u more u smrt	poniženi pro- rok moli za spasenje
Božji odgovor	i more presta bjesnjeti		tada Jahve zapovjedi ribi i ona izbljuva Jonu na obalu
Drugi dio	2. scena 3,3b – 4,5	3. scena 4,6-11	
	Stanovnici Ninive	Jona	Jona
Bog šalje nevolju	„Još četrdeset dana i Niniva će biti razorena.“	Božje milosrđe ljuti Jonu	bršljan, koji je spasio Jonu se suši; sunce je palilo glavu Joninu te je sasvim klonuo
molitva i djelovanje	molitva Bogu	protestna mo- litva: „uzmi dušu moju“	prorok koji protestira je očajan, hoće umrijeti, ali odbija moliti
Božji odgovor	I sažali se Bog zbog nesreće kojom im bijaše zaprijetio i ne učini.		Božji odgovor Joni objašnjava mu njegove puteve i po- miruje ga

<sup>8</sup> Usp.: Uriel SIMON, *Jona*, 49.

Pojedine scene ukazuju na jednaka događanja. Na početku je stvarna ili zamišljena nevolja koju je Bog izazvao. Poslije toga slijedi obraćanje Bogu riječju i djelom, na koncu imamo Božji odgovor, kojega nema ako mu se nitko ne obraća.

Na temelju ovoga konstruirane su veze između reakcije mornara i stanovnika Ninive i reakcije problematičnog proroka. Uz to imamo i različite reakcije proroka, koje su međusobno povezane. U drugom dijelu sve je predstavljeno intenzivnije: obraćenje Ninivljana s jedne i držanje mornara s druge strane. Oni bacaju Jonu u more. Njegov grčeviti protest protiv Božje dobrote nalazi odgovarajuću reakciju u njegovoj šutnji na brodu. On ne želi moliti, ni nakon što se je bršljan osušio – u utrobi ribe on moli. Bog uslišava sve molitve za spasenje od smrti, bilo mornara, bilo grešnika u Ninivi ili Jone u utrobi ribe, ali odbija Joninu želju da umre. Tek na koncu Jona dobiva odgovor od Gospodina koji mu objašnjava svoje postupke.

#### 4. Nastanak spisa

U studijama imamo 4 grupe problema, koje su dovele do različitih teorija.

1. Motivi su u gore spomenuta dva dijela različiti i formiraju svaki za sebe pripovijest. Tako se prvotno mislilo na dvije pripovijesti, koje su onda spojene (umirivanje mora time da se netko žrtvuje – Jona je bačen u more; protuprimjer: Ninivljani se obraćaju i nema potreba za ljudskim žrtvama). Protiv ove teze govori simetrična struktura dvaju dijelova, koji su umjetnički kombinirani.

2. Vidljiva je upotreba Božjeg imena Jahve i Elohim:

1,1 – 3,4 = Jahve

3,5-10 = Elohim

4,1-5 = Jahve

4,6 = Jahve/Elohim

4,10-11 = Jahve

3. Nalazimo dublet u 4,5b/6a: Jona iziđe iz grada i sjede s istoka gradu; načini ondje **kolibu** i sjede pod njom u hlad da vidi što će biti od grada. A Jahve Bog učini da izraste **bršljan** nad Jonom i pruži sjenu njegovoj glavi te da ga izliječi od zlovolje. Jona se bršljanu veoma obradova.... dakle imamo proces nastajanja teksta, koji je duže trajao.

4. Najviše se diskutiralo o tekstu 2,3-10 (psalam): Je li on

uopće bio ovdje, pripada li prvotnoj pripovijesti ili je dodan kasnije? Po sebi je ovo hramska molitva (H. W. Wolff), pa ne odgovara u ovaj kontekst. Drugi pak misle da je napisan od istog autora ili kao starija građa preuzet i integriran u tekst knjige.

Trenutni konsenzus: spis je jedinstven, a nastao je u drugoj polovici 4. ili početkom 3. st. pr. Kr. u Jeruzalemu ili u egipatskoj dijaspori. Razlozi su: imamo pisano proroštvo, koje često aludira na druge biblijske knjige posebno Jeremiju, što je moguće u postegzilskom vremenu. Ovdje nalazimo motive iz grčke mitologije (riba guta junaka; Jazon u pripovijesti o Argonautima) – dakle vremenski rano helenističko razdoblje kao najraniji mogući termin. Sličnosti u tekstu između Jon i Jl (Jl 2,13b: „jer on je nježnost sama i milosrđe, spor na ljutnju, a bogat dobrotom, on se nad zlom ražali“, a paralela je Jon 4,2b: „jer znao sam da si ti Bog milostiv i milosrdan, spor na gnjev i bogat milosrđem i da se nad nesrećom brzo sažališ“.

Jl 2,14a: „Tko zna neće li se opet ražaliti, neće li blagoslov ostaviti za sobom!“ Jon 3,9b: „Tko zna, možda će se povratiti Bog, smilovati se i odustati od ljutoga svog gnjeva da ne izginemo?“ Ovdje je vjerojatnija Jonina ovisnost o Joelu nego obratno.

## 5. Teologija

Prema E. Zengeru<sup>9</sup> ovaj spis pripada među najomiljenije knjige Biblije. Fascinira nas kao literarno umjetničko djelo, a ipak ima i teološku dubinu koje se ne odriče, kako to pokazuju kršćanska i židovska egzegeza. Tumačenja se mogu svrstati u četiri grupe:

Postoji mišljenje da se grijeh može okajati samo kaznom, protiv ovog mišljenja imamo u tekstu nešto drugo: snagu obraćanja. Prema babilonskom Talmudu ovo je tumačenje i kod Židova jer ovaj spis čitaju na Dan pomirenja, poslije podne, kao kraj liturgije. Ovo shvaćanje je kod kršćanskih egzegeta dovelo do zaključka da je tvrdoglavi „nedokazani“ Jona kao prorok predstavnik židovstva koje se ne želi obratiti te da su pogani „bolji Židovi“ (Rim 2,17s). Ukazujući na tekst Mt 12,41 Ninivljani će ustati na Sudu zajedno s ovim naraštajem i osuditi ga jer se oni na propovijed Joninu obratiše, a evo, ovdje je i više od Jone! (usp.: Lk 11,32), ovo mjesto postaje teološki *topos* „nevjernih“ Židova koji odbijaju prihvatiti Njega, koji im je poslan kao Mesija odnosno Riječ Božja.

<sup>9</sup> Erich ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 552.



Tema obraćenja nije jedina tema ovog spisa.<sup>10</sup> Važna je u trećem poglavlju. Završni tekst Jon 4,6-11 donosi jedan drugi motiv za očuvanje/spasenje Ninive: Stvoriteljeva ljubav prema stvorenju (usp.: 4,12: djeca i životinje koji ne mogu ni griješiti ni obratiti se).

Knjiga kritizira nacionalističke, partikularne i prema strancima neprijateljske tendencije u poslijesužanjskom židovstvu i želi naglasiti da Božji izbor Izraela ima za cilj donijeti narodima poruku o pravom Bogu. Kršćanska egzegeza je često puta vidjela Jonu kao „tipičnog“ predstavnika židovstva koje odbija podijeliti spasenje s poganima. Upravo ovakva vrsta egzegeze vodila je do antisemitizma. Odnos Izrael - narodi (odnosno Židovi - pogani) nije tema knjige. Posada broda i Ninivljani dio su pripovjedačkoga inventara („uloge“) kako bi se naglasila univerzalnost i neuvjetovanost ljubavi Boga Stvoritelja, od koje žive i prorok i sva stvorenja.

Knjiga je poučna pripovijest o dinamici proročkog poziva i važnosti profetizma suda. Jona insistira na činjenici da Božju riječ koja je došla treba izvršiti, inače pada autoritet i njega, ali i Boga koji ga je poslao. Ovo ne vrijedi više za kraj spisa: Kakva bi bila slika proroka koji je ovdje predstavljen ako on radi svoje osobne časti više voli propast cijelog grada nego njegovo izbavljenje?

Knjiga je teološka pripovijest, koja čitatelje poziva, zajedno s Jonom, krenuti k istini kojom knjiga završava: Izraelov Bog, kao Bog Stvoritelj, Bog je milosti, koji kao pravedni Bog poziva na obraćenje i pokazuje se kao Bog oproštenja i Bog koji se odriče osude jer je on Bog beskrajne ljubavi prema svemu stvorenomu. Od ove Božje ljubavi živi i prorok. Jona to uviđa tek na kraju knjige i onda šuti. Slično kao knjiga Jobova završava i knjiga Jonina kapitulacijom onoga koji se bunio protiv Boga. Job to otvoreno priznaje (Job 42,6 „Sve riječi svoje zato ja poričem i kajem se u prahu i pepelu“), a Jona je samo zašutio. Jona nije čovjek velikih riječi. Kada bježi (u Taršiš), čini to tiho, bez riječi. Tako je njegov odgovor na koncu isto tako šutnja (usp.: Ps 65,2 Šutnja je tvoja hvala). Otvoreno pitanje u 4,11 pitanje je svim čitateljima teksta: „A meni da ne bude žao Ninive, grada velikoga, u kojem ima više od sto

---

<sup>10</sup> Usp.: Axel GRAUPNER – Heinz-Josef FABRY, „šûb“, Gerhard Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT) VII. (Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 1993.), 1118-1176, ovdje 1163, gdje su vjera i obraćenje stavljeni u suodnos, odnosno obraćenje je pretpostavka vjere Ninivljana. Usp.: isto tako Jan Alberto SOGGIN, „šûb-zurückkehren“, Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), II. (München – Zürich: Christian Kaiser Verlag - Theologischer Verlag), 884-891, ovdje 885.

i dvadeset tisuća ljudi koji ne znaju razlikovati desno i lijevo, a uz to i mnogo životinja!“

## 6. Jona 3,5

**3,1-10:** Riječ Jahvina dođe Joni drugi put: <sup>2</sup>„Ustani,“ reče mu, „idi u Ninivu, grad veliki, propovijedaj u njemu što ću ti reći.“

<sup>3</sup>Jona ustade i ode u Ninivu, kako mu Jahve zapovjedi. Niniva bijaše grad velik do Boga - tri dana hoda. <sup>4</sup>Jona prođe gradom dan hoda, propovijedajući: „Još četrdeset dana i Niniva će biti razorena.“ <sup>5</sup>Ninivljani povjerovali Bogu; oglosiše post i obukoše se u kostrijet, svi od najvećega do najmanjega.

<sup>6</sup>Glas doprije do kralja ninivskoga: on ustade s prijestolja, skide plašt sa sebe, odjenu se u kostrijet i sjede u pepeo.<sup>7</sup>Tada se po odredbi kralja i njegovih velikaša oglasi i objavi u Ninivi: „Ljudi i stoka, goveda i ovce da ne okuse ništa, ni da pasu, ni da vodu piju. <sup>8</sup>Nego i ljudi i stoka da se pokriju kostrijeću, da glasno Boga zazivlju i da se obrati svatko sa svojega zlog puta i nepravde koju je činio. <sup>9</sup>Tko zna, možda će se povratiti Bog, smilovati se i odustati od ljutoga svog gnjeva da ne izginemo?“

<sup>10</sup>Bog vidje što su činili: da se obratiše od svojega zlog puta. I sažali se Bog zbog nesreće kojom im bijaše zaprijetio i ne učini.

Po drugi puta Gospodin šalje svoju riječ Joni – slično kao 1,1. Niniva je opisana kao velik grad. Prorokova poruka je opisana u svega nekoliko riječi. Nema nikakvih drugih opaski, uvoda ili tumačenja. „S neba pa u rebra“ – tako prorok govori. Radi se o velikom gradu od 60 km, tri dana hoda. Povijesna Niniva, koja je prema tadašnjim mjerilima stvarno bila velik grad, bila je nekih 5 km duga.<sup>11</sup> Ovo samo pokazuje da se radi o cijeloj regiji, a ne samo o gradu. Za Jonu je dovoljno jedan dana propovijedanja. On govori kratko i prorokuje, ako se grad ne obrati, kraj Ninive je za 40 dana. Ovaj period (40 dana) uobičajen je za post i pokoru (usp.: Izl 34,28: Mojsije ostade ondje s Jahvom četrdeset dana i četrdeset noći. Niti je kruha jeo niti je vode pio. Tada je na ploče ispisao riječi Saveza - Deset zapovijedi; Pnz 9,18: Onda se ničice bacih pred Jahvu. Četrdeset dana i četrdeset noći - kao i prije - niti sam jeo kruha niti pio vode zbog svih grijeha koje ste počinili radeći zlo u očima Jahve i srdeći ga; Pnz 9,25: Zato sam pao ničice i ležao pred Jahvom četrdeset dana i četrdeset noći, jer Jahve bijaše rekao da će vas uništiti;

<sup>11</sup> Usp.: Alfons DEISSLER, *Zwölf Propheten II. Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk*, 149-164, ovdje 160.

1 Kr 19,8: Ustao je, jeo i pio. Okrijepljen tom hranom, išao je četrdeset dana i četrdeset noći sve do Božje gore Horeba). Ninivljani se mogu spasiti ako poslušaju prorokovu riječ. Na tu prorokovu riječ grad reagira i Ninivljani se obraćaju. Oni čine ono što Jeruzalemljani nisu učinili u slučaju proroka Izaije u razgovoru s Ahazom: Iz 7,9 „Ako se na me ne oslonite, održat' se nećete!“. Sličnu situaciju imamo u tekstu Izl 14,31: „Osvjedoči se Izrael i o silnoj moći koju Jahve pokaza nad Egipćanima. Narod se poboja Jahve i povjerova Jahvi i njegovu sluzi Mojsiju.“ Narod je vidio djela Gospodnja i povjerovao je u Jahvu, a na istoj liniji je i tekst Post 15,6: „Abram povjerova Jahvi, i on mu to uračuna u pravednost.“ U ovom procesu obraćenja važnu ulogu ima kralj Ninive, koji predvodi narod i tako se svi spašavaju. Na koncu imamo (privremen) sretan završetak. Jahve se sažali i ne učini ništa zlo Ninivljanima.

Jon 3,5 וַיֵּאֱמִינוּ אַנְשֵׁי נִינְוָה בְּאֱלֹהִים:

*Ninivljani povjerovaše Bogu* – doslovno: *Ljudi Ninive povjerovaše Bogu*.

Ključna riječ, oko koje se ovdje lome koplja, je *vajaminu*. Imamo *aman* (hifil).<sup>12</sup> Tekst govori o načelnom držanju stanovnika Ninive, nakon što je došla poruka proroka, a radi se o držanju vjernika koji svoje pouzdanje grade na Gospodinu. Izraz *heamin b* zahtijeva objekt. Ovdje treba uzeti u razmatranje oblike *aman* hifil u tekstovima Post 15,6: „Abram povjerova Jahvi, i on mu to uračuna u pravednost“ zatim Izl 14,31: „Narod se poboja Jahve i povjerova Jahvi i njegovu sluzi Mojsiju“, zatim Ps 106,12: „Vjerovahu riječima njegovim i hvale mu pjevali“. Ovaj izraz stoji u paralelizmu s Jon 1,16: „Tada velik strah Jahvin obuže ljude“. Razlika je samo u tome što izraz *jr' ירא* više donosi osjećaj poslušnosti, a *ב האמין* više odnos pouzdanja, ipak je s oba izraza opisan odnos potpunog predanja Gospodinu.<sup>13</sup> Ne kaže se da su Ninivljani vjerovali riječi Božjoj, ali od riječi, koju im donosi, posreduje prorok, počinje točno određeni proces u gradu i nešto se bitno mijenja, na bolje.

<sup>12</sup> Prema H. WILDBERGER, „*mn fest sicher*“, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (THAT) I, (München – Zürich: Chr. Kaiser Verlag - Theologischer Verlag, 1978.), 177-209, ovdje 181-182. *Aman* hifil se pojavljuje ukupno 51x u hebrejskoj Bibliji, a k tomu dolaze još 3 mjesta iz aramejskih dijelova Starog zavjeta (Dn 2,45; 6,5.24). Glede frekventnosti *aman* hifil nalazimo čak 10x u Petoknjžju, s tim što se ne pojavljuje u Lev; u knjigama Suci, 1 Sam, 1 i 2 Kr nalazi se po jednom, kod Iz 4x, kod Jr 2x, u knjizi Joninoj, Mih i Hab po jednom, u Ps 7x, kod Joba čak 9x te dva puta u Izr. Osim toga jednom u Tuž te 4x u 2 Ljet.

<sup>13</sup> Usp.: Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton 3. Obadja und Jona*. *Biblicher Kommentar Altes Testament XIV./3* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.), 53-151, ovdje 125.

Vjera ovdje znači: imati pouzdanja na temelju vjerodostojne riječi, u ovom slučaju na temelju riječi proroka. Posebnost je ovdje isto tako da je izraz *ב האמין* upotrijebljen za neizraelce jer se on redovito u tekstovima upotrebljava za Izraela,<sup>14</sup> bilo pozitivno ili negativno. Kao da pisac hoće reći: takvu vjeru nisam našao u Izraelu.<sup>15</sup> Ova se vjera Ninivljana manifestira tako da oni odmah, vidjevši opasnost koja im prijete, pozitivno reaguju. Oblače se u kostrijet i posipaju pepelom. Ovo su samo vanjski znakovi žalovanja, odnosno znakovi volje za promjenom dosadašnjeg načina života i djelovanja. Božja riječ, koju prorok donosi Ninivljanima i protiv svoje volje, ipak se ispunila.

## 7. Umjesto zaključka

Obično Joninu knjigu, spis koji ima svega četiri poglavlja (48 redaka), ubrajamo u proročke spise, a Jon čini dio *Dodekaprofetona* i u hebrejskoj Bibliji pripada mlađim prorocima. U kršćanskom kanonu je stavljena između Ob i Mih jer se prvotno držalo da je nastala negdje u 8. pretkršćanskom stoljeću. Osoba proroka nam je povijesno nepoznata, a mjesta gdje se radnja odvija (Jafa, Taršiš?, Niniva) istina postoje, ali su zapravo u našem kontekstu više literarne kreacije nego stvarni zemljopisni pojmovi koje bismo mogli i stvarno očekivati. Radi se o pozornici za scenarij koji pisac knjige donosi. Neposlušni prorok, koji se veseli nadolazećoj tuđoj nesreći, ipak na kraju pripovijesti kapitulira i predaje se, premda mu to nije pravo jer se mora pokoravati Božjoj odluci. Niniva je ipak bila pošteđena, Ninivljani su ozbiljno shvatili riječ koju im Gospodin šalje preko proroka, činili su pokoru i obratili su se. Jona, čini se, nije ni bio svjestan da je on samo oruđe u Božjim rukama, a ponašao se je kao da o njemu osobno, a ne o Bogu ovisi sudbina Ninive. S jedne strane Gospodin se brine o svakom stvorenju, o ljudima, i životinjama, i ne želi njihovu smrt, a Jona više voli umrijeti nego gledati kako je Bog dobar svima, kako želi pošteđjeti živote stanovnika

<sup>14</sup> Usp.: Br 14,11; 20,12; Pnz 1,32; 2 Kr 17,14; Ps 78,22 – zanimljivo je primijetiti da navedeni tekstovi govore negativno o Izraelu, Izrael nije vjerovao, nije imao pouzdanja u Jahvu. Konstrukcija *aman be* + imenica (objekt), proširena je objektom, a nalazimo ju 23 puta u hebrejskoj Bibliji: Post 15,6; Izl 14,21; 19,9; Br 14,11; 20,12; Pnz 1,32; 28,66; 1 Sam 27,12; 2 Kr 17,14; Jr 12,6; Jon 3,5; Mih 7,5; Ps 78,22.32; 106,12; 119,66; Izr 26,15; Job 4,18; 15,15.31; 24,22; 39,12; 2 Ljet 20,20.

<sup>15</sup> Usp.: Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton* 3, 125. Mt 12,39-40 i Lk 11,29-30 kritizira nevjeru Isusovih suvremenika, a pozitivno valorizira vjeru Ninivljana koji su se obratili.

velikog grada Ninive. Teološki je vrhunac u tekstu Jon 3,5 „Ninivljani povjerovaše Bogu“ te u tekstu Jon 3,10 „I sažali se Bog zbog nesreće kojom im bijaše zaprijetio i ne učini“. Važan teološki pojam nalazimo u Jon 3,5 נִיַּבְּאִם, a radi se o obliku *ʾaman* hifil. U cijelom se spisu pojavljuje samo na ovom mjestu, a kao i na drugim mjestima označava vjeru, pouzdanje, povjerenje. Glagol je po sebi neutralan i može se odnositi na Boga ili na čovjeka. U ovom slučaju Ninivljani vjeruju riječima proroka, koji samo prenosi Božju riječ, i ta ih je vjera spasila od prijeteće opasnosti, od uništenja.

## FAITH IN THE CONTEXT OF THE BOOK OF JONAH – JONAH 3:5

### Summary

*This article about faith in the Book of Jonah should be seen in the context of the Year of the Faith, which was proclaimed by Pope Benedict XVI on October 11, 2012 and which lasted until November 24, 2013. Regarding the Book of Jonah, it should be noted that this is not a typical prophetic book, but belongs more to the narrative books of the Bible. There is no call to prophecy and no major prophetic action. The Word of the Lord comes twice to Jonah: the first time he does not respond, trying instead to run away from God and to avoid carrying out His commands. Only on the second occasion does Jonah respond to the call seriously: he goes to Nineveh and preaches to the people of Nineveh. Without challenging Jonah or demanding to know who he is or where he is from, the people believe his words and change their way of living, repenting their evil conduct. The verb *aman* (hiphil) appears only once in the Book of Jonah, in Jon 3:5, and in the context it may be taken to mean a radical change in the way of life of the people of Nineveh. Thanks to their faith, the Lord spares them from certain disaster. Jonah is not happy with this and he protests; and it seems that he would prefer the people of Nineveh to suffer disaster rather than to be converted. As such, the whole book, which has only 48 verses, can be understood as the story of an intolerant, disobedient prophet who is a Hebrew but whose religious characteristics are inferior to those of the people of Nineveh, who are non-Jews but who repent, at the word of the prophet, and obey the will of God. The Lord is a merciful God who takes care of all peoples and of all living beings.*

**Keywords:** *Book of Jonah, the prophet Jonah, faith, repentance, aman (hiphil).*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan



UDK: 27-42-549  
Pregledni rad  
Primljeno: kolovoz 2013.

Marinko PERKOVIĆ  
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu  
J. Stadlera 5; BiH - 71000 Sarajevo  
marinkope@bih.net.ba

## EUHARISTIJA I MORALNI ŽIVOT

### Sažetak

*Polazeći od smjernice Drugog vatikanskog koncila da moralni život kršćana treba biti kristološki obilježen, autor ovog članka svoju pažnju usmjerava na činjenicu da je kršćanski moral, u svojoj biti, zakon Kristove milosti. Kako se Kristova milost poglavito udjeljuje po sakramentima, on u prvom dijelu govori o sakramentalnom utemeljenju kršćanskog morala. Tu misao razvija i u drugome dijelu govoreći o euharistiji, sakramentu Kristove ljubavi, koja nas upućuje na zaključak da je kršćanski moral, po svojoj naravi, euharistijski moral ljubavi. Ta ljubav treba resiti sve kršćane i očitovati se ponajprije u nesebičnom služenju Bogu i ljudima, napose u pomaganju siromasima. U trećem dijelu autor je pažnju usredotočio na bitne dijelove samog euharistijskog slavlja kako bi iz njih izvukao korisne upute za svakodnevno življenje. U završnom dijelu ističe da je euharistijski moral zahtjevan ali i ostvariv jer je moral božanska milost koja uvijek pritiječe u pomoć ljudskoj slabosti. Dotiče i neka pitanja koja nas potiču na daljnja razmišljanja.*

**Ključne riječi:** *Isus Krist, sakrament, euharistija, milost, moral, pomaganje siromasima, ljubav prema bližnjima.*

### Uvod

Razmišljanje o moralnom životu kršćana nužno nas upućuje na osobu Isusa Krista. Zahvaljujući naporima pojedinih moralista iz prve polovice i sredine dvadesetog stoljeća te napose zahvaljujući Drugom vatikanskom koncilu, Krist ponovno postaje središte moralno-teološkog promišljanja. To se može zaključiti također iz ovog koncilskog teksta: „Naročitu pažnju treba posvetiti usavršavanju moralne teologije. Znanstveno izlaganje tog predmeta treba temeljitije hraniti naukom Svetog pisma. Ona treba rasvijetliti uzvišeni poziv vjernika u Kristu i



njihovu obavezu da u ljubavi donesu plod za život svijeta.<sup>1</sup> Imajući u vidu strukturalnu konstrukciju moralne teologije u proteklih nekoliko stoljeća,<sup>2</sup> lako je zaključiti da se, zahvaljujući ovoj koncilskoj smjernici, pažnja moralista usmjerava ne toliko na moral zakona koliko na moral milosti. U tako koncipiranom moralu, poziv vjernika u Kristu bio bi princip postojanja, Sveto pismo bi bilo prvotni princip spoznaje, dok bi svjedočanstvo ljubavi bilo princip djelovanja.<sup>3</sup>

Ono što bih još htio istaknuti u ovom uvodu jest to da Bog u Isusu Kristu osobno poziva svakog čovjeka - kršćanina. Tu nije riječ samo o pozivu na spasenje već i na savršen život u ljubavi. Božanski poziv očekuje čovjekov odgovor, a on se ostvaruje vjerom i uzornim moralnim življenjem. Sam pak božanski poziv treba promatrati kao najuzvišeniji dar milosti. Iako Bog udjeljuje ljudima milost na različite načine, ipak su sakramenti privilegirana sredstava te milosti. Zato je kršćanski moral u svojoj biti sakramentalni moral. Ili još izričitije, on je euharistijski moral. To više jer je euharistija izvor i vrhunac cijelog kršćanskog življenja.<sup>4</sup> U njoj je, naime, „sadržano cjelokupno blago povijesti spasenja“.<sup>5</sup> Taj sakrament ne samo da udjeljuje milost, on nam daje samog živog Krista. Euharistijsku žrtvu treba stoga promatrati kao privilegirano mjesto u kojem kršćanin biva nahranjen i fasciniran Isusom. Osim toga, aktivno i pobožno sudjelujući na euharistijskom slavlju, kršćanin lakše shvaća i prihvaća da moralne norme nisu protiv ljudske slobode, već su u funkciji njezina potpunog ostvarenja i afirmacije. Kao uobličene neprolaznih vrednota, moralne su norme u službi čovjeka i cijeloga ljudskoga roda. Kažem i cijeloga ljudskog roda jer društvo koje ne poštuje moralne norme, polagano ali sigurno propada. Eto zašto je za nas kršćane euharistija važna. Ona ne samo da hrani našu duhovnost već utemeljuje, nadahnjuje i oblikuje našu moralnost. Ona pruža konkretne smjernice koje daju dodatnu kvalitetu kršćanskom življenju.<sup>6</sup>

1 DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Dokumenti. Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika Optatam totius* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1993.), br. 16.

2 Vidi: Servais PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana* (Milano: Edizioni Ares, 1992.), 301-330.

3 Vidi: Josef Georg ZIEGLER, „Die Moraltheologie“, Herbert VORGRIMLER – Robert Vander GUCHT (ur.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, III. (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1970.), 348-355.

4 Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, Dogmatska konstitucija o Crkvi *Lumen gentium*, br. 11.

5 Ivan BODROŽIĆ, *Euharistija. Od povijesti do vječnosti* (Zagreb: Glas Koncila, 2002.), 5.

6 Vidi: Paolo MIRABELLA, „Eucaristia, linee di una morale cristiana“, *Rivista di teologia morale* br. 147 (2005.), 305-309.

