

Erich Fromm

Dogma o Kristu
Biti ete kao Bog

ZAGREB 1989

Sadržaj

DOGMA O KRISTU

I	Metodologija i priroda problema	9
II	Socijalno-psihološka funkcija religije	16
III	Rano krš anstvo i njegova ideja Isusa	25
IV	Transformiranje krš anstva i homousijska dogma	49
V	Razvoj dogme do Nikejskog sabora	67
VI	Jedan drugi pokušaj interpretacije	76
VII	Zaključak	82

BIT ETE KAO BOG

	Predgovor	87
I	Uvod	89
II	Pojam Boga	100
III	Pojam ovjeka	137
IV	Pojam povijesti	155
V	Pojam grijeha i pokajanja	209
VI	Put: Halaha	224
VII	Psalmi	241
VIII	Epilog	259
IX	Dodatak: Psalm 22 i Muka	263

Dogma
o Kristu

I Metodologija i priroda problema

Jedno od bitnih ostvarenja psihoanalize je u tome što je ukinula lažno razlikovanje između socijalne i individualne psihologije. S jedne strane, Freud je naglašavao da ne postoji individualna psihologija uvijek izoliranog od njegove društvene sredine jer izolirani uvijek ne postoji. Freud nije poznavao *homo psychologicusa*, nikakvog psihološkog Robinsona Crusoa, kao što je *homo oeconomicus* u klasici ekonomskoj teoriji. Naprotiv, jedno od Freudovih najvažnijih otkrića bilo je razumijevanje psihološkog razvoja najranijih društvenih odnosa pojedinca — onih sa roditeljima, braćom i sestrama.

»Istina je«, pisao je Freud »da se individualna psihologija bavi uvijekom pojedincem i da istražuje puteve pomoću kojih on nastoji pronaći i zadovoljenje za svoje nagonске porive; ali samo rijetko i pod izuzetnim okolnostima individualna psihologija može zanemariti odnose tog pojedinca prema drugima. U mentalnom životu pojedinca redovito postoji netko drugi kao uzor, kao objekt, kao pomagač, kao protivnik; i tako od samog početka individualna psihologija, u tom proširenom ali potpuno opravdanom značenju tih riječi, istovremeno je i socijalna psihologija.«¹

S druge strane, Freud je radikalno prekinuo s iluzijom socijalne psihologije čiji je predmet »grupa«. Za njega ni »društveni nagon« nije predmet psihologije ništa više od izoliranog uvijek jer »društveni nagon« nije »primarni i elementarni« nagon; on zapravo vidi »početak psihičkog formiranja u užem krugu, kao što je porodica«.

On je pokazao da se psihološki fenomeni koji djeluju u grupi mogu razumjeti pomoću u psihi tih mehanizama koji djeluju u pojedincu, a ne na osnovu »duha grupe« kao takve.²

Pokazuje se da je razlika između u individualne i socijalne psihologije kvantitativna a ne kvalitativna. Individualna psihologija uzima u obzir sve što je utjecalo na sudbinu pojedinca i na taj način dolazi do najcjelovitije slike o njegovoj psihi u kojoj stukturi. Što više proširujemo sferu psihološkog istraživanja — to jest, što je veći i broj ljudi — je zajedničke crte omogućuju da ih se grupira — to više moramo smanjiti opseg ispitivanja totalne psihičke strukture pojedinih članova grupe.

Stoga, što je veći i broj predmeta istraživanja u socijalnoj psihologiji to je uži uvid u totalnu psihičku strukturu svakog pojedinca unutar grupe koja se proučava. Ako se to ne shvati, lako će nastati nesporazumi u procjeni rezultata takvih istraživanja. Očekuje se da ćemo otkriti nešto o psihičkoj strukturi svakog pojedinog člana grupe, ali socijalno-psihološko istraživanje može proučavati samo karakternu matricu koja je zajednička svim članovima date grupe i ne uzima u obzir totalnu karakternu strukturu jedinke. Totalna struktura takve jedinke ne može nikada biti zadatak socijalne psihologije te ju je moguće odrediti samo ako raspoložemo opširnim znanjem o razvoju pojedinca. Ako se, na primjer, u nekom socijalno-psihološkom istraživanju tvrdi da stav grupe prema liku oca varira od agresivno-neprijateljskog do pasivno-pokornog, ta tvrdnja znači i nešto drugo od iste izjave koja se daje o pojedincu u individualno-psihološkom istraživanju. U ovom drugom slučaju ona znači i da ta promjena vrijedi za totalan stav pojedinca, dok u prvom slučaju ona znači i da ta promjena predstavlja posebnu karakteristiku koja je zajednička svim članovima grupe i koja nužno ne igra glavnu ulogu u karakternoj strukturi svakog pojedinca. Dakle, vrijednost socijalno-psihološkog istraživanja ne može biti u tome što iz takvog istraživanja stječe emocionalni potpuni uvid u psihičke osobitosti pojedinih članova,

već samo u činjenici što možemo utvrditi one zajedničke psihičke tendencije koje igraju odličnu ulogu u njihovom društvenom razvoju.

Prevladavanje teoretske suprotnosti između u individualne i socijalne psihologije psihoanalizom vodi do zaključka da metoda socijalno-psihološkog istraživanja može biti, u suštini, ista kao i metoda koju psihoanaliza primjenjuje u istraživanju psihe pojedinca. Stoga će biti uputno da ukratko razmotrimo bitne crte te metode jer je ona od značaja u ovoj studiji.

Freud polazi od stajališta da u uzrocima koji stvaraju neuroze — a to isto tvrdi za nagonsku strukturu zdravih ljudi — nastaje jedna seksualna konstitucija i iskustvo doživljaja i nedopunske nizove:

»Na jednom kraju niza nalaze se oni krajnji slučajevi za koje s uvjerenjem možete reći: Ti ljudi, uslijed njihovog nepravilnog razvitka libida, oboljeli u svakom slučaju, ma šta da se dogodilo, ma šta da su doživjeli, ma kako da im je život bio povoljan. Na drugom su kraju slučajevi koji nameću suprotan zaključak: Oni bi zacijelo izbjegli bolest da im život nalaže a nije stavio takav i takav teret. U srednjim slučajevima u nizu, veći ili manji dio faktora sklonosti (seksualna konstitucija) kombinira se sa manje ili više štetnim prisilama života.

Njihova seksualna konstitucija ne bi im prouzrokovala neurozu da nisu imali takve i takve doživljaje, a životne promjene ne bi na njihovim djelovale traumatično da je libido bio drukčije sačinjen«.³

Za psihoanalizu je konstitucionalni element u psihičkoj strukturi zdrave ili bolesne osobe faktor koji se mora promatrati u psihološkom istraživanju pojedinca, ali on ostaje nedokučiv. Ono čime se psihoanaliza bavi jest doživljaj; istraživanje njegovog utjecaja na emocionalni razvitak je njena primarna svrha. U psihoanalizi je poznato, naravno, da je emocionalni razvoj pojedinca određen en manje-više njegovom konstitucijom;

ta spoznaja je pretpostavka psihoanalize, ali se sama psihoanaliza bavi isključivo istraživanjem utjecaja životne situacije pojedinca na njegov emocionalni razvoj. U praksi to zna i da je bitan preduvjet za psihološku metodu maksimalno poznavanje povijesti pojedinca — uglavnom doživljaja iz njegovog ranog djetinjstva ali zacijelo i doživljaja koji nisu ograničeni na to razdoblje. Ona proučava odnos između u životnog obrasca osobe i specifičnih aspekata njegovog emocionalnog razvoja. Bez opsežnih podataka o životnom obrascu pojedinca analiza je nemoguća. Općenito promatranje otkriva, razumijeva se, da određeni tipovi ponašanja ukazuju na tipične životne obrasce. Mogli bismo naslutiti i neke obrasce pomoću analogije ali bi svi takvi zaključci sadržavali element neizvjesnosti te bi ograničeni ili naučnu vrijednost. Stoga je metoda individualne psihoanalize na jedan istančan i »historijska« metoda: razumijevanje emocionalnog razvoja na osnovu poznavanja životne povijesti pojedinca.

Metoda primjene psihoanalize na grupe ne može biti drukčija. Zajednički psihički stavovi članova grupe mogu se razumjeti samo na osnovi njihovih zajedničkih obrazaca. Upravo kao što individualna psihoanalitička psihologija nastoji da razumije emocionalnu konstelaciju pojedinca isto tako socijalna psihologija može steći i uvid u emocionalnu strukturu grupe samo to čim poznavanjem njenog životnog obrasca. Socijalna psihologija može tvrditi nešto samo u vezi sa psihičkim stavovima koji su zajednički svima; stoga ona zahtijeva poznavanje životnih situacija koje su zajedničke svima i koje su karakteristične za sve.

Iako se metoda socijalne psihologije u osnovi ne razlikuje od metode individualne psihologije, ipak postoji razlika koja se mora istaknuti.

Dok se psihoanalitičko istraživanje bavi prvenstveno neurotičnim pojedincima, socijalno-psihološko istraživanje bavi se grupama normalnih ljudi.

Za neurotsku osobu je karakteristično da se nije uspjela psihički prilagoditi svojoj stvarnoj sredini. Pomoću fiksacije izvjesnih emocionalnih poriva, izvjesnih psihičkih mehanizama koji su nekada bili podesni i adekvatni, ona dolazi u sukob sa realnošću. Stoga je psihička struktura neurotičara gotovo nemoguća shvatiti bez poznavanja doživljaja iz njegovog ranog djetinjstva, jer, uslijed njegove neuroze — koja je izraz njegove nesposobnosti prilagodi se avanja ili posebnog područja infantilnih fiksacija — ak je njegov položaj kao odrasle osobe određen u biti tom situacijom iz djetinjstva. Iako su i za normalnu osobu doživljaji iz ranog djetinjstva od presudnog značenja. Njen karakter, u najširem smislu, određen je njima i bez njihovog neshvatljivog u svom totalitetu. Ali budući da se ona psihički prilagodila realnosti na višem stupnju od neurotičara, može se razumjeti mnogo više i dio psihičke strukture normalne osobe nego kod neurotičara. Socijalna psihologija bavi se normalnim ljudima, na čiju psihičku situaciju realnost ima neusporedivo više i utjecaj nego na neurotičara. Tako se ona može odreći i poznavanja individualnih doživljaja iz djetinjstva raznih članova grupe koja se istražuje; na osnovu poznavanja društveno uvjetovanog životnog obrasca u kojem su se ti ljudi nalazili nakon prvih godina djetinjstva, ona može razumjeti psihičke stavove koji su im zajednički.

Socijalna psihologija želi ispitati u kakvom su odnosu određeni psihički stavovi koji su zajednički članovima grupe prema njihovim zajedničkim životnim doživljajima. Kao što nije slučajno da kod pojedinca prevladava ova ili ona usmjerenost libida, da Edipov kompleks nalazi ovaj ili onaj izlaz, tako isto nije slučajno što dolazi do promjena u psihičkim karakteristikama u psihičkoj situaciji grupe, bilo u istoj klasi ljudi u jednom vremenskom periodu ili istovremeno među različitim klasama. Zadatak je socijalne psihologije da pokaže zašto se takve promjene dešavaju i kako se mogu razumjeti na osnovu doživljaja koji je zajednički članovima grupe.