## 1. Sakramenti kao temelj i izvorište kršćanskog morala

Razmišljanje o sakramentima kao temelju i izvorištu kršćanskog morala, započeo bih s tvrdnjom Ivana Pavla II. da moralni život kršćana „posjeduje vrijednost ‘duhovnog bogoslužja’ (Rim 12,1; usp. Fil 3,3), koji se crpi i hrani iz nepresušnog izvora svetosti i slave Boga, a to su sakramenti, osobito pričest“.<sup>7</sup> Ova istina kršćanskog naučavanja, mora se priznati, nije bila dovoljno naglašavana od trenutka kad se moral počeo studirati kao samostalna teološka disciplina, odijeljena od liturgike i duhovnosti. Međutim, teološka unutarcrkvena strujanja neposredno prije i oko posljednjeg Koncila, obilježena snažnim liturgijskim, biblijskim i kerigmatskim pokretom, pridonijela su da se za kršćanski moralni život ponovno našlo snažno nadnaravno utemeljenje. Naime, naglašavanje nužnosti tješnjeg povezivanja morala, dogmatike i biblijske teologije,<sup>8</sup> te liturgije i života, dovelo je do toga da se, malo po malo, jasno uočila neraskidiva veza između morala i sakramenata. Sakramenti se sve više počinju promatrati kao temelj i izvorište kršćanskog morala. Zašto? Zato što pružaju temeljna načela koja izravno utječu na život vjernika. Osim toga, pod utjecajem sakramentalne milosti, kršćani bolje uočavaju istinitost i ljepotu kršćanske moralnosti. U svjetlu te iste milosti oni moral promatraju kao neizmjernu vrijednost koju treba željeti, ljubiti, aktualizirati. I tako postupno dolaze do spoznaje da je evanđeoski zakon, u svojoj biti, zakon milosti, odnosno zakon Duha Svetoga, koji se ostvaruje najviše po sakramentima. Stoga je svako slavljenje sakramenata živi i životvorni događaj koji nužno potiče na moralno djelovanje. I ne samo potiče nego to isto djelovanje prosvjetljuje, podržava, upravlja, finalizira. I tako vrednujući ljudski život u svjetlu sakramentalne milosti, moralna je teologija nanovo otkrila svoju mističnu narav i poveznicu s liturgijom i duhovnošću. Kršćani koji ozbiljno shvaćaju, prihvaćaju i žive liturgijsko-duhovno-moralnu danost, jasno spoznaju da je moralno ponašanje najljepši čovjekov odgovor Bogu te da je put moralnosti ujedno i put svetosti.<sup>9</sup>

Nije mi nakana govoriti ovdje o odnosu sakramenata i moralnog života kod otaca i u teološkoj misli od otaca do trenutka kada je moralka postala samostalna teološka disciplina. Spomenuo bih samo viziju svetog Tome Akvinskog koja se tiče evanđeoskog zakona, viziju

<sup>7</sup> IVAN PAVAO II., *Veritatis splendor* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1998.), br. 107.

<sup>8</sup> Usp.: J. G. ZIEGLER, „Die Moraltheologie“, 329-330.

<sup>9</sup> Usp.: Mauro COZZOLI, „Prefazione“, Massimo REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica* (Assisi: Cittadella Editrice, 2008.), 7-10.

koja je iznimno važna za ispravno shvaćanje naše teme. To više jer je, govoreći o evanđeoskom zakonu, Toma progovorio i o sakramentima.<sup>10</sup> Najprije treba reći da, prema svetom Tomi, evanđeoski zakon jest novi zakon, odnosno uliveni zakon milosti koji je djelotvoran po ljubavi. U stvari, evanđeoski zakon pripada više milosti negoli zakonu jer bit toga zakona nisu zapovijedi, nego milost koju prate ulivene kreposti i darovi Duha Svetoga. Ono što Toma posebno naglašava jest to da se novost evanđeoskog zakona sastoji u tome što on iznutra preobražava čovjeka - kršćanina. Međutim, i to treba istaknuti, iako su milost i ljubav bitni elementi novog zakona, prema Tomi to nipošto ne znači da je Isus dokinuo dotada važeće moralne norme. On je doduše dokinuo starozavjetne ceremonijalne propise, ali zapovijedi naravnoga zakona i dalje ostaju na snazi.<sup>11</sup> Govoreći o sadržaju novoga zakona, ili točnije, odgovarajući na pitanja je li novi zakon na prikladan način zapovjedio izvanjske čine, Toma kaže: Što se tiče izvanjskih čina, novi zakon zapovijeda samo one čine koji pribavljaju milost. Kako božansku milost mi sami ne možemo priskrbiti – to možemo samo po Kristu – sam je Gospodin ustanovio sedam sakramenta kao sredstva milosti. K tomu treba nadodati, nastavlja on, da se ispravno korištenje milosti sastoji u djelima ljubavi. A ta djela, kao nužni čini kreposti, potpadaju pod moralne zapovijedi koje je nalagao i stari zakon. Stoga novi zakon, s obzirom na izvanjske čine, nije morao ništa nadodati starome zakonu. Toma zaključuje: Novi zakon, sa svojim zapovijedima, nije morao odrediti nijedno drugo izvanjsko djelo, osim sakramenata i moralnih zapovijedi

<sup>10</sup> Drugi dio Sume teološke, na koji se ovdje oslanjam, posvećen je moralnoj tematici. U njemu je Toma samo na nekoliko mjesta spomenuo sakramente. O sakramentima pod dogmatskim vidom pisao je Toma mnogo opširnije, i to u nekoliko svojih djela. Završnu je sistematizaciju o sakramentima općenito načinio u *Summa Theologiae*, III., qq. 60-65. Kratak sažetak vidi u: Batista MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991.), 540-545. U nastavku tog dijela Sume teološke, Toma je želio obraditi sve sakramente pojedinačno. Uspjelo mu je obraditi ove sakramente: krštenje (qq. 66-71), krizmu (q. 72), euharistiju (qq. 73-83) i djelomično ispovijed (qq. 84-90). Kao što je poznato, Toma nije dovršio Sumu teološku. Jedan od njegovih učenika, nama nepoznat, oslanjajući se na Tomin spis *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, kompletirao je to djelo krajem 14. stoljeća. Tako je nastao *Supplementum* u kojem su obrađeni ovi sakramenti: ispovijed (qq. 1-20), bolesničko pomazanje (qq. 29-33), sveti red (qq. 34-40) i ženidba (qq. 41-68).

<sup>11</sup> Usp.: Tito S. CENTI, „Introduzione“, Tommaso D'AQUINO, *La Somma Teologica* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1984.), 7-19. Vidi: Tommaso D'AQUINO, *La Somma Teologica* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1984.), I-II., qq. 106-107.

nužnih za život u kreposti.<sup>12</sup> Zato moralne zapovijedi staroga zakona, naglašava Toma u nastavku, moraju ostati nepromijenjene i u novome zakonu jer su bitni dio kreposti.<sup>13</sup> S obzirom na našu temu, iz rečenog se može jasno zaključiti da sakramenti nužno pripadaju novom zakonu jer su nezaobilazna sredstva milosti. Oni su nerazdvojivo povezani s kršćanskim moralom, ako se ovaj promatra kao moral utemeljen upravo na božanskoj milosti. Budući da se novi zakon može definirati i kao zakon Duha Svetoga, moralni život vjernika treba promatrati kao život po Duhu, život koji ima potrebu za evanđeljem i sakramentima. U tom smislu sakramenti jesu konstitutivni i nadahnjujući temelj moralnog života vjernika, koji se očituje u kreposnim djelima.

Ta činjenična istina na poseban je način došla do izražaja u dokumentima Drugog vatikanskog koncila. Ti dokumenti, iako ne donose nikakvu sistematsku razradu moralne teologije utemeljenu na sakramentima, ipak na više mjesta sugeriraju da moralni život vjernika ima svoj temelj i dinamiku upravo u sakramentima, napose u krštenju i euharistiji. Tako na primjer dogmatska konstitucija *Lumen gentium*, br. 33 i 42 poručuje da ljubav prema Bogu i bližnjemu, na koju smo svi pozvani, ima svoje izvorište u sakramentima, napose u euharistiji. Čitanje ovog i drugih koncilskih dokumenta u kontekstu zahtjeva sadržanog u *Optatam totius*, br. 16, upućuje na zaključak da moralno-teološko promišljanje treba upravo u sakramentima vidjeti temelj moralnog života vjernika. Međutim, ono što ovdje treba posebno istaknuti jest to da se, u koncilskoj viziji, veza između sakramenata i morala ne tiče samo utemeljenja kršćanske egzistencije već i njezina normativnog angažmana: kršćani, naime, trebaju u ljubavi donositi plod za život i preobrazbu svijeta. Ljubav o kojoj je riječ, nije neki zanosni i prazni osjećaj, ona je angažman i zato je zahtjevna. Imajući sve rečeno u vidu, jasno je da moralna, ako želi odisati koncilskim duhom i uvjerljivo obrazložiti uzvišenost poziva vjernika u Kristu, mora biti svjesna svoje nutarnje povezanosti s ostalim teološkim disciplinama, napose s teologijom sakramenta i duhovnošću.<sup>14</sup>

Zašto sakramentalni moral? Zato što su sakramenti privilegi-

<sup>12</sup> Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I.-II., q. 108, a. 2.

<sup>13</sup> Usp.: T. D'AQUINO, *La Somma Teologica*, I.-II., q. 108, a. 3.

<sup>14</sup> Opširnije u: M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*, 80-112. U nastavku (str. 112-134) isti autor govori o sakramentalnoj moralno-teološkoj misli nakon Koncila. Pažnju je usredotočio na *Katekizam Katoličke crkve* i encikliku *Veritatis splendor* u kojima vidi moralno-teološki projekt u kojem je jasno naznačena nerazrješiva veza između sakramenata i moralnog života kršćana. Zato u zaključku poglavlja (str. 138) citira R. Gardija koji izričito kaže da kršćanski moral „mora biti“ sakramentalni moral.

rana mjesta susreta Boga i čovjeka. Zato što je poziv koji Bog upućuje vjerniku - kršćaninu, sakramentalni poziv koji nužno ima moralno usmjerenje i formu. Osim toga, govoriti o sakramentalnom temelju moralnog života, znači stalno usmjeravati pogled na Isusa Krista i Njegovu Crkvu, te tako jasno uočiti kristološki i eklezijalni temelj sakramenata. Naime, Isus je iskonski sakrament Boga Oca a Crkva je sakrament samoga Krista. Taj isti Krist je utemeljio svoju Crkvu koja je istodobno roditeljica i dijete sakramenata. Zato je kršćanski moral, u svojoj biti, Kristov moral koji nužno ima eklezijalnu dimenziju. Stoga imaju pravo oni moralisti koji moralni život kršćana, koji se rađa iz sakramenata, definiraju kao „život u Kristu“.<sup>15</sup> Isto tako treba naglasiti da su bezuvjetno u pravu svi oni koji, upravo zbog eklezijalne dimenzije kršćanskog morala, inzistiraju na religioznom posluhu Crkvi kad se god ona, preko svojih najviših autoriteta, službeno izjasni i o moralnim pitanjima koja nisu izričito spomenuta u biblijskim tekstovima.<sup>16</sup>

Očito, kršćanski moral, utemeljen na sakramentima, jest eklezijalni moral, ili suvremenim teološkim rječnikom rečeno, etika vjere koja od krštenika zahtijeva moralnu vjernost i novi život u Isusu Kristu. Tu novost života u Kristu izvrsno je opisao sveti Pavao: „Koji su Kristovi, razapeše tijelo sa strastima i požudama. Ako živimo po Duhu, po Duhu se i ravnajmo! Ne hlepimo za taštom slavom! Ne izazivajmo jedni druge, ne zavidaјmo jedni drugima. Braćo, ako se tko i zatekne u kakvu prijestupu, vi, duhovni, takva ispravljajte u duhu blagosti. A pazi na samoga sebe da i ti ne podlegneš napasti. Nosite jedni bremena drugih i tako ćete ispuniti zakon Kristov!“ (Gal 5,24 – 6,2). Prema Apostolu naroda, krštenici koji hode „u novosti života“ (Rim 6,4), trebaju ne samo izbjegavati poroke (usp.: Kol 3,5-9) nego i prakticirati moralne kreposti (usp.: Kol 3,12-15). I u poslanici Efežanima govori Pavao o moralnim zahtjevima koji su vezani uz novi život u Kristu (usp.: Ef 4,25 – 5,20). Nije potrebno nabrajati druga novozavjetna mjesta, i ova su dovoljna da bismo zaključili kako iz indikativa „biti u Kristu“, koji je plod sakramentalne (krsne) milosti, izvire i moralni imperativ „živjeti u Kristu“. A živjeti u Kristu je isto što i živjeti u Duhu jer Duh je Sveti taj koji omogućava život u Kristu. Sveti Pavao navodi ljubav kao prvi plod Duha (usp.: Gal 5,22) te kaže da je ona najveća i neprolazna vrednota (usp.: 1 Kor 13,1-13). Ljubav stoga najbolje opisuje i izražava

<sup>15</sup> Opširnije u: M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*, 141-220.

<sup>16</sup> Ovdje se prisjećam diskusije koja se razvila nakon objavljivanja enciklike *Veritatis splendor*. Vidi: Dietmar MIETH (ur.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (Freiburg – Basel – Wien: Herder, 21994.).

bit „Kristova zakona“.<sup>17</sup> Zato se kršćanski moral može i treba definirati ne samo kao moral milosti nego i kao moral ljubavi. To će, nadam se, postati još jasnije iz promišljanja o euharistiji koje upravo slijedi.

## 2. Kršćanski moral je euharistijski moral

Iako je euharistija bila obrađivana u klasičnim priručnicima katoličkog morala, mora se priznati da je ona u njima bila prikazana više kao objekt negoli kao izvor samoga morala. Zahvaljujući već spomenutom zahtjevu da se moralna teologija poveže s drugim teološkim disciplinama, nanovo je uspostavljena veza između moralke i dogmatike, nužno potrebna za ispravno shvaćanje euharistijskog morala.<sup>18</sup> Tu nije riječ o dogmatiziranju euharistijskog morala, već o potrebi ukazivanja na ontološku dubinu iz koje proizlazi nutarnji zahtjev za euharistijskim životom. A dogmatsko-moralno promišljanje o uskrsnom misteriju poručuje da je nemoguće ostvariti puninu ljudskoga življenja bez života u Kristu koji je i tijelom, i krvlju, i dušom i božanstvom prisutan u euharistiji. I dogmatičari također ističu da je sav Isusov život bio život za druge, napose za grešnike. Ta se Isusova neizmjerana ljubav prema njima očituje i u euharistijskim darovima. Pod euharistijskim prilikama Isus želi i nakon svoje smrti biti zajedno s ljudima - grešnicima.<sup>19</sup> Eto zašto je euharistija sakrament Kristove ljubavi.

I sam kršćanski moral treba definirati kao euharistijski moral ljubavi jer je kršćanski život, u svojoj biti, život u Kristu, poput Krista i za Krista. Već je bilo rečeno da je, prema Drugom vatikanskom koncilu, euharistija izvor i vrhunac cijelog kršćanskog života.<sup>20</sup> To znači da je

<sup>17</sup> Opširnije u: M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*, 221-282. Vidjeli smo iz Tomina tumačenja evanđeoskog zakona da novi (Kristov) zakon ne dokida moralne zahtjeve naravnog zakona. To isto naglašava i Massimo Regini (str. 299-300). On, naime, tvrdi da sakramentalni moral u sebi uključuje vjernost zahtjevima naravnoga zakona. Po njegovu mišljenju dar novoga života u Kristu, ostvaren po krštenju, omogućuje da kršćani žive naravni zakon kao zakon milosti i put svetosti.

<sup>18</sup> Ovdje se ne želim baviti dogmatskim pristupom euharistiji. Više informacija o euharistiji pod dogmatskim vidom u: Niko IKIĆ, *Teologija sakramenata. „Gorući grm“ sakramentalne milosti* (Sarajevo: Katolički bogoslovni fakultet; Zagreb: Glas Koncila, 2012.), 207-281. Ovdje bih htio samo naglasiti da *credenda* (ono što treba vjerovati) i *agenda* (ono što treba činiti) moraju uvijek ići zajedno.

<sup>19</sup> Usp.: Franz COURTH, *Sakramenti. Priručnik za teološki studij i praksu* (Đakovo: Forum bogoslova Đakovo, 1997.), 247.

<sup>20</sup> Tu istinu kršćanskog nauka susrećemo ne samo u *Lumen gentium*, br. 11 nego i u drugim koncilskim dokumentima: *Presbyterorum ordinis*, br. 5, *Unitatis redintegratio*, br. 15, *Christus Dominus*, br. 30.



ona izvor i vrhunac i kršćanskog morala jer je upravo u euharistiji proglašen Kristov zakon spasonosne ljubavi. Imajući u vidu istinu katoličke vjere, naime da je u posvećenim prilikama kruha i vina „uistinu, stvarno i bitno“ prisutan sam Isus,<sup>21</sup> nije teško zaključiti da euharistija, upravo zbog toga, nudi objektivni kriterij kršćanskog postojanja i djelovanja. Riječ je o kriteriju koji definira autentično kršćansko življenje: biti za druge, odnosno služiti bližnjima kao što je Isus činio. Pod tim vidom promatrana, euharistija je nužno normativna: kršćani moraju euharistiju živjeti ako je žele istinski slaviti. A življenje euharistije je življenje u ljubavi koja je, kako naglašava sveti Pavao, punina zakona: „Punina dakle Zakona jest ljubav“ (Rim 13,10). „Ta sav je Zakon ispunjen u jednoj jedinjoj riječi, u ovoj: *Ljubi bližnjega svoga kao sebe samoga!*“ (Gal 5,14). Zato je euharistijski moral, po svojoj naravi, moral nesebičnog služenja koji od kršćana zahtijeva konkretan odgovor i moralnu vjernost. Osim toga, kao dar ljubavi i poziv na ljubav, euharistija istodobno rađa i zahtijeva eklezijalno zajedništvo. Zato svesti euharistiju samo na obred koji ne mijenja život i ne obvezuje na izgradnju zajedništva, značilo bi iznevjeriti smisao onoga što se slavi. Euharistijski je moral dakle i moral zajedništva. A euharistijsko zajedništvo je zahtjevni dar koji potiče na borbu protiv egoizma koji čuči u svima nama.<sup>22</sup>

Na potrebu borbe protiv egoizma u kršćanskoj zajednici ukazivao je i sveti Pavao. On je, naime, oštro ukorio one kršćane u Korintu koji su se, prilikom okupljanja na Večeru Gospodnju, prejedali dok su drugi, zbog oskudice, gladovali (1 Kor 11,17-22). Ovom konstatacijom, koju ne bih htio dalje razrađivati, dotičem pitanje uspostave euharistije o kojoj je Pavao, kako se danas smatra, napisao najstariji novozavjetni izvještaj (1 Kor 11,23-26; vidi: 1 Kor 10,14-17). Osim njega, o uspostavi euharistije izvještavaju i sinoptička evanđelja: Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Lk 22,14-23.<sup>23</sup> Naspram tomu, Ivanovo evanđelje doduše ne govori o uspostavi euharistije, ali zato na originalan način izvještava o jednoj

<sup>21</sup> Heinrich DENZINGER – Peter HÜNERMANN, *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (Đakovo: Karitativni fond UPT, 2002.), br. 1636.

<sup>22</sup> Opširnije u: M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*, 338-387. O euharistiji koja stvara zajedništvo i odgaja za zajedništvo vidi: IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia* (Split: Verbum, <sup>2</sup>2005.), br. 40.

<sup>23</sup> Ovdje se ne zadržavam nad tim izvještajima. Samo bih htio napomenuti da je ustanovljenje euharistije bilo iznimno važno Isusu Kristu da je On duže vrijeme pripravljaao svoje apostole za taj trenutak. U tom kontekstu treba promatrati Isusovo umnažanje kruhova, pretvaranje vode u vino u Kani Galilejskoj, Njegov govor o kruhu života održan u sinagogi u Kafarnaumu. Usp.: Gabriel WITASZEK, „La venuta del Figlio di Dio nell'eucaristia“, *Studia moralia* 48 (2010.), 293-294.



zgodi – Isus pere noge apostolima za vrijeme posljednje večere – koja nas posebno interesira (Iv 13,1-17).<sup>24</sup> Nad tim ću se izvještajem ukratko zaustaviti jer nam pruža jasne upute za ispravno shvaćanje euharistije.

To Ivanovo izvješće možemo promatrati kao Isusovu moralnu oporuku. Ta je oporuka specifična paradigma kršćanskog morala koja sve Kristove sljedbenike poziva na služenje u ljubavi. Razmišljajući nad tim tekstom, uočavamo ovo: Isus čini neuobičajenu gestu koja na najbolji mogući način tumači cjelokupnu njegovu egzistenciju. On tu gestu nudi svojim, ali ne kao izvanjski model koji treba imitirati, nego kao zapovijed koju treba transformirati u projekt života. Da je Isus veliku pažnju poklonio gesti pranja nogu – to je evanđelist Ivan dobro uočio – proizlazi iz činjenice što je On oprao noge apostolima za vrijeme a ne prije posljednje večere. Time je htio poručiti da međusobno služenje u ljubavi treba postati norma koja regulira odnos među kršćanima. Kršćani se stoga trebaju međusobno ljubiti i pomagati, a ne željeti gospodariti nad drugima. I ovo treba naglasiti: ova se Isusova zapovijed tiče svih kršćana, napose onih koji slijede Krista izbliza, u jednom od Bogu posvećenih staleža. Navedeni Ivanov izvještaj poručuje da je euharistija stvarna škola međusobne ljubavi te da je ljubav znak prepoznavanja Isusovih sljedbenika. U tom izvještaju nalazimo jasnu potvrdu da je kršćanski moral uistinu euharistijski moral ljubavi. Ljubav stoga treba promatrati kao bit, a ne kao neko poglavlje kršćanskog morala.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> U kontekstu govora o euharistiji, potrebno je nešto reći i o njezinu odnosu s knjigom Otkrivenja koja se također pripisuje Ivanu evanđelistu. Neki teolozi, među koje spada i bivši protestantski pastor Scott Hahn, tvrde da je euharistija ključ za razumijevanje knjige Otkrivenja te da je Otkrivenje ključ za razumijevanje euharistije. Komentirajući Otk 4,1: „Nakon toga vidjeh: gle, vrata otvorena na nebu“, Hahn tvrdi da se nebeska vrata otvaraju uvijek kada slavimo svetu misu. Naime, vjernik ide u nebo kada ide na svetu misu. To potvrđuje, smatra on, i grčka riječ *parousia* koja je jedna od glavnih tema knjige Otkrivenja. Iako za većinu tumača u posljednjih nekoliko stoljeća ona označava ponovni Isusov dolazak na kraju vremena, prvotno značenje te riječi jest ovo: živa, stvarna, osobna i trajna prisutnost. *Parousia* se stoga događa uvijek kada kršćani slave svetu misu. Osim toga, prema istom autoru, kroz cijelu knjigu Otkrivenja provlači se zlatna nit kršćanske liturgije. To je vidljivo iz pojmova koji su u njoj direktno ili indirektno spomenuti, a ima ih mnogo: njih dvadeset i osam. Prema Hahnu dakle nema dvojbe: knjiga Otkrivenja aludira na kršćansko slavljenje euharistije. Usp.: Scott HAHN, *Gozba Jaganjčeva. Misa kao nebo na zemlji* (Split: Verbum, 2010.), 17-19, 25, 89, 116, 145-146, 149-150.

<sup>25</sup> Usp.: Antonio M. Zaccaria IGIRUKWAYO, *L'Eucaristia. Fondamento cristologico della vita morale* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.), 167, 175-176, 180-182, 184.

Iz rečenog proizlazi da moralni život koji izvire iz euharistije nije neko teoretsko znanje nego praksa. A da bismo mogli načiniti prijelaz s netom opisane moralne paradigme na konkretno djelovanje, moramo se stalno vraćati Isusu Kristu. Kontemplirajući Njegovo lice, objektivnije ćemo realnost spoznati, moralno razlučivanje načiniti te brže uočiti što nam je u konkretnim okolnostima činiti. Gledajući u raspetog, uskrslog i proslavljenog Krista, ujedno ćemo shvatiti da je moralni život koji proizlazi iz euharistije, sakramentalni stil življenja koji treba usvojiti. A taj je stil, mora se priznati, veoma zahtjevan jer je stil življenja samog Isusa Krista. Da bi taj stil usvojili, najprije ga trebamo dobro upoznati. A to ćemo ostvariti ako se budemo neprestano prvotnome vrelu kršćanskog morala i duhovnosti vraćali: Svetom pismu, napose Novom zavjetu.

Čitajući novozavjetne tekstove, posebno evanđelja, i razmatrajući nad njima, učit ćemo i to da Isusove riječi s posljednje večere, Njegova smrt i uskrsnuće, tvore jednu cjelinu. I upravo iz tog spasonosnog uskrsnog otajstva izvire euharistija. Stoga euharistiju i euharistijski moral trebamo ozbiljno shvatiti te po njoj cjelokupnu stvarnost vrednovati. To više jer euharistija, kako kaže Joseph Ratzinger, ne pripada svijetu igre i ne počiva na ljudskim usuglašenim dogovorima koji se mogu opozvati. Tu je riječ o najozbiljnijoj stvarnosti po kojoj treba mjeriti sve druge realnosti.<sup>26</sup> Imajući sve to u vidu nije teško zaključiti da euharistija treba biti najvažnija i najsvetija stvar u životu svakog kršćanina. A autentična kršćanska moralnost i duhovnost koje se rađaju iz euharistije, poručuju da svoju brigu i pažnju poklanjamo ne samo kršćanima, nego svima potrebnima, bez obzira na njihovu nacionalnu pripadnost i vjeru. Naime, u Božjim očima svaki je čovjek vrijedan.<sup>27</sup> Posebno bih ovdje spomenuo siromahe jer je pomoć njima najkonkretniji oblik kršćanskog služenja.<sup>28</sup> Jasno, nama kao pojedincima nemoguće je svima pomoći jer siromaha ima mnogo. Ali bi bilo poželjno da se svi mi, ako smo u mogućnosti, brinemo barem za jednoga od njih. Siromasi bi trebali biti nezaobilazna tema prilikom ispita naše savjesti, ne samo kolektivne nego i pojedinačne.

Da euharistijski moral potiče na nesebično pomaganje siromasima, to zorno ističe i sveti Ivan Zlatousti, s čijim mislima završavam

<sup>26</sup> Usp.: Joseph RATZINGER, *Bog je s nama. Euharistija: središte života* (Split: Verbum, <sup>2</sup>2005.), 92.

<sup>27</sup> Vidi: IVAN PAVAO II., *Večera Gospodnja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, <sup>2</sup>1982.), br. 6.

<sup>28</sup> O povezanosti euharistije i socijalnog angažmana vjernika vidi: Philip J. ROSATO, „Linee fondamentali e sistematiche per una teologia etica del culto“, Tullio GOFFI – Giannino PIANA (ur.), *Corso di morale*, V. (Brescia: Queriniana, 1995.), 52.

dosadašnje promišljanje. Evo što on poručuje: najprije konstatira da oltar na kojem mi kršćani slavimo euharistiju nije ništa manji po vrijednosti od onoga na kojem je Isus slavio posljednju večeru. I kako su se nakon posljednje večere Isus i apostoli uputili na Maslinsku goru, tako i mi kršćani, nakon euharistijskog slavlja, trebamo ići ususret siromasima. Prema Zlatoustom, ispružene ruke siromaha su za nas kršćane Maslinska gora. Naime, masline zasađene u domu Božjemu siromasi su koji svojim rukama cijede ulje korisno za vječni život. To je ono isto ulje koje su nabavile mudre djevice iz evanđelja. Ivan Zlatousti nas stoga poziva: „Uzmimo dakle ovo ulje i pođimo ususret Zaručniku s upaljenim svjetilkama. S tim uljem otiđimo s ovoga svijeta.“<sup>29</sup> Ne zaboravimo: „Jahvi pozajma tko je siromahu milostiv, i on će mu platiti dobročinstvo“ (Izr 19,17).

### 3. Euharistijsko slavlje

Kako je euharistijsko slavlje prostor u kojem na poseban način dolazi do izražaja povezanost morala i liturgije, ukratko ću se osvrnuti na katoličko slavljenje euharistije. Čitatelj će možda steći dojam da razmišljanje koje slijedi nije uvijek u potpunoj stilskoj harmoniji s prethodna dva poglavlja. No i uz to smatrao sam korisnim razmišljati o samom tijeku misnog slavlja jer osim što veliča Boga, ono hrani, nadahnjuje i zdravim čuva kršćansku vjeru i moral. Ovo poglavlje, naime, izrasta iz prethodna dva.