Ovo se istraživanje bavi usko ograničenim problemom socijalne psihologije, naime, pitanjem motiva koji uvjetuju evoluciju shvaćanja u odnosu Boga Oca i Isusa od početka kršćanstva do formuliranja Nikejskog vjerovanja u četvrtom stoljeću. U skladu sa teoretskim principima koji su upravo izneseni, cilj je ovog istraživanja da odredi do koje je mjere promjena u određenim religioznim idejama izraz psihičke promjene ljudi o kojima se radi i do koje su mjere te promjene utovane njihovim životnim prilikama. Ono će pokušati razumjeti ideje sa stajališta ljudi i njihovih životnih obrazaca i pokazati da se evolucija dogme može razumjeti samo poznavanjem nesvjesnog na koje djeluje vanjska stvarnost i koje određuje sadržaj svijesti.

Metoda ovog djela nužno traži da se relativno veliki prostor posveti prikazivanju životne situacije ljudi koje se proučavaju, njihovim duhovnim, ekonomskim i političkim prilikama — ukratko, njihovim »psihičkim površinama«. Ako izgleda da se tome daje preveliki naglasak, kritičar mora imati na umu da se čak i u psihoanalitičkom proučavanju pojedina nog slušaj bolesne osobe priličan prostor ustupa prikazivanju vanjskih okolnosti koje takvu osobu okružuju. U ovom djelu opis cjelokupnih kulturnih prilika ljudi koji se ispituju, i prikazivanje njihove sredine presudniji su od opisa stvarne situacije u proučavanju pojedina nog slušaj. Razlog je tome što je, po prirodi stvari, historijska rekonstrukcija, čak i ako treba biti samo donekle opširna, neusporedivo složenija i opsežnija od prikaza jednostavnih činjenica koje su se događale u životu pojedinca. Međutim, mi držimo da se ta nepovoljna činjenica mora tolerirati, jer se samo na taj način može naći put do analitičkog razumijevanja historijskih pojava.

Ova se studija bavi predmetom koji je obradio jedan od najistaknutijih predstavnika analitičkog proučavanja religije, Theodor Reik.⁴ Razliku u sadržaju, koja nužno proizlazi iz različite metodologije, kao i same metodološke razlike, razmotrit ćemo ukratko na kraju ovog eseja.

Naš je cilj ovdje da promjene u određenim sadržajima svijesti koji su izraženi u teološkim idejama objasnimo kao rezultat promjene u nesvjesnim procesima. Prema tome, upravo kao što smo postupili s obzirom na metodološki problem, predlažemo da ukratko obradimo najvažnije nalaze psihoanalize koliko se oni odnose na naš predmet.

BILJEŠKE UZ PRVO POGLAVLJE

1. Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Masovna psihologija i analiza ega).
2. Georg Simmel uporno je ukazao na pogrešnost prihvatanja grupe kao »predmeta«, kao psihološkog fenomena. On kaže: »Jedinstveni vanjski rezultat mnogih subjektivnih psiholoških procesa tumači se kao rezultat jedinstvenog psihološkog procesa, — tj. procesa u kolektivnoj duši. Jedinstvo rezultirajućeg fenomena vidi se u pretpostavljenom jedinstvu njegovog psihološkog uzroka! Međutim, o igledno je pogrešan taj zaključak na osnovu kojeg se obično pravi razlika između cijele kolektivne psihologije i individualne psihologije: jedinstvo kolektivnih akcija, koje se javlja samo kao vanjski vidljivi rezultat, krišom se prenosi na unutrašnji uzrok, subjektivnog nosioca«. »Ober das Wesen der Sozialpsychologie«, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVI (1908).
3. Sigmund Freud, *Uvod u psihoanalizu*. Freud kaže »ta dva faktora« jesu »seksualna konstitucija ili, ako želite, fiksacija libida i frustracija«; oni »su predstavljeni na takav način da tamo, gdje je jedan od njih prevladava, drugi je proporcionalno manje izražen«.
4. *Dogma und Zwangsidee* (Dogma i prinudna ideja), *Imago*, XII (1927). Usp. *Dogma and Compulsion* (Dogma i prinuda), New York, International Universities Press, Inc., 1951. i druga djela o psihologiji religije od Reika; E. Jones, *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion* (Prilog psihoanalizi kršćanske religije); i A. J. Storer, *Marias jungfräuliche Mutterschaft* (Marijino djevičansko materinstvo).

II Socijalno - psihološka funkcija religije

Psihoanaliza je psihologija nagona ili poriva. Ona smatra da je ljudsko ponašanje uvjetovano i određeno emocionalnim nagonima koje ona tumači i kao izbijanje određenih fiziološki ukorijenjenih poriva koji sami nisu predmet neposrednog promatranja. U skladu s uobičajenim klasifikacijama nagona gladi i nagona ljubavi, Freud je od početka pravio razliku između ego-nagona ili nagona za samoodržanjem i seksualnih nagona. Zbog libidinalnog karaktera ego-nagona za samoodržanjem i zbog osobitog značaja destruktivnih tendencija u psihi kom aparatu uvijek, Freud je predložio drukčije grupiranje uzimajući u obzir suprotnost između nagona za očuvanje života i destruktivnih nagona. O toj klasifikaciji ovdje nije potrebno dalje raspravljati. Važno je uočiti određena svojstva seksualnog nagona po kojima se on razlikuje od ego-nagona. Seksualni nagoni nisu imperativni; to jest, moguće je da njihove zahtjeve ostavimo nezadovoljenima a da pri tom ne ugrozimo sam život, što ne bi bio slučaj kad duže vremena ne bismo zadovoljavali glad, žeđ i potrebu za snom. Nadalje, seksualni nagoni, do određene ali ne i beznačajnog stupnja, dozvoljavaju zadovoljavanje u fantazijama i vlastitim tijelom. Oni su, stoga, nezavisniji od vanjske stvarnosti nego ego-nagoni. Usko povezan s tim je lak prijenos i sposobnost međusobnog izmjenjivanja sastavnih poriva seksualnosti. Frustracija jednog libidinalnog poriva može biti relativno lako ublažena zamjenom drugim porivom koji se može zadovoljiti. Ta fleksibilnost i pokretljivost unutar seksualnih poriva je osnova za izvanrednu varijabilnost psihičke strukture pa je u tome i osnova za mogućnost da pojedini

doživljaji mogu tako određeno i izrazito utjecati na strukturu libida. Freud smatra da se princip zadovoljstva modificira principom realnosti kao regulatorom psihičkog aparata. On kaže:

»Postavi se zato skromnije pitanje: šta mogu saznati o svrsi svog života na osnovu svoga ponašanja. Šta traže od života, šta žele da postignu? Odgovorom se ne može pogrešiti: teže za srećom, žele da postanu srećni i da takvi ostanu. Ta težnja ima dve strane: pozitivan i negativan cilj — s jedne strane, žele odsustvo bola i nezadovoljstva, a s druge strane doživljavanje snažnih zadovoljstava. U užem značenju reci »sreća« se odnosi samo na ovo drugo. Shodno dvojstvu ciljeva, i aktivnost ljudi se odvija u dva pravca, prema tome da li žele da ostvare pretežno ili čak isključivo jedan ili drugi cilj.«¹

Pojedinac nastoji doživjeti — u danim uvjetima — maksimum zadovoljenja libida i minimum boli; da bi se izbjegla bol, mogu se prihvatiti promjene ili čak frustracije različitih sastavnih seksualnih poriva. Međutim, sličeći no odricanje u ego-porivima nije moguće.

Osobitost emocionalne strukture pojedinca zavisi od njegove psihičke konstitucije i u prvom redu od doživljaja u ranom djetinjstvu. Vanjska realnost, koja mu jamči i zadovoljenje određenih poriva, ali koja ga sili na odricanje od nekih drugih, određena je postojećim društvenim prilikama u kojima živi. Ta društvena realnost uključuje širu realnost koja obuhvaća sve članove društva i užu realnost različitih društvenih klasa.

Društvo ima dvostruku funkciju u psihičkoj situaciji pojedinca, i frustriranja i zadovoljavanja. Osoba rijetko suzbija porive zbog opasnosti koja proizlazi iz njihovog zadovoljenja. Obično, društvo propisuje takva suzbijanja: prvo, one zabrane koje su utvrđene na osnovu društvenog uvjerenja stvarne opasnosti za *samog pojedinca*, opasnosti koju on lako ne osjeća i koja je povezana sa zadovoljenjem poriva; drugo, represiju i frustraciju poriva koje bi zadovoljenje nanijelo zlo ne poje-

dincu ve grupi; i kona no, suzbijanja ne u interesu grupe ve samo u interesu vladaju e klase.

Funkcija društva »da zadovoljava« isto je tako jasna kao i njegova uloga da frustrira. Pojedinaac prihva a to društvo jer samo njegovom pomo u može do izvjesne mjere ra unati da e pribaviti zadovoljstvo i izbje i bol, prvenstveno s obzirom na zadovoljenje elementarnih potreba samoodržanja i drugo, s obzirom na zadovoljenje libidinoznih potreba.

U dosadašnjem izlaganju nismo uzeli u obzir specifi nu odliku svih historijski poznatih društava. članovi društva u stvari se ne savjetuju da bi odredili šta društvo može dozvoliti a šta mora zabraniti. Zapravo, stvar je u tome da sve dok produktivne snage ekonomije ne budu dovoljne da pruže svima adekvatno zadovoljenje njihovih materijalnih i kulturnih potreba (to jest, osim zaštite od vanjske opasnosti i zadovoljenja elementarnih potreba ega), najmo nija društvena klasa najprije e težiti za maksimumom zadovoljenja svojih vlastitih potreba. Stupanj zadovoljenja koji ona omogu ava onima kojima vlada zavisi od nivoa raspoloživih ekonomskih mog nosti i od toga da se minimum zadovoljenja mora pružiti onima kojima se vlada kako bi ovi bili kadri da nastave djelovati kao kooperativni članovi društva. Društvena stabilnost zavisi relativno malo od upotrebe vanjske sile. Ona zavisi uglavnom od toga da li se ljudi nalaze u takvom psihi kom stanju koje ih intimno vezuje za postoje e društvene prilike. U tu svrhu kao što smo primijetili, neophodan je minimum zadovoljenja prirodnih i kulturnih nagonskih potreba. Ali na ovom mjestu moramo napomenuti da je za psihi ku pot injenost masa važno nešto drugo, nešto što je povezano sa posebnom strukturalnom stratifikacijom društva na klase.

U vezi s tim Freud je istakao da je ovjekova bespomo nost pred prirodom ponavljanje situacije u kojoj se odrasla osoba nekada nalazila kao dijete, kad bez tu e pomo i nije mogla ništa uiniti protiv nepoznatih nadmo njih sila i kad je svoje porive ljubavi, koji proizlaze iz narcisti kih tendencija, vezala

najprije za objekte koji su joj pružali zaštitu i zadovoljstvo, to jest, za majku i oca. U onoj mjeri u kojoj je društvo bespomo no s obzirom na prirodu, mora se ponavljati psihi ka situacija djetinjstva za pojedina nog člana društva kao odrasle osobe. Takav član prenosi s oca ili majke nešto od svoje djetinje ljubavi i straha, a i nešto od svoga neprijateljstva na maštoviti lik, na boga.

Uz to, postoji neprijateljstvo prema odre enim stvarnim likovima, osobito prema predstavnicima elite. U društvenoj stratifikaciji infantilna se situacija ponavlja kod pojedinca. U gospodarima vidi mo ne, snažne i mudre — osobe koje treba obožavati. On vjeruje da mu oni žele dobro; on tako er zna da se suprotstavljanje gospodarima uvijek kažnjava; on je zadovoljan kada poslušnoš u može dobiti njihovu pohvalu. To su ona ista osje anja koja je, kao dijete, imao prema svom ocu, pa je razumljivo da je on isto tako sklon da nekriti ki vjeruje u ono što mu njegovi gospodari prikazuju kao pravedno i istinito kao što je nekriti ki obi avao vjerovati u svaku izjavu koju bi dao njegov otac. Božji lik nadopunjava tu situaciju; bog je uvijek saveznik gospodara. Kad se gospodari, koji su uvijek stvarne li nosti, izvrgnu kritici, oni se mogu osloniti na boga koji, zahvaljuju i svojoj nerealnosti, samo s prezirom odbacuje kritiku i koji, svojim autoritetom potvr uje autoritet vladaju e klase.