Sveta misa, kao što je poznato, sastoji se od dva glavna dijela: službe riječi i euharistijske službe. Budući da bi nadilazilo okvire ovoga rada kada bih se osvrnuo na sve sadržaje tih dvaju dijelova, pažnju ću usmjeriti samo na njihove nosive stupove. Jasno, ovdje me prvenstveno zanima praktična moralna poruka koja iz njih izvire.

#### 3.1. Služba riječi

Zaustavimo se nakratko na znaku križa kojim započinje sveta misa. U tom je znaku sadržano, moglo bi se reći, cijelo otajstvo evanđelja, sažeta je sva kršćanska vjera. Križanjem na početku mise katolici obnavljaju savez s Bogom koji je započeo krštenjem. Križanje je i znak ispovijedanja vjere u Presveto Trojstvo: Oca i Sina i Duha Svetoga, kojom se istodobno ističe da kršćanski Bog nije neki apstraktni bitak fi-

<sup>29</sup> Ivan ZLATOUSTI, *Commentarius in S. Mattheum Evangelistam, homelia 82, 5* (PG 58, 744). Tekst možemo naći u: M. REGINI, *Viventi in Cristo Gesù. Il fondamento sacramentale dell'etica*, 39.

lozofa, već jedinstvo triju osoba. Bog kršćana je prava nebeska obitelj. Budući da su kršćani po krštenju vezani uz tu vječnu obitelj, znak križa ih ujedno podsjeća da su djeca nebeskoga Oca. I sve im to poručuje da s djetinjim raspoloženjem pristupaju svakom euharistijskom slavlju. Kao djeca, u tom slavlju, imaju što reći svome Bogu. Ali isto tako mogu od Njega dosta poučnoga čuti i naučiti. Zato je potrebno da na svakoj sve-toj misi budu sabrani i aktivni. Te da barem, u tima trenucima, ostave po strani vlastite brige i probleme. Možda će upravo u misnom slavlju za njih naći pravi odgovor i rješenje. Djetinje raspoloženje prema Bogu treba sačuvati i nakon svete mise. Ako u tome uspije, kršćanin će živjeti spokojno, siguran da nebeski Otac nad njim stalno bdije i da ga čuva.

Prvo što katolici čine na početku svake mise, nakon križanja, jest priznavanje vlastite grešnosti pred Bogom i ljudima. I to priznanje je čin njihove vjere kojim priznaju da nisu uvijek bili dosljedni Kristovi sljedbenici. Ovdje je važno uočiti činjenicu da se u pokajničkom činu katolici sami optužuju, nitko ih na to ne prisiljava. Pritom ne traže nikakve isprike niti se opravdavaju kao što se to obično čini u svakodnevnim međuljudskim relacijama. Jednostavno i bez uvijanja priznaju vlastitu krivnju očekujući Božje milosrđe. Ujedno se preporučuju zagovoru svetih i molitvama prisutne subraće, kao što se i ovi preporučaju u njihove molitve. Potrebno je naglasiti i to da se pokajničkim činom „aktivira“ Božje milosrđe koje će kulminirati u pričesti brišući sve ali samo lake grijehе. Naglašavam: samo lake grijehе jer je za teške (smrtne) grijehе nužna sakramentalna ispovijed.<sup>30</sup>

Centralni dio službe riječi čitanje je biblijskih tekstova. Nedjeljom se redovito čitaju tri čitanja: prvo iz Staroga zavjeta, drugo iz Novoga zavjeta i evanđelje. Potrebno je biti pažljiv tijekom čitanja svetih tekstova. To vrijedi za sve a napose za one vjernike koji kod svojih kuća nemaju ili ne čitaju Bibliju. To naglašavam zato što je čitanje i slušanje biblijskih tekstova redovit način upoznavanja božanske pedagogije. A

---

<sup>30</sup> O sakramentu pokore kroz povijest Katoličke crkve vidi: Antonio SANTANTONI, „La Penitenza“, Tullio GOFFI – Giannino PIANA (ur.), *Corso di morale*, V., 201-228. Da euharistija nije sakrament pomirenja nego „sakrament pomirenih“, to nedvosmisleno ističe i kardinal Ratzinger. Vidi: J. RATZINGER, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, 59. Međutim, treba reći i to da euharistija *iznimno* može oprostiti i teške (smrtne) grijehе. Evo primjera: vjernik je otišao na sakramentalnu ispovijed i ispovjedio sve teške (smrtne) grijehе i za njih se pokajao, ali mu je ispovjednik nehotično, zbog rastresenosti ili umora, zaboravio dati odrješenje. Vjernik za to ne zna te se u dobroj vjeri pričesti. U tom slučaju euharistija je ta koja nadomješta odrješenje te oprašta teške (smrtne) grijehе. Usp.: Andrija ANTIĆ, *Euharistija. Krist na žrtvenicima, u nama, među nama* (Split: Crkva u svijetu, 1982.), 96.

ona je opisana i u Starom i u Novom zavjetu. I Stari zavjet za katolike ima veliku vrijednost. S Novim zavjetom neprolazne vrednote Staroga zavjeta nisu dokinute ili gurnute u stranu. One su, Kristovim autoritetom, u Novom zavjetu potvrđene, kao na primjer sve zapovjedi Dekaloga. Osim toga, dovoljno je samo zaviriti u starozavjetne mudrosne knjige da bismo se uvjerali u njihovu svezvremensku aktualnost. Oba su zavjeta, dakle, živa Božja riječ. A da Božja riječ ima veliku moć u ljudskom životu, vidljivo je napose iz života svetaca. Tako je na primjer sveti Augustin upravo u Bibliji otkrio svoje obraćanje, a sveti je Franjo Asiški u njoj pronašao putokaz za sebe i svoj franjevački red.<sup>31</sup> Potrebno je stoga otvoriti se Božjoj riječi, dopustiti da nas ona preoblikuje i utječe na naše stavove, životne odluke i konkretne izbore.

U tom kontekstu treba vrednovati i službu propovjednika čija je zadaća što bolje približiti Božju riječ okupljenoj zajednici vjernika. Treba kazati da i „dosadni“ propovjednici imaju što reći, napose ako se u propovijedima oslanjaju više na biblijske tekstove negoli na ljudsku mudrost. Stoga i njih treba pažljivo slušati. A svrha je propovijedi, kako kaže sveti Antun Padovanski, „upisivati vjeru i dobre običaje u srce slušatelja“. Da bi to postigla, propovijed mora biti, smatra on, čvrsta, čestita i ispravljачka. Propovijed je čvrsta ako je potvrđena dobrim djelima i ako je izgovorena riječima koje potiču na ganuće a ne na lakoumnost i smijanje. Ona je čestita ako propovjednik živi ono što propovijeda. Propovijed treba biti i ispravljачka jer joj je cilj promijeniti život vjernika - slušatelja.<sup>32</sup>

I tako osnaženi u vjeri, na nedjeljnoj svetoj misi, nakon propovijedi katolici mole vjerovanje. Potrebno je ovdje podsjetiti da se iza dogmatskih formulacija od kojih je ono sastavljeno, događala prava drama. Mnogi su kršćani u Rimskome Carstvu zbog tog nauka krv svoju prolili. I mnoga su se kriva učenja javljala dok se na kraju, u Niceji (325.) i Carigradu (381.), nije staza kršćanskog vjerovanja trasirala. Vjernici bi stoga trebali biti ponosni na tu prošlost, zahvalni svima onima koji su omogućili da i oni kao kršćani dvadesetprvog stoljeća hode sigurnim putem Isusa Krista i Njegova svetog nauka. Vjerovanje ih na to stalno podsjeća te ujedno obavezuje da istinski žive ono što ustima ispovijedaju.<sup>33</sup>

31 Usp.: Joseph RATZINGER, *Bog i svijet. Vjera i život u našem vremenu* (Zagreb: Mozaik knjiga, 2005.), 132, 162.

32 Usp.: Antun PADOVANSKI, *Propovijedi*, II. (Zagreb: HKD Sv. Jeronima, 2003.), 222.

33 Tumačenje Apostolskog vjerovanja koje se također može moliti za vrijeme svete mise, možemo naći u: Toma AKVINSKI, *Stožeri kršćanske vjere* (Split: Symposion, 1981.), 27-100.

### 3.2. Euharistijska služba

Euharistijska služba započinje prinosom darova. U prinosima kruha i vina katolici na simboličan način poručuju da Bogu žele darovati sve: svoja dobra djela, molitve i žrtve, svoj obiteljski život, svagdanji mukotrpan rad te strpljivo podnesene patnje i križeve.<sup>34</sup> U tim je darovima sadržana sva kršćanska osobnost, ne isključujući ni osobne probleme i grešnost. Tim darovima vjernici poručuju i potvrđuju da žele biti osjetljivi ne samo za nebeske stvari već i za one vremenite, naime za stvarne potrebe siromašne i ugrožene subraće. Euharistija stoga odgaja kršćane za nesebičnu darežljivost. Svi ti darovi idu na oltar kako bi ih sam Isus pročistio, posvetio i Bogu prikazao. A ono što Krist prinosi, nebeski Otac nikada ne odbija.

S prinosom darova katolici ujedno uzdižu i svoja srca prema nebu. S tim uzdizanjem započinje svečana euharistijska molitva. U toj molitvi postaje jasnije da Novi savez o kojem je govorio prorok Jeremija (usp.: Jr 31,31-34), nije neka knjiga već sama euharistija. Iako u Crkvi ima više euharistijskih molitava, sve one sadržavaju iste bitne elemente: zaziv Duha Svetoga, riječi ustanovljenja, druge molitve i završna doksologija. Iako je svaki od tih elemenata prebogat teološkim značenjem, ovdje ću se samo nakratko zaustaviti na riječima ustanovljenja euharistije. Kada svećenik izgovara riječi: „Ovo je tijelo moje... Ovo je kalež moje krvi...“, on ih izgovara ne u ime Krista nego „u osobi Krista“.<sup>35</sup> Naime, sam je Isus Krist taj koji izgovara te riječi. Jasno, služeći se govorom običnog ali po sakramentu svetoga reda Bogu posvećenog čovjeka. Ograničena ljudska pamet nikada neće moći do kraja dokučiti uzvišenu čast svećeništva bez kojega ni sama euharistija ne bi bila moguća. Svećeništvo, kako kaže sveti Ivan Zlatousti, pripada redu nebeskih stvari.<sup>36</sup> Pa ni sami anđeli nemaju takvo dostojanstvo kao što ga ima svaki (valjano) zaređeni svećenik.<sup>37</sup> Svećeništvo je stoga, kako kaže Ivan Pavao II., veliki dar i veliko otajstvo.<sup>38</sup> Netko će možda postaviti pitanje: Zašto govor o svećeništvu u kontekstu govora o riječima ustanovljena euharistije? Zato jer su euharistija i svećeništvo nerazdvojivo povezani i uvjetovani. Naime, nema euharistije bez svećenika

<sup>34</sup> Usp.: DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Lumen gentium*, br. 34.

<sup>35</sup> Vidi: IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia*, br. 29.

<sup>36</sup> Usp.: Giovanni CRISOSTOMO, *Il sacerdozio* (Roma: Città Nuova Editrice, <sup>2</sup>1989.), III., 175.

<sup>37</sup> Vidi: Katarina SIJENSKA, *Dijalog Božanske Providnosti* (Split: Symposion, 1988.), br. 113.

<sup>38</sup> Vidi: IVAN PAVAO II., *Dar i otajstvo* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1996.), 9.



niti ima dobrih i svetih svećenika bez euharistije.<sup>39</sup> Zato bi svećenici trebali svetu misu svaki dan slaviti, nikada je bez opravdanog razloga propuštati.

Nakon svečane euharistijske molitve slijedi molitva Očenaša. Ako malo dublje razmišljamo o toj molitvi Gospodnjoj, uočavamo da se svaki njezin zaziv ispunja u slavljenju misnog otajstva. Naime, kršćani s punim pravom Boga nazivaju svojim Ocem. Ime se Božje posvećuje svakim slavljenjem euharistije. Ujedinivši u misi svoja srca s Isusovom žrtvom, vjernici omogućuju da se Očeva volja vrši i na nebu i na zemlji. Od Boga su zatražili (duhovni) kruh i On im ga daje u svetoj pričesti. Kako pričest briše sve lake grijeha, ispunja se prvi dio prošnje: otpusti nam duge naše kako i mi otpuštamo dužnicima našim. Nadati se je da su svi vjernici, iskusivši Božje milosrđe, na svakoj svetoj misi iskreno oprostili svima onima koji su ih na bilo koji način uvrijedili i dušu im ranili.<sup>40</sup> U protivnom, od misne žrtve neće imati velike duhovne koristi. Na koncu, po svetoj pričesti katolici dobivaju snagu za borbu protiv svih mogućih napasti i zala. Velika je moć Očenaša, ali je neizmerno veća snaga svakog euharistijskog slavlja. To kršćanin shvaća ako molitvu Gospodnju često i iskreno moli a svetu misu sabrano i pobožno slavi.

Prije primanja pričesti pri samom završetku svete mise, katolici pružaju znak mira jedni drugima. Na taj način poručuju da su izmireni sa svima te da mogu rasterećene duše pristupiti svetim prilikama. Mir o kojem je ovdje riječ, bremenit je značenjem. Čini mi se da je blažena Majka Terezija najbolje opisala narav tog mira kad je put koji vodi do njega ovako opisala: „Plod tišine je molitva. Plod molitve je vjera. Plod vjere je ljubav. Plod ljubavi je služenje. Plod služenja je mir.“<sup>41</sup> S takvim duboko vjerničkim shvaćanjem mira trebali bi katolici uvijek pristupati svetoj pričesti. To više jer pričest tješnje povezuje vjernike s Bogom koji je izvor takva mira. Kad bi se uz to prilikom pričješćivanja barem ponekad kršćani prisjetili da pod prilikama kruha (i vina) primaju istog Krista kojeg je Blažena Djevica Marija začela i u svojoj utrobi devet mjeseci nosila, bili bi Bogu zahvalniji a prema ljudima još ljubazniji i uslužniji. Drugi bi na njima brzo primijetili da su svoj život

<sup>39</sup> Ivan Pavao II. ističe da je svećeništvo ustanovljeno u trenutku kad je ustanovljena i euharistija. Usp.: IVAN PAVAO II., *Večera Gospodnja*, br. 2. O euharistiji kao izvoru svećeničke duhovnosti vidi: Milan ŠPEHAR, „Što činiš, to i živi! Euharistija – izvor svećeničke duhovnosti“, *Riječki teološki časopis* 18 (2010.), 171-187.

<sup>40</sup> O euharistiji kao školi praštanja i pomirenja vidi: Luigi LORENZETTI, „Eucaristia, scuola di perdono e di riconciliazione“, *Rivista di teologia morale* br. 147 (2005.), 325-329.

<sup>41</sup> Leo MAASBURG, *Majka Terezija. Osobni portret* (Split: Verbum, 2012.), 58.



širenju Kristova mira posvetili. Velika je stvar moći se pričešćivati. To su sveti izvrsno shvatili i neizmjenno vrednovali. Zato je sveta Faustina Kowalska kazala: Kad bi anđeli mogli zavidjeti, ljudima bi zavidjeli na dvije stvari: prvo, što se mogu pričešćivati i drugo, što mogu patiti.<sup>42</sup> Kad bi vjernici - katolici na taj način češće razmišljali, njihov bi život bio drukčiji i unatoč životnim teškoćama mnogo radosniji.

Nakon popričesne molitve slijedi blagoslov s otpustom s kojim sveta misa završava ili, točnije, ona se nastavlja.<sup>43</sup> Sada kada su kršćani Krista primili i s njime postali jedno, to isto trebaju svojim životom svjedočiti. Drugi bi po njihovu govoru i vladanju trebali zaključiti da Bog uistinu živi i djeluje u njima. I ne samo u njima nego i po njima. Ovdje treba naglasiti i to da se euharistijsko poslanje sastoji i u borbi protiv zla. A dobro znamo da su najopasnija ona zla koja su prisutna u našoj nutrini i strpljivo čekaju da nas zaskoče: oholost, škrtost, bludnost, zavist, neumjerenost u jelu i piću, srditost, lijenost.<sup>44</sup> Najprije kršćani trebaju njih pobijediti da bi se mogli uspješno vanjskom zlu oduprijeti. Ako u toj borbi pobijede te pritom napreduju u dobru i moralnim vrlinama, ubrzo će opaziti da se zlo oko njih smanjuje ili možda potpuno nestaje. A to se događa jer su se najprije oni promijenili te tako vlastitu agresivnost prema drugima i drukčijima nadvladali. Oni koji žive u njihovoj blizini, to će veoma brzo primijetiti te se i drukčije prema njima odnositi.

#### 4. Umjesto zaključka

Nakon svega rečenog može se konstatirati da je euharistijsko slavlje prebogato moralnim sadržajima te da moral koji izvire iz euharistije, nije moral minimuma, nego moral optimuma koji kršćane vodi putem moralne svetosti. Iako se možda nekima činio prezahtjevnim,

---

<sup>42</sup> *Dnevnik svete Marije Faustine Kowalske* (Zagreb: Grafok, 2006.), br. 1804. Patnja koja je ovdje spomenuta, jedna je od velikih teoloških tema. Za mnoge je ona nerješiv problem. Iskustvo ove poljske svete poručuje da patnju trebamo pozitivno vrednovati. Za mnoge je ona put obraćenja, posvećenja i spasenja.

<sup>43</sup> Teolozi upotrebljavaju izraz euharistija nakon euharistije da bi označili povezanost svete mise i života nakon mise. Vidi: Milan ŠPEHAR, „Euharistija poslije euharistije“, *Riječki teološki časopis* 9 (2001.), 143-160.

<sup>44</sup> Riječ je o sedam glavnih grijeha iz kojih izvire svi ostali grijesi. Sveti Toma Akvinski spominje još jedan glavni grijeh a to je slavohtepnost sa svojom djecom: neposlušnost, hvastanje, hipokrizija, prepirka, tvrdoglavost, nesloga i umišljena težnja za novim. Vidi: Toma AKVINSKI, *Quaestiones disputatae De malo*, q. IX., aa. 1-3, Tommaso D'AQUINO, *I vizi capitali* (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1996.), 210-257.

taj je moral ostvariv jer je prvenstveno moral božanske milosti koja uvijek priteče upomoć ljudskoj slabosti. Velika je stvar i neprocjenjiva vrijednost za svakog vjernika biti svjestan da euharistijski Isus trajno boravi među nama. Na ovom svijetu nijedan katolik nije prepušten samome sebi. U njegov je život ušao Bog uvijek spreman priteći mu u pomoć. Onaj tko živi s tom sviješću, zrači radošću. Sakrament euharistije ga na to stalno podsjeća te istodobno upozorava da ne bude egoist. On ga ujedno poziva da svojim životom bude zahvalni odgovor vječnome Bogu a ponos kršćanskoj zajednici i ljudskome rodu.

Iskustvo govori da je previše egoizma u današnjem svijetu te da nijedna ljudska zajednica nije savršena. Nesavršenost i manjkavost sastavni su dijelovi i kršćanskog življenja. U Katoličkoj crkvi uvijek je bilo i uvijek će biti onih koji, iako su kršteni i redovito pohađaju nedjeljnu svetu misu, ne žive dostojno vjere u kojoj su odgojeni. Što više, i to treba reći, neki nevjernici žive moralnije negoli neki deklarirani vjernici. Događa se i to da „pošteni“ ljudi, zbog loših vjernika, ne žele više biti članovi Crkve i postaju ateisti.<sup>45</sup> Što dakle s onima koji druge sablažnjavaju? Rekao bih: Upravo je njima potrebna euharistija, i to kao neposredni podsjetnik na potrebu istinskog obraćenja. Ne smije se smetnuti s uma činjenica da euharistija nije hrana savršenih, nego je „lijek protiv manjkavosti“.<sup>46</sup> Zato su na svetu misu dobrodošli svi, posebno oni koji bi morali biti mnogo bolji i dosljedniji vjernici.

Dobro su došli i oni koji se, zbog objektivnih razloga, ne smiju ispovijedati te samim tim ni pričlašćivati. To su svi oni koji su se crkveno vjenčali, potom rastavili i ponovno civilno vjenčali. I oni imaju pravo sudjelovati u crkvenom životu. Ne samo da takvi smiju nego i trebaju Božju riječ slušati, postiti, moliti, djela milosrđa činiti, svoju djecu u kršćanskoj vjeri odgajati. Iako ne mogu primati sakramente, osim u slučaju smrtne opasnosti, oni će, ako budu tako postupali, primati zrake božanske milosti. Nisu, naime, samo sakramenti sredstva milosti, posvećenja i spasenja. To su i osobne molitve, post i dobra djela. Osim toga, samo Bog zna koliko ti parovi zbog svojega stanja pate. Možda će ih upravo to trpljenje još više približiti Kristu... Međutim, da bi se i njima otvorio put sakramentalnog življenja, Katolička je crkva je predvidjela jednu mogućnost, naime: ako se iz teških razloga, na primjer zbog odgoja djece, ne mogu rastaviti već i dalje žele zajedno živjeti, takvi parovi moraju svoj život u potpunosti bračnoj suzdržljivosti

<sup>45</sup> Vidi: Tomislav IVANČIĆ, *Duhovno pomoći čovjeku* (Zagreb: Teovizija, 92011.), 107-108.

<sup>46</sup> PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Biblija i moral. Biblijski korijeni kršćanskog djelovanja* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2010.), br. 78.

provoditi. To je jedini legalni način koji im omogućava pristup sakramentima.<sup>47</sup>

Neki misle da je nedjeljno sudjelovanje na svetoj misi nešto što je Crkva nametnula svojim vjernicima. Imajući u vidu gore rečeno, jasno se vidi da nedjeljno slavljenje euharistije „nije izvana nametnuta obveza, nego kraljevsko pravo kršćanina da sudjeluje u uskrsnome zajedništvu s Gospodinom“. Nedjeljna misa „nije teret, nego milost, dar koji rasvjetljuje čitav tjedan“.<sup>48</sup> Istina, sudjelovanje na nedjeljnoj liturgiji kršćanska je dužnost. Međutim, ta dužnost proizlazi iz činjenice što stanje grijeha i ljudska slabost koji pritišću svakog vjernika, zahtijevaju nužnu pomoć sakramentalne milosti. Zato *Katekizam Katoličke crkve* ističe: „Snagom iste ljubavi koju zapaljuje u nama, Euharistija nas čuva od budućih smrtnih grijeha.“<sup>49</sup> Zato je potrebno da se katolici redovito ispovijedaju i na svakoj nedjeljnoj misi pričešćuju. Na taj će način brže shvatiti da je jedno od njihovih poslanja širenje euharistijskog mira. Jasno, moći će udovoljiti tom poslanju ako i sami taj mir posjeduju. A euharistijski mir posjeduju oni koji su svoju dušu od grijeha očistili, koji su odustali od vječnog istjerivanja pravde, koji se ne osvrću na neporavnane račune, koji su iz svojeg srca izbacili otrov gorčine.

Očito je dakle da euharistija potiče na kvalitetniji moralni i duhovni život. To je život djetinjeg odnosa prema Bogu, bratskog prema ljudima. Taj se život prepoznaje u praštanju i pomaganju drugima, u miru sa svima, u ljubavi prema neprijateljima. Jednom riječju, to je život koji „uprisutnjuje Isusov stil življenja“.<sup>50</sup> Zato je euharistija od prevelike važnosti za život svakog kršćanina. To više jer ona vodi do samih vrhunaca kršćanske savršenosti.<sup>51</sup> Euharistija je stoga, kako kaže Ivan Pavao II., „nešto najdragocjenije što je Crkva mogla imati u svome hodu kroz povijest“.<sup>52</sup> Katolici stoga trebaju biti zahvalni Bogu na tom neprocjenjivom daru, svjesni pritom činjenice da nije dovoljno na svetoj misi samo aktivno sudjelovati, euharistiju je potrebno svaki dan dosljedno živjeti.

47 Usp.: IVAN PAVAO II., *Familiaris consortio* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1997.), br. 84.

48 J. RATZINGER, *Bog je s nama. Euharistija: središte života*, 110-111.

49 *Katekizam Katoličke crkve* (Zagreb: Hrvatska biskupska konferencija, 1994.), br. 1395.

50 I. BODROŽIĆ, *Euharistija. Od povijesti do vječnosti*, 225-226.

51 Vidi: Ivan MERZ, *Ljubav i čistoća* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2002.), 222.

52 IVAN PAVAO II., *Ecclesia de Eucharistia*, br. 9.

## THE EUCHARIST AND THE MORAL LIFE

### Summary

*Starting with the guidelines of the Second Vatican Council that the moral life of Christians should be Christologically marked, the author of this article focuses on the premise that Christian morality is, in its essence, the law of Christ's grace. Taking the fact that Christ's grace is conducted especially through the sacraments, the first part of the article deals with the sacramental foundation of Christian morality. This idea is further developed in the second part when the author discusses the Eucharist as the sacrament of Christ's love. This leads to the conclusion that Christian morality, by its very nature, is a Eucharistic morality of love. This love must be evident in all Christians and should be manifest primarily in selfless service to God and people, especially in helping the poor. In the third part of the article, the author focuses on the essential parts of the Eucharistic celebration and strives to bring out of these a useful guide to daily living. The final section makes it clear that Eucharistic morality is demanding but achievable because it is a Divine grace that always comes to the assistance of human weakness. The author also raises a number of issues that encourage further consideration.*

**Keywords:** *Jesus Christ, sacrament, Eucharist, grace, morality, helping the poor, love of neighbor.*

Translation: Darko Tomašević and Kevin Sullivan



UDK: 1 Plantinga A.  
1:27-1  
Pregledni rad  
Primljeno: travanj 2013.

Ivan ZELIĆ  
T. P. Marovića 1; HR - 21209 Mravince  
ivan.zelic3@st.t-com.hr

## O SAVJETIMA ALVINA PLANTINGE KRŠĆANSKIM FILOZOFIMA

### Sažetak

*U ovom članku autor analizira savjete Alvina Plantinga kršćanskim filozofima. Savjeti iz poznatog Plantingina članka dopunjeni su pojašnjenjima iz nekih drugih, posebno kasnijih njegovih tekstova. Plantingini savjeti uspoređuju se s njegovom vlastitom praksom kao filozofa i kršćanina. Konačno, Plantingini savjeti i njegov način bavljenja kršćanskom filozofijom uspoređuju se s tomističkom i neotomističkom filozofijom i s idejama i praksom nekih vodećih filozofa tomističke tradicije.*

**Ključne riječi:** *Plantinga, kršćanska filozofija, analitička filozofija, metafizika, tomizam, neotomizam.*

### Uvod

U ovom članku analizirat ćemo savjete Alvina Plantinga iz njegova poznatog članka „Savjeti kršćanskim filozofima“.<sup>1</sup> Iznesimo najprije par osnovnih podataka o njemu. Alvin Plantinga je sada vjerojatno najpoznatiji živi protestantski filozof i jedan od vodećih kršćanskih filozofa. Na mnogo mjesta je s odobravanjem citirana ocjena časopisa *Time* još iz 1980. godine da je on „vodeći protestantski filozof o Bogu“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, *Faith and Philosophy* 1 (1984.), 253-271.

<sup>2</sup> Usp.: na primjer: Kelly James CLARK, „Introduction: The Literature of Confession“, Kelly James CLARK (ur.), *Philosophers Who Believe. The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.), 8; James F. SENNETT, „The Analytic Theist: An Appreciation“, James F. SENNETT – Alvin PLANTINGA, *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1998.), XII; Deane-Peter BAKER, „Introduction: Alvin Plantinga, God’s Philosopher“, Deane-Peter BAKER (ur.), *Alvin Plantinga. Contemporary Philosophy in Focus* (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2007.), 1.