U takvoj se psihološkoj situaciji infantilne zavisnosti nalazi jedno od glavnih jamstava društvene stabilnosti. Mnogi nalaze sebe u istoj situaciji koju su doživjeli kao djeca kad su bespomo no stajali pred ocem; isti mehanizmi djeluju sada kao i onda. Ta se psihi ka situacija u vrš uje kroz mnoge zna ajne i složene mjere koje sprovodi elita ija je funkcija da održi i oja a u masama njihovu psihi ku zavisnost i da sebe nametne njihovoj nesvjesnosti kao lik oca.

Jedno od glavnih sredstava za postizanje tog cilja je religija. Njen je zadatak da spre ava svaku psihi ku nezavisnost ljudi, da ih intelektualno zastrašuje, da ih navodi na društveno ne-

ophodnu infantilnu poslušnost prema vlastima. Ona istovremeno ima još jednu bitnu funkciju: masama nudi do određene mjere zadovoljenje koje im u životu dovoljno snosljivim kako bi ih spriječila u pokušaju da promijene svoj položaj pokornog u položaj buntovnog sina.

Kakve su vrste ta zadovoljenja? To zacijelo nisu zadovoljenja ego-nagona za samoodržanjem, niti je to bolja hrana, a niti drugi materijalni užici. Takvi se užici mogu postići samo u stvarnosti i za tu svrhu uvijek nije potrebna religija; religija služi samo da olakša masama da se pomire s mnogim frustracijama koje realnost donosi. Religija nudi zadovoljenja libidinalne prirode, zadovoljenja koja se, u biti, događaju u fantaziji jer, kao što smo prije primijetili, libidinalni porivi, za razliku od ego-poriva, dozvoljavaju zadovoljavanje u fantazijama.

Ovdje se suoavamo s pitanjem koje je u vezi sa psihičkim funkcijama religije i sada ćemo pokazati ukratko najvažnije rezultate Freudovih istraživanja na tom području. U *Totemu i tabuu* Freud je pokazao da je životinjski bog totemizma uzvišeni otac, da u zabrani da uvijek ubije i pojede totemsku životinju i u sveanom običaju suprotnom tome kada ipak krši tu zabranu jednom godišnje, on ponavlja ambivalentan stav što ga je usvojio kao dijete prema ocu koji je istovremeno i zaštitnik i okrutan suparnik.

Pokazano je, a to je naročito uoči Reika, da se taj prenos infantilnog stava prema ocu na boga nalazi i u velikim religijama. Pitanje koje su postavili Freud i njegovi uenici odnosilo se na psihičke osobine religioznog stava prema bogu; a odgovor je da se u stavu odrasle osobe prema bogu vidi ponovljen infantilni stav djeteta prema ocu. Ta infantilna psihička situacija predstavlja obrazac religiozne situacije. U *Die Zukunft einer Illusion* (Budućnost jedne iluzije) Freud prelazi sa tog pitanja na šire. On ne pita više samo kako je religija psihički moguća; on također pita zašto religija uopće postoji ili zašto je potrebna. Na to pitanje on daje odgovor koji isto-

vremeno uzima u obzir psihičke i društvene činjenice. On pripisuje religiji djelovanje narkotika sposobnog da donese utjehu uvijek u njegovoj nemoći i bespomoćnosti pred prirodnim silama:

»Naime, takva situacija nije ništa novo. Ona ima infantilni prototip koji je ona u stvari samo nastavak. Jer uvijek se već jednom našao u sličnom stanju bespomoćnosti: kao malo dijete, u odnosu prema roditeljima. On je imao razlog da ih se boji, a posebno oca; a ipak je bio siguran u njegovu zaštitu od opasnosti koje je poznao. Tako je bilo prirodno da se asimiliraju te dvije situacije. I ovdje je želja odigrala svoju ulogu kao što igra i u životu iz snova. Spava i može spopasti predosjećaje smrti koje mu prijete da će ga otjerati u grob. Ali radi toga zna kako da odabere stanje koje će čak taj zastrašujuć i događaj pretvoriti u ispunjenje želje: sniva i vidi sebe u drvenom etrurskom grobu u koji se spustio, sretan što nalazi da je njegov interes za arheologiju zadovoljen. Slično, uvijek ne pretvara prirodne sile naprosto u osobe s kojima bi mogao uspostaviti vezu kao sa sebi ravnima a time se ne bi priznao ogroman utisak što ga te sile na njega imaju — već im pridaje karakter oca. On ih pretvara u bogove, slijede i u tome, kao što sam pokušao pokazati, ne samo infantilni nego i filogenetski prototip.

Tokom vremena izvršena su prva promatranja pravilnosti i zakonitosti prirodnih fenomena i time su prirodne sile izgubile svoja ljudska obilježja. Ali uvijekova bespomoćnost ostaje i zajedno s njom njegova težnja za oćem i bogovima. Bogovi zadržavaju svoj trostruki zadatak: oni moraju osloboditi od straha koji zadaje priroda, oni moraju pomiriti ljude s okrutnošću u sudbine, pogotovo u vezi sa smrću i oni moraju ljudima dati nadoknadu za patnje i lišavanja koje im je civilizirani život nametnuo.«²

Freud tako odgovara na pitanje »šta uini unutrašnju snagu religijskih doktrina i kakvim okolnostima te doktrine duguju tvoju djelotvornost nezavisno od racionalnog suda?«

»Te (religiozne ideje), koje se objavljuju kao u enje, nisu posljedice iskustva niti kona ni rezultat mišljenja: one su iluzije, ispunjenja najstarijih, najneobičajnijih i najprethodnih želja ovještva. Tajna njihove snage je u snazi tih želja. Kao što nam je već poznato, zastrašuju i utisak bespomoćnosti u djetinjstvu izazvao je potrebu za zaštitom — zaštitom kroz ljubav — koju je davao otac, te spoznaja da i ta bespomoćnost trajati kroz cijeli život primorali su uvijek da se vrsto uhvati za ideju o postojanju oca, ali ovaj put možda nijeg oca. Tako blagonaklono vladanje božanske Providnosti smanjuje naš strah od opasnosti života; utvrđivanje moralnog reda u svijetu omogućava ispunjenje zahtjeva pravde koji su tako često ostajali neispunjeni u ljudskoj civilizaciji; produženje zemaljske egzistencije u budućem životu pruža prostorni i vremenski okvir u kojem se ta ispunjena želja ostvariti. Odgovori na zagonetke koje izazivaju uvijekovnu znatiželju, kao npr. ona kako je nastao svemir ili kakav je odnos između tijela i duha, objašnjavaju se u skladu s pretpostavkama koje su u osnovi datog sistema. Za psihi pojedince ogromno je olakšanje ako se konflikti iz njegovog djetinjstva koji nastaju zbog kompleksa oca — konflikti koje on nikada potpuno ne prevladava — uklone iz njegove psihe i riješe na način koji je općenito prihvatljiv.«³

Prema tome Freud vidi mogućnost religijskog stava u infantilnoj situaciji; on vidi njenu relativnu nužnost u uvijekovnoj nemoći i bespomoćnosti s obzirom na prirodu, pa zaključuje da sa uvijekovom sve većom vlašću u nad prirodom, na religiju treba gledati kao na iluziju koja postaje suvišna.

Sažmimo dosadašnje izlaganje. Uvijek teži za maksimumom užitaka; međutim, društvena stvarnost prisiljava na mnoga suzbijanja poriva, pa društvo pokušava pojedincu kompenzirati ta suzbijanja drugim zadovoljenjima koja nisu štetna za društvo, tj. za vladajuću klasu.

Ta su zadovoljenja takva da se ona, u biti, mogu ostvariti u fantazijama, naročito u kolektivnim fantazijama. Ona obavljaju važnu funkciju u društvenoj stvarnosti. U onoj mjeri u

kojoj društvo ne dozvoljava stvarna zadovoljenja, utoliko zadovoljenja služe kao zamjena i postaju snažna podrška društvenoj stabilnosti. Što ljudi podnose već a odricanja u stvarnosti, to već a mora biti briga za kompenzaciju. Zadovoljavanja u fantaziji imaju dvostruku funkciju koja je karakteristična za svaki narkotik: ona djeluje i kao sredstvo za umirenje i kao sredstvo za sprečavanje aktivne promjene stvarnosti. Zajednička zadovoljenja u fantaziji imaju bitnu prednost nad pojedinačnim sanjarenjem: uslijed njihove univerzalnosti, svjestan um prihvata fantazije kao da su stvarne. Iluzija koju svatko gaji postaje stvarnost. Najstarija od tih kolektivnih zadovoljavanja u fantaziji je religija. Progresivnim razvitkom društva fantazije postaju složenije i racionaliziranije. Sama religija postaje sve raznolikija a osim nje javljaju se poezija, umjetnost i filozofija kao izrazi kolektivnih fantazija.

Da rezimiramo, religija ima trostruku funkciju: za cijelo ovještvo utječu za lišavanja koja iziskuje život; za veliku većinu ljudi ohrabrenje da emocionalno prihvati svoj klasni položaj; a za vladajuću manjinu oslobodjenje od osjećanja krivice koja je prouzrokovana patnjom onih koje oni tlačaju.

Cilj istraživanja koje slijedi je provjeravanje u potpunosti onog što je dosad bilo rečeno, putem ispitivanja malog segmenta razvoja religije. Pokušat ćemo pokazati kakav je utjecaj imala društvena stvarnost u specifičnoj situaciji na specifičnu grupu ljudi i kako su se emocionalne težnje ispoljavale u izvjesnim dogmama, u kolektivnim fantazijama i da pokažemo uz to do koje je psihičke promjene došlo promjenom u društvenim prilikama. Nastojat ćemo da shvatimo kako se ta psihička promjena ispoljila u novim religioznim fantazijama koje su zadovoljile određene nesvjesne porive. Zbog toga će s jedne strane postati jasno kako je promjena u religioznim pojmovima usko povezana s doživljavanjem raznih mogućih infantilnih veza s ocem ili majkom i s druge strane s promjenama u društvenim i ekonomskim prilikama.

Tok istraživanja određen je metodološkim pretpostavkama koje su prije spomenute. Cilj je biti *da se razumije dogma na osnovu proučavanja ljudi, a ne ljudi na osnovu proučavanja dogme*. Stoga ćemo pokušati najprije opisati ukupnu situaciju društvene klase iz koje je nastala ranokršćanska vjera i razumjeti psihološko značenje te vjere sa stajališta ukupne psihičke situacije tih ljudi. Zatim ćemo pokazati kako je u kasnijem periodu bio drukčiji mentalitet ljudi. Konano, namstojat ćemo razumjeti nesvjesno značenje kristologije koja se *uobličila* kao konačni proizvod razvoja od tri stotine godina. Uglavnom ćemo obraditi ranokršćansku vjeru i nikejsku dogmu.

BILJEŠKE UZ DRUGO POGLAVLJE

1. Sigmund Freud, »Nelagodnosti u kulturi«, u *Odabrana dela*: Novi Sud: Matica Srpska str. 277.
2. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion (Budućnost jedne iluzije)*, (Standard Edition, XXI, 17—18.
3. *Ibid.* str. 30.

III Rano kršćanstvo i njegova ideja Isusa

Svaki pokušaj da se razumije porijeklo kršćanstva mora po etici istraživanjem ekonomskih, društvenih i kulturnih prilika najranijih vjernika i njihove psihičke situacije.¹

Palestina je bila dio Rimskog carstva i podlegla je utjecaju njegovog ekonomskog i društvenog razvitka. Augustov principat značilo je kraj vladavine feudalne oligarhije i pomogao je da dođe do pobjede gradskog stanovništva. Sve veća međunarodna trgovina nije značila poboljšanje za brojne mase niti veće zadovoljavanje njihovih svakodnevnih potreba; samo uski sloj posjedničke klase bio je za nju zainteresiran. Nezaposleni i gladni proletarijat nezapamćen po svom mnoštvu punio je gradove. Odmah za Rimom Jeruzalem je bio grad sa relativno najbrojnijim proletarijatom takve vrste. Zanatlije, koji su obično radili kod kuće i pripadali uvelike proleterijatu, lako su pristajali uz prosjake, nekvalificirane radnike i seljake. Jeruzalemski proletarijat bio je u stvari u gorem položaju nego rimski. On nije uživao rimska građanska prava niti su imperatori zadovoljavali njegove prijeke potrebe želuca i srca velikom razdiobom žita, te razraćenim igrama i spektaklima.

Seosko stanovništvo bilo je iscrpljeno neobično pretjeranim nametima, te je završilo ili u ropstvu zbog duga ili među seljacima, dok su sredstva za proizvodnju ili mali zemljoposjedi bili svi oduzeti. Neki su od seljaka pobjegli u velikogradskog proletarijata Jeruzalema; drugi su pobjegli u stocim političkim ustancima i pljačkama. Iznad tog osiromašenog i očajnog proletarijata pojavila se u Jeruzalemu kao i u cijelom Rimskom carstvu srednja ekonomska klasa koja je,

premda je trpjela pod rimskim pritiskom, pored svega toga bila ekonomski vrsta. Iznad te grupe bila je mala ali snažna i utjecajna klasa feudalne, sve eni ke i bogate aristokracije. U skladu s oštrim ekonomskim rascjepom unutar palestinskog stanovništva postojala je društvena diferencijacija. Farizeji, saduceji i amhareci bili su političke i religiozne grupe kod kojih su se te razlike uočavale. Saduceji su predstavljali bogatu gornju klasu: »(njihovu) doktrinu prihvatio je samo manji broj, i to onih koji su pripadali velikodostojnicima.«²

Iako su imali bogataše na svojoj strani, Josip smatra da njihove manire nisu aristokratske: »Saduceji se odnose prema svojim mnogo neugodnije, kao sa strancima.«³

Pod tom malom feudalnom gornjom klasom bili su farizeji, predstavnici srednjeg i sitnijeg gradskog stanovništva, »koji su ljubazni jedan s drugim, za njegovanje sloge i poštovanje javnosti.«⁴

Sto se tiče farizeja, oni žive jadno i preziru delikatnosti u ishrani; i oni slijede put *uma*, i to ono što im on propisuje kao dobro za njih; i misle da bi trebali ozbiljno težiti da se u praksi pridržavaju diktata *uma*. Oni tako iskazuju poštovanje prema onima koji su u godinama; oni nisu tako drski da im proturječe u bilo čemu što su ovi uveli; a kada zaključuju da sve zavisi od sudbine, oni ne uskraćuju ljudima slobodu djelovanja koju ovi smatraju prikladnom; jer oni smatraju da bogu godi kad o dogadajima odlučuje djelomično sudbina, a djelomično ljudi koji će djelovati ostići ili poroniti. Oni tako i vjeruju da duše imaju besmrtnu snagu i da će pod zemljom biti nagrade ili kazne, već prema tome da li su živjeli ostići ili poroniti za svoga života; i da će poroniti biti zadržani u vječnom zatvoru ali da će ostići imati moć da ožive i žive ponovo; na račun tih doktrina oni su uvelike kadri da pridobiju većinu ljudi i što god oni čine u vezi s obožavanjem boga, molitvama i žrtvama oni to rade u skladu sa svojim pravilima.¹

U Josipovom opisu čini se da je srednja klasa farizeja bila ujedinjenija nego što je stvarno bila. Međutim u sljedbenicima farizeja bilo je onih koji su potjecali od najnižih proleterskih slojeva i koji su pripadali tim slojevima svojim načinom života (na primjer rabi Akiba). Međutim, među njima je istovremeno bilo i članova imućnog gradskog stanovništva. Ta je društvena razlika došla do izražaja na različite načine, najjasnije u politici kim proturječi nastima unutar farizejstva s obzirom na stav farizeja prema rimskoj vlasti i revolucionarnim kretanjima.

Najniži sloj gradskog *lumpenproletarijata* i potlačenih sećljaka, takozvani »amharec« (doslovno, seoski svijet), stajali su u oštroj opoziciji prema farizejima i mnogim njihovim sljedbenicima. U stvari, oni su bili klasa koja je bila potpuno iskorijenjena ekonomskim razvitkom; nisu imali ništa da izgube a možda su mogli nešto dobiti. Stajali su ekonomski i društveno izvan židovskog društva koje je bilo integrirano u cjelini Rimskog carstva. Nisu slijedili farizeje niti su ih poštovali; mrzili su farizeje a ovi su njih prezirali. Vrlo je karakteristično za taj stav izjava Akibe, jednog od najuglednijih farizeja koji je sam potekao od proletera: »Kad sam bio još običan neuk uvijek amhareca obično avao sam govoriti: Kad bih mogao zgrabiti u enog ovjeka, ugrizao bih ga kao magarac.«⁶ Talmud navodno stavlja: »Rabi, reci poput psa, magarac ne uje«, i on odgovarava: »Kad magarac uje on obično žrtvi slomi kosti, dok pas zagrije samo u meso«. U istom odlomku u Talmudu nalazimo niz izjava koje opisuju odnose farizeja i amhareca.

»Uvijek treba da rasproda sve svoje posjede i da osigura kćer u enog ovjeka za ženu, a ako ne može osigurati kćer u enog ovjeka, treba da pokuša dobiti kćer uglednog ovjeka. Ako u tome ne može uspjeti, treba da nastoji dobiti kćer upravnika sinagoge, a ako ne može uspjeti u tome, treba da dobije kćer sakupljača milostinje, pa ako ne može uspjeti čak ni u tome, treba da pokuša dobiti kćer učenika osnovne škole. On treba da izbjegava ženidbu sa kćerkom običnog ovjeka laganam amhareca jer je ona gnjusno djelo, njihove su žene od-

vratne, a za njihove se keri kaže, »Proklet da je koji bi obležao kakvo god živine.« (V. Mojs 27:21)

Ili, ponovo, kaže R. Johanan (R. Jochanan):

»ovjek smije obinuosobu razderati na komadi e Kao ribu... Onaj, tko svoju ker udaje za obinogovjeka baca je u stvari pred lava jer baš kao što lav kida i proždire svoju žrtvu bez stida tako obinobi anovjek koji s njom odvratno i bestidno spava.«

R. Eliezer kaže:

»Da nas obiniljudi ne trebaju zbog ekonomskih razloga, oni bi nas odavno poklali... Neprijateljstvo obinosebe prema uenomovjeku ak je dublje nego neprijateljstvo nezna-božaca prema Izraeli anima... Šest je stvari to no za obinuosobu: ne smijemo se pouzdati u obinuosobu kao svjedokaniti od nje prihvatiti svjedoenje, ne smijemo joj povjeriti tajnu niti je postaviti za štienika siroeta niti za povjerenikannov anih sredstava u dobrotvorne svrhe, ne smijemo i i na putovanje u njenom društvu niti joj re i ako smo nešto izgubili.«⁷

Pogledi koji su ovdje izloženi (a koje bi bilo mogu e pri-li no proširiti) potje u iz farizejskih krugova i pokazuju s kakvom su se mržnjom oni suprotstavljali amharecu, ali isto tako kakvom je gorinom obinobi anovjek mogao mrziti u eneljude i njihove sljedbenike.⁸

Potrebno je da se opišu suprotnosti unutar palestinskog židovstva izme u aristokracije, srednjih klasa i njihovih intelektualnih vo a, s jedne strane, te gradskog i seoskog proletarijata, s druge, kako bi se objasnili osnovni uzroci takvih političkih i religioznih revolucionarnih kretanja kao što je rano kršanstvo. Jedan opširniji prikaz diferencijacije me u neobinonoznačljivim farizejima nije neophodan za svrhu ove studije, i udaljio bi nas od našega puta. Sukob izme u srednje klase i proletarijata unutar farizejske grupe poveavao se kako je pritisak Rimljana postajao sve ja i i kako su najniže klase u ekonomskom pogledu sve više uništavane i iskorjenjivane,

U istoj mjeri najniže klase društva postali su pobornici nacionalnih, društvenih i religioznih kretanja.

Te revolucionarne aspiracije masa ispoljile su se u dva pravca: u *političkim* pokušajima pobune i emancipiranju upravljenom protiv vlastite aristokracije i u svim vrstama *religiozno-mesijanskih* kretanja. Ali ni u kojem slučaju ne postoji oštro razdvajanje izme u te dvije struje koje se kre u prema osloboenju i spasenju; one se esto prožimaju. Sama mesijanska kretanja poprimila su djelomi no političke a djelomi no samo literarne oblike.

Najvažnija kretanja takve vrste mogu se ukratko navesti ovdje.

Malo prije Herodove smrti, to jest, u vrijeme kad su, pored rimske dominacije, ljudi trpjeli pritisak od židovskih predstavnika koji su služili pod Rimljanima, izbila je u Jeruzalemu, pod vodstvom u enih Ijudi-farizeja, narodna pobuna za vrijeme koje je rimski orao na ulazu u hram bio uništen. **Podstreka** i su bili smaknuti, a glavni zavjerenici živi spaljeni. Poslije Herodove smrti masa je demonstrirala pred njegovim nasljednikom Arhelajom, zahtijevaju i osloboenje, političkih zatvorenika, ukidanje tržišne taksen i smanjenje godišnjeg nameta. Tim se zahtjevima nije udovoljilo. Veliki narodni protest u vezi s tim događajima 4. godine prije n.e. bio je krvavo ugušen i vojnici su poubijali hiljade demonstranata. Ipak, pokret je postao ja i. Pobuna naroda se širila.

Nakon sedam tjedana u Jeruzalemu su izbile nove krvave pobune protiv Rima. Uz to diglo se seosko stanovništvo. U starom revolucionarnom centru, Galileji, bilo je mnogo borbi sa Rimljanima a i u Transjordaniji je došlo do nemira. Neki bivši pastir skupio je dobrovoljne ete i poveo gerilski rat protiv Rimljana.

To je bila situacija 4. godine prije n.e. Rimljani su utvrdili da nije sasvim lako iza i na kraj sa pobunjenim masama. Svoju pobjedu okrunili su time što su raspeli dvije hiljade revolucionarnih zatvorenika.