Rođen je 15. studenoga 1932. u gradu Ann Arbor u državi Michigan. Nakon dva semestra na Sveučilištu Harvard, preddiplomski (*undergraduate*) studij filozofije završio je 1954. godine na Calvin Collegeu u gradu Grand Rapids, također u državi Michigan. Tamo mu je predavao Harry Jellema<sup>3</sup> za kojega kaže da je na njega najviše utjecao. Diplomski (*graduate*) studij je završio 1955. godine na Sveučilištu Michigan. Tamo mu je predavao William Alston<sup>4</sup> kojemu je posvetio svoje glavno djelo riječima: „mentoru, modelu, prijatelju“.<sup>5</sup> Doktorirao je 1958. godine na Sveučilištu Yale u gradu New Haven, u državi Connecticut. Mentor disertacije bio mu je Paul Weiss.<sup>6</sup>

Pet godina je predavao na Državnom Sveučilištu Wayne (*Wayne State University*) u Detroitu (od 1958. do 1963. godine), u potpuno ateističkoj i antiteističkoj sredini. Potom je skoro dva desetljeća predavao na Calvin Collegeu (od 1963. do 1982. godine). Na kraju je prešao na Sveučilište Notre Dame gdje je proveo ostatak svoje nastavne karijere do umirovljenja 2010. godine. Tamo je bio i direktor Centra za filozofiju religije (*Center for Philosophy of Religion*). Kao gostujući profesor predavao je i na brojnim drugim sveučilištima (Harvardu, Bostonu, Chicagu, među ostalima). Primio je brojna priznanja i počasne doktore. Plantingina djela prevedena su na mnoge jezike, ne samo evropske nego i druge (arapski, kineski, japanski, korejski...). O njegovim glavnim djelima i idejama reći ćemo nešto u trećem poglavlju.

## 1. Savjeti

Članak kojim ćemo se ovdje prvenstveno baviti nastao je od nastupnog predavanja koje je Plantinga držao 4. studenoga 1983. na

---

<sup>3</sup> Harry Jellema (1893.-1982.) je bio osnivač odjela za filozofiju na Calvin Collegeu. Na njemu je predavao od 1920. do 1936. godine i, nakon dvanaest godina na Sveučilištu Indiani, opet od 1948. do 1963. godine. Nešto o njegovim idejama reći ćemo kasnije u ovom članku.

<sup>4</sup> William P. Alston (1921.-2009.) doktorirao je na Sveučilištu Chicago i predavao je na više američkih sveučilišta. Bavio se filozofijom spoznaje i jezika, a nakon povratka vjeri i filozofijom religije. Povezavši jedno i drugo, sustavno je analizirao spoznajnu vrijednost religioznog iskustva. Bio je prvi inicijator osnivanja Društva kršćanskih filozofa (*Society of Christian Philosophers*).

<sup>5</sup> Alvin PLANTINGA, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000.), V.

<sup>6</sup> Paul Weiss (1901.-2002.) doktorirao je na Harvardu, a predavao je na Sveučilištu Yale do umirovljenja, potom kao gost na Američkom katoličkom sveučilištu (*The Catholic University of America*) sve do svoje 93. godine. Godine 1947. pokrenuo je časopis *Review of Metaphysics*, čiji je bio prvi urednik, a 1950. godine osnovao je Američko metafizičko društvo (*Metaphysical Society of America*).



Sveučilištu Notre Dame.<sup>7</sup> Iste godine on je postao predsjednik Društva kršćanskih filozofa<sup>8</sup> (*Society of Christian Philosophers*), a bio je i jedan od šestorice osnivača toga društva.<sup>9</sup> U časopisu društva *Vjera i filozofija* (*Faith and Philosophy*) članak je i objavljen. Kasnije je elektroničku verziju članka dopunio novim predgovorom.<sup>10</sup> Članak je dugo godina bio dostupan na web stranici društva, na neki način kao programatski tekst. Nakon petnaest godina od objavljivanja članka Plantinga je odgovorio na neke kritike svojih savjeta.<sup>11</sup>

Plantinga kaže da svjesno zaobilazi pitanje zašto bi baš on bio pozvan davati savjete drugim kršćanskim filozofima.<sup>12</sup> U svakom slučaju njegovi savjeti imali su velik odjek. Kelly James Clark drži da su ti savjeti bili značajan faktor u obnovi kršćanske filozofije.<sup>13</sup> Kako ćemo kasnije vidjeti, govoreći o kršćanskim filozofima, Plantinga ima u vidu prvenstveno protestantske filozofe. S druge strane, iako se izričito obraća kršćanskim filozofima, Plantinga naglašava da isto vrijedi i za Židove, muslimane i druge teističke filozofe. U predgovoru koji je kasnije dodao, on svoje savjete filozofima proširuje i na kršćanske intelektualce drugih profesija.

U Plantinginu članku donose se dva savjeta iz kojih slijedi treći.<sup>14</sup> Prvi savjet je da kršćanski filozofi i kršćanski intelektualci općenito moraju pokazati više autonomije ili nezavisnosti u odnosu na ostali filozofski svijet. Drugi savjet je da kršćanski filozofi moraju imati više integriteta, integralnosti, moraju „biti cijeli iz jednog komada“. A da bi se ostvarilo jedno i drugo, potrebna je kršćanska hrabrost, snaga, čvrstoća, potrebno je imati kršćansko samopouzdanje, potrebno je imati više vjere i pouzdanja u Boga. Plantinga te savjete najprije tumači načelno, a onda ih ilustrira primjerima.

S obzirom na prvi savjet Plantinga drži da se ta autonomija ili nezavisnost kršćanskih filozofa odnosi na više stvari. Prvo, to se odno-

---

<sup>7</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 271.

<sup>8</sup> Društvo kršćanskih filozofa (*Society of Christian Philosophers*) osnovano je 1978. godine i okuplja članove iz različitih kršćanskih denominacija (web stranica: <http://www.societyofchristianphilosophers.com>).

<sup>9</sup> Alvin PLANTINGA, „Twenty Years Worth of the SCP“, *Faith and Philosophy* 15 (1998.), 151.

<sup>10</sup> Alvin PLANTINGA, „Preface to Advice to Christian Philosophers“, <http://www.believersweb.org/view.cfm?ID=1084> (11. 2. 2013.).

<sup>11</sup> Alvin PLANTINGA, „On Heresy, Mind and Truth“, *Faith and Philosophy* 16 (1999.), 182-193.

<sup>12</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 254.

<sup>13</sup> Kelly James CLARK, „Introduction: The Literature of Confession“, 10.

<sup>14</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 254, 268-269.

si na tematiku, pitanja, probleme kojima se kršćanski filozofi trebaju baviti. Zašto? Pa pravi kršćani koji su filozofi nisu samo filozofi koji su slučajno kršćani. Oni ne smiju svoju tematiku odabirati slijedeći ono što su goruća tekuća pitanja na Princetonu, Berkeleyu ili Harvardu. To nisu ona pitanja, ili to nisu jedina pitanja, kojima bi se trebali baviti. Oni su dio kršćanske zajednice i njihov zadatak kao filozofa je da budu u službi te zajednice. Postoje druge filozofske teme na kojima kršćanska zajednica treba raditi i kršćanski filozofi su očito oni koji na tome trebaju raditi. „Ako oni svoj najbolji trud posvete temama koje su pomodne u nekršćanskom filozofskom svijetu, kao kršćanski filozofi zanemarit će ključni i središnji dio svoje zadaće.“<sup>15</sup> Plantinga naglašava da „kršćanski filozof ima pravo (ja bih rekao dužnost) raditi na svojim vlastitim projektima“, jer „kršćanska filozofska zajednica mora izgraditi odgovore na svoja pitanja“,<sup>16</sup> a on je dio te zajednice. Kršćanska filozofska zajednica treba „napredovati s projektom istraživanja i razvijanja implikacija kršćanskog teizma za cijelo područje pitanja koja filozofi postavljaju i na koja odgovaraju“.<sup>17</sup>

Drugo, i kad se radi o pitanjima i temama aktualnim u široj filozofskoj zajednici, kršćanski filozof treba o njima misliti na svoj vlastiti način, a to može značiti na drukčiji način. „On će možda trebati odbaciti tekuće pomodne pretpostavke o filozofskom radu, možda će trebati odbaciti široko prihvaćene pretpostavke o primjerenim polaznim točkama i postupcima za filozofski rad.“<sup>18</sup> Plantinga naglašava i smatra ključno važnim da kršćanski filozof ima potpuno pravo na svoje pretilozofske pretpostavke koje donosi u svoj filozofski rad. On drži da je sasvim irelevantna činjenica što te pretpostavke nisu široko prihvaćene izvan kršćanske ili teističke zajednice.

Plantinga naravno ne misli da se treba potpuno izolirati od filozofa koji nisu kršćani. „Kršćanski filozof zaista ima odgovornost prema filozofskom svijetu kao cjelini, ali njegova temeljna odgovornost je prema kršćanskoj zajednici i konačno prema Bogu.“<sup>19</sup> „Naravno je da on mora slušati i razumjeti širu filozofsku zajednicu i učiti od nje i mora zauzeti svoje mjesto u njoj, ali njegov rad kao filozofa nije ograničen onim što skeptik ili ostali filozofski svijet misli o teizmu.“<sup>20</sup> Ni trenutak nije pomislio da kršćanski filozofi nemaju što naučiti od dru-

15 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 255.

16 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 263.

17 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 264.

18 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 256.

19 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 262.

20 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 264.

gih filozofa, kaže da bi to zaista bila luda arogancija. Oni imaju mnoge i izvanredno važne stvari naučiti u dijalogu i raspravi sa svojim neteističkim kolegama. „Kršćanski filozofi moraju biti intimno uključeni u profesionalni život cijele filozofske zajednice, i zbog onoga što mogu naučiti i zbog onoga što mogu doprinijeti.“<sup>21</sup> Iako mnogi projekti, teme i pitanja nisu zajednički, mnogi drugi jesu i oni su važni ne samo za sve filozofe nego i za cijelo čovječanstvo.

Zaključak je da se kršćanski filozof, ako gleda isključivo na filozofski svijet kao cjelinu i ako za sebe misli da prije svega pripada tom svijetu, izlaže dvostrukom riziku.<sup>22</sup> S jedne strane može zanemariti bitan dio svoje zadaće kao kršćanskog filozofa, a s druge strane može prihvatiti principe i postupke koji se ne slažu s njegovom kršćanskom vjerom. Ti se rizici ozbiljno nameću jer intelektualna kultura našeg vremena većinom je duboko neteistička i nekršćanska, dapače još i gore, antikršćanska.<sup>23</sup> A čovjek naravno radi onako kako su ga naučili njegovi mentori, u svjetlu njihovih pretpostavki i tekućih, prihvaćenih ideja o tome od čega filozof treba započeti i što treba uzeti kao nešto što se samo po sebi razumije, a što traži dokazivanje i argumentaciju, o tome kako izgleda zadovoljavajuće filozofsko objašnjenje i kako izgleda pravo rješenje filozofskog pitanja.<sup>24</sup>

S obzirom na drugi savjet Plantinga naglašava da ako kršćanski filozof u svojem radu prihvati filozofske ideje, principe, teme ili postupke koji su pomodni na vodećim sveučilištima, ali su različiti od kršćanskih, pa čak i suprotni kršćanskoj vjeri, rezultat će biti loš. Pokušaj da nakalemi kršćanstvo na tu svoju sliku svijeta rezultirat će u boljem slučaju u jednu nepovezanu smjesu, a u gorem slučaju ozbiljno će staviti na kocku ili iskriviti ili trivijalizirati kršćanski teizam.<sup>25</sup>

S obzirom da treći savjet slijedi iz prva dva, Plantinga ga ne tumači opširno. Ako trebamo plivati protiv struje, razlikovati se od većine, od sredine u kojoj se nalazimo, za to je potrebna hrabrost koju mnogi nemaju. Za hrabrost je potrebno samopouzdanje koje se temelji na svijesti da smo u pravu, da slijedimo istinu. Ilustraciju nužnosti tog trećeg savjeta, kao i prva dva, možemo više naći u primjerima koje navodi. Izložiti ćemo ukratko prvi primjer, primjer principa verifikacije koji su postavili logički pozitivisti, koji je široko poznat među filozofima i ne samo među njima. Neke od ostalih primjera spomenut ćemo u

---

21 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 270.

22 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 264.

23 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 253.

24 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 255.

25 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 256.

sljedećem poglavlju jer u njima se iznose teze karakteristične za Plantinginu filozofiju, teze kojima se on puno bavio i opsežno o njima pisao. Neke od tih teza su sporne i među kršćanskim filozofima.

Sredinom 20. stoljeća bila je proširena i pomodna teza da su iskazi koji govore o Bogu ne neistiniti, nego da uopće nemaju značenja. Ta teza se izvodila iz principa verifikacije logičkih pozitivista. Kako on glasi „iz prve ruke“? Rudolf Carnap piše da, „ovaj princip kaže, prvo, da značenje jedne rečenice daju uvjeti njezine verifikacije, i drugo, da jedna rečenica ima značenje ako i samo ako se u principu može verificirati, tj. ako postoje moguće okolnosti, ne nužno stvarne, koje bi, ako se ostvare, definitivno utvrdile istinitost te rečenice“.<sup>26</sup> Mnogi su tada ovo smatrali velikom opasnošću za kršćanstvo. Razlog za to je, kaže Plantinga, što su prihvaćali kao nesporno ono što je tada bilo u modi i pokušavali su neuspješno naći izlaz ne dovodeći u pitanje princip verifikacije. A trebali su reći pozitivistima: „Vaš kriterij je pogrešan, jer rečenice kao ‘Bog nas ljubi’ i ‘Bog je stvorio nebo i zemlju’ jasno imaju značenje, pa ako se one ne mogu verificirati u vašem smislu, onda je pogrešno da jedino rečenice koje se mogu verificirati u tom smislu imaju značenje.“<sup>27</sup> Da su pozitivisti dali dobre argumente za svoj kriterij značenja, postojao bi problem za kršćanskog filozofa. Ali kako nisu dali nikakve argumente, problema realno nije bilo. Bilo je potrebno manje se prilagođavati tekućoj modi i imati više kršćanskog samopouzdanja.

Treba ukazati još na tri Plantingine ideje o naravi filozofije koje će biti važne za daljnju raspravu. Prva je: „Filozofija je zajednički pothvat.“<sup>28</sup> Zato on stalno govori o zajednici: o „filozofskoj zajednici“, o „cjelini filozofske zajednice“ i o „kršćanskoj filozofskoj zajednici“. Druga je: „Filozofija je velikim dijelom razbistrivanje, sistematizacija, artikulacija, povezivanje i produbljavanje pretfilozofskog mišljenja.“<sup>29</sup> Mi dolazimo u filozofiju sa pretfilozofskim mišljenjima, ne može biti drukčije. Plantingin naglasak je na tezi da kršćanin jednako ima pravo na svoja pretfilozofska mišljenja kao i drugi na svoja. I ako ta mišljenja drugi odbacuju, to nimalo ne govori protiv njih. Kad bi postojali pravi argumenti protiv njih, to bi bio problem. Ali, kaže Plantinga, takvih argumenata očito nema. Treća ideja je da je filozofija također „arena za artikulaciju i uzajamno djelovanje opredjeljenja i privrženosti koje

<sup>26</sup> Rudolf CARNAP, „Intellectual Autobiography“, Paul Arthur SCHLIPP (ur.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle: Open Court, 1997.), 45.

<sup>27</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 264.

<sup>28</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 264.

<sup>29</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 268.

su u temelju po naravi religiozne; ona je izraz dubokih i temeljnih perspektiva, načina gledanja sebe, svijeta i Boga“.<sup>30</sup> Kršćanska filozofska zajednica, samim time što je kršćanska, vezana je uz određeni opći pogled na čovjeka, svijet i Boga. „U njezine najvažnije i najhitnije projekte spada sistematiziranje, produbljivanje, istraživanje i artikuliranje ove perspektive i istraživanje njezine veze sa svime što mi mislimo i činimo.“<sup>31</sup>

## 2. Ostvarivanje savjeta

Je li i kako je sam Plantinga ostvarivao ono što je savjetovao drugim kršćanskim filozofima? Kad se pogleda cijeli njegov rad, i prije i nakon objavljivanja njegovih savjeta, vidi se da je on te savjete dosljedno ostvarivao u cijelom svojem životu. Uvijek je otvoreno svjedočio da je kršćanin, dapače kršćanski filozof, a ne samo filozof koji je slučajno i kršćanin. Bavio se uvijek filozofskom problematikom koja je od primarnog interesa za kršćanina, i šire za teista. Njegovi radovi su bili i jesu od interesa i za one filozofe koji nisu kršćani jer on je svojim projektima pristupao temeljito i objavljivao rezultate u nizu radova, ponekad i u nizu knjiga. Izgradnja temelja uključivala je rad od širokog interesa, ali konačni cilj je uvijek bio nešto tipično za kršćanina, pa i za protestanta.

Na kraju svojega rada na Calvin Collegeu, Plantinga je napisao: „Tijekom mojih 19 godina na Calvinu moja je možda glavna briga bila pitanje kako najbolje biti kršćanin u filozofiji i tijekom tog vremena moji kolege i ja naučili smo bar nešto o toj temi.“<sup>32</sup> Razmišljajući kasnije o tome, došao je do zaključka i napisao da to nije bila toliko tema o kojoj su eksplicitno razmišljali, nego da su to više bili konstantni pozadinski uvjeti te da mu je to postalo jasno kad je na Sveučilištu Notre Dame počeo predavati predmet „Kako biti kršćanski filozof“.<sup>33</sup>

Veći dio Plantingina rada imao je za cilj ono što bi se široko moglo nazvati „negativna apologetika“. Bavio se s jedne strane opovrgavanjem osporavanja kršćanskog pogleda na svijet, posebno opovrgavanjem osporavanja racionalnosti prihvaćanja vjerovanja da postoji

---

<sup>30</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 271.

<sup>31</sup> Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 271.

<sup>32</sup> Alvin PLANTINGA, „Self-Profile“, James E. TOMBERLIN – Peter Van INWAGEN (ur.), *Alvin Plantinga. Profiles* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985.), 33.

<sup>33</sup> Alvin PLANTINGA, „A Christian Life Partly Lived“, Kelly James CLARK (ur.), *Philosophers Who Believe. The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.), 77.

Bog, a s druge strane kritiziranjem temeljnih pogleda na svijet koji su danas prošireni u filozofskom i još šire, u akademskom svijetu, a koji su nekršćanski i velikim dijelom antikršćanski.

U svojoj prvoj knjizi „Bog i drugi umovi“,<sup>34</sup> objavljenoj prvi put 1967. godine, Plantinga u prvom dijelu analizira razne dokaze za postojanje Boga i drži da je pokazao da su neuspješni. U drugom dijelu analizira razne pokušaje dokaza da Bog ne postoji i zaključuje da su i oni neuspješni. U trećem dijelu istražuje analogiju između vjerovanja da postoji Bog i vjerovanja da postoje drugi umovi. Zaključuje da ta dva vjerovanja imaju isti epistemološki status, pa moraju biti ili oba racionalna ili oba neracionalna. Budući da vjerovanje u druge umove jest racionalno, mora i vjerovanje u Boga biti racionalno.

Taj postupak da se krene od pretpostavki nekršćanske filozofije i pokaže što iz njih logički slijedi, nazvan je kolokvijalno „alviniziranje“ (engl. *alvinizing*) po Plantinginu imenu.<sup>35</sup> Onomu koji nalazi nepremostive poteškoće u prihvaćanju da postoji Bog, pokazuje se da se slične poteškoće mogu naći i u vjerovanjima koje on neupitno prihvaća. Koliko je Plantingina ideja da vjerovanje u Boga i vjerovanje u druge umove imaju isti epistemološki status bila smjela i neočekivana, pokazuje podatak da je i njegova supruga, kad je za nju prvi put čula, pomislila da je to „jedna od najglupljih teza što je ikad čula“.<sup>36</sup>

Dvije knjige objavio je 1974. godine. U knjizi „Bog, sloboda i zlo“<sup>37</sup> bavi se pitanjem zla kao sredstva da se ospori postojanje Božje. U knjizi „Narav nužnosti“<sup>38</sup> u većem dijelu knjige, u prvih osam poglavlja, opširno se bavi nužnošću *de re*. U posljednja dva poglavlja vidi se cilj koji je Plantinga imao u vidu: da riješi problem zla kao u prethodnoj knjizi i da onda izgradi jednu svoju vrstu ontološkog dokaza za postojanje Božje. Pitanjem nužnosti Plantinga se i kasnije bavio i njegovi članci iz te tematike sabrani su u knjizi „Rasprave iz metafizike modalnosti“.<sup>39</sup>

Njegovo glavno djelo je vjerojatno „Opravdano kršćansko

34 Alvin PLANTINGA, *God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca: Cornell University Press, 1990.).

35 Ralph MCINERNY, „How I Became a Christian Philosopher“, *Faith and Philosophy* 15 (1998.), 145.

36 Alvin PLANTINGA, „A Christian Life Partly Lived“, 60.

37 Alvin PLANTINGA, *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: B. Eerdmans Publishing, 2002.).

38 Alvin PLANTINGA, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1982.).

39 Alvin PLANTINGA, *Essays in the Metaphysics of Modality*. Matthew DAVIDSON (ur.), (Oxford: Oxford University Press, 2003.).



vjerovanje“.<sup>40</sup> Pripremio ga je dvjema prethodnim knjigama koje zajedno čine trilogiju, a također i nizom članaka. Opravdanje (*warrant*) je „ono svojstvo ili količina što razlikuje znanje od pukog istinitog vjerovanja“.<sup>41</sup> Drugim riječima, znanje je istinito vjerovanje plus opravdanje (*warrant*). U prvoj knjizi trilogije „Opravdanje: tekuća debata“<sup>42</sup> donosi pregled i kritiku suvremenih teorija opravdanja u analitičkoj filozofiji, teorija koje bi trebale objasniti što je to znanje, pa zaključuje da nijedna ne uspijeva u tome. U drugoj knjizi „Opravdanje i ispravna funkcija“<sup>43</sup> izlaže svoju vlastitu teoriju opravdanja i znanja tvrdeći da je najbolji način objašnjenja opravdanja u smislu ispravne funkcije. Po njegovu mišljenju, vjerovanje je za jednu osobu opravdano ako je nastalo ispravnom funkcijom njezinih kognitivnih sposobnosti u odgovarajućem spoznajnom okolišu prema planu čiji je cilj uspješno stvaranje istinitih ili istinolikih vjerovanja. U trećoj knjizi primjenjuje teoriju iz druge za argumentiranje mogućnosti opravdanog kršćanskog vjerovanja. Plantinga drži da postoje dvije vrste prigovora kršćanskom vjerovanju: oni koje naziva prigovori „de facto“ i oni koje naziva prigovori „de jure“. Prvi tvrde da je kršćansko vjerovanje neistinito, dok drugi tvrde da je racionalno neprihvatljivo, neopravdano, iracionalno, bez obzira na svoju eventualnu istinitost ili neistinitost. Centralna teza knjige je da ako je kršćansko vjerovanje istinito, onda je i opravdano.

Osim obrane racionalnosti kršćanskog pogleda na svijet, Plantinga se bavio i kritikom danas proširenih drukčijih pogleda. To je učinio u nekim od već spomenutih knjiga i u nizu članaka. On drži da su danas najproširenija dva takva pogleda. Prema prvom pogledu, naturalizmu, „nema Boga niti ičega drugoga osim prirode i mi ljudska bića smo beznačajni dijelovi velikog kozmičkog stroja koji radi u veličanstvenoj ravnodušnosti prema nama“.<sup>44</sup> Prema drugom pogledu, kreativnom antirealizmu, „baš smo mi, ljudska bića, odgovorni za temeljnu strukturu svijeta“.<sup>45</sup> Antirealizam je kritizirao i u svojem predsjedničkom govoru kad je postao predsjednik Američkog filozofskog druš-

<sup>40</sup> Alvin PLANTINGA, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000.).

<sup>41</sup> Alvin PLANTINGA, „Précis of Warrant: The Current Debate and Warrant and Proper Function“, *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995.), 393.

<sup>42</sup> Alvin PLANTINGA, *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993.).

<sup>43</sup> Alvin PLANTINGA, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993.).

<sup>44</sup> Alvin PLANTINGA, „Augustinian Christian Philosophy“, *The Monist* 75 (1992.), 296.

<sup>45</sup> Alvin PLANTINGA, „Augustinian Christian Philosophy“, 296.



tva.<sup>46</sup> Naturalizam je kritizirao u posljednjem poglavlju svoje knjige „Opravdanje i ispravna funkcija“<sup>47</sup> i u mnogim člancima.<sup>48</sup> Najopširnija ga je kritizirao u knjizi „Znanje o Bogu“<sup>49</sup> objavljenoj 2008. godine, koja donosi njegovu raspravu s Michaelom Tooleyem.

Posljednjih godina Plantinga se više bavi pitanjem navodnog sukoba religije i znanosti. Knjiga „Znanost i religija“<sup>50</sup> objavljena 2010. godine, donosi njegovu raspravu s Danielom Dennettom o kompatibilnosti znanosti i religije, s posebnim naglaskom na pitanje evolucije. Plantingina posljednja knjiga „Gdje zaista leži sukob: znanost, religija i naturalizam“<sup>51</sup> još se šire i razrađene bavi istom temom te odnosom naturalizma prema znanosti i religiji. Teza koju u ovoj knjizi dokazuje glasi: „Postoji prividan sukob i dubok sklad između znanosti i teističke religije, a postoji prividan sklad i dubok sukob između znanosti i naturalizma.“<sup>52</sup>

Kako su drugi kršćanski filozofi ostvarivali Plantingine savjete? Spomenimo da je Plantingin članak sa savjetima kršćanskim filozofima uvršten u antologiju katoličke filozofije koju su uredili James Swindal i Harry Gensler, iako Plantinga nije katolik nego kalvinist. Urednici su svoj postupak ovako obrazložili: „Dok je ova poruka važna za katoličke filozofe danas, to bi bilo manje umjesno prije Drugog vatikanskog koncila, kad su katolički filozofi težili biti izolirani od šire filozofske zajednice oko sebe.“<sup>53</sup> Ne bismo se složili da su htjeli biti „izolirani“, više su htjeli biti nezavisni, sasvim u skladu s Plantinginim savjetima. Madigan

46 Alvin PLANTINGA, „How to be an Anti-Realist“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 56 (1982.), 47-70.

47 Alvin PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, 216-238.

48 Na primjer u: Alvin PLANTINGA, „Methodological Naturalism?“, Jitse M. van der MEER (ur.), *Facets of Faith and Science* (Lanham: University Press of America, 1996.) i Alvin PLANTINGA, „Introduction: The Evolutionary Argument against Naturalism“, James K. BEILBY (ur.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism* (Ithaca: Cornell University Press, 2002.).

49 Alvin PLANTINGA – Michael TOOLEY, *Knowledge of God* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008.).

50 Alvin PLANTINGA – Daniel Clement DENNETT, *Science and Religion. Are They Compatible?* (Oxford: Oxford University Press, 2010.).

51 Alvin PLANTINGA, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011.). Knjiga se temelji na predavanjima (*Gifford Lectures*) koja je Plantinga držao 2005. godine na Sveučilištu St. Andrews u Škotskoj.

52 Alvin PLANTINGA, *Where the Conflict Really Lies*, IX.

53 James C. SWINDAL – Harry J. GENSLER (ur.), *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.), 478.

piše da „se mnogi katolici aktivni u filozofiji skanjuju identificirati kao ‘katolički filozofi’ [...] dijelom zato što bi takva identifikacija imala tendenciju marginalizirati ih unutar cjeline filozofske profesije“.<sup>54</sup> Dakle, sad ih ima više nego prije koji postupaju protivno Plantinginu savjetu. S druge strane, broj i utjecaj protestantskih kršćanskih filozofa raste.<sup>55</sup>

### 3. Poboljšavanje ostvarivanja savjeta

Kako se ono što Plantinga savjetuje i čini može poboljšati, posebno u ostvarivanju? U ovom poglavlju usporedit ćemo ono što on savjetuje i čini s idejama i praksom vodećih katoličkih filozofa tomističke ili neotomističke orijentacije. Vidjet ćemo kako je neke od stvari koje ćemo sugerirati kao poboljšanja Plantinga i sam naslućivao, ali ih nije do kraja otkrio ni ostvario.

Prvo, vidjeli smo da Plantinga preporučuje i naglašava važnost sistematizacije u filozofiji. A to po našem mišljenju znači da polazište analitičke filozofije nije dovoljno i da je nužno potrebna metafizika. Zašto baš metafizika? Pa metafizika već odavno nije na dobru glasu. U Americi i Engleskoj dominirala je i dominira antimetafizička filozofija. O borbi protiv metafizike u analitičkoj filozofiji odlično je i sustavno pisao Staniša Novaković.<sup>56</sup> On je jasno pokazao da je ta borba bila usmjerena protiv vrlo usko, neodređeno i dosta primitivno uzetog pojma metafizike, kritičari uopće nisu bili zainteresirani za odgovor na pitanje što je u stvari metafizika.<sup>57</sup> Takva „metafizika“ nema nikakve veze s klasičnom metafizikom u aristotelovskom duhu.

Stefan Swieżawski<sup>58</sup> je o tom problemu ovako pisao: „Mlađa ge-

---

<sup>54</sup> Arthur MADIGAN, „Catholic Philosophers in the U.S.“, James C. SWINDAL – Harry J. GENSLER (ur.), *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*, 555.

<sup>55</sup> Vidi na primjer sljedeće prikaze: Alvin PLANTINGA, „Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century“, James F. SENNETT – Alvin PLANTINGA, *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1998.), i Alvin PLANTINGA, „Twenty Years Worth of the SCP“.

<sup>56</sup> Usp.: Staniša NOVAKOVIĆ, *Odnos nauke i metafizike u savremenoj analitičkoj filozofiji. Izabrani radovi III* (Beograd: Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2002.).

<sup>57</sup> Staniša NOVAKOVIĆ, *Odnos nauke i metafizike u savremenoj analitičkoj filozofiji*, 180-183.

<sup>58</sup> Stefan Swieżawski (1907.-2004.) je poljski filozof koji je predavao na Katoličkom sveučilištu u Lublinu. Osnivač je lublinske filozofske škole, najutjecajnije škole poljskog tomizma. Više o njemu vidi u: Ivan ZELIĆ, „Lublinska filozofska škola“, Ivan KOPREK (ur.), *Defensor hominis. Zbornik radova na međunarodnom simpoziju ‘Čovjek u filozofiji K. Wojtyła - Pape Ivana Pavla II.’* (Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, 2003.), 27-29.

neracija je nesumnjivo bila izložena brojnim pogledima koji metafiziku drže sinonimom za besmislicu, predrasudom, znanstveno besmislenom preokupacijom neprovjerljivim stvarima. [...] Tako obrazovana publika vidi stvari i tako joj se metafiziku prezentira. Kao rezultat toga znanstvena filozofija je postala ograničena na minimalistički tip znanja. Za one koji prihvaćaju ovaj pogled filozofija je ograničena na istraživanje funkcioniranja uma i jezika, na organizaciju pojmova koje koristimo i, u osnovi, na kritiku naših spoznajnih moći.<sup>59</sup>

U čemu metafizika čini bitnu razliku? Citirat ćemo ocjenu Bocheńskoga<sup>60</sup> iz zaključka njegova prikaza evropske filozofije, ocjenu koja po našem mišljenju dobro sintetizira prednosti filozofije utemeljene na metafizici: „U svim drugim pravcima suvremene filozofije zapažamo ograničenu temeljnu ideju koja ograničava njihov pogled. Među metafizičarima se takva ideja ne može naći. Pravi razlog za to je što su oni filozofi bića koji po samoj definiciji nadilaze sva ograničena gledišta i mogu parcijalna postignuća drugih škola ugraditi u svoje vlastite sisteme. Stoga se metafizika ne može danas jednostavno izjednačiti s drugim filozofskim pravcima ili se suprotstaviti njima - ona je iznad njih kao što je filozofija iznad posebnih znanosti.“<sup>61</sup>

Vrijedi spomenuti da Plantinga u svojim uspomenama piše da je otišao doktorirati na Sveučilište Yale „jer sam htio studirati metafiziku u velikom stilu“.<sup>62</sup> To je za njega tada značilo filozofiju u stilu njemačkih idealista.<sup>63</sup> Ali tamo, kod svojeg mentora Paula Weissa, nije našao ono što je tražio. „To je bila metafizika u velikom stilu, dobro, ali što sam više na njoj radio, manje sam u njoj nalazio. Nisam mogao vidjeti gdje su rasprave počele ili kako su otuda došle do kraja. Nisu se mogli razabrati nikakvi argumenti, nije bilo nikakva izvornog problema ili nedoumice koje bih mogao identificirati kao polazne točke niza refleksija, bile su samo te zbunjujuće tvrdnje. Oko godinu i po bio sam vrlo zauzet u pro-

---

<sup>59</sup> Stefan SWIEŻAWSKI, *St. Thomas Revisited* (New York: Peter Lang Publishing, 1995.), 35-36.

<sup>60</sup> Józef (Innocentius) Maria Bocheński (1902.-1995.) je poljski filozof koji je doktorirao na Sveučilištu u Fribourgu u Švicarskoj i tamo proveo najveći dio svoje nastavne karijere. Kao gostujući profesor predavao je i na brojnim drugim evropskim i američkim sveučilištima. Bavio se logikom i poviješću logike, suvremenom filozofijom i marksizmom. Sva njegova glavna djela prevedena su na vrlo velik broj jezika, a sam je pisao na čak šest jezika.

<sup>61</sup> I.[nnocentius] M. BOCHEŃSKI, *Contemporary European Philosophy* (Westport: Greenwood Press, 1982.), 249.

<sup>62</sup> Alvin PLANTINGA, „A Christian Life Partly Lived“, 63.

<sup>63</sup> Alvin PLANTINGA, „Self-Profile“, 19.

jektu da nastojim razumjeti Weissovo djelo. Na kraju sam odustao.“<sup>64</sup> Dakle, na žalost, klasičnu metafiziku nije ni tražio niti je našao. Ne samo to, nije našao ni pouku o filozofskim metodama: „Moja glavna pritužba je da tamo nije bilo nikakve prilike naučiti kako raditi ono što filozofi rade.“<sup>65</sup>

Izgradnja jedne dobre i sustavne metafizike nije izvediva jednom čovjeku. Da, naravno, o tome je pisao još Aristotel: „Istraživanje istine je s jedne strane teško, a s druge lako. Pokazatelj toga je činjenica da je nitko ne može potpuno dosegnuti, ali ni potpuno promašiti [...] i dok joj svaki pojedinac pridodaje ništa ili malo, iz svega što se prikupi postaje nešto veliko.“<sup>66</sup> Dakle, budući da je filozofija zajednički pothvat, a vidjeli smo prije da to kaže i Plantinga, treba graditi na tradiciji. I ovdje se treba suprotstaviti dominantnom stavu u anglo-američkoj filozofiji jer, kako duhovito kaže McInerny, tu već „postoji tradicija negiranja tradicije“.<sup>67</sup>

U svojoj kritici Plantinginih savjeta Eleonore Stump<sup>68</sup> je napisala: „Mislím da bi kršćanski filozofi trebali htjeti posvetiti nešto vremena i truda učenju o povijesti kršćanske filozofije i teologije.“ Jer, koje god bile teškoće u radu, „one se znatno povećavaju nepoznavanjem povijesne tradicije“.<sup>69</sup> Osim poznavanja tradicije, Stump preporučuje i „pažnju i brigu kad se razilazimo s njom“.<sup>70</sup> Étienne Gilson<sup>71</sup> na kraju svoje povijesti srednjovjekovne filozofije piše da kršćanski filozof ne može naći izgovor za indiferentnost prema povijesti skolastike „jer ovo je njegova vlastita osobna povijest ili, barem, povijest njegove vlastite filozofske tradicije. Ova tradicija nije mrtva stvar, ona je još živa i u našem vremenu daje svjedočanstvo svoje trajne plodnosti.“ Nastavlja dalje da „se može reći da riznica kršćanske filozofije u srednjem vijeku pokazuje za-

---

<sup>64</sup> Alvin PLANTINGA, „Self-Profile“, 20.

<sup>65</sup> Alvin PLANTINGA, „Self-Profile“, 20.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, 993a 30 - 993b 4.

<sup>67</sup> Ralph McINERNY, *A Student's Guide to Philosophy* (Wilmington: ISI Books, 1999.), 9.

<sup>68</sup> Eleonore Stump (rođena 1947.) je 1975. doktorirala na Sveučilištu Cornell. Od 1992. godine predaje na Sveučilištu Saint Louis. Piše i o povijesti srednjovjekovne filozofije i o teorijskim pitanjima metafizike i filozofije religije. Bila je predsjednica Društva kršćanskih filozofa i Američkog katoličkog filozofskog društva.

<sup>69</sup> Eleonore STUMP, „Orthodoxy and Heresy“, *Faith and Philosophy* 16 (1999.), 159.

<sup>70</sup> Eleonore STUMP, „Orthodoxy and Heresy“, 160.

<sup>71</sup> Étienne Gilson (1884.-1978.) je francuski filozof, vodeći povjesničar srednjovjekovne filozofije i jedan od vodećih tomista 20. stoljeća. Predavao je na Sorboni u Parizu i na Sveučilištu u Torontu u Kanadi, a kao gost i na brojnim drugim sveučilištima.

divljujuće bogatstvo još nepotpuno iskorištenih ideja“.<sup>72</sup>

Izgleda da je Plantinga imao dobre preduvjete za upoznavanje i vrednovanje tradicije i povijesti filozofije. On sam piše da je na Calvin Collegeu gdje je on studirao naglasak bio na povijesti filozofije,<sup>73</sup> a Peter Kreeft<sup>74</sup> piše da mu je njihov zajednički profesor Harry Jellema „pokazao ono što jedino mogu nazvati katoličkom vizijom povijesti filozofije“.<sup>75</sup> Možda je zapreka dijelom bila u jedinoj negativnoj karakteristici koju Plantinga spominje u tada inače u svakom pogledu izvanrednoj i poticajnoj atmosferi na Calvin Collegeu: „tendenciji da se ocrnjuju i obezvređuju drugi oblici kršćanstva“.<sup>76</sup>

Tradicija koja na puno načina prednjači u kršćanskoj filozofiji je tomizam, filozofija Tome Akvinskoga i njegovih sljedbenika. Ta tradicija je tijekom skoro osam stoljeća imala svojih plima i oseka, uspona i padova svoje proširenosti i utjecaja. Ali, kako se može zapaziti, svaka nova plima i svaki novi uspon bili su veći od prethodnoga. Tomin utjecaj je bio puno veći u tzv. drugoj skolastici 16. i 17. stoljeća nego za njegova života, a najveći je bio u trećoj skolastici ili neoskolastici 20. stoljeća. Iako se sada može govoriti o razdoblju relativne oseke i pada, to je ne samo relativno nego po mnogim pokazateljima i prolazno.<sup>77</sup>

Utjecaj i proširenost neotomističke filozofije sredinom 20. stoljeća lijepo opisuje sljedeći prikaz iz UNESCO-ve kulturne i znanstvene historije čovječanstva:<sup>78</sup> „Taj opći pogled koji su naučavale katoličke

---

72 Étienne GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955.), 544.

73 Alvin PLANTINGA, „A Christian Life Partly Lived“, 52-57.

74 Peter Kreeft (rođen 1937.) bio je protestant, kalvinist, i školovao se na Calvin Collegeu kao i Plantinga. Ali on je kao student postao katolik, a kao filozof tomist. Doktorirao je na Sveučilištu Fordham u New Yorku. Veći dio svojeg radnog vijeka predavao je na Boston Collegeu.

75 Peter KREEFT, „Hauled Aboard the Ark“, [http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual\\_library/articles/kreeft\\_peter/hauled\\_around\\_the\\_ark.pdf](http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/kreeft_peter/hauled_around_the_ark.pdf) (14. 2. 2013.), str. 4. Ovaj članak je izvorno objavljen u zborniku: Robert BARAM (ur.), *Spiritual Journeys. Twenty-seven Men and Women Share Their Faith Experiences* (Boston: St. Paul Editions, 1987.).

76 Alvin PLANTINGA, „A Christian Life Partly Lived“, 58.

77 Vidi: Marko JOSIPOVIĆ, „Pojam i pregled razvoja neoskolastike“, *Filozofska istraživanja* 14 (1994.), 450-451 i Ivan ZELIĆ, „Toma Akvinski i tomizam na kraju tisućljeća (Retrospektiva i perspektiva)“, *Filozofska istraživanja* 21 (2001.), 799-801.

78 Ovo je tekst iz velike povijesti kulturnog i znanstvenog razvoja čovječanstva u 20 svezaka koju je radio UNESCO i na čiji su tekst sve članice UNESCO-a davale primjedbe, pa su potom bitne primjedbe ili inkorporirane u tekst (ako su ih autori teksta prihvaćali) ili su dodane u bilješkama iza teksta (ako ih autori teksta nisu prihvaćali). Citirali smo baš ovaj tekst zato da se ne bi dobio dojam kako se u ovom opisu radi o nekom preuveličavanju ili izoliranom pojedinačnom mišljenju.

institucije bio je dotjerivan na tisućama sveučilišta i centara katoličkih studija, bio je predmet stotina učenih članaka godišnje i osnova za specijalizirane tomističke publikacije čiji je broj pedesetih godina iznosio najmanje dvadeset i pet, kao i za tomističke organizacije i međunarodne tomističke kongrese. Po brojkama se činilo da od vremena Prvog svjetskog rata dalje nijedna druga filozofska skupina nije imala toliko mislilaca u svojim redovima ili toliko mnogo središta studija na raspolaganju.“<sup>79</sup>

Kad ovaj opis usporedimo s onim što u članku sa svojim savjetima kršćanskim filozofima Plantinga piše o stanju kršćanske filozofije u istom razdoblju,<sup>80</sup> očito je da on govori jedino o protestantskoj filozofiji. U kasnijem članku o kršćanskoj filozofiji na kraju dvadesetog stoljeća, gdje najprije daje pregled razvoja kršćanske filozofije u dvadesetom stoljeću, on izričito kaže da ispušta iz prikaza „katoličku i tomističku filozofiju“, i to s obrazloženjem da bi inače njegov „predmet bio istinski nesavladiv“.<sup>81</sup>

Budući da Plantinga ovdje spominje „katoličku i tomističku filozofiju“, dobro je spomenuti da nikad nisu svi katolički filozofi bili tomisti, a da ni svi tomisti nisu bili katolici, pa ni kršćani. S obzirom na prvo možemo kazati da je u posljednjih stotinjak godina bilo katoličkih filozofa koji su slijedili fenomenologiju, filozofiju egzistencije i analitičku filozofiju.<sup>82</sup> O tome kako tomisti načelno gledaju na njih, govorit ćemo kasnije. Podsjetimo samo opet na prije citirane riječi Bocheńskoga da metafizičari „mogu parcijalna postignuća drugih škola ugraditi u svoje vlastite sisteme“. S obzirom na drugo kao primjer možemo spomenuti američkog filozofa Mortimera Adlera<sup>83</sup> koji je dugo bio, kako sam kaže, „poganski tomist“.<sup>84</sup>

Iako može potaknuti na razmišljanje, jasno je da brojnost tomista među kršćanskim filozofima nije dovoljan razlog za prihvaćanje

---

79 Caroline F. WARE – K. M. PANIKKAR – J. M. ROMEIN, *Dvadeseto stoljeće. Historija čovječanstva: Kulturni i naučni razvoj*, VI/3 (Zagreb: Naprijed, 1969.), 26-27.

80 Alvin PLANTINGA, „Advice to Christian Philosophers“, 253.

81 Alvin PLANTINGA, „Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century“, 329.

82 Vidi o tome u: Alasdair MacINTYRE, *God, Philosophy, Universities. A Selective History of Catholic Philosophical Tradition* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.), 157-163.

83 Mortimer Adler (1902.-2001.) je tek u svojoj osamdestdrugoj godini kršten kao episkopalijanac, a u Katoličku crkvu ušao je u devedesetomj.

84 Mortimer J. ADLER, „A Philosopher's Religious Faith“, Kelly James CLARK (ur.), *Philosophers Who Believe. The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.), 207.



tomističke filozofije. Dakle, zašto biti tomist u filozofiji? Prikazat ćemo ukratko što o tom pitanju kaže francuski filozof Jacques Maritain<sup>85</sup> koji je široko priznat kao vodeći tomist 20. stoljeća.<sup>86</sup> Tomizam je jedna „doktrina bitno utemeljena na istini“,<sup>87</sup> kaže Maritain. Zar je moguće da postoji nešto takvo? Potvrđan odgovor se jasno nameće, „ako se nema puno straha od profesora“.<sup>88</sup> On je svjestan da bi skoro svi današnji filozofi odgovorili negativno na to pitanje, ali to njega ne pokolebava. Važno je točno razumjeti što znači izraz „doktrina bitno utemeljena na istini“. Maritain to tumači na sljedeći način.<sup>89</sup>

Prvo, to je jedan *organski* skup (dakle živ i povezan) temeljnih istina. To nije samo doktrina utemeljena na *nekoj* istini, jer svaka je doktrina utemeljena na nekoj istini, pa i ona najpogrešnija. Drugo, da bi neka doktrina zaista bila bitno utemeljena na istini, bitan uvjet je da ona ne bude djelo jednog čovjeka. Pojedinac je preslab da na zadovoljavajući način izvrši takvu zadaću. Ona se treba oslanjati na rad generacija mislilaca od najstarijih vremena i skupiti i ujediniti njihova gledišta. Sve to treba izvršiti jedan ili više genijalnih ljudi. Treće, i to je vrlo važno, nije razložno pomisliti da je filozofija bitno utemeljena na istini po svojoj naravi savršena i dovršena i da sadržava unaprijed odgovore na sva pitanja koja će se pojaviti u daljnjem tijeku povijesti. Ali njezini principi su istiniti i međusobno povezani u skladu sa stvarnošću, i baš zato je ona osposobljena za napredovanje iz stoljeća u stoljeće osvajajući nove istine, a tih istina koje još treba doseći ima bezbroj. Dapače, ova filozofija u određenom trenutku povijesti može sadržavati i akcidentalne zablude.

Ta doktrina bitno utemeljena na istini formirana je u jednom privilegiranom trenutku povijesti, djelo je jednog izvanrednog genija, Tome Akvinskoga. Ali ona nije djelo jednog čovjeka jer je Toma sjeđinio rad prethodnih grčkih, kršćanskih i arapskih mislilaca.<sup>90</sup> Vrijedi

85 Jacques Maritain (1882.-1973.) školovan je na Sorboni u Parizu u pozitivističkoj atmosferi. Kad je upoznao misao Tome Akvinskoga – oduševio se. Predavao je na Katoličkom institutu u Parizu do 1940. a potom na raznim američkim sveučilištima, najviše na Princetonu.

86 Za opširniji prikaz vidi: Ivan ZELIĆ, „Zašto i kako biti tomist? (Tomizam Jacquesa Maritaina)“, *Obnovljeni život* 52 (1997.), 341-370.

87 Jacques MARITAIN, „Le paysan de la Garonne. Un vieux laïc s’interroge à propos du temps présent“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XII. (Fribourg & Paris: Éditions Universitaires & Éditions Saint-Paul, 1992.), 840.

88 Jacques MARITAIN, „Le paysan de la Garonne“, 795.

89 Jacques MARITAIN, „Le paysan de la Garonne“, 794-798.

90 Jacques MARITAIN, „Le paysan de la Garonne“, 840.



spomenuti da je logička koherentnost Tomine misli impresionirala i one koji se nisu slagali s njegovim idejama. Dobar primjer za to je Bertrand Russell koji je, iako inače vrlo odbojan prema Tomi kao i prema svim kršćanskim misliocima, ipak napisao: „Čak i da je svaka od njegovih doktrina pogrešna, 'Summa' bi ostala impozantna intelektualna građevina.“<sup>91</sup>

„Približiti se misli svetog Tome, znači u jednom smislu suprotstaviti se prevladavajućim tendencijama u filozofiji danas“<sup>92</sup> kaže Swieżawski i zato to nije lako. „Kad se pak okrenemo njegovoj misli danas [...] čujemo glasove protesta s mnogo strana, čak i unutar nas samih.“<sup>93</sup> Često se s čuđenjem pita zar ima smisla danas slijediti jednog filozofa koji je živio tako davno. Na takva pitanja Maritain odgovara da u filozofiji nikako ne može biti mjerilo ono što je u modi. „Suditi o tomizmu kao da je on neko odijelo koje se nosilo u 13. vijeku, te se ne nosi više, i kao da je vrijednost neke metafizike djelo vremena, to je zaista barbarski način mišljenja.“<sup>94</sup> Vidjeli smo prije da i Plantinga savjetuje kršćanskim filozofima neka se ne obaziru na trenutnu modu u suvremenoj filozofiji.

Tomizam je suprotan ne samo velikom dijelu suvremene filozofije nego i velikom dijelu moderne filozofije koja počinje s Descartesom. Swieżawski naglašava da je on „u temelju suprotan subjektivizmu, koncentraciji na sebe, koji na žalost karakteriziraju svu modernu evropsku misao. Suvremena filozofija, umjesto da bude razmišljanje o cijeloj stvarnosti, u kojoj se i mi sami nalazimo, postaje, kako je to nazvao David Hume, istraživanje o ljudskom razumu, razmišljanje o svijetu naših produkata [...] filozofija onoga što mi stvaramo, a ne filozofija same realnosti. [...] Način mišljenja sv. Tome je radikalni lijek za ovaj subjektivistički, egocentrični način mišljenja.“<sup>95</sup>

Vidjeli smo prije da Plantinga naglašava važnost pretfilozofskih stavova. Tomisti se s tim slažu, iako ne stavljaju naglasak jedino na specifično kršćanske stavove nego i na one općeljudske: „Dobar dio filozofije je stvar artikuliranja onoga što se već zna, što svi znaju, ba-

---

91 Bertrand RUSSELL, „St Thomas Aquinas“, Robert E. EGNER – Lester E. DENON (ur.), *The Basic Writings of Bertrand Russell* (London: Allen & Unwin, 1962.), 290.

92 Stefan SWIEŻAWSKI, *St. Thomas Revisited*, 1.

93 Stefan SWIEŻAWSKI, *St. Thomas Revisited*, 1.

94 Jacques MARITAIN, „Le docteur angélique“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. IV, (Fribourg & Paris: Éditions Universitaires & Éditions Saint-Paul, 1983.), 24.

95 Stefan SWIEŻAWSKI, *St. Thomas Revisited*, 13.

rem implicitno.<sup>96</sup> Ralph McInerny<sup>97</sup> naglašava da je Tomino filozofiranje „uvijek u živoj vezi s tim pretfilozofskim polaznim točkama. Ako se visoke i sofisticirane rasprave kasnije ne mogu povezati natrag na te početke, nešto je krenulo krivo.“<sup>98</sup> To je ono što dijeli tomizam od onih filozofija „što počinju dovođenjem u pitanje ovih polaznih točaka, sumnjom u njih i nastojanjem da se stave na stranu“.<sup>99</sup>

Govoreći o filozofskoj antropologiji, Mieczyslaw Albert Krapiec<sup>100</sup> naglašava da njezino polazište čine temeljne činjenice o čovjeku. Te činjenice se u ime neke filozofske teorije ne smiju poricati, nego ih filozofija treba objasniti. Baš u tome se po njemu Toma razlikuje od modernih filozofa: „Općenito bismo mogli reći da je sv. Toma u ovim područjima znanja koristio metodu koja se može izraziti *mottom* ‘od činjenica prema njihovu objašnjenju i teoriji’ nasuprot pristupu suvremenih mislilaca čiji bi *motto* bio ‘od teorije prema činjenicama i njihovom razumijevanju’“<sup>101</sup>

Biti tomist nikako ne znači čitati jedino Tomu i sve druge filozofe ignorirati. „To bi bilo potpuno netomistički“,<sup>102</sup> naglašava McInerny. Jer nastavljati Tominu misao „ne znači citirati Tomu i pozivati se na njega, nego zaista preuzeti s punim razumijevanjem njegove glavne ideje“.<sup>103</sup> Maritain naglašava da se „nijedno rješenje naših problema ne

<sup>96</sup> Ralph McINERNY, *I Alone Have Escaped to Tell You. My Life and Pastimes* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.), 81.

<sup>97</sup> Ralph McInerny (1929.-2010.) je američki filozof koji je filozofiju studirao na Sveučilištu Minnesota u neopozitivističkoj atmosferi, a doktorirao na Sveučilištu Laval u Kanadi. Predavao je više od pola stoljeća na Sveučilištu Notre Dame, gdje je bio dugogodišnji Plantingin kolega. Jedan je od vodećih američkih tomista druge polovice 20. i početka 21. stoljeća.

<sup>98</sup> Ralph McINERNY, „Why I am a Thomist“, Christopher KACZOR (ur.), *O Rare Ralph McInerny. Stories and Reflections about a Legendary Notre Dame Professor* (South Bend: St. Augustine's Press, 2011.), 142.

<sup>99</sup> Ralph McINERNY, „Why I am a Thomist“, 142.

<sup>100</sup> Mieczyslaw Albert Krapiec (1921.-2008.) je poljski filozof koji je predavao na Katoličkom sveučilištu u Lublinu. Vodeći je predstavnik tomističke filozofije u Poljskoj u drugoj polovici 20. stoljeća, najznačajniji predstavnik lublinske filozofske škole. Više o njemu vidi u: Ivan ZELIĆ, „Lublinska filozofska škola“, 29-31.

<sup>101</sup> Mieczyslaw Albert KRAPIEC, „The Human Soul: The Approach of St. Thomas and Some Contemporary Thinkers“, Abelardo LOBATO (ur.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino* (Milano: Massimo, 1987.), 469-470.

<sup>102</sup> Ralph McINERNY, „Why I am a Thomist“, 143.

<sup>103</sup> Stefan SWIEŻAWSKI, „Histoire de la pensée de Saint Thomas. Recherches polonaises“, *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale, vol. II: Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero* (Napoli: Edizioni domenicane Italiane, 1976.), 335-336.

nalazi već *gotovo* u baštini starih.<sup>104</sup> Da bi se došlo do tih rješenja, potreban je originalan napor duha.<sup>105</sup> Pisao je također kako je „osjećao da toliko dublje simpatizira s istraživanjima, otkrićima i mukama moderne misli, koliko je više nastojao da u nju prodre svjetlo koje nam dolazi od mudrosti izgrađene prije mnogo stoljeća i koje odolijeva fluktuacijama vremena“.<sup>106</sup>

Za tomiste „njihov interes za sve što se radilo i radi u filozofiji temelji se na uvjerenju da postoji nešto vrijedno u svakom iskrenom naporu da se dosegne istina“.<sup>107</sup> Sasvim suprotno proširenim predrasudama, tomizam nije zatvoreni sistem, naprotiv. „Ono što prije svega karakterizira filozofski sistem svetog Tome je njegova otvorenost.“<sup>108</sup> Cilj tomističke obnove u dvadesetom stoljeću „bio je razviti novi tomizam koji će inkorporirati sve istine koje se igdje mogu naći i izložiti kritiku pogrešnih pogleda“.<sup>109</sup>

Nikako se ne može reći da je Plantinga baš ignorirao Tomu. On je davno napisao: „Toma Akvinski je, naravno, naravni teolog *par excellence*. Tomistička misao je također, kako se meni čini, naravna polazna točka za filozofsko razmišljanje o ovim temama, za protestante kao i za katolike. Nema sumnje da postoje planine između Rima i Geneve. Ipak, protestanti bi u ovim stvarima trebali biti ono što Ralph McInerny naziva ‘vireći tomisti’“<sup>110</sup> U svakom slučaju oni bi trebali početi kao vireći tomisti.<sup>111</sup> Ali Plantinga je čitao Tomu na tipičan način kako analitički filozofi čitaju klasike: prvenstveno tražeći odgovor na *svoja* pitanja, na *samo neka* pitanja koja su sami formulirali gubeći iz

---

<sup>104</sup> Jacques MARITAIN, „Confession de foi“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XI. (Fribourg: Éditions Universitaires; Paris: Éditions Saint-Paul, 1991.), 28.

<sup>105</sup> Jacques MARITAIN, „Antimoderne“, Jacques MARITAIN – Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. II., (Fribourg: Éditions Universitaires; Paris: Éditions Saint-Paul, 1987.), 1026-1027.

<sup>106</sup> Jacques MARITAIN, „Confession de foi“, 28.

<sup>107</sup> Ralph McINERNY, „Why I am a Thomist“, 144.