Nekoliko je godina u zemlji vladao mir. Ali tek što je 6. godine poslije n.e. uvedena direktna rimska uprava u zemlji, koja je po elu svoje djelovanje sa poznatim popisom stanovništva radi državnog poreza, došlo je do novog revolucionarnog pokreta. Sad je po elu razdvajanje izme u nižih i srednjih klasa. Premda su se prije deset godina farizeji pridružili pobunici, sad je nastao novi rascjep izme u gradskih i seoskih revolucionarnih grupa s jedne strane, i farizeja, s druge. Gradске i seoske niže klase ujedinile su se u novu stranku, zelote, dok je srednja klasa, pod vodstvom farizeja, bila spremna na pomirenje s Rimljanima. Što je rimski i aristokratski jevrejski jaram postajao okrutniji, to je bilo ve e o ajanje masasa, pa je zelotizam pridobio nove sljedbenike. Sve do izbijanja velike bune protiv Rimljana bilo je neprestanih sukoba izme u naroda i uprave. A estu pokušaji Rimljana da podignu Cezarov kip ili rimskog orla u jeruzalemskom hramu pružali su prilike za revolucionarne provale. Ogor enje protiv tih mjera, koje su bile racionalizirane na religioznim osnovama, poteklo je u stvari iz mržnje masa prema caru kao vo i i poglavaru vladaju e klase što ih ugnjetava. Posebni karakter te mržnje prema caru postat e jasniji ako se podsjetimo da je to bila epoha u kojoj se poštovanje prema rimskom caru širilo preko cijelog carstva i u kojoj e kult cara postati dominantna religija.

Sto je borba protiv Rima postajala beznađnija na političkoj razini i što se srednja klasa više povla ila i postajala sklona nagodbi s Rimom, to su radikalnije postajale niže klase; ali su revolucionarna stremljenja sve više gubila svoj politički karakter i prenosila se na razinu religioznih fantazija i mesijanskih ideja.

Tako je lažni mesija Teud obe ao narodu da e ga povesti u Jordan i ponoviti Mojsijevo udo. Židovi e pre i preko rijeke suhих nogu ali e se Rimljani gonionci utopiti. U tim su fantazijama Rimljani vidjeli izraz opasnog revolucionarnog vrenja; poubijali su sljedbenike tog mesije, i Teudu odrubili

glavu, Teud je imao sljedbenike. Josip daje opis ustanka pod provincijskim upraviteljem Felixom (52—60). Vo e tog ustanka:

»... prevarili su i obmanuli narod pod izlikom božanskog nadahnu a, ali su bili za uvo enje novina i promjena uprave; i oni su pridobili gomilu tako da se ponašala kao da je pobunjenička i otišli pred njom u pustinju, pretvaraju i se da e im tu bog pokazati znake slobode; ali je Felix zaključio da e to biti po etak pobune; tako je poslao pod oružjem konjanike i pješake, koji su mnoge pobili.

No postojao je neki lažni prorok iz Egipta koji je Židovima uinio više zla negoli prijašnji; jer je bio varalica i pravio se da je prorok, te je sakupio trideset hiljada ljudi koje je obmanuo: poveo ih je iz pustinje u goru koja se zove Maslivena gora i sa tog je mjesta bio spreman da silom prodre u Jeruzalem.«⁹

Rimska vojska je kaznila pobunjenike po kratkom postupku. Ve ina je bila pobijena ili ba ena u tamnicu, ostali su se ubili; svi su nastojali da se sakriju u svom zavijaju. Pri svemu tome, ustanici su se nastavili:

»Sad, kad su te ustanke smirili, dogodilo se, kao što se doga a u bolesnom tijelu, da je druga strana bila podložna zapaljenju; jer se društvo varalica i razbojnika (to jest mesijanisti i pobunjenici više politički kog duha) sjedinilo i nagovaralo Židove na pobunu te ih podsticalo da traže svoju slobodu, osuđujući i na smrt one koji su nastavili da se pokoravaju rimskoj vlasti i govore i da one koji su rado izabrali ropstvo treba silom natjerati da se odreknu takvih sklonosti; naime, oni su se razdvojili u razne grupe; i nekali u zasjedi po cijeloj zemlji, te pljačkali i velikaša, pa ubijali ljude, i spaljivali sela; sve dok se cijela Judeja nije zasitila posljedica njihove ludosti. I tako se ustanički požar svaki dan sve više rasplamsavao dok nije došlo do direktnog rata.«¹⁰

Rastu e ugnjetavanje nižih klasa naroda, izazvalo je zaoštravanje sukoba izme u njih i manje ugnjetene srednje klase, i

u tom vrenju mase su postajale sve radikalnije. Lijevo krilo zelota stvorilo je tajnu frakciju »sikarije« (oni što nose bodeže) koji su po eli, napadima i zavjerama, vršiti teroristi ki pritisak na imu ne gra ane. Bez milosti su progonili umjere njake u višim i srednjim klasama Jeruzalema; u isto vrijeme napadali su, plja kali i pretvarali u pepeo sela iji su stanovnici odbili da se pridruže njihovim pobunjeni kim grupama. Proroci i lažne mesije, na sli an na in, nisu prestajali podsticati narod na pobunu.

Najzad, 66. godine izbio je veliki narodni ustanak. Najprije su ga podržale srednje i niže klase naroda, koje su rimske trupe savladavale u žestokim borbama. U početku rat su poveli vlasnici imanja i obrazovani ljudi, ali oni nisu djelovali dovoljno energično i bili su skloni kompromisu. Stoga je prva godina završila neuspješno usprkos nekoliko pobjeda, a mase su pripisale nesretni ishod slabom i ravnodušnom ravnanju rata. Njihove su vođe pokušale svim sredstvima da se do epaju vlasti i da dođu na mjesto postoje ih vođa. Budući da ovi drugi nisu napustili svoje položaje dobrovoljno došlo je zimi 67—68. »do krvavog građanskog rata i odvratnih prizora kojima se samo Francuska revolucija može pohvaliti.« Sto je rat postajao beznadniji, to su srednje klase više pokušavale svoju sreću u kompromisu sa Rimljanima; kao rezultat, građanski je rat još više bjesnio zajedno s borbom protiv stranog neprijatelja.¹²

Dok je rabi Johanan ben Sakkai, jedan od vodećih farizeja, prešao na stranu neprijatelja i s njim sklopio mir, mali trgovci, zanatlije i seljaci pet mjeseci su herojski branili grad od Rimljana. Oni nisu imali ništa izgubiti, a i ništa više dobiti jer je borba protiv rimske vlasti bila beznaдна i morala je svršiti porazom. Mnogi od imu njih bili su u stanju da se spase prelaskom na stranu Rimljana, i premda je Tit bio krajnje ogorčen na preostale Židove, on je ipak primio one koji su bili u bjekstvu. U isto vrijeme naoružane mase Jeruzalema zauzele su na juriš carsku palaču, u koju su mnogi

od imu njih Židova sklonili svoje blago, oduzeli novac i pobijali vlasnike. Rat Rimljana i građanski rat završili su pobjedom Rimljana. Istovremeno je došlo i do pobjede vladajuće židovske grupe i propasti stotine hiljada jevrejskih seljaka i gradskih nižih klasa.¹³

Pored političkih i društvenih borbi i mesijanski obojenih revolucionarnih pokušaja, pišu se i popularna djela koja su nastala u to vrijeme i koja su nadahnuta istim tendencijama: naime, apokaliptička literatura. Uprkos njene raznolikosti, vizija budući nosti u toj apokaliptičkoj literaturi srazmjerno je ista. Najprije imamo »nevolje Mesije« (Mak 13:7,8) što se odnose na događaje koji ne treba zabrinjavati »izabrane« — glad, potresi, epidemije i ratovi. Zatim dolazi »velika žalost« proporokovana u knjizi proroka Daniela 12:1, kakva se ne pamti od stvaranja svijeta, a to je zastrašujuće vrijeme patnje i bolesti. Kroz cijelu apokaliptičku literaturu provejava vjerovanje da će izabrani biti tako čvrsto zaštićeni od te žalosti. Grozota pustoši, proporokovana u knjizi proroka Daniela 9:27, 11:31 i 12:11, predstavlja konačan znak kraja. Slika kraja sadrži poznate prorokije crte. Vrhunac će biti pojava Sina u ovoj jega na oblacima u velikom sjaju i slavi.¹⁴

Baš kao što su u borbi protiv Rimljana na različite načine sudjelovale različite klase ljudi, tako je i apokaliptička literatura nastajala u različitim klasama. Usprkos određene jednodobraznosti to je jasno izraženo u različitim naglašavanjajedinih elemenata u različitim apokaliptičkim djelima. Usprkos nemogući nosti da ovdje izvršimo detaljnu analizu, možemo navesti kao izraz istih revolucionarnih tendencija koje su nadahnule lijevo krilo branilaca Jeruzalema zaključnu opomenu knjige o Enohu:

»Jao onima koji izgrade svoje kuće od pijeska; jer će one biti uništene iz svog temelja i pasti od maha. Ali oni koji steknu zlato i srebro iznenada će stradati na sudnji dan. Jao vama vi bogati jer ste vjerovali u svoje bogatstvo i od svoga bogatstva bit ćete otrgnuti jer se niste sjetili Svevišnjeg na dan

strašnog suda... Jao vama koji svojem susjedu vraćate zlo jer će vam biti vraćeno prema vašim djelima. Jao vama lažnim svjedocima... Ne plašite se vi koji patite jer će iscjeljenje biti vaša nagrada: jarka će svjetlost sjati i vi ćete uti glas ostalih s neba» (Enoh 94—96).

Osim tih religiozno-mesijanskih, socio-političkih i literarnih pokreta karakterističnih za doba nastajanja kršćanstva, mora se spomenuti još jedan pokret u kojem politički ciljevi nisu igrali nikakvu ulogu i koji je direktno vodio u kršćanstvo, naime, pokret Ivana Krstitelja. On je probudio narodni pokret. Gornja klasa, bez obzira na svoje uvjerenje, nije htjela da ima s njim nikakve veze. Njegovi najpažljiviji slušaoci potjecali su iz redova prezrenih masa.¹⁵ On je propovijedao da su carstvo nebesko i dan strašnog suda blizu, donose i oslobodjenje dobrima i uništenje zlima. »Pokajte se jer je carstvo nebesko blizu« bila je bit njegovog propovijedanja.

Da bismo razumjeli psihološko značenje vjere prvih kršćana u Krista — a to je osnovni cilj ove studije — bilo je potrebno da si predamo kakva je vrsta ljudi podržavala rano kršćanstvo. To su bile mase neukih siromaha, proletarijata Jeruzalema i seljaka na selu koji su, zbog rastećeg političkog i ekonomskog ugnjetavanja i zbog društvenog ograničavanja i prezira, sve više i više osjeali potrebu za mijenjanjem postojećih uvjeta. Oni su se zeznuli za sretnim vremenom za sebe, a i gajili mržnju i osvetu i protiv svojih vlastitih gospodara i protiv Rimljana. Vidjeli smo kako su forme tih tendencija bile različite, od političke borbe protiv Rima do klasne borbe u Jeruzalemu, od Teudovih nerealnih revolucionarnih pokušaja do pokreta Ivana Krstitelja i apokaliptičke književnosti. Od političkog djelovanja do mesijanskih snova bilo je mnoštvo različitih pojava; a ipak iza svih tih različitih formi stajala je jedna te ista pokretačka snaga: mržnja i nada ugnjetenih masa, obje prouzrokovane bijedom i neizbježnošću u njihove društveno-političke situacije. Bez obzira da li je eshatološko očekivanje imalo više društveni, politički ili religiozni sadržaj,

ono je postalo jače sa rastućim ugnjetavanjem i djelotvornije »što dublje silazimo u neuke mase do takozvanih amhareca, kruga onih koji su iskusili sadašnjost kao ugnjetavanje i koji su se stoga morali uzdati u budućnost za ispunjenje svih svojih želja.«¹⁶

Što je bila manja nada za stvarno poboljšanje, to je više ta nada morala naći izraz u fantazijama. Očajna odluka a borba zelota protiv Rimljana i pokret Ivana Krstitelja bili su dvije krajnosti ukorijenjene u istom tlu: u očajanju najnižih klasa. Za taj je sloj bila karakteristična prisutnost nade u promjenu njihovog položaja (analitički protumačeno, u dobrog oca koji bi im pomogao) i, u isto vrijeme, žestoke mržnje prema ugnjetavaču koji se očitovao u osjećanjima upravljenim protiv rimskog cara, farizeja, bogataša uopće, i u fantazijama kažnjavanja na dan strašnog suda. Tu vidimo ambivalentan stav: ti su ljudi voljeli u fantaziji dobrog oca, koji bi im pomogao i oslobodio ih, a mrzili su lošeg oca koji ih je ugnjetavao, mučio i prezirao.