<sup>108</sup> Mieczyslaw Albert KRAPIEC, „Traits caractéristique de la philosophie de Saint Thomas“, *Atti del'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, vol. V: *Problemi metafisici* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982.), 7.

<sup>109</sup> Ralph McINERNY, *I Alone Have Escaped to Tell You*, 103.

<sup>110</sup> Plantinga ovdje aludira na izraz koji je McInerny upotrijebio i u podnaslovu sljedeće svoje knjige: Ralph McINERNY, *A First Glance at St. Thomas Aquinas. A Handbook for Peeping Thomists* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.).

<sup>111</sup> Alvin PLANTINGA, „Reason and Belief in God“, Alvin PLANTINGA – Nicholas WOLTERSTORFF (ur.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.), 40.

vida cjelinu. Zato se pokazalo da nije dovoljno samo „zaviriti“. Kasnije je, nakon više kritika koje su mu bile upućene od filozofa tomista i poznavalaca tomizma, Plantinga bio prisiljen priznati da je, u djelu iz kojega je prethodni citat, Tomu pogrešno shvatio i da su stvari „puno složenije nego li sam ja mislio“.<sup>112</sup>

Oppy napominje da je Plantingin razvoj išao od striktnog odbacivanja naravne teologije prema pomirljivijim stavovima.<sup>113</sup> Oppy to kritizira, dok mi držimo da je to put napredovanja, ali ga Plantinga nije prošao do kraja, možda ni do polovice. Plantinga je uvijek držao da za opravdanje teističkog stava nisu potrebni argumenti, ali je kasnije sve više prihvaćao da valjani argumenti postoje.<sup>114</sup> Za razliku od Plantinge, Toma Akvinski pokazuje da je potrebno<sup>115</sup> i moguće<sup>116</sup> dokazati da Bog postoji, a pokazuje i kako<sup>117</sup> se to može učiniti. Vrijedi spomenuti da su tomisti, počevši još od tridesetih godina 20. stoljeća,<sup>118</sup> analizirali Tomine dokaze metodama suvremene logike<sup>119</sup> i pokazali da su ti dokazi logički valjani. Zato je za osporiti ih potrebno odbaciti premise, što nikako nije lako. Ne znamo je li Plantinga znao za ove analize, jer one su rađene u Evropi, a on je (bio) koncentriran na američku filozofiju. Najnoviji primjer takvih sustavnih analiza je knjiga Paula Weingartnera<sup>120</sup> *Božja egzistencija – Može li se ona dokazati?*<sup>121</sup>

<sup>112</sup> Alvin PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, 82.

<sup>113</sup> Graham OPPY, „Natural Theology“, Deane-Peter BAKER (ur.), *Alvin Plantinga. Contemporary Philosophy in Focus* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007.), 15.

<sup>114</sup> Alvin PLANTINGA, „Two Dozen (or so) Theistic Arguments“, Deane-Peter BAKER (ur.), *Alvin Plantinga. Contemporary Philosophy in Focus* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007.), 203.

<sup>115</sup> Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I. q. 2 a. 1.

<sup>116</sup> Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I. q. 2 a. 2.

<sup>117</sup> Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I. q. 2 a. 3.

<sup>118</sup> Prvo djelo u tom nizu je: Jan SALAMUCHA, „The Proof *ex motu* for the Existence of God. Logical Analysis of St. Thomas Arguments“, u: Jan SALAMUCHA, *Knowledge and Faith*, Kordula ŚWIĘTORZECKA – Jacek Juliusz JADACKI (ur.) (Amsterdam & New York: Rodopi, 2003.). Ovaj članak je izvorno objavljen 1934. godine na poljskom jeziku.

<sup>119</sup> Vidi prikaz u: Edward NIEZNAŃSKI, „Logical Analysis of Thomism. The Polish Programme that Originated in 1930s“, Jan SALAMUCHA, *Knowledge and Faith*, Kordula ŚWIĘTORZECKA – Jacek Juliusz JADACKI (ur.) (Amsterdam & New York: Rodopi, 2003.), 363-393.

<sup>120</sup> Paul Weingartner (rođen 1931.) je austrijski filozof koji je doktorirao na Sveučilištu u Innsbrucku, a veći dio radnog vijeka predavao na Sveučilištu u Salzburgu. Bavio se najviše filozofijom znanosti, filozofijom spoznaje i logikom.

<sup>121</sup> Paul WEINGARTNER, *God's Existence. Can it be Proven? A Logical Commentary on the Five Ways of Thomas Aquinas* (Heusenstamm: Ontos Verlag, 2011.).

Tomisti se na ovom području od Plantinge prvenstveno razlikuju po mjestu koje pitanje o Bogu ima u cjelini filozofije. Za Plantingu kao analitičkog filozofa, to je samo jedno od relativno nezavisnih pitanja i ono je po njemu bitno vezano s drugim filozofskim pitanjima teološki, a ne filozofski. Po tomistima, to je pitanje do kojega na kraju nužno vodi nastojanje da se razumije sve što postoji. „Konačno razumijevanje kontingentnog bića tijesno je povezano s nužnošću Božje egzistencije.“<sup>122</sup> „Glasovitih ‘pet putova’ svetog Tome nisu autonomni dokazi Božje egzistencije; oni su produbljeno i konačno objašnjenje kontingentnog bića. Filozofija ne nastoji dokazati Božju egzistenciju, nego nastoji najbolje razumjeti bića koja su nam dana u svakodnevnom iskustvu.“<sup>123</sup>

#### 4. Zaključne misli

Što možemo zaključiti? Alvin Plantinga je jasno izložio zadatke kršćanskih filozofa kao kršćana koji djeluju i dužni su djelovati u filozofiji. To se ne može dovesti u pitanje ako se zaista želi biti i ostati dosljedan kršćanin. Istinski kršćanin je onaj koji živi, radi, govori i razmišlja kao kršćanin uvijek i svugdje, a ne samo u nekom izoliranom isječku života.

Plantinga je iskreno nastojao savjete koje daje drugim kršćanskim filozofima i sam dosljedno ostvarivati u svojem vlastitom životu i radu. Držimo da je u tome mogao i bolje uspjeti da je više obratio pažnju na široku i dugu tradiciju kršćanske filozofije. Zbog toga što je ostao pod dominantnim utjecajem u Americi sada prevladavajuće analitičke filozofije, nije uspio doći do metafizičkog temelja filozofije i do dovoljne širine u filozofiji. Ta zavisnost od pomodne filozofije u Americi, od koje se protivno svojim savjetima nije uspio dovoljno osamostaliti, nije se negativno odrazila na njegovu kršćansku vjeru, ali jest na njegovu filozofiju.

Završit ćemo ovaj članak citiranjem Plantinginih riječi kojima on zaključuje svoj komentar enciklike *Fides et ratio* pape Ivana Pavla II.: „Protestanti [...] će (ili bi trebali) držati Papu i katolike općenito kao braću i sestre u Kristu – i kao odlične saveznike baš na ovim po-

---

<sup>122</sup> Mieczyslaw Albert KRAPIEC, „La problématique et le développement de la philosophie de Saint Thomas à l’Université Catholique de Lublin“, Stanislaw KAMIŃSKI – Marian KURDZIAŁEK – Zofia ZDYBICKA (ur.), *W 700-lecie śmierci św. Tomasza z Akwinu. Próba uwspółcześnienia jego filozofii* (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976.), 8.

<sup>123</sup> Mieczyslaw Albert KRAPIEC, „La problématique et le développement de la philosophie de Saint Thomas à l’Université Catholique de Lublin“, 7.

dručjima odgovaranja suvremenoj nekršćanskoj filozofiji i izgradnje kršćanskih odgovora na pitanja koja postavljaju filozofi. Mi katolički, protestantski i pravoslavni kršćani sada [...] imamo *realne* neprijatelje u svijetu, i to *zajedničke* neprijatelje, ne moramo se boriti međusobno. Moramo nastupati zajedno s drugim kršćanima, možda posebno u svijetu filozofije i intelektualnog života općenito.“<sup>124</sup>

## ON ALVIN PLANTINGA'S ADVICE TO CHRISTIAN PHILOSOPHERS

### Summary

*In this article the author analyzes Alvin Plantinga's advice to Christian philosophers. The advice in Plantinga's famous article are supplemented by clarifications from some of his other texts, especially the later ones. Plantinga's advice are compared to his own practice as a philosopher and as a Christian. Finally, Plantinga's advice and his way of doing Christian philosophy are compared with Thomistic and neo-Thomistic philosophy, and with the ideas and the practice of some leading philosophers of the Thomistic tradition.*

**Key words:** *Plantinga, Christian philosophy, analytic philosophy, metaphysics, Thomism, neo-Thomism.*

Translation: Ivan Zelić and Kevin Sullivan

---

<sup>124</sup> Alvin PLANTINGA, „Philosophers Respond to Pope John Paul II's Encyclical Letter 'Fides et ratio'“, [http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual\\_library/articles/plantinga\\_alvin/a\\_response\\_to\\_pope\\_john\\_paul\\_II's\\_fides\\_et\\_ratio.pdf](http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/a_response_to_pope_john_paul_II's_fides_et_ratio.pdf) (23. 3. 2013.), 12. Ovaj članak izvorno je objavljen u: *Books & Culture* 5 (1999.), 32-35.



### DRUGI VATIKANSKI KONCIL KAO DOGAĐAJ VEĆINE I MANJINE U CRKVI 20. STOLJEĆA

John W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*. Cambridge; Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008., 380 str.

Autor je američki isusovac, profesor crkvene povijest na Georgetown Universityju, Washington D. C., poznat po djelima o povijesti isusovaca i Tridentskog sabora. Proučivši *Acta Synodalia Concilii Vaticani II* (32 sveska) te glavne kronike i komentare, u ovoj knjizi iznosi povijest Drugog vatikanskog koncila kao glavnog religijskog događaja u 20. stoljeću. Na njemu su se kroz dvije godine pripreve i četiri godine odvijanja stvarale koncilna većina i manjina, što je omogućilo nastanak 16 dokumenata s vrlo malo negativnih ili suzdržanih glasova pri konačnom usvajanju početkom prosinca 1965. Većinu su sačinjavali biskupi i teolozi Zapadne Europe, predvođeni njemačkim, francuskim i belgijskim prelatima, a manjinu istaknuti članovi Rimske kurije, predvođeni kardinalima Ottavianijem i Rufinijem. U „Uvodu“ (1-14) iznosi pregled saborskih dokumenata kao preslagivanja odnosa između središnjice Sv. Stolice i tzv. crkve-

ne periferije te ističe da je glavna novost „književna vrsta“ ovih dokumenata koji od nekadašnjih kanona i prijetnji prelaze na pastoralne poticaje.

U prvom poglavlju, „Velike perspektive za brojni susret“ (15-52) pokazuje kako je Ivan XXIII. neočekivano najavio Koncil 25. siječnja 1959. te mu kao glavnu svrhu postavio otvaranje Crkve za promjene u suvremenom svijetu i preslagivanje odnosa prema tradiciji (*aggiornamento, resourcement*). Dok su raniji koncili uglavnom bili sudska tijela te donosili definicije i kanonske odredbe, Drugi vatikanski se služi pastoralnim rječnikom s ciljem da „pridobije za unutarnji pristanak, ne da izvana postavlja pritisak. Poučava, ali ne učiteljskim izjavama nego sugestijom, nagovještajem i primjerom“ (47). Izbjegavane su riječi isključivanja i zastrašivanja. Zato su upotrijebljena književna vrsta i rječnik model za tumačenje saborskih dokumenata. U drugom poglavlju, „Dugačko 19. stoljeće“ (53-92) obradio je odnos Crkve i svijeta nakon Francuske revolucije i prosvjetiteljstva. Dok su pape osuđivale racionalističko poimanje „slobode savjesti“, osjećala se potreba katoličke vjernosti Papi kao monarhu u Crkvi. Na području teološkog istraživanja katolici su naglašavali kontinuitet, protestanti novost. Tako je D. F. Strauss iz Tübingena utjecao na razvoj



biblijske znanosti, iako s krivih pozicija. Pio X. dekretom *Lamentabili* god. 1907. dao je povoda za strogu čistku među teolozima, ali je interventima na području prve pričesti i Psalama potaknuo povezivanje ekleziologije i liturgije. Autor ističe kako je kardinal John Newman 10 godina prije Darwina knjige „Porijeklo vrsta“ svojim „Esejom o razvoju kršćanskog nauka“ govorio o promjenama po autentičnom razvoju. To će postati središnje pitanje tek na Drugom vatikanskom. U vrijeme Pija XII. neki teolozi bili su kažnjavani zabranom poučavanja na temelju tužbi tajnih špijuna, a da im nije davana prilika za tumačenje što su mislili svojim osporavanjem tvrdnjama. Na Saboru se pokazala potreba za odgovorom na promjene koje su se dogodile.

Otvaranje i užljebijanje Koncila obrađeno je u trećem poglavlju (93-126). Prvih dana Koncila pokazalo se da biskupi nisu došli jednostavno potvrditi sve tekstove koje su predložili kurijalni kardinali i konzervativni teolozi, a nisu prihvatili ni predložene članove za pojedine od deset komisija: 1. nauk vjere; 2. biskupi; 3. Istočne Crkve; 4. sakramenti; 5. disciplina klera; 6. redovnici; 7. misije; 8. liturgija; 9. bogoslovna sjemeništa; 10. apostolat laika. Ivan XXIII. osnovao je i Tajništvo za jedinstvo kršćana te ga digao na razinu komisije. Angelo Roncalli predavao je deset godina

povijest Crkve u bogosloviji biskupije Bergamo te objavio u pet svezaka izvještaje o kanonskim vizitacijama Bergamu metropolita Karla Boromejskog kao milanskog nadbiskupa. Autor smatra da je budući Papa tu naučio kako „povijest Crkve nije usredotočena samo na Rim“ (103). On i Pavao VI. utjecali su na Koncil onim što su dotada u Crkvi činili, kao i skupina kurijalnih kardinala koji su u toku Sabora sazivali oko 80 biskupa na neslužbene zasebne sjednice (*coetus internationalis patrum*) pokušavajući smanjivati zahvate „transalpinaca“ među kojima je se isticao kardinal Bea, a njegova je komisija zaslužna za saborski tekst o Židovima i o religijskoj slobodi. Transalpinci su se sastajali u Belgijskom zavodu pod vodstvom kardinala Suenensa. Na inicijativu kardinala Lienarda sastajali su se tajnici BK u „Domus Maria“. Grkokatolički kardinal Maximos IV. Saigh namjerno je govorio na saboru samo francuski da pokaže kako je latinski samo jezik Crkve na Zapadu. „Iskustvo učenja bilo je dakako postupno, ali je ono sredinom prvog razdoblja počelo pokazivati vidljive učinke jer je saborske oce motiviralo da sve više podržavaju stavove koje bi nešto ranije smatrali smionima, ako ne i krivima. U svakom slučaju, u prva dva tjedna postalo je jasno skoro svakome da nastaje borba između onih koji su očekivali i nadali se da će

Koncil potvrditi ono što mu bude predloženo (i stoga završiti jednim zasjedanjem) te onih kojima je bilo stalo da Koncil načini nešto više“ (126).

Prvo zasjedanje autor naziva „Povlačenjem crta“ (127-159). Na njemu su biskupi raspravili i uglavnom prihvatili Konstituciju o liturgiji, ali su odbacili „Nacrt o izvorima objave“ kao odviše školski te na prijedlog kardinala Suenensa od 4. prosinca 1962. također vratili na temeljitu preradu nacrt dokumenta o Crkvi. Kardinal Montini, koji će postati nasljednik Ivana XXIII., podržao je Suenensov plan: „Odjednom je izgledalo da Koncil ima središte oko kojega kruže mnoga pitanja u vidu kohezije. To je bilo izvanredno važno radi razlikovanja ovoga Koncila od prethodnih koncila. Što više, izrazito mjesto koje je u Suenensovu govoru imao dijalog (dijalog unutar Crkve, ekumenski dijalog, dijalog sa svijetom) iznijelo je zasebni način govora i ponašanja. Zagovarajući dijalog sa suvremenim svijetom, govornik se jasno distancirao od karakteriziranja modernog svijeta kakvo je bilo u dugačkom 19. stoljeću“ (158-159).

Drugo zasjedanje omogućio je i usmjeravao novi papa Pavao VI. i ono je „razdoblje prevage većine“ (160-198). Već se Ivan XXIII. enciklikom *Pacem in terris* od 14. 4. 1963. obratio „svim muškarcima i ženama dobre volje“ i time

odškrinuo vrata za dijalog Crkve sa svijetom. Novi papa Pavao VI. održao je 21. 9. 1963. članovima Kurije govor kojemu je nazočilo 800 osoba i tada je reformu Kurije izuzeo od saborske nadležnosti. Drugo zasjedanje, otvoreno 30. rujna 1963., počelo je raspravom novog nacrtu o Crkvi koji je po mandatu komisije doradio luvainski profesor Gérard Philips. U raspravi je prihvaćeno da se poglavlje o Crkvi kao narodu Božjem prebaci pred poglavlje o hijerarhiji, da se nakon poglavlja o sveopćem pozivu na svetost umetne odvojeno poglavlje o redovnicima i redovnicama. Jedan biskup iz saborske manjine predbacio je nacrtu da previše ističe što povezuje razdvojene kršćane: „Čini mi se da u broju 9 postoji kontradikcija između našega Koncila i svih drugih koncila. Drugi su uvijek bacali anatemu na one koji ne prihvaćaju katolički nauk, ali mi ne postupamo tako na ovome... Tražim obrazloženje, zašto postupamo toliko drukčije“ (179).

Iz ekumenskih i eklezioloških razloga, većina je zatražila da se građa o Mariji umetne kao posljednje poglavlje Konstitucije o Crkvi. Kad je to pitanje 29. listopada 1963. stavljeno na glasovanje, za prijedlog je glasala većina od samo 40 glasova i Papa je prihvatio njihov prijedlog. Svojevrsna prekretnica na Koncilu bilo je glasovanje otaca 30. listopada o pet pitanja iz raspravljenog do-

kumenta o Crkvi: 1. Treba li nacrt ustvrditi da je episkopat vrhunski stupanj svetoga reda?; 2. Je li svaki novi biskup član biskupskog zbora?; 3. Je li zbor biskupa u službi naučavanja, posvećivanja i upravljanja nasljednik zbora apostola?; 4. Je li vlast zbora biskupa, kad su ujedinjeni s Papom, božanskog prava u Crkvi?; 5. Treba li obnoviti trajni đakonat? Sva su pitanja odobrena, uz različit broj negativnih – od 34 na prvo do 525 na posljednje.

Jedno od konkretnih pitanja u raspravama otaca bile su biskupske konferencije te osobito nacrt dokumenata o ekumenizmu i religijskoj slobodi. U ekumenizmu je važna novost potreba obraćenja u smislu poniznog povratka Kristu kako bismo bili bliži jedni drugima. Kad je bila riječ o odnosu sa Židovima danas, kardinal Bea je objasnio da je to potrebno „zbog fatalne provale antisemitizma u suvremenom svijetu koja je došla do vrhunca u nacional-socijalizmu u Njemačkoj. Govorio je Nijemac!“ Na kraju ovog zasjedanja usvojeni su Konstitucija o liturgiji i Dekret o sredstvima komunikacije i Pavao VI. najavio je svoje hodočašće u Svetu Zemlju za siječanj 1964.

Treće razdoblje odvijalo se god. 1964. i autor ga je nazvao razdobljem „pobjedâ i nevoljâ“ (199-246). Pred početak trećeg zasjedanja Papa je primio dopis 25 kardinala i poglavara redova

koji su iznijeli prigovor protiv već raspravljenog teksta iz LG o biskupskom zboru, čime bi Crkva „bila promijenjena od monarhijske u episkopsku“. Pavao VI. izdao je 6. kolovoza encikliku *Ecclesiam suam* u kojoj vrlo bojažljivo spominje „narod Božji“, ali ozbiljno govori o dijalogu Crkve unutra, s odijeljenim kršćanima i sa svijetom. Ta enciklika utjecala je na nastanak i tekst buduće Konstitucije *Gudium et spes*. Rasprava o slobodi religije počela je 23. rujna te je pokazala da jedni saborski oci i dalje smatraju da samo istina ima pravo na slobodu, a ne ljudi u religijskoj zabludi. Prije Koncila smatralo se da država treba držati katolike u povlaštenom položaju ondje gdje su većina, a tamo gdje su manjina osigurati im slobodu zato što je dužna podupirati istinu koju „posjeduje“ Katolička crkva. Biskupi i teolozi SAD tražili su preradu toga stava. Priređivači nacrtâ uzeli su za temeljni pojam „ljudsko dostojanstvo“ te istaknuli da je religijska sloboda dobra za društvo. Protivnici predloženog teksta isticali su da „sloboda savjesti“ vodi u religijski indiferecentizam. Kardinal Ottaviani istaknuo je u svojem intervjuu: „Ne razumijem zašto osoba u zabludi zaslužuje poštovanje. Shvaćam da je takva osoba vrijedna pozornosti, tolerancije, srdačnosti i duhovne ljubavi (*caritas*). Ali ne razumijem zašto zaslužuje poštovanje“ (216). Autor je smatrao

potrebnim zabilježiti intervent skopskog biskupa Smiljana Čekade prema kojemu „stanje modernog društva nužno traži religijsku slobodu“ (217). Melissa J. Wilde, *Vatican II. A sociological Analysis of Religious Change*, 2007., 97 donijela je još jednu rečenicu iz tog Čekadina nastupa: „Religijska sloboda je problem *par excellence* jer su marksistički režimi veoma aktivno zauzeti u istiskivanju religije“.

Nacrt „Židovi i nekršćani“ predstavio je kardinal Bea i dobio od slušatelja u bazilici buran aplauz. Nastanku toga teksta pridonijeli su i profesori Biblijskog instituta jer je njih 18 zajedno s rektorom Ernstom Vogtom predlagalo da Koncil osudi antisemitizam. Koncem rujna 1964. vraćena je na raspravu prerađena shema o objavi. Burno je bilo pitanje, u kojem je smislu Biblija izuzeta od zabluda te je pobijedila formulacija: samo kada govori o istinama spasenja. Nacrt o apostolatu laika bio je predstavljen u auli 6. listopada i jedan od govornika bio je đakovački biskup Stjepan Bäuerlein koji je istaknuo da im je prvotni apostolat rađanje i odgajanje djece kako bio bilo dovoljno kandidata za duhovna zvanja (230). Pri završetku te rasprave ocima se obratio na engleskom laik Patrick Keegan koji je tada bio predsjednik Svjetskog saveza kršćanskih radnika. Na tom zasjedanju oči su još raspravili nacрте dokume-

nata o svećenicima, Istočnim Crkvama te dio buduće Konstitucije *Gaudium et spes*. Na početku posljednjeg tjedna toga zasjedanja, 6. studenoga, naoštren od utjecajnih pripadnika manjine, intervenirao je Pavao VI. odredbom da se u tekst poglavlja o biskupima umetne *Nota explicativa praevia* s pojašnjenjem izraza „zbor biskupa“, zatim da se u tekst o ekumenizmu unese 19 ispravaka: „Kao što je bilo uobičajeno na Koncilu, proceduralna i bitna pitanja ovdje su se nametnula na način da su iznutra povezana. Bez obzira na dobru namjeru pape Pavla, zahvati su prouzročili duboku tjeskobu kod velike većine biskupa te su na žalost podgrijali sumnju da mali broj saborskih otaca upotrebljava Papu kao sredstvo da postignu ono što nisu mogli postići raspravama u saborskoj dvorani“ (241).

Četvrto razdoblje autor je okarakterizirao kao „privođenje lađe u luku“ (247-289). Ono je trajalo od 14. rujna do 8. prosinca 1965. Na početku toga zasjedanja, 4. listopada 1965. Pavao VI. putovao je u New York gdje je na stadionu Yankee predvodio misu za 90.000 nazočnih vjernika i održao zapaženi govor u UN-u o potrebi mira u svijetu. To je povoljno utjecalo na saborsku raspravu o religijskoj slobodi kao građanskoj normi te o Crkvi u suvremenom svijetu. Od 21. rujna do 8. listopada vođena je rasprava o nacrtu Konstitucije *Gaudium*

*et spes*: podneseno je 160 govora s prijedlozima za popravljane teksta koji su tiskani na 400 stranica. Oci su se spoticali na novo pitanje o prigovoru savjesti te teologiji braka u kojoj rađanje djece nije prvotna svrha nego jedna od triju. U toku rasprave o svećeničkoj službi (PO) bio je na komisiji dotaknut i celibat kao obveza za rimokatoličke svećenike, ali je Papa izuzeo za osobno izlaganje o tome, što je učinio u enciklici o svećeničkom celibatu god. 1967. Oci su glasovanjem 28. listopada prihvatili pet novih dokumenata: o biskupima (CD), redovničkim zajednicama (PC), odgoju bogoslova (OT), kršćanskom obrazovanju i odgoju (GE) te nekršćanskim religijama (NAE). Rasprava o obnovljenom nacrtu Konstitucije o objavi bila je teška i duga zato što su biskupi manjinskog usmjerenja prigovarali da ignora katoličko poimanje tradicije u Crkvi. Prijetila je opasnost da Papa naredi ispravke u doradenom tekstu, ali je komisija našla kompromisnu formulaciju: „Crkva ne izvodi sigurnost za sve objavljene istine samo iz Pisma“ (279). Papa ipak jest naredio 12 ispravaka u dokumentu o laicima, 6. studenog, a u svojem govoru 18. studenog na dan proglašenja Konstitucije o objavi i Dekreta o laicima upozorio je na pretjerano tumačenje „podanašnjenja“ kakvo je od Koncila tražio Ivan XXIII. Preko kardinala Ottavia-

nija Papa je 24. studenog poslao teološkoj komisiji pismo kojim je zatražio ispravak u poglavlju o braku i obitelji unutar GS: Crkva izričito odbacuje kontraceptivna sredstva u planiranju broja djece. Na javnoj sjednici 7. prosinca pročitana je „Zajednička deklaracija“ pape Pavla VI. i patrijarha Atenagore o skidanju međusobnih izopćenja iz god. 1054. koju su bili dogovorili kod susreta u Svetoj Zemlji dvije godine prije toga. „Nakon što je Willebrands pročitao tekst, izmijenio je zagrljaj mira s pravoslavnim metropolitom Heliopolisa Melitonom, što je izazvalo oduševljeni pljesak u bazilici“ (287). Toga dana glasovanjem su javno usvojeni Deklaracija o vjerskoj slobodi (DH), Dekret o misijskom djelovanju Crkve (AG), Dekret o službi presbitera (PO) i Konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu (GS). Autor ističe kako je sedam poruka svijetu na svršetku Koncila vjerojatno sastavio Jacques Maritain po narudžbi Državnog tajništva Sv. Stolice, ali su one predstavljene kao poruke Koncila.

U „Zaključku“ (290-313) ističe kako se oko 85% biskupa na početku saborovanja svrstalo na stranu „transalpinaca“ te još jednom iznosi misaoni pregled dokumenata u svjetlu događaja koji su Koncilu prethodili ili ga pratili. Koncil je „pozvao katolike da sudjeluju u ekumenskom gibanju i surađuju s osobama drugih vjera

(ili bez vjere) u svim pothvatima koji vode zajedničkom dobru. Dopustio je katolicima da pod određenim uvjetima sudjeluju na bogoštovlju s članovima drugih religija. Postavio je podlogu za kasnije službene dijaloge Katoličke i drugih crkava“ (297). Među posebne zasluge Koncila ubraja to da je pokazao kako je Crkva u svijetu, ne izvan niti protiv svijeta. Kao područja sukoba za vrijeme Koncila označio je otvorenost promjenama u društvu te odnos Crkve prema drugima. Smatra da je kolegijalnost biskupa bila središte povratka izvorima (*resourcement*). Književna vrsta dokumenata i učestalost izraza prihvaćanja utjecali su na promjenu ponašanja prema drugima: „Unatoč načinu kako su se poglavari ponekad izražavali na Koncilu, potpuno su uvidjeli da je Drugi vatikanski koji se proglasio pastoralnim Koncilom upravo zato također Koncil naučavanja“ (307). Na kraju je navedeno pet dodataka od kojih je najzanimljiviji onaj o sudionicima Koncila često spominjanim – njih 64 (321-328), od hrvatskih biskupa samo Frano Franić.

Knjiga je pisana sa stajališta, je li Drugi vatikanski prvenstveno novost u Crkvi ili još jedno naglašavanje dosadašnjeg nauka i discipline. Ovaj autor je uvjeren da Koncil treba tumačiti kao kvalitetnu novost u Crkvi, ali bez nasilnog kidanja s obvezatnom

prošlošću. Prema njemu, hermeneutski ključ za tumačenje saborskih dokumenata su događaji koji su Koncilu neposredno prethodili ili ga pratili te odabrana književna vrsta i pozitivne riječi u samim dokumentima.

Mato Zovkić

### BOGATSTVO KRŠĆANSKE VJERE

Clive Staples LEWIS, *Kršćanstvo nije iluzija. Vodič kroz osnove vjere*. Verbum: Split, 2009., 215 str.

Autor popularne knjige *Pisma starijega đavla mlađemu*, duhovitom ironijom, pronicljivošću i duhovnošću ponovno uspijeva oduševiti i isprovocirati ljudski um. Sadržaj knjige je zapravo zbir radijskih govora održanih tijekom Drugog svjetskog rata a nakladna kuća Verbum knjigu predstavlja kao najpopularniji i najomiljeniji uvod u kršćansku vjeru ikad napisan.

U Predgovoru autor upozorava čitatelje da, unatoč sugestivnom naslovu knjige, on njome ne nudi pomoć pri odabiru bilo koje kršćanske denominacije i da upravo iz toga razloga čini svjestan i namjeren propust onih teških i prijepornih teoloških pitanja koja, kako misli autor, nikome neće biti korisna. Time zapravo „preskače“ one granice koje dije-



le različite denominacije unutar kršćanstva, upućujući na ono što je bitno i temeljno svima. Dakle, autor govori o elementarnom kršćanstvu ne misleći pri tomu, kako sam ističe, na vlastitu pripadnost Anglikanskoj crkvi, nego misli na: „Kršćanstvo koje jest ono što jest i koje je bilo ono što je bilo davno prije nego što sam se rodio i bez obzira na to sviđa li mi se ono ili ne“ (str. 7).

Ovo izvrsno djelo podijeljeno je na četiri knjige. Knjiga prva govori o temi „Dobro i zlo kao ključ za razumijevanje svijeta“ (str. 15-43). Na veoma jednostavan ali ne prejednostavljen način autor objašnjava i brani postojanje naravnog, „prirodnog“ zakona kao onog zakona koji poznaju svi ljudi, ali ga se gotovo svi ne pridržavaju, barem ne u potpunosti. Osjećaj za dobro i zlo jest zapravo zakon ljudske naravi, zakon koji dakle upravlja ljudima kao što biološki zakoni upravljaju živim organizmima. Nakon što je na zadivljujuće jednostavan način pokazao postojanje tog zakona te odgovorio na određene filozofske peripetije, autor ga pojašnjava kroz govor o samoj stvarnosti, o naravi tog zakona, koji, za razliku od biološkog zakona, ne govori o tomu kako se čovjek ponaša, nego kako bi se trebao a kako ne ponašati. Osim toga, kako autor tvrdi, sigurnost u postojanje zakona dobra i zla nije prerogativa kršćanske teologije nego je nešto što je

bliže samom ljudskom umu, više nego bilo čemu drugome: „Samo sam došao do zaključka da postoji nešto što upravlja svemirom, što se u meni pojavljuje kao zakon koji me potiče da postupam ispravno i koji pobuđuje osjećaj odgovornosti i nelagode kada postupam loše“ (str. 37).

Knjiga druga nosi naslov u formi upitnika: „Što kršćani vjeruju?“ (str. 45-74) i predstavlja upravo kritičko promišljanje o određenim istinama vjere. U ovome dijelu autor zapravo kroz vlastito iskustvo traženja Boga, točnije rečeno kroz praktični ateizam, objašnjava i, mogli bismo reći dokazuje, sigurnost Božjeg postojanja kroz neka osjetljiva pitanja: pitanje razlike dobra i zla koja je kod kršćana jasna, ali kod panteista i ne toliko (kod njih je Bog s onu stranu dobra i zla); klasičnog teološkog prijepornog pitanja: Ako je dobar Bog stvorio svijet, zašto je taj svijet krenuo nizbrdo? Govori kako mu je osobni dokaz protiv postojanja Boga bila upravo okrutnost i nepravednost svijeta, međutim promišljanje ga je navelo na posve oprečan dokaz. Kako autor tvrdi, upravo njegova zamisao o pravdi i nepravdi pokazuje da Bog postoji jer ako je sve tako loše, okrutno i besmisleno, kako se onda pojedinac, koji je i sam dio te besmislenosti, tako žestoko bori protiv toga? Autorovim riječima: „Međutim, kako sam uopće došao do



zamisli o pravdi i nepravdi? Čovjek nikada ne će crtu nazvati savinutom ukoliko nema predodžbu o tome kako izgleda ravna crta. S čime sam uspoređivao svijet kada sam ga nazvao nepravednim? Ako je sve tako loše i besmisleno, zašto se ja, koji sam također dio toga besmisla, tako žestoko bunim protiv njega?" (str. 49).

U trećem dijelu ove knjige naslovljenom „Kršćansko ponašanje“ (str. 75-148) autor kroz predstavljanje četiri temeljne i tri teološke kreposti na jasan i veoma plastičan način govori o kršćanskom moralu. Između ostalog ovdje je riječ o razlici između dobra i zla, o Isusovu božanstvu koje se ne može svesti samo na neku moralnu veličinu, a da ne završi u posve oprečnoj stvarnosti, o moralu i moralnim pravilima koje bi bilo jako pogrešno poistovjetiti s idealom i idealizmom. Taj dio knjige donosi i postavke kršćanskog društvenog morala, analizira odnos i razliku između morala i psihoanalize te govori o spolnom moralu i kršćanskom braku. Sve su teme predstavljene na zadivljujuće sažet i provokativno i fascinirajuće jasan način. Problem prihvaćanja kršćanskog morala autor vidi u tomu što se ljudi zapravo ne trude da otkriju kršćansku poruku, nego kršćanstvu pristupaju u nadi da će u njemu naći potvrdu vlastitih pogleda: „Tamo gdje nam se nudi Gospodar ili Sudac, mi tražimo saveznika“ (str. 92).

Četvrta je knjiga intelektualno najzahtjevnija, iako se autor trudi i ovdje postići što veću jasnoću. Dio, dakle, naslovljen: „S onu stranu osobnosti ili: Prvi koraci u nauku o Trojstvu“ (str. 149-231) analizira osnovne i temeljne tajne kršćanstva nudeći čitateljima bilo prostor za njihovo prihvaćanje, bilo prostor za odbacivanje predstavljenog. Govori se o tajni teološke istine o Kristu koji je „rođen a ne stvoren“, o troosobnom Bogu objašnjavajući na koji način ljudska duša ima udjela u Božjem životu a da ipak ostaje ono što jest; o vremenu iznad vremena, odnosno o Bogu koji nema povijesti, koji je previše stvaran da bi je imao; o potrebi i načinu „oživljavanja“ nas „olovnih vojnika“ u sinove Božje. Nakon što autor iznese par misli o teškoj lakoći kršćanstva (i/ili lakoj težini istoga), ovaj dio, i zapravo cijela knjiga završava raspravom o dobrom ili novom čovjeku, odnosno o novosti koju je Krist učinio. Jesmo li Njime postali samo bolji ili potpuno novi, je li riječ o nekom usavršavanju ili o potpunoj preobrazbi, čitatelji će naći odgovor ako se upuste u avanturu s ovim iznimno važnim uvodom u kršćanstvo.

U ovoj knjizi autor se služi stvarnim ilustracijama i predodžbama iz svakodnevnog života, usporedbama koje iako ne izražavaju u potpunosti stvarnost o kojoj govore, ipak pomažu shvaćanju te stvarnosti, što bitno olakšava

čitanje, budi radoznalost i zanimanje, motivirajući na jedan intelektualno – duhovni način. Zanimarimo li neke, pa po sebi i nebitne teološke nejasnoće, koje bi ipak možda mogle zbuniti prosječno poučenog katolika (npr. autorovo prilično olako pristajanje na smrtnu kaznu, str. 120), kao i postavke kršćanstva koje bi netko mogao nazvati odviše idealiziranim, odgovorno tvrdim da je knjiga vrijedna čitanja i promišljanja. Ako je autorov cilj knjige bio, kako sam kaže, dovesti nekoga u predvorje kršćanstva, trud mu se isplatio. Ako je netko i ne doživi na taj način, ipak neće „potrošiti“ vrijeme na čitanje, nego dapače, i u svakom slučaju, obogatit će ga. Kako to sam autor kaže: „Siguran sam da Bog nikoga neće ostaviti da čeka ukoliko ne vidi da je to za njegovo dobro“ (str. 13). Knjiga je po sebi prikladna za sve, bilo za one koji su unutar kršćanstva, bilo za one koji na njega gledaju izvana. Komu će više koristiti, i hoće li uopće nekome, odgovor neće dati knjiga, nego će ga pronaći sam čitatelj.

Zorica Maros

### **PRIJATELJU KOJI NE VJERUJE**

Vincenzo PAGLIA, *A un amico che non crede*. Milano: Edizione Piemme, 2013., 251 str.

Početakom 2013. godine iz tiska je izašla nova knjiga Vincenza Paglie, predsjednika Papinskog vijeća za obitelj, jednog od suosnivača i trenutno duhovnog asistenta Zajednice sv. Egidija, pod naslovom *Prijatelju koji ne vjeruje*.

Nije prvi put da Paglia promišlja o temi vjere i nevjere te dijaloga s onima koji ne vjeruju ili kako bi oni sami rekli s onima koji „vjeruju na drugi način“. Autorova temeljna svrha u ovoj knjizi nije obratiti one koji ne vjeruju, nego iz zajedničkog promišljanja dviju suprotnih strana obogatiti se različitim spoznajama i argumentima, a sve u korist jasnoće i boljeg razumijevanja onih koji vjeruju i onih koji „vjeruju na drugi način“. Dijalog s onima koji ne vjeruju tako ne moramo shvatiti samo kao sagledavanje njihovih možda pogrešnih stavova, nego prije svega kao osobno propitkivanje vjernika o vlastitoj vjeri, o njezinim temeljima, o krhkosti vjere i poteškoćama s kojima se susreće vjernik. Sigurni smo da kao što nije lako biti vjernik, osobito u trenucima Božje šutnje i Božje skrovnosti, jednako tako je teško i ne vjerovati za onoga koji traži I(i)stinu, smisao života i posljednji temelj iza kojeg nema drugoga temelja, na kojemu možemo temeljiti svoj život. Za onoga koji vjeruje, vjera prožima cijelu njegovu egzistenciju, ona je odraz onoga što vjernik jest i što čini u

društvu u kojemu se nalazi, vjera ne može biti samo naš razumski pristanak, ona uključuje mnogo više, naše osjećaje, misli, stavove, naše prethodne mogućnosti (J. H. Newman) i sve ono što čovjeka čini čovjekom. Vjera ne može biti samo intelektualni pristanak, naprotiv uključuje cijeloga čovjeka!

Knjiga *Prijatelju koji ne vjeruje* nakon uvodnog dijela podijeljena je u dvadeset naslova u kojima se sučeljavaju teme kao što su vjera i razum, razum i nijekanje Boga, znanost i vjera, Božje ime, misterij Boga, Božja odsutnost i prisutnost zla, vjera i sumnja, ljubav prema bližnjima i druge teme. Međutim, središnja tema koja prožima svih dvadeset naslova je područje misterija - tajne, koja je u konačnici izravno povezana s potragom za smislom. Potraga za smislom je možda i ono što je zajedničko vjerniku i nevjerniku - za vjernika je to zacijelo sretan život u Bogu. Postoje međutim i druga pitanja koja zaokupljaju i vjernike i one koji ne vjeruju, ono što nazivamo socijalnom dimenzijom vjere, npr. pitanje globalizacije u kojoj prevladava samo zakon tržišta, zatim posljedice individualističke kulture koja potiskuje opće vrijednosti, opasnost od nuklearnog oružja, tragične ekološke posljedice, informatički napadi na privatnost i dr. Budući da se vjera živi i prenosi ljudima unutar povijesti i da je vjera avantura koja zahvaća svaku generaci-

ju kršćana već dvije tisuće godina, kršćani imaju zadaću propitkivati se o evanđelju, razumjeti ga u njegovoj dubini i što djelotvornije ga svjedočiti, na taj će način, kako ističe naš autor, vjera postati nadahnuće za jednu novu kulturu. U konačnici, zar se vjernici prvi ne osjećaju odgovorni i zar mogu zanemariti svoju obvezu ako čuju pitanje „Kad Sin Čovječji dođe, hoće li naći vjere na zemlji?“ (Lk 18,8). U svjedočenju evanđelja, stil kojim se vjernik treba voditi je prijateljstvo prema onima kojima *daje razloge nade koja je u njemu* (1 Pt 3,15). Upravo ovdje i leži povod za naslov koji Vincenzo Paglia daje svojoj knjizi i u kojoj zauzima upravo stav prijateljstva prema onima kojima se obraća. Ovaj stav prijateljstva i određene simpatije nezaobilazan je u razumijevanju između vjernika i onoga koji ne vjeruje jer upravo prijateljstvo, kako drži naš autor, olakšava dijalog čineći jasnijim same riječi i uklanjajući iz njih prizvuk polemike i dvosmislenosti. U ozračju prijateljstva neslaganje ne postaje neprijateljstvo, naprotiv, ono je poticaj da s još većim naporom nastavimo put prema Istini. Mi kršćani taj put nastavljamo hodeći, gradeći i ispovijedajući raspetoga Isusa, potiče autor, citirajući riječi pape Franje.

U svojoj metodološkoj strukturi autor je vrlo sustavan te donosi najprije širi kontekst vremena i ozračja u kojemu se našao

suvremeni čovjek, kojega Paglia promatra kao osamljenog i otuđenog. Dočaravajući zbunjenost suvremenog čovjeka, Paglia se poziva na niz autora koji ukazuju na to kako postoji nešto duboko pogrešno u našem današnjem načinu življenja, u kojemu je očita potjera za materijalnim i osobnim interesima koji se predstavljaju kao jedini kolektivni cilj, kako tvrdi povjesničar T. Judt. Papa Ivan Pavao II. upozorava kako su individualizam, hedonizam i egocentrične težnje postale jedini cilj života. U takvu ozračju stvara se humanizam bez Boga odnosno drama ateističkog humanizma (H. de Lubac). Želeći zauzeti mjesto Boga, čovjek modernog doba unaprijed se osudio na očekivanja koja sam ne može zadovoljiti, a rast moći ne rješava njegovu konstitutivnu ograničenost, nego je samo čini nepodnošljivom (S. Natoli). Nakon pada bezbožničkih režima i utopijskih ponuda, postaje sve jasnije kako katedru moći preuzimaju znanost i tehnika koje postaju „religija budućnosti“ (F. Raspail) predstavljajući se jedinim čuvarima istine. Među onima koji su nagovijestili tragičnu diktaturu znanosti spomenimo J. Habermasa, P. Virilija i J. Rifkina koji je predvidio kako će XXI. stoljeće biti obilježeno osobito genetičkim inženjeringom. Sve ovo, pak dovodi u pitanje ispravno poimanje čovjeka, na što upozorava američki politolog

F. Fukuyama. Kontekst današnjeg vremena obilježen je globalizacijom, koja umjesto da postane mogućnost za čovjeka, pretvara se u opasnost za njega, te zakonom tržišta koji se može sažeti u kriticu „zaradi da bi bio“. Paradoks suvremenog društva je da se, unatoč svim znanstvenim i tehničkim dostignućima, osjeća nesigurnim i zbunjenim. Opasnost za suvremenog čovjeka, kako za vjernika tako i za onoga koji ne vjeruje, nalazi se i u veličanju vlastitoga „ja“. U vrijeme ideoloških režima postojala je ogorčenost zbog veličanja kolektivizma na uštrb pojedinca - individue; čini se kako se danas događa suprotno: proces vrednovanja individue vodi vertikalnom procesu individualizacije društva. Paglia, koji je inače i predsjednik Papinskog vijeća za obitelj, dobro primjećuje kako je obitelj prva žrtva ovakva procesa individualizacije osobe.

Imajući u vidu raspad bezbožničkih režima, jasno je kako ih nije bilo moguće uzeti za ozbiljno u njihovoj pretenziji da objasne posljednji smisao života i povijesti; globalizacija pak, koja *a priori* niti je dobra niti je loša, nego će biti onakva kakvom je ljudi učine (Ivan Pavao II.), za vjernika može biti „znak vremena“ s kojim se treba suočiti, kako upozorava A. Ricacardi. Vrijeme u kojemu se nalazimo i način života kojim živimo otkriva potrebu suvremenog čovjeka za pomoć kako ne

bi ostao zatvoren u vlastito „ja“ i u vlastite horizonte. Vjernik je stoga pozvan ponovno definirati ljudsko dostojanstvo i ponuditi suvremenom čovjeku novu viziju. Prema mišljenju našeg autora radi se o jednoj novoj antropološkoj sintezi u kojoj sloboda, odnosi s drugima i odgovornost doprinose redefiniranju istine o vlastitom „ja“ pokazujući u isto vrijeme izopačenost tvrdnje da je „ja“ moguće bez „ti“.

Autor nas u sljedećem naslovu polako uvodi u temu koja se kao misao vodilja proteže kroz cijelu knjigu – misterij s kojim se susreću i vjernici i humanisti, jer onkraj svih akademskih rasprava nalazi se misterij o kojemu se pitamo. Upravo granična pitanja mogu postati plodno tlo za susret vjernika i onih koji ne vjeruju. Misterij je posljednja granica koju doseže naš razum, kako tvrdi talijanski filozof N. Bobbio, prema kojemu je smisao misterija da neodvojivo ujedinjuje one koji vjeruju u ljude i one koji vjeruju i u Boga. U tom kontekstu Paglia promatra i neodvojivost vjere i razuma koji se zajedno mogu oduprijeti zanosu nihilizma, relativizma i fundamentalizma. Ako je razum zarobljen isključivo tehnikom i ako je vjera svedena na puki osjećaj, oboje će biti podčinjeni relativizmu koji napada same temelje života i suživota. Zbog toga i vjernici i oni koji ne vjeruju imaju obvezu truditi se pronaći zajednički

prostor na kojemu je moguće zasnovati novi suživot, koji predstavlja upućenost jednih na druge isključujući bilo kakav prizvuk maniheizma. Umijeće suživota među drukčijima je neprocjenjivo jer bi bilo vrlo opasno ako bismo za zajednički život bili prisiljeni dokinuti svaku različitost. Zbog toga autor posvećuje velik prostor dijalogu te inzistira na dijalogu koji zauzima iznimno mjesto u susretu različitih, ali ne dijalogu kao načinu odnosa među osobama, nego dijalogu ukoliko je kao takav način življenja. Takav pak dijalog zahtijeva strpljivost i mudrost, postojanost i toleranciju, kuriozitet i istraživanje. U svojoj naravi dijalog nije samo metodologija, on je po svojoj biti potraga za istinom. Ovakvo promišljanje o dijalogu dovodi Pagliu do pojma „dijaloške istine“ ili istine koja je *logos* u svoj svojoj punini, a koja se pojavljuje zahvaljujući upravo potrazi i dijalogu, imajući u vidu da nitko ne posjeduje istinu i da je ona neiscrpna, podsjećajući tako na papu Benedikta XVI. kada govori da „nismo mi oni koji posjedujemo istinu, nego ona posjeduje nas“. Dijalog ni u kojem slučaju ne znači odreknuće od vlastitih uvjerenja niti nekritičku toleranciju zla i nepravde; za vjernika dijalog se temelji na uvjerenju da se u svakom čovjeku nalazi Božji pečat i da je njegovo stanje duha puno složenije i bogatije od ideologije na koju se poziva. To

pokazuju i susreti u duhu Asiza koje priređuje Zajednica sv. Egidija, kao i „Predvorje naroda“ koje promiče kardinal G. Ravasi. Takvi susreti pokazuju rast kulture dijaloga i pomirenja koje pridonosi promišljanju sagledavajući širi kontekst te koji potiče ljude na življenje stvarnosti ne reducirajući je na vlastite mentalne sheme.

Otvarajući vlastite horizonte u dijalogu s drugima, moguće je tako vidjeti da se prisutnost misterija u ljudskoj blizini ne odnosi samo na neke, nego dotiče sve, iako na različite načine. I razum i vjera se kreću u području misterija. Vjernik prihvaća ovaj misterij kao dar, a ne kao zaslugu, što ga čini različitim od onoga koji ne vjeruje. Trenutak vjere događa se otkrivanjem samoga misterija koji, ne gubeći ništa od svojega misterija, osvjetljuje prag na koji nas je doveo razum. Tako zajedno s Evdokimovim možemo reći: „Nije spoznaja ta koja rasvjetljuje misterij, nego Misterij rasvjetljuje spoznaju.“ Danas se sve više govori o „povratku“ Boga na društvenu pozornicu, no postavlja se pitanje kojega Boga? Boga Tore, Evanđelja, Kurana ili onoga kojega je prepoznala neka možda loša savjest. Ovakva promišljanja, drži naš autor, dovode nas do zaključka da se u prvi plan ne stavlja više teološka rasprava o Božjoj egzistenciji, nego prije o Božjoj esenciji; skolastičkim rječnikom rečeno: težište teoloških rasprava

je prebačeno s *an sit Deus* na *quid sit Deus*. Ovakve rasprave nas potiču na razmišljanje o „konkretnome“ Bogu koji ima lice, koji je Otac i koji nas ljubi sve do smrti. Dosljedan svojem metodološkom pristupu Paglia ne ostaje kod gore spomenute konstatacije, nego ide korak dalje elaborirajući temu novog ateizma. Pripadnici novog ateizma, među kojima posebno S. Harris, R. Dawkins, D. Dennet i C. Hitchens, ne odustaju pak tako lako od pitanja Božje egzistencije, nego u formi borbenog ateizma, koji uključuje ogromnu količinu gorčine i prezira prema religiji, te argumentima koji prozilezaju izravno iz znanosti dovode u pitanje Božju opstojnost. Autor nas podsjeća i na uzroke ateizma među kojima svakako i neautentičan život kršćana, o kojima govori i pastoralna konstitucija GS. Treba imati na umu, ističe Paglia, da ateizam ima svoje korijene osobito u židovsko-kršćanskoj tradiciji, toliko da je čak i ovisan o njoj. Tako književni kritičar M. Bachtin sažima ovu napetost ateizma i vjere riječima: „Vjera živi na granici s ateizmom, promatra ga i razumije ga: ateizam zaista graniči s vjerom i razumije vjeru“.

Koliko god militantni, humanistički, postulatorni i znanstveni ateizam isključivali vjeru i veličali isključivost razuma, u jednom od svojih sljedećih tekstova Paglia – oslanjajući se na encikliku Ivana Pavla II. *Fides et ratio* – ističe ne-



odvojivost vjere i razuma te njegovu mogućnost spoznaje Božje opstojnosti. Gotovo na školski način, u maniri vrsnog predavača, autor podsjeća vjernika i onoga koji ne vjeruje na dokaze Božje opstojnosti polazeći od Anselmova ontološkog argumenta (Bog je ono od čega se ništa veće ne može zamisliti) te Tomina koji polazi od iskustva. Nije slučajno da Toma Akvinski govori o pet *putova*, a ne *dokaza* za Božju opstojnost, jer se ne radi o hladnim logičkim zaključcima, nego prije svega o putovima prema Bogu. Tomina argumentacija nije nikako beskorisna, ali teško da se isključivo preko nje može doći do zaključka o Božjoj opstojnosti. Doći, pak do zaključka postojanja jednog nepokrenutog stroja, daleko je od otkrivanja Božje egzistencije jer prihvaćanje Božje opstojnosti zahtijeva umiješanost cijele osobe, tako čvrsto i radikalno da se formalno-logički argument čini potpuno nepotrebnim. U tom kontekstu, smatra naš autor, Tomina argumentacija od iznimne je važnosti za razumsku kritiku i za teologiju koja se uvijek nalazi pred izazovima racionalnog dokazivanja Božje opstojnosti, no na izravan način manje je važna za vjeru. Takav Tomin itinerarij i njemu analogne argumentacije ostaju u prvom redu poziv na vjeru. Slično promišlja i H. Küng kada kaže kako dokazi za Božju opstojnost ne kažu ništa, ali ako govore o Bogu, kažu mnogo;

ako su kruti odgovori, tada su nedovoljni, no ako su otvorena pitanja, postaju neizbježni.

U vrijeme prosvjetiteljstva, kada se o vjeri govorilo u kontekstu iracionalnog, prvi puta dolazi do razdvajanja vjere i razuma. Anselmo, Bonaventura, Toma i drugi srednjovjekovni teolozi nisu nikada ni pomišljali na to. Za njih su vjera i razum neodvojivo povezane stvarnosti. Tek se s Kantom počinje govoriti o autonomiji razuma. Razdoblje prosvjetiteljstva obilježeno je snažnim i napetim odnosom između vjere i znanosti ili možda bi bilo ispravnije govoriti o napetosti između znanstvenika i vjere, kako napominje Paglia, pozivajući se na U. Amaldi. Zanimljiva je teza o teoriji evolucije koju donosi naš autor zaključujući da je ona sve samo ne dokaz protiv Božje opstojnosti; i još dalje, navodi Paglia, ona za kršćanina može postati čak znak Božje slave i činjenica da sva stvorenja imaju određeni cilj. U dijelu u kojemu se govori o odnosu vjere i znanosti, autor se pita kakav utjecaj imaju znanost i njezina metoda na onoga koji vjeruje i na onoga koji je u potrazi za istinom? Zanimljivo je i promišljanje G. Vattima koje donosi autor, a u kojemu Vattimo govori o „slabosti“ kao konstitutivnom karakteru samoga bića i kraju metafizike. Upravo krah metafizike potiče druge na ponovno promišljanje o odnosu vjere i razuma. Među



filozofima našega doba, koji promišljaju o toj temi značajan je D. Antiseri koji promišlja o kompleksnim pitanjima, kao npr.: Je li prikladno danas temeljiti vjeru na filozofskim tvrdnjama koje mogu biti protuslovne; ne riskira li se u tom slučaju slabljenje same vjere? Antiseri je mišljenja da je takvo što moguće i potkrepljuje to prilično paradoksalnim izrazom „jak je slab razum“, objašnjavajući kako takav razum nudi evidentan prostor za pojavak vjere. U povijesti filozofije moguće je pronaći još autora koji su pisali o slabosti razuma i njegovoj nesposobnosti da sa sigurnošću dospije do Istine, među kojima su: P. Charron, M. E. de Montaigne, B. Pascal, P. D. Huet. Svi oni, ističući limite razuma, zapravo su željeli pokazati stabilnost i snagu vjere. Tako de Montaigne piše kako je „ideja sigurnosti vrsta ludog dokazivanja i krajnje nesigurnosti“. Na koncu, možemo se propitkivati zajedno s Pagliom nije li i današnji navještaj vjere sklonost naglasiti ograničenost razuma nesposobnog dodirnuti rub onkraja i negirati ga. Već je H. G. Gadamer istaknuo kako je temeljna Kantova nakana bila dokazati znanju njegove granice i napraviti prostor za vjeru, baš kao što je i za sebe rekao: „Ograničio sam razum da bih načinio mjesto vjeri.“ Razum nije jedina mogućnost koja sudjeluje u činu vjere, niti je jedino sredstvo koje prihvaća sadržaj vjere.

Govor o Božjoj egzistenciji, nužno je vezan uz govor o Božjem imenu jer onaj koji ima ime, taj je i prisutan, postoji. M. Buber pisao je o tome kako je riječ Bog najteža među svim ljudskim riječima. Stari Zavjet naziva Boga različitim imenima: Stvoritelj, Otкупitelj, Kralj, Gospodin, Sudac, Svetac, Otac... I danas poimanje termina „Bog“ potiče rasprave i privlači pažnju te znatno utječe na međuljudske odnose. Predstavnicima logičkog pozitivizma tvrdili su da je ideja Boga bez ikakva stvarnog smisla jer ju čovjek ne može objasniti iskustveno.