- Iz tog sloja siromašnih, neobrazovanih, revolucionarnih masa nastalo je kršćanstvo kao značajan historijski mesijansko-revolucionarni pokret. Poput Ivana Krstitelja, doktrina ranog kršćanstva nije se obrađivala obrazovanima i vlasnicima imanja, već siromašnima, potlačenima i plaćenicima.¹⁷ Gotovo dva vijeka kasnije Celsus, protivnik kršćanstva, daje izvrsnu sliku o društvenom sastavu kršćanske zajednice kako je on vidio. On tvrdi:

»U privatnim domovima također vidimo vunaše, postolare, perave i rublja i najneukije i bukoli ne seljake koji se nikako nisu usuđivali da išta kažu pred svojim starijim i inteligentnijim gospodarima. Ali kad god se do epaju djece u potaji i glupih žena oni brbljaju s njima zapanjujuće stvari kao, na primjer, da ne smiju poklanjati pažnju svome ocu i uiteljima, već da se moraju pokoravati samo njima; kažu da oni govore gluposti i da nemaju razumijevanja i da u stvarnosti oni niti znadu niti su kadri da išta učine dobro, već da su zauzeti pu-

kim ispraznim brbljanjem. Ali jedino oni, kažu, poznaju pravi način kako da se živi i ako djeca žele da im povjeruju oni će postati sretni a i svoje domove također uiniti sretnim. I ako upravo dok govore oni opaze nekog od učitelja kako dolazi ili neku inteligentnu osobu ili čak samog oca, oprezniji me u njima bježe na sve strane, ali lakomisleniji tjeraju djecu na pobunu. Oni im šapuću da se u prisutnosti njihovog oca i njihovih nastavnika ne osjebaju sposobnim da objasne djeci bilo šta budući da ne žele imati nikakve veze sa glupim i tupavim učiteljima koji su potpuno pokvareni i koji su daleko otišli u porocnosti i koji djecu kažnjavaju. Ali, ako žele, trebaba da napuste oca i svoje nastavnike i potu sa ženama i matlom djecom, koja su njihovi drugovi u igri, u radionicu za obradu vune ili kod obrara ili pralje kako bi se mogli naučiti savršenstvu. I kazuju i to oni ih uvjeravaju.«¹⁸

Slika koju Celsus ovdje daje o pristalicama kršćanstva nije karakteristična samo za njihovu društvenu već i njihovu psihiku situaciju, njihovu borbu protiv autoriteta oca i mržnju prema njemu.

Kakav je bio sadržaj ranokršćanske poruke?¹⁹

U prednjem planu stoji eshatološko očekivanje. Isus je propovijedao blizinu carstva božjeg. On je poučavao ljude da u njegovom djelovanju vide potetak tog novog carstva. Ipak:

»Do ostvarenja carstva jedino će doći kada se on, Isus, vrati u sjaju nebeskih oblaka radi suda božjeg. Izgleda da je Isus objavio taj brzi povratak neposredno pred smrt i da je utješio svoje uenike prilikom odlaska s uvjerenjem da će odmah zauzeti nadzemaljski položaj s bogom.

Upute koje je Isus dao svojim učenicima prožete su prema tome mišlju da je kraj — bliži dan i čas, me utim, nitko ne zna — blizu. Zbog toga nagovaranje na odricanje od svih zemaljskih dobara zauzima istaknuto mjesto.²⁰

Uvjeti za ulazak u carstvo jesu, na prvom mjestu, potpuna promjena duha u kojem se uvijek uzdržava i odriče zadovoljstava ovoga svijeta, i u kojem je spreman da preda sve

što ima da bi spasio svoju dušu; zatim, pravo uzdanje u božju milost koja dariva ponizne i siromašne, i stoga vrsto povjerenje u Isusa kao mesiju koji je izabran i pozvan od boga da ostvari svoje kraljevstvo na zemlji. Objavljenje je dakle upućeno siromašnima, onima koji pate, gladnima i žednima pravde... onima koji žele da se izliječe i iskupe i za koje nalazi da su spremni za ulazak u... carstvo božje, dok unizuje samozadovoljne, bogate i one ohole na svoju ispravnost, kaznom zbog okorjelosti i prokletstvom pakla.²¹

Objava da se nebesko carstvo približilo (Mt 10:7) bila je začetak najstarijeg propovijedanja. I upravo je to izazvalo u potlaenim i napaenim masama zanesenja ku nadu. Ljudi su osjebali da svemu dolazi kraj. Oni su vjerovali da ne će biti vremena za širenje kršćanstva me u svim neznabošcima prije dolaska nove ere. Ako su nade drugih grupa istih ugnjetenih masa bile upravljene na izazivanje političke i socijalne revolucije njihovom vlastitom energijom i naporom, o i ranokršćanske zajednice bile su uprte jedino na veliki događaj, udesni potetak novog doba. Sadržaj primitivne kršćanske poruke nije bio ekonomski ni socijalno-reformski program već blagoslovljeno obećanje o bliskoj budocnosti u kojoj će siromašni biti bogati, gladni zadovoljeni a potlaeni dobiti vlast.²²

Raspoloženje tih prvih kršćana zanesenjaka jasno se vidi u Evanđelju po Luku 6:20 i d.:

- »20. Blago vama koji ste siromašni duhom; jer je vaše carstvo Božije.
- 21. Blago vama koji ste gladni sad; jer ćete se nasititi. Blago vama koji plaćete sad, jer ćete se nasmijati.
- 22. Blago vama kad vas ljudi omrznu i kad vas rastave i osramote, i razglase ime vaše kao zlo sina radi ovdjeijega.
- 23. Radujte se u onaj dan i igrajte, jer gle, vaša je plata na nebu. Jer su tako činili prorocima o evi njihovi.
- 24. Ali teško vama bogati; jer ste već primili utjehu svoju.

25. Teško vama siti sad; jer ete ogladnjeli. Teško vama koji se smijete sad; jer ete zaplakati i zaridati.«

Ti iskazi ne izražavaju samo ežnju siromašnih i ugnjetenih za novim i boljim svijetom i njihovo išekivanje toga svijeta, već i njihovu krajnju mržnju prema vlastima — bogatima, u enima i mo nima. Isto se raspoloženje nalazi u pri i o siromašnom ovjeku Lazaru »koji željaše da se nasiti mrva- ma koje padahu s trpeze bogatoga« (po Luki 16:21) i u glasovitim Isusovim rije ima: »Kako je teško u i u carstvo Božije onima koji imaju bogatstvo! Lakše je kamili pro i kroz iglene uši nego li bogatome u i u carstvo Božije« (po Luki 18:24). Mržnja prema farizejima i sakuplja ima poreza provla i se poput crvene niti kroz Evan elja što je imalo za posljedicu da je gotovo dvije hiljade godina mišljenje o farizejima kroz cijelo krš anstvo bilo odre eno tom mržnjom.

Tu mržnju prema bogatima ponovo ujemo u poslanici Jakovljevoj sredinom II stolje a:

- »1. Hodite vi sad bogati, pla ite i ridajte za svoje ljute nevolje koje idu na vas.
2. Bogatstvo vaše istruhnu, i haljine vaše pojedoš moljci;
3. Zlato vaše i' srebro zar a, i r a njihova bi e svjedanstvo na nas: izješ e tijelo vaše kao oganj. Stekoste bogatstvo u posljednje dane.
4. Gle, vi e plata vašijeh poslanika koji su radili njive vaše i vi ste im otkinuli; i vika žetelaca do e do ušiju Gospoda Savaota.
5. Veseliste se na zemlji, i nasladiste se; uhraniste srca svoja, kao na dan zaklanja.
6. Osudiste, ubiste pravednika, i ne brani vam se.
7. Trpite dakle, bra o moja, do dolaska Gospodnjega...
9. Gle, sudija stoji pred vratima (Jakov 5:1 i d.)«

Govore i o toj mržnji Kautsky s pravom kaže:

»Rijetko je klasna mržnja modernog proletarijata postigla takve forme kao klasna mržnja krš anskog proletarijata.²³ To

je mržnja amhareca prema farizejima, zelota i sikarija prema imu nima i srednjoj klasi, napa enih i izmu enih ljudi grada i sela prema onima na vlasti i na visokim mjestima, što je bila izražena u pretkrš anskim političkim ustancima i me- sijanskim fantazijama.

S tom mržnjom prema duhovnim i društvenim autoritetima usko je povezana bitna crta društvene i psihičke strukture ranog krš anstva, naime, njegov demokratski, bratski karakter. **Ako** je za židovsko društvo toga vremena bio karakterističan krajnje kastinski duh koji je prožimao sve društvene odnose, ranokrš anska zajednica bila je slobodno bratstvo siromašnih, nezainteresiranih za Ustanove i pravila.

»Ako želimo opisati organizaciju za vrijeme prve stotine godina suo avamo se sa nesavladivim zadatkom... Cijela zajednica ostaje povezana zajedničkom vezom vjere, nade i ljubavi. Nije služba temelj osobi već je uvijek osoba temelj službi... Budu i da su prvi krš anci osje ali da su hodoasnici i stranci na Zemlji, kakva je bila potreba za stalnim ustanovama?²⁴«

U tom ranokrš anskom bratstvu uzajamna ekonomska pomoć i podrška, »komunizam iz ljubavi«, kako to Harnack naziva, igrali su osobitu ulogu.

Dakle, vidimo da su rani krš anci bili ljudi i žene, siromašni, neobrazovani, potlačene mase židovskog naroda i kasnije drugih naroda. Zbog sve manje mogućnosti da se promijeni njihova beznadna situacija realnim sredstvima, razvilo se okećivanje da e se dogoditi promjena u veoma kratkom vremenu, svakog trenutka, i da e tada ti ljudi na i sre u koju prije nisu imali, ali da e bogati i gospoda biti kažnjeni u skladu s pravdom i željama krš anskih masa. Prvi su krš anci sa injavali bratstvo socijalno i ekonomski ugnjetenih zanesenjaka zajedno povezanih nadom i mržnjom.

Ono potom su se rani krš anci razlikovali od seljaka i proletara koji su se borili protiv Rima nije bio njihov osnovni psihički stav. Prvi krš anci nisu više bili »ponizni« i nisu se

pokoravali volji božjoj, niti su više bili uvjereni u nužnost i nepromjenljivost svoje sudbine, i malo im je bilo stalo do toga da ih njihovi gospodari vole, kao i političari i vojnici. Te dvije grupe mrzile su vladajuće oboje na isti način, nadaju i se sa jednakim žarom da vide njihovu propast i poraz etak svoje vladavine i bolje budućnosti. Razlika među njima nije bila u pretpostavkama niti u cilju i usmjerenosti njihovih želja već samo u području na kojem su oni pokušavali da ih ostvare. Dok su zeloti i sikariji nastojali da svoje želje ostvare na području političke stvarnosti, potpuna beznačajnost takvog ostvarenja navela je rane kršćane da te iste želje oblikuju u fantaziji. Izraz toga bila je ranokršćanska vjera, osobito ranokršćanska ideja o Isusu i njegovom odnosu s Bogom-ocem.

Kakve su bile ideje tih prvih kršćana?

Sadržaji vjere u enika i zajedničko objavljenje koje ih je ujedinjavalo mogu se obuhvatiti u sljedećim tvrdnjama. Isus iz Nazareta je Mesija obećan od proroka. Isus je nakon smrti božanskim oživljavanjem postavljen s desne strane Boga i uskoro će se vratiti da osnuje svoje carstvo na Zemlji. Onaj tko vjeruje u Isusa i tko je bio primljen u zajednicu Isusovih u enika, tko se, na osnovu iskrene duhovne promjene, obraća Bogu-ocu, i koji živi prema Isusovim zapovijedima, jeste božji svetac i kao takav može biti siguran da će mu miloš u božjom biti oprostjen grijeh i da će doživjeti buduću slavu to jest iskupljenje.²⁵

»Bog ga je uinio i Gospodom i Kristom« (DA 2:36). To je najstarija doktrina o Kristu koju imamo i stoga je od velikog značaja osobito zato što je kasnije potisnuta drugim, obuhvatnijim doktrinama. Ona se zove »adopcionistička« teorija jer se ovdje pretpostavlja akt adopcije. Adopcija se ovdje upotrebljava suprotno prirodnom sinovstvu koje postoji od rođenja. Prema tome, misao koja je ovdje prisutna jest ta da Isus nije bio Mesija od početka; drugim riječima, on nije bio od početka Sin Božji već je to postao odrednim, jasnim ak-

tom Božje volje. To je naročito izraženo u činjenici što se saopćuje u psalmima (2:7), »ti si moj sin, ja te danas rodih«, tumači i kao da se odnosi na trenutak uzvišenja Isusovog (DA 13:33).

Prema drevnoj semitskoj ideji kralj je Sin Božji, bilo nasljedstvom ili, kao ovdje, adopcijom, onog dana kad se popne na prijestolje. Stoga je u skladu s orijentalnim duhom kad se kaže da je Isus, kad je bio uzdignut do desne strane Božje, postao Sin Božji. Tu ideju ponavlja čak Pavao premda je za njega pojam »Sin Božji« već poprimio drukčije značenje. Rimljanji (1:4) kažu o Sinu Božjem da je bio »posvjedočen silno za Sina Božjeg ... po uskrsnu u iz mrtvih«. Ovdje se sukobljavaju dvije različite forme toga pojma: Sin Božji koji je bio Sin od samog početka (Pavlova ideja); i Isus koji je, nakon uskrsnuća, bio uzvišen do Sina Božjeg na vlasti, to jest, do kraljevskog vladara svijeta (pojam rane zajednice). Te dvije ideje, koje se teško mogli povezati, veoma jasno pokazuju da se ovdje sukobljavaju dva različita obrasca razmišljanja. Stariji, koji potječe od ranokršćanske zajednice, dosljedan je po tome što ranu zajednicu karakterizira Isus prije uzvišenja, kao uvijek: »uvjeka od Boga potvrđena među vama silama, u vama i znacima koje uini Bog preko njega među vama, kao što i sami znate« (DA 2:22). Ovdje bi trebalo primijetiti da Isus nije izvršio čudo preko Boga. Isus je bio glas Božji. Ta ideja prevladava donekle u evanđeoskoj tradiciji gdje, na primjer, nakon iscjeljenja sakatih, ljudi hvale Boga (po Marku 2:12).

Osobito je Isus okarakteriziran kao prorok koga je Mojsije obećao: »Gospod Bog vaš podignut će vam proroka iz vaše braće« (DA 3:22; 7:37; V Mojs 18:15).²⁶

Tako vidimo da se pod pojmom Isusa, koga se pridržavala rana zajednica, podrazumijevao uvijek izabran od Boga i podignut od njega kao »Mesija« i kasnije kao »Sin Božji«. Ta kristologija rane zajednice u mnogočemu liči na pojam Mesije koji je izabran od Boga da bi zaveo carstvo pravednosti i lju-

bavi, na pojam koji je dugo vremena bio poznat u židovskim masama. U samo dvije ideje nove vjere nalazimo elemente koji označavaju nešto specifično novo: u injenici njegovog uzvišavanja kao Sina Božjeg da sjedi s desne strane Svemogućeg i u injenici što taj nije više moćan, pobjednički heroj, već se njegov smisao i dostojanstvo nalaze upravo u njegovoj patnji, u njegovoj smrti na križu. Svakako, ideja o umiru em Mesiji ili čak o umiru em Bogu nije bila potpuno nova u svijesti naroda. Izaija (53) govori o tom napućenom slugi Božjem. U četvrta knjiga o Jezdri tako se spominje umiru em Mesiju premda naravno u bitno drukčijoj formi jer on umire nakon četrdeset stotine godina i nakon svoje pobjede.²⁷ Možda je ideja o umiru em Bogu postala poznata u narodu iz sasvim drugačijeg izvora, naime, iz bliskoistočnih kultova i mitova (Oziris, Atis i Adonis).

Sudbina uvijek nalazi svoj uzor u stradanju Boga koji pati na Zemlji, umire i ponovo uskrsava. Taj je Bog dozvoliti da uživaju u toj blagoslovljenoj besmrtnosti svi oni koji mu se pridruže u tajnama ili koji se čak s njim poistovjete.²⁸

Možda su postojale i židovske ezoterične tradicije o umiru em bogu ili umiru em Mesiji, ali sve te tradicije koje su prethodile ne mogu objasniti ogroman utjecaj koji je u enje o raspetom i napućenom spasiocu odmah imalo na židovske a **ubrzo** i na poganske mase.

U ranoj zajednici zanesenjaka Isus je tako bio uvijek nakon svoje smrti uzvišen do Boga i koji će se uskoro vratiti da bi **izrekao** presudu, usrećio one koji pate i kaznio gospodare.

Mi smo sad dovoljno stekli uvid u psihičke površine sljedbenika ranog kršćanstva da se možemo odvažiti na tumačenje tih prvih kristoloških tvrdnji. Zaneseni tom idejom bili su ljudi koji su se mučili ili koji su očajavali, puni mržnje prema svojim židovskim poganskim ugnjetama, bez ikakvog izgleda na postizanje bolje budućnosti. Poruka koja bi im dopušta-

la da zamišljaju u fantaziji sve što im je stvarnost uskrađivala mora da ih je silno opinjavala.

Ako zelotima nije ništa ostalo nego da umru u beznađnoj borbi, Kristovi sljedbenici mogli su sanjati o svom cilju a da im stvarnost odmah ne pokaže beznađnost njihovih želja. Zamjenjuju i stvarnost fantazijom kršćanska je poruka zadovoljavala težnju za nadom i žestokom osvjetom, i premda nije mogla ublažiti glad, ona je dovela do zadovoljenja u fantaziji što nije bilo od malog značaja za potlačenog.

Psihoanalitičko istraživanje kristološke vjere rane kršćanske zajednice mora sada pokrenuti sljedeća pitanja: kakvo je bilo značenje fantazije za prve kršćane o umiru em uvijek uzvišenom od Boga? Zašto je ta fantazija osvojila srca tolikih hiljada za kratko vrijeme? Kakvi su bili njeni nesvjesni izvori i kakve je ona emocionalne potrebe zadovoljavala?

Prvo, najvažnije pitanje: uvijek je uzdignut do Boga; on je usvojen od Boga. Kao što je Reik ispravno primijetio ovdje imamo stari mit pobune sina, izražavanje neprijateljskih poriva prema Bogu-ocu. Sad razumijemo kakvo je značenje taj mit morao imati za sljedbenike ranog kršćanstva. Ti su ljudi žestoko mrzili vlasti koje su im se suprotstavljale »o inskom« snagom: sve enike, u ene ljude, aristokrate, ukratko, sve gospodare koji su ih isključili ili izuživanja života i koji su u njihovom emocionalnom svijetu igrali ulogu strogog, odbojnog, prijatelja oca mučitelja — oni su tako čer morali mrziti tog Boga koji je bio saveznik njihovih ugnjetata a i koji je dozvoljavao da trpe i da budu potlačeni. Oni su sami željeli da vladaju, čak i da budu gospodari, ali im se činilo beznađno da pokušaju postati i to u stvarnosti i silom zbaciti i uništiti svoje sadašnje gospodare. Tako su zadovoljavali svoje želje u fantaziji. Svjesno, oni se nisu usudili klevetati o inškom Boga. Svjesna je mržnja bila rezervirana za vlasti, ne za uzvišeni lik oca, samo božansko biće. Ali je nesvjesno neprijateljstvo prema božanskom ocu našlo izraz u fantaziji o Kristu. Oni su stavili

ovjeka uz bok Boga i u inili ga suvladarem Boga-oca. Taj ovjek koji je postao Bog i s kojim su se kao ljudi mogli poistovjetiti predstavljao je njihove edipovske želje, on je bio simbol njihovog nesvjesnog neprijateljstva prema Bogu-ocu, jer ako je ovjek mogao postati Bog ovaj je drugi bio lišen svog privilegiranog položaja da bude jedinstven i nedohvatljiv. Vjerovanje u uzvišenje ovjeka do Boga bilo je tako izraz nesvjesne želje za uklanjanjem božanskog oca.

Ovdje se nalazi smisao injenice što je rana kršanska zajednica zastupala adopcioniisti ku doktrinu, teoriju o uzvišenju ovjeka do Boga. U toj je doktrini neprijateljstvo prema Bogu našlo svoj izraz, dok je u doktrini o Isusu koja se popularnost kasnije povećala i koja je postala dominantna — doktrini o Isusu koji je uvijek bio Bog — bilo izraženo odbacivanje tih neprijateljskih želja prema Bogu (o čemu se potanko raspravljati kasnije). Vjernici su se poistovjetili s tim sinom; oni su se s njim mogli poistovjetiti zato što je on bio bič koje pati poput njih. To je osnova neodoljive snage i u inka koju je ideja o ovjeku patniku, uzvišenom do boga, imala na mase; oni su se mogli poistovjetiti samo s bičem koje pati. Hiljade ljudi prije njega bilo je raspeto, mučeno i ponižavano. Ako su oni vjerovali da je taj raspeti ovjek uzvišen do boga, to je značilo da su u svom nesvjesnom oni sami bili taj raspeti bog.

U pretkršanskoj apokalipsi spominje se pobjedonosni, silni Mesija. On je bio oličenje želja i fantazija klase ljudi koji su bili ugnjetavani ali koji su u mnogo čemu manje patili i još uvijek gajili nadu u pobjedu. Klasa iz koje je nikla rana kršanska zajednica i u kojoj je kršanstvo prvih stotinu do stotinu pedeset godina imalo veliki uspjeh nije se mogla poistovjetiti s takvim silnim, snažnim Mesijom: njen je Mesija mogao biti samo patnik, raspeti Mesija. Lik spasioca patnika bio je određen na tri načina: prvo, upravo u spomenutom smislu; drugo, injenicom da je djelomično želja za smrću Boga-oca bila pomaknuta na sina. U mitu o umiru čemu bogu (Ado-

nis, Atis, Oziris), sam je Bog bio onaj čija je smrt bila predodređena u fantaziji. U ranokršanskom mitu otac je ubijen u sinu.

Ali, na koncu, fantazija o raspetom sinu imala je još treću funkciju: budući da su pravi zanesenjaci bili prožeti mržnjom i željama za smrću — svjesno protiv svojih gospodara, nesvjesno protiv Boga-oca — oni su se poistovjetili sa raspetim; oni su sami podnosili muke smrti na križu i ispaštali na taj način za svoje želje za smrću oca. Kroz smrt Isus je okajao grijeh svih i prvi su Kršćani uvelike trebali takvo okajanje. Zbog cjelokupne situacije u kojoj su se nalazili, agresija prema ocu i želja za njegovom smrću bili su naročito snažni u njima.