Filozofija jezika s L. Wittgensteinom, B. Russellom i drugima otvara mogućnost jasnijeg poimanja Božjeg imena. Ako jezik nije samo stvar dogovora, nego „mjesto govora“, kolijevka gdje stvarnost postaje jasnija, onda pojam „Bog“ nije samo jednostavna jezična slučajnost lišena značenja. Njegov pojavak i njegovo prožimanje ljudske savjesti nije sasvim slučajno, naprotiv, ono vodi u dubinu samoga bića do te mjere da samo to ime postaje paradigma svih riječi i samog jezika koji je uvijek oslonjen na metaforiku i simboliku. Sam jezik je više od priopćavanja i verbalnog izražavanja; jezik ima uvijek nešto kao tajnu dimenziju, što je posebno vidljivo kod mistika. Mistik otkriva u jeziku određenu strukturu koja ne smjera toliko priopćiti nešto priopćivo, koliko više

priopćiti nešto nepriopćivo, nešto što ostaje do kraja neizraženo. U tom kontekstu autor se posebno oslanja na L. Kolakowskog koji ističe osobitost religioznog jezika koji se razlikuje od bilo kojeg drugog profanog govora i jezika. U religioznim tvrdnjama neodvojivo je povezan sadržaj i prijanje uz te tvrdnje, oni su dio istog čina koji ima unutarnje značenje. Time Kolakowsky želi istaknuti da bilo koji termin vjere možemo shvatiti samo unutar cijele mreže sakralnih znakova. Svaki izravni prijelaz iz svijeta profanog poimanja u onaj sakralnog neispravan je. Ovim se ne želi reći kako je religiozni govor nerazumljiv, nego da on ima svoju vlastitu logiku gdje razumijevanje, spoznaja, smisao sudjelovanja i egzistencijalna obveza čine kompleksno jedinstvo. Imajući na umu gore rečeno, ne možemo prihvatiti da je ideja Boga vlastiti plod čovjeka kako bi odgovorio na potrebu smisla povijesti i svijeta, kako je u novije vrijeme tvrdio talijanski filozof N. Bobbio. Paglia govori radije o misteriju koji priskače u pomoć razumu i čini razumnim naš život, o Bogu kao Apsolutnome koji je lišen svake ograničenosti i čija apsolutnost ostaje neiscrpiva unatoč svim ljudskim pitanjima, o Apsolutnome kojega nije moguće svesti na niz jednostavnih subjektivnih projekcija ljudskih potreba. Bog postoji ne zato što imamo potrebu za njim ili zato što je to

korisno ili zato što daje smisao povijesti. Bog nadilazi kategoriju korisnosti i postavlja se na onu kategoriju koja se udjeljuje na planu ljubavi, jer samo je ljubav vjerodostojna, samo je ljubav dostojna vjere.

Nakon govora o Božjem imenu, autor nas uvodi u teodijska pitanja u kojima donosi promišljanje o odsutnome Bogu, o pitanju Boga nakon *Shoaha* o „smrti Boga“ (R. L. Rubenstein), o prihvaćanju patnje pred Bogom za kojega Jizchaq Katzenelson navodi da bi bilo dobro da ne postoji. Tajna zla prisutna je oduvijek, ali je evidentno da zlo ne pripada planu stvaranja onako kako ga je Bog predvidio. Unatoč tomu zlo postoji i izraelski narod je kroz svoju povijest iskusio to zlo. Naš autor drži kako se u pitanjima odakle dolazi zlo i zašto ga Bog dopušta uvijek više podiže krik protiv zla negoli protiv Boga. U tom kontekstu se poziva na E. Wiesela koji smatra kako tajna, također i tajna zla, ostaje čvrsta, sa svom svojom težinom, te predstavlja veliku tajnu jer kad ne bi bilo Boga, onda bi zlo bilo jedini zakon i kao takav zakon prirode i njezina tijeka. Zlo vidimo kao problem, kao nepodnošljivi sram, upravo zato što imamo pretpostavku Boga koji je stvoritelj i koji je apsolutno dobar. Kad ne bi bilo Boga, zlo više ne bi predstavljalo nikakav skandal, bilo bi dio normalnog tijeka stvari. Zato, želi-

mo li nastaviti govoriti o sramoti Auschwitzta, moramo govoriti o Bogu stvoritelju i čuvaru života, o Bogu ocu i čuvaru naroda. Samo na taj način, spašavajući Boga, spasit ćemo čovjeka od besmislene sudbine. Nakon Auschwitzta središnja teološka tema postala je samoograničenje Boga. Tako je – na tragu židovskih mistika i pisaca koji govore o Božjem samovoljnom ograničenju nasuprot zlu – papa Ivan Pavao II. govorio da „nasuprot ljudskoj slobodi Bog se želio učiniti ‘nemoćnim’“.

U psalmu 42 psalmist pita: „Gdje je tvoj Bog?“ ne želeći time dovesti u pitanje Božju egzistenciju, nego Njegovu prisutnost u svojem narodu. Slijedom pret hodnog razmišljanja, logično pitanje vjerniku moglo bi biti: „Gdje je moguće susresti Boga?“ Imajući na umu da je ovaj niz razmišljanja – kako kaže i sam naslov knjige – usmjeren ponajprije prema onima koji ne vjeruju, autor daje poprilično jednostavne i već viđene odgovore: Bog se nalazi na svakome mjestu, moguće ga je susresti u stvorenim stvarima, u razmišljanju o ljepoti onoga što je stvorio, u mističnim iskustvima itd. No, posebnu pažnju privlači odgovor koji donosi citirajući A. Levija koji tvrdi da se Boga susreće tamo gdje ga se svjedoči. Susret s ljudima je, osobito s onima najslabijima, bez sumnje privilegirano mjesto za govor o Bogu i mogućnosti susresti ga (Mt 25). Dio prostora u

ovome promišljanju autor posvećuje odnosu vjere i Crkve, podsjećajući da vjernik nikada ne vjeruje sam, nego je potican vjerom drugih, zajednice - Crkve. Crkva nije izvanjska stvarnost za vjernika. Ona živi u njemu i zbog toga vjera vjernika ne može biti drugo doli vjera Crkve. Vjera je prijanjanje uz Isusa unutar žive tradicije koja je upravo kršćanska zajednica, koja se ne temelji na nekoj ideji, nego na događaju Isusa iz Nazareta koji pak ima dvije strane: kao povijesni događaj i kao način recepcije toga događaja. Paglia objašnjava pomalo paradoksalno ovaj događaj tvrdeći da Krist ne bi bio takav bez zajednice koja ga je primila i prepoznala kao takva te da Crkva ne bi bila takva bez Krista na kojemu je utemeljena. Na koncu zaključuje donoseći svoje kratko promišljanje u kojemu drži da kršćanski vjerovati znači prijanjati uz Isusa, razgovarati s Njim, pouzdavati se u Njega i potpuno Mu se prepustiti. Zasigurno je jasno kako se nije lako prepustiti Bogu koji se u svojoj objavi više skriva negoli objavljuje, vrlo diskretno ostaje u šutnji, ne dajući nikakvo konkretno ime kakvo su npr. imala božanstva. I u svojoj objavi Bog nam ostaje misterij. Čak i u punini objave u Kristu Bog nam ostaje misterij. Autor u nastavku donosi pravu malu kristologiju temeljeći je na evanđeljima i na trilogiji o Isusu pozivajući se na Ratzingera/Benedikta XVI.

Živeći u vremenu kad pojam oca sve više iščezava i kada nemamo siguran oslonac, kako tvrdi J. Lacan, naš autor pronalazi u molitvi nedvosmislenost koja nas može učiniti čvrstima i postojanima nasuprot današnjem načinu života. Molitvom govorimo Drugome i slušamo Drugoga, u molitvi učimo ono što u životu zaista vrijedi, u molitvi se od Boga učimo životnoj mudrosti i razumijevanju za druge. Molitvom se ne udaljujemo od svijeta, dapače molitva nas potiče da još dublje uđemo u život i povijest ljudi. Molitva nam pomaže da se suočimo sa stvarnošću kakva ona jest, ali ne sami, nego sa snagom koja dolazi odozgor, sa snagom istine i ljubavi čiji je posljednji izvor u Bogu. Molitva je način postojanja, dodaje Paglia i zaključuje kako nam ona omogućuje da izađemo iz labirinta vlastitog malog svijeta kako bismo ušli u misterij samoga Boga, čovjeka i svijeta.

Nakon kratkog ekskursa o molitvi, autor nastavlja svoje promišljanje o vjeri i poteškoćama vjere. Već u prvim stoljećima kršćanstva pojavljuje se problem istine vjere, nastaju nove hereze i bilo je potrebno precizirati vjeru Crkve određujući sadržaje i granice koje je potrebno vjerovati. Odatle i vuku svoje korijene rasprave o *fides qua* i *fides quae*. U nastavku Paglia izlaže na kratak i sustavan način različite pristupe i refleksije koji se odnose na rješavanje ovoga

problema polazeći od razdoblja patristike, preko srednjega vijeka pa sve do prikaza suvremenih teoloških rasprava. Na antropološki način autor pokušava sagledati uzroke današnje krize vjere zaključujući da suvremeni čovjek ima poteškoće glede povjerenja; potrebno mu je puno truda kako bi imao povjerenja u druge, uzda se samo u sebe. U tom kontekstu Paglia drži da, kriza vjere prije negoli je vjerska i religiozna, ona je u potpunosti ljudska kriza. Na toj liniji zaključuje da čin vjere u Isusa spašava i čin naravnog povjerenja, tj. podiže vjerodostojnost i povjerenje među ljudima. U susretu s božanskim „Ti“ obnavljamo i vrijednost ljudskoga „ti“, kao i vrijednost vlastitog „ja“.

Postoje različite dimenzije vjere, među kojima i sumnja. Sumnja nije kontradiktorna vjeri, ona je legitimni pratitelj vjere; zato govoriti o sumnji, znači reći ponešto o vjeri. Sumnja nije skandal. M. de Unamuno smatra kako je „vjera bez sumnje mrtva vjera“. Vjernik dopušta sumnju, čin vjere je konstantni dijalog sa sumnjom. U evanđeljima možemo susresti tekstove u kojima vjera i nevjera često koegzistiraju (Mk 9,24). U isto vrijeme, vjera je za vjernika sigurnost, ali ne sigurnost kavu imaju logičke tvrdnje, nego sigurnost potpunog predanja Drugome, koje je potrebno svakodnevno obnavljati. To nas podsjeća da smo na putu i da smo svi krhki i

maleni naspram veličine misterija. Svi smo hodočasnici koji idu ususret Istini. Na tom putu upravo je sumnja zajedničko mjesto gdje se mogu susresti vjernici i oni koji ne vjeruju. Za vjernike sumnja se pojavljuje kao pitanje o istini vlastite vjere, a za one koji ne vjeruju, sumnja se pojavljuje kao poteškoća i zatvorenost pred onim što im može doći u susret. Kod onih koji ne vjeruju, uvijek ostaje sumnja kako tvrdi J. Ratzinger: „Možda je ipak sve istina.“ Ako u vjeri ne postoji nešto što nas ne uznemiruje, onda to više nije vjera nego očiglednost, a vjera nije prijanjanje uz dokaze, nego uz misterij koji nas čini *nemirnima*.

U svakom čovjeku postoji nešto što ga fascinira, što ga ne ostavlja ravnodušnim; po svojoj naravi čovjek je *homo religiosus*, predodređen tražiti Boga, tražiti misterij, a ništa kao misterij ne fascinira čovjeka. To je ono što je zajedničko svim ljudima i vjernicima bilo koje konfesije i onima koji ne vjeruju. U tom pravcu idu i smjernice Drugog vatikanskog koncila, osobito koncilski tekst *Nostra aetate* koji je *magna charta* u dijalogu Crkve s drugim religijama. Mnogi su vidjeli u susretima u Asizu ostvarenje onoga što je zapisano u deklaraciji *Nostra aetate*. Upravo toj deklaraciji i spomenutim susretima, te govori- ma Ivana Pavla II., Paglia poklanja značajnu pažnju objašnjavajući odnos kršćanstva i drugih religija.

Polazna točka svakako je ono što je ljudima zajedničko i ono što ih potiče živjeti zajedno. Duh Asiza označava živjeti s nadom u svijetu religija, ukorijenjeni u vlastiti identitet, ali pozorni i otvoreni univerzalnosti. Papa Benedikt XVI. dodaje kako je nužna povezanost međureligijskog dijaloga i dijaloga među kulturama naglašavajući da ako dijalog ne smjera na obraćenje drugoga, nego boljem uzajamnom razumijevanju, onda sve to skupa pokazuje težnju prema istini i predstavlja određeni put prema istini.

U posljednjem naslovu ove knjige, autor donosi razmišljanje o ljubavi pozivajući se često na enciklike pape Benedikta XVI. *Deus caritas est* i *Caritas in veritate*. U pozadini svih Paglinih promišljanja donesenih u ovoj knjizi stoji misterij na čijem se pragu nalazimo kao hodočasnici istine. Ako je istinita objava misterija onomu koji vjeruje, onda se na određeni način to dogodilo i za onoga koji ne vjeruje i koji je u potrazi za istinom jer misterij nikoga ne isključuje, osim ako ga se izbjegava; on obuhvaća svijet, život, povijest i svaku osobu, ne isključuje ni razum ni vjeru. Zanimljiva je metodologija koju Paglia nudi kao rješenje za prihvaćanje misterija. Za njega je prihvaćanje siromašnih i potrebitih ujedno prihvaćanje misterija. Ljubav prema siromašnima i potrebitima je normativna ne samo za vjernike nego i za one

koji ne vjeruju. Isus se izjednačio upravo s njima (Mk 25) tako da je, kako zaključuje Paglia, siromasi- ma udijeljen naslov *Vicarius Christi* prije negoli i samom Papi. Ljubav nije za Crkvu samo neka vrsta socijalnog angažmana koji bi mogli obavljati i drugi, ona pripada samoj naravi i biti Crkve. To vodi zaključku da, ako kršćani žive bez osjećaja za siromahe kao za svoju braću, riskiraju također izgubiti i Boga, tj. nemogućnost pokazati ga drugima. U svijetu u kojemu je dominantna kultura koja potiskuje siromašne, jer ne mogu ništa dati zauzvrat i jer ih zbog toga ne smatra dostojnima pažnje, Paglia ističe da je potreban nužan zaokret, navodeći da se Boga susreće baš u susretu sa siromašnima. Put koji vodi susretu sa siromašnima je svet jer u sebi nosi dimenziju i duhovnog i ljudskog. Takav put zahtijeva unutarnje obraćenje i poimanje vlastitoga života koji se ne povlači u sebe, nego uvijek vodi *dalje*. To *dalje* za kršćane je Isus iz Nazareta, a za one koji ne vjeruju je prag humanizma koji nadilazi horizonte egocentričnog stava. Na koncu autor zaključuje da je ljubav „misterij“ koji nas je pratio na ovim stranicama knjige i koji nas prati cijeloga života te nas vodi otkrivanju istine. Možda je upravo Krist u siromašnima taj koji nam otvara pristup misteriju jer u njemu već postoji ono *dalje* i *više* u kojemu prebiva Bog.

Knjiga *Prijatelju koji ne vjeru-*

*je* ima svoju vrijednost jer promišlja fundamentalna pitanja vjere, koja su često zaboravljena ili ih se jednostavno uzima kao pretpostavku po sebi razumljivu; obo- gaćena je mnoštvom citata autora od iznimne važnosti te na kraju donosi bogatu bibliografiju. Lako upada u oči da se autor ipak naj- više oslanja na učenja pape Ivana Pavla II. i pape Benedikta XVI. Čini se kako autor u svojoj temeljnoj postavci svjesno postavlja misterij kao nit vodilju kroz cijelu knji- gu, što je čini zanimljivom i nape- tom. Osim što „ništa ne fascinira kao misterij“ (R. Fisichella), on ostaje konstantna tema povijesti i sadašnjosti ljudskoga roda; mijen- ja se svijet i mijenjaju se kulture, a time i pitanja koja zaokupljaju čovjeka, međutim pitanje misterija nikada ne iščezava s horizonta čovjekova zanimanja. Sažimajući potragu za misterijem u nekoliko rečenica, mogli bismo reći kako Paglia inzistira da je misterij mo- guće pronaći u susretu vlastitoga „ja“ s drugim „ti“, tj. u susretu s drugim čovjekom, osobito u su- sretu s potrebitima i siromašnima „koji imaju lice našega Spasitelja“ (Grgur iz Nise). Na taj način, za neke pomalo paradoksalno, uvi- damo kako su upravo siromašni i potrebiti oni koji nas mogu pota- knuti na otvorenost i pokrenuti iz našega učmalog „ja“, te dovesti na prag misterija. Zbog toga Paglia i poziva na „nužan zaokret“ u odno- sima prema potrebitima. Zacijelo



je Paglia, između ostaloga, potaknut riječima i gestama pape Franje koji je izabran za Papu upravo pred sam izlazak ove knjige, što je vidljivo i iz oslanjanja i pozivanja na neke od Papinih prvih govora.

Ako bismo mogli uputiti neku kritiku ovoj knjizi, onda bi to bilo pitanje zašto autor nije posvetio određeni prostor kršćanskoj nadi. Samo usput na jednome mjestu navodi encikliku *Spe salvi* ne elaborirajući i ne promatrajući ulogu nade te podudarnost vjere i nade (SS 2). Smatramo da bi na ovome mjestu – uz niz korisnih razmišljanja koja autor donosi o vjeri, ali i o ljubavi pogotovo u završnom dijelu knjige, gdje govori o odnosu istine i ljubavi – bilo zanimljivo vidjeti kakvu ulogu ima kršćanska nada u potrazi za misterijem te kako oni koji ne vjeruju ili oni koji vjeruju na drugi način temelje svoj život i potragu za istinom te na čemu oni utemeljuju svoju nadu.

Unatoč tome, knjiga obiluje materijalima koji će biti korisni i vjernicima i onima koji ne vjeruju, te smatramo da je izniman doprinos „Godini vjere“ i da će pronaći svoj put do svih onih koji su spremni mnogo dublje promišljati o svojoj vjeri, propitkivati je i živjeti je u svojoj svakodnevici ne imajući straha pred zahtjevnošću vjere.

Hrvoje Kalem

## NAJMLAĐI MUČENIK - SVEĆENIK BANJOLUČKE BISKUPIJE RATNIH 1990TIH

Anto ORLOVAC, *Plamteća zvijezda u noći mržnje. Župnik Ivan Grčić (1962.-1992.). Benjamin među svećenicima mučenicima Domovinskog rata*. Banja Luka: vlastita naklada, 2012., 134 str.

Teško da bi se moglo naći mjesto na planetu Zemlja koje bi imalo toliko mučenika koliko ima banjolučki kraj. *Banjolučki martirologij* samo svećenika i redovnika od istoga autora proteže se na blizu 200 stranica, i to bez izvještaja o mučeništvu i mučenicima iz redova laikata, tj. civilnih osoba, žena i djece. Broj mučenika još je strašniji kad se uzme u obzir da se radi o godinama dvaju ratova (II. svjetski i Domovinski 1990.-1995.) i međuratnom razdoblju. Neizostavna je činjenica da tijekom Domovinskoga rata Banja Luka i okolna mjesta nisu bila obuhvaćena ratnim djelovanjima, oružanim sukobima, što je, po svakoj definiciji ratovanja, izvanratno područje. Zato se i traži istina i objašnjenje komu su smetali svi ti svećenici, jednostavni pastiri jednostavnoga puka i zašto su ginuli bez suda i presude.

Iako je u *Banjolučkom martirologiju* (1999.) opisao život i stradanje biskupijskih svećenika i franjevaca, studenata bogoslo-



vije, sjemeništara, ukupno 85 osoba, Anto Orlovac je uvjeren da ta problematika nije zaključena, da bi trebalo pojedincima posvetiti posebne monografije. Da nije ostao samo na riječi, vidi se po njegovim knjigama o stradalim svećenicima, među koje spada i ova o žrtvi i mučeništvu mladoga svećenika Ivana Grgića (1962.-1992.).

Kao u *Martirologiju* i u ovoj knjizi i ostalima koje govore o pojedincima mučenicima Orlovac se drži čvrste sheme, slične enciklopedijskoj ili leksikonskoj natuknici. Uz ime i fotografiju žrtve na prvo mjesto stavlja osnovne biografske podatke, datum i način stradanja, zatim slijedi opis svećeničkoga djelovanja, eventualnih promaknuća u crkvenoj službi. Završni redci su obično komentari o osobnosti pojedinca, njihova prinosa statusu Crkve i vjernika, zauzetosti u svećeničkom radu. Na kraju obično navodi datum smrti, mjesto pokopa i katkad uzrok smrti. Takav povjesničarski pristup jedini je izbor u obradi specifične građe.

U osnovi ista shema primijenjena je i u monografiji *Plamteća zvijezda u noći mržnje*, o životu vlč. Ivana Grgića, župnika iz Ravske u Banjolučkoj biskupiji. Autor prati život mladoga svećenika od najranijih godina do mlade mise, prvih kapelanskih mjesta i do odlaska na mjesto župnika u Ravsku. U tome tekstu ne koncipira

izlaganje kao zbroj činjenica nego kao ljudsku, toplu priču o dobroti, predanju, hrabrosti osobe koja će postati mučenik. Orlovac dodaje i podatke o povijesti župa u kojima je mladi svećenik djelovao prije dolaska u Ravsku, na svoje prvo mjesto župnika. Vlč. Ivan Grgić opisan je kao vedar, zabavan i druželjubiv, odan Crkvi, blizak župljanima, pun planova i ideja. Ratna zbivanja poremetila su sve planove, započeli su progoni, pa je tako jedne noći i vlč. Ivan odveden iz župne kuće i ubijen u blizini rudnika Ljubija. Mnogo je svećenika iz toga kraja mučeno, uhićeno i odvedeno u logor, ubijeno, jedan čak spaljen. Tih su se godina svakodnevno čule vijesti o tome gdje je koja crkva srušena, župnik nastradao, kuće spaljene, opljačkane. Svećenicima je priliku za spas nudio biskup s prijedlogom da na neko vrijeme odu iz župe u Biskupski ordinarijat u Banjoj Luci, iako ni tu nije bilo prave sigurnosti, što su neki učinili, ali ne i vlč. Ivan. Ni po koju cijenu nije htio ostaviti svoje župljane; neobično hrabra odluka za tridesetogodišnjaka. Na stranicama koje slijede opisana su zlodjela srpskih vojnika i civila, od zastrašivanja do stvarne likvidacije svećenika, redovnika i uglednih ljudi. Imenom i prezimenom govori autor Orlovac o moćnim srpskim policajcima, o osudama bez suđenja, o mržnji usmjerenoj prema svemu hrvatskom i katoličkom,

a posebno prema vjerskim službenicima. Mučki ubijen svećenik, odveden noću iz župne kuće, milicija koja hini da nema veze s tim – činjenice su koje autor objektivno iznosi, bez naglašenih emocija, osim osjećaja žalosti. Atmosfera straha u kojoj je živio katolički puk nije omela župljane da tragaju za tijelom ubijenoga župnika Ivana. U nastavku se opisuje sprovod, prosvjed biskupa Komarice i laži srpskih vođa. Posljednje stranice ovoga dijela knjige posvećene su sudbini župe Ravska, s podacima o svećenicima koji su u Ravskoj služili.

Drugi dio čine svjedočanstva susjednoga župnika i susjeda župljana o posljednjim danima svećenikova života. Mučeništvo i žrtva vlč. Ivana Grgića nisu zaboravljeni. Banjolučka biskupija i rodna župa Duboševica nastoje sačuvati uspomenu na vlč. Ivana, pa se održavaju mise zadušnice na dan pogibije, spomen-slavlja mučeništva, redoviti su posjeti vjernika iz raznih mjesta mučeničkovu grobu. Posebno je ganutljiv bio prvi dolazak Ivanove obitelji na njegov grob. Obitelj je, naime, prognana iz svoje Baranje, najprije u Mađarsku, pa u Čepin, tako da na sprovod svojega sina nisu mogli doći. Na desetu godišnjicu postavljena je spomen-ploča u crkvi u Ravskoj.

Slavlja i susrete autor knjige detaljno opisuje i prati izvanrednim slikovnim materijalom kroz

treći dio. U nastavku knjige (IV. dio) Orlovac objavljuje sjećanja na Ivana. Svoje dojmove kazuju kardinal Vinko Puljić, nekadašnji duhovnik sjemeništara Grgića, zatim msgr. Berislav Grgić, biskup u Norveškoj i rođak Ivanov, te msgr. Ivica Božinović, mučenikov školski kolega. Svi pisci sjećanja bez izuzetka ističu veselu, vedru narav najprije sjemeništara, pa onda bogoslova i svećenika Ivana. Odlikovao se odanom pobožnošću, bezgraničnom dobrohotnošću i pravdoljubivošću, što ga je i koštalo života. Iste kvalitete u svojim promišljanjima o Ivanovu životu ističu i župljanka Ankica Flajsig i Anto Orlovac, kod kojega je Ivan nekoć bio kapelan u Banjoj Luci.

U knjigu su uklopljene i izjave pojedinaca o mučeniku, kao kratke karakteristike njegove osobe. Pod naslovom *Prilozi* nalazimo cjelovit tekst homilije biskupa msgr. Franje Komarice na sprovodnoj misi, oproštaj nad lijesom generalnog vikara msgr. Ante Orlovca i njegova homilija o desetoj obljetnici smrti mladog svećenika; propovijed biskupa Komarice na misi prigodom otkrivanja spomen-poprsja vlč. Grgiću i papi Ivanu Pavlu II. u Duboševici 1. X. 2010., te propovijed msgr. Marka Semrena u Ravskoj 6. XI. 2011. na 19. obljetnicu Ivanove smrti. Pojedinačno ovdje nabrajamo propovjednike i njihove propovijedi jer su primjeri nadahnutih govo-

ra, umjetnički stiliziranih izričaja snažnih emocija.

Sadržaj knjige podijeljen je na dva dijela, gdje se u prvome opisuje život i smrt vlč. Ivana Grgića, a u drugom odjeci njegova mučeništva i stradanja, nevjerica među ljudima koji su ga poznavali, pijetet biskupije, biskupa i svećenika prema mučeniku, žalost zbog gubitka nevine osobe. Izlaganje događaja u dvije opsegom iste cjeline autoru omogućuje da uobličiti zaokružen tekst o jednoj osobi, ubijenom svećeniku, tako što sliku koju sam riše u prvom dijelu, dopunjava u drugom svjedočenjima i dokumentarnom građom (fotografije, govori, propovijedi) kao zalogom istine i vjerodostojnosti. Kao poveznica između tih dviju slika stoji jedinstveno divljenje nad Ivanovim osobinama: veselošću, otvorenosti, spremnosti na pomaganje, životnim veseljem. Posebno je imponirala njegova hrabrost i odluka da ne napušta župu i župljane, a njegova smionost da javno nastupi protiv pljačkanja imovine prognanih i odbjeglih Hrvata i Muslimana mogla je biti krimen samo u glavama ubojica. Stoga se čitatelj, kad usporedi prvi i drugi dio knjige, pita zašto je uopće ubijen. Naknadno listanje stranica ne daje odgovor. Ubila ga je mržnja, ona ne traži razloge. Žrtva ili mučenik, također je otvoreno pitanje. Možda i jedno i drugo: žrtva jer je nevin, mučenik jer zna što

ga čeka, mučen je u dubini bića mogućnošću odstupanja i bijega, što ne prihvaća, i mučen je neostvarivom željom da još jednom posjeti roditelje. „Kad zagrlim svoju mamu, pronosat ću je po cijeloj sobi“, Ivanove su riječi posljednje večeri prije pogibije. U njima se vidi izraz dječачke želje i dječачki postupak. Možda bi se tu sliku moglo uzeti kao najkraću definiciju Ivanova života. I dodati Kristove riječi: „Ako ne budete kao djeca, nećete ući u kraljevstvo nebesko.“

Još su mnogi svećenici Banjolučke biskupije zaslužili ulaz u Kraljevstvo Očevo. I još ima nepričanih života banjolučkih mučenika. Banjolučku biskupiju i našeg autora čeka još mnogo posla.

Marko Lukenda