Težište ranokršanske fantazije, međutim — za razliku od kasnije katoličke vjere koju ćemo razmatrati — izgleda da nije u mazohističkom iskupljenju kroz samouništenje, već u istiskivanju oca poistovjetivanjem s Isusom patnikom.

Za potpuno razumijevanje psihičke pozadine vjerovanja u Krista moramo razmotriti injenicu da je u to doba Rimsko carstvo sve više i više bilo odano kultu cara što je prelazilo sve nacionalne granice. Psihološki, on je bio tijesno povezan sa monoteizmom, vjerovanjem u pravednog, dobrog oca. Ako su pogani često proglašavali kršanstvo ateizmom, u dubljem psihološkom smislu oni su bili u pravu jer je ta vjera u ovjeku patnika uzvišenog do Boga bila fantazija patničke, ugnjetene klase koja je željela da istisne vladajuće snage — boga, cara i oca — i sebe stavi na njihova mjesta. Ako su glavne optužbe pogana protiv kršanstva uključivale tvrdnju da su počinili Edipov zločin, to je optuživanje bilo stvarno nerazumno klevetanje; nesvjesno klevetnika dobro je razumjelo nesvjesno značenje mita o Kristu, njegovih edipovskih želja i njegovog skrivenog neprijateljstva prema Bogu-ocu, caru i autoritetu.³⁰

Da sažmemo: da bismo razumjeli kasniji razvoj dogme, moramo najprije razumjeti karakterističnu crtu rane kristologije, njezin adopcioniistički karakter. Vjerovanje da je ovjek uzvišen do Boga bio je izraz nesvjesnog poriva neprijateljstva prema ocu koji je bio prisutan u masama. Ono je pružilo

mogućnost poistovjetivanja i u skladu s tim otkrivanje da se u novo doba uskoro doći i kad oni koji su patili i bili ugnjetavani budu gospodari i tako postanu sretni. Budući da se uvijek mogao i zaista se i poistovjetio s Isusom jer je on bio uvijek patnik, bila je pružena mogućnost da se zajednica organizira bez vlasti, propisa i birokracije, ujedinjena zajednički poistovjetivanjem s Isusom patnikom uzdignutim do boga. Ranokršćansko adopcionističko vjerovanje nastalo je u masama, ono je bilo izraz revolucionarnih tendencija i nudilo je zadovoljenje njihovih najsnažnijih težnja. To nam objašnjava zbog čega je ono u tako izvanredno brzom vremenu postalo također i religija potlačenih poganskih masa (premda uskoro ne isključivo njihova).

BILJEŠKE UZ TREĆE POGLAVLJE

1. Za ekonomski razvitak vidi naročito M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (Društvena i ekonomska povijest Rimskog carstva) Oxford, 1926; Max Weber, »Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur« (Socijalni osnovi propasti antičke kulture) u *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924; E. Meyer, »Sklaverei im Altertum« (Robovlasništvo u starom vijeku) *Kleine Schriften*, 2. izd., svezak I; K. Kautsky, *Foundations of Christianity* (Porijeklo kršćanstva) Russell, 1953.
2. *The Life and Works of Flavius Josephus, The Antiquities of the Jews* (Život i djela Josipa Flavija, Judejske starine, XVIII, 1, 4) u prijevodu Williama Whistona (New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1957).
3. *The Life and Works of Flavius Josephus, The Wars of the Jews*, II, 8, 14.
4. *Ibid.*
5. Josephus, *The Wars of the Jews*, XVIII, 1, 3.
6. *Talmud*, Pesachim 49b.
7. Tri odlomka koja su upravo navedena nalaze se u *Talmudu*, Pesachim, 48b.
8. Usp. Friedlander, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (Religijski pokreti u Isusovo doba) (Berlin, 1905).
9. Josephus, *The Wars of the Jews*, II, 13, 4, 5.

10. *Ibid.*, II, 13, 6. Važno je napomenuti da Josip, koji je sam pripadao aristokratskoj eliti, opisuje pobunjenike sa stajališta svojih predrasuda.
11. E. Schiirer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Povijest židovskog naroda u doba Isusa Krista), treće izd., 1901, I, 617.
12. Usp. T. Mommsen, *History of Rome*. Vol. V. (*Historija Rima*).
13. Josephus, *The Wars of the Jews*, Vol. VI.
14. Usp. Johannes Weiss, *Das Urchristentum* (Gottingen, 1917).
15. Usp. M. Dibelius, *Die urchristliche Vberlieferung von Johannes dem Tauffer* (Stuttgart 1911).
16. *Ibid.*, str. 130.
17. Usp. za društvenu strukturu ranog kršćanstva R. Knopf *Das nach-apostolische Zeitalter* (Nakonapostolsko doba), Tübingen, 1905; Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Misija i širenje kršćanstva), 4. izdanje, 1923, Vol. I; Adolf Harnack, »Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche« (Crkva i država do osnutka državne Crkve), *Kultur der Gegenwart*, 2. izdanje, A. Harnack, »Das Urchristentum und die soziale Frage« (Prakršćanstvo i socijalno pitanje), *Preussische Jahrbücher*, 1908, Vol. 131; K. Kautsky, *Foundations of Christianity* (Russell, 1953).
18. Origen, *Contra Celsum*, preveo Henry Chadwick (London: Cambridge University Press, 1953), III, 55.
19. S tim u vezi problem povijesnog Isusa ne mora nas zaokupljati. Socijalni smisao primitivne kršćanske poruke treba shvatiti samo na osnovu klasa kojima je ona bila upućena i koje su je prihvatile; za nas je ovdje važno jedino razumijevanje njihove psihičke situacije.
20. Adolf Harnack, *History of Dogma* (New York: Dover Publications, Inc., 1961) I, 66—67.
21. *Ibid.*, str. 62—63.
22. Usp. Weiss, *Das Urchristentum*, str. 55.
23. K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums* (Porijeklo kršćanstva), str. 345.
24. H. von Schubert, *Grundzüge der Kirchengeschichte* (Osnovne crkvene povijesti Crkve), Tübingen, 1904.
25. Adolf Harnack, *History of Dogma*, I, 78.
26. Weiss, *op. cit.*, str. 85.
27. Usp. Psalm 22 i Osija Hošea 6.
28. F. Cumont, »Die Orientalischen Religionen in ihrem Einfluss auf die europäischen Religionen des Altertums« (Istočnjačke religije i njihov utjecaj na evropske religije starog vijeka), *Kultur der Gegenwart* (2nd ed; 1923), Vol. I, Pt. III, str. 1; usp. i Weiss *op. cit.*, str. 70.

29. Ovdje se mora staviti primjedba o jednom problemu koji je bio predmet oštarih polemika, o pitanju koliko se rano krš anstvo može shvatiti kao revolucionarni klasni pokret. Kautskv je, u *Vorldufer des neuen Sozialismus* (Prethodnik novog socijalizma) (Stuttgart, 1895), i kasnije u *Fotmdations of Christianity*, izložio gledište da je krš anstvo proleterski klasni pokret, ali da je, u biti, njegov značaj bio u praktičnoj aktivnosti, to jest milosrdnom radu a ne u »pobožnim fanatizmima«. Kautskv prelazi preko činjenice da pokret može imati klasno porijeklo bez postojanja socijalnih i ekonomskih motiva u svijesti njegovih podstrekivača. Njegov prezir prema historijskom značenju religioznih ideja pokazuje samo njegovo potpuno nerazumijevanje značenja zadovoljavanja u fantaziji unutar društvenog procesa. Njegovo je tumačenje historijskog materijalizma tako banalno da je Troeltschu i Harnacku lako nastupiti s pobijanjem historijskog materijalizma. Oni, poput Kautskog, ne stavljaju u centar istraživanja problem klasnog odnosa koji je uvjetovao krš anstvo, već prije problem o tome koliko su ulogu ti klasni odnosi odigrali u svijesti i ideologiji prvih kršćana. Iako Kautskv nije uopće stvaran problem, ipak su klasne osnove ranog kršćanstva tako jasne da izvitopereno nastojanje, osobito od Troeltscha (u njegovom *Social Teaching of the Christian Churches*), da ih protumači, odaje suviše jasno političke tendencije autora.
30. Našli su i oni koji mogu se razumjeti optužbe za ritualno ubojstvo i seksualne razvratnosti.

IV

Transformiranje kršćanstva i homousijska dogma

Rana vjerovanja o Isusu pretrpjela su promjenu. Uvijek uzdignut do Boga postao je Sin u ovjekov, koji je uvijek bio Bog i koji je postojao prije svega stvorenog, koji je bio jedno s Bogom, no kojeg treba razlikovati od njega. Ima li to mijenjanje ideja o Isusu i socio-psihološko značenje kakvo smo mogli pokazati za rano adaptacionističko vjerovanje? Odgovor na to pitanje na i ćemo proučavanjem ljudi koji su, dvije do tri stotine godina kasnije, stvorili tu dogmu i vjerovali u nju. Na taj način ćemo i ćemo razumjeti njihovu stvarnu životnu situaciju i njene psihološke aspekte.

Najvažnija su ova pitanja: Tko su bili kršćani u prvim stoljećima ima nakon Krista? Da li kršćanstvo ostaje religija patničkih palestinskih Židova zanesenjaka, a ako ne, tko dolazi na njihovo mjesto i pridružuje im se?

Do prve velike promjene u sastavu vjernika došlo je kad se kršćanska propaganda obratila poganima i kad je u pobjedonosnom pohodu zadobila pristalice među njima u gotovo cijelom Rimskom carstvu. Značenje promjene nacionalnosti među sljedbenicima kršćanstva ne bi trebalo potcijenjavati, ali ono nije odigralo nikakvu ulogu u ulogu sve dok se socijalni sastav kršćanske zajednice nije bitno izmijenio, to jest, sve dok se ona sastojala od siromašnih, ugnjetenih, neobrazovanih ljudi koji su osjećali zajedničku patnju, zajedničku mržnju i zajedničku nadu.

Poznata Pavlova osuda zajednice Korinćana vrijedi bez sumnje za drugu i treću generaciju većine kršćanskih zajednica kao i za apostolski period:

»Jer, pogledajte zvanje svoje, braćo, da nema ni mnogo premudrih po tijelu, ni mnogo silnijih, ni mnogo plemenitijih; Nego što je ludo pred svijetom ono izabra Bog da posrami premudre i što je slabo pred svijetom ono izabra Bog da posrami jake; I što je neplemenito pred svijetom i uništeno izabra Bog, i što nije, da unište ono što jest,« (I Kor 1:26—28)¹.

Ali, iako je velika većina sljedbenika, koju je Pavao pridobio za kršćanstvo u prvom stoljeću, bila još uvijek iz najnižih klasa — skromne zanatlije, robovi i oslobođeni robovi — u zajednici se postupno povećavala i uključivao se jedan drugi društveni element: obrazovani i imućni. Pavao je zaista bio jedan od prvih kršćanskih vođa koji nije potjecao iz nižih klasa. On je bio sin imućnog rimskog građanina, bio je farizej i stoga jedan od intelektualaca koji su prezirali kršćane i koga su kršćani mrzili.

»On nije bio proleter neupoznat s političkim redom niti mu se suprotstavljao mržnjom, niti je bio onaj koji nije imao interesa za njegovo trajanje i koji se nadao njegovoj propasti. Od početka je bio suviše blizak moćnicima na vlasti, i previše je dobro poznao blagodat svetoga reda a da bi imao sasvim drukčije mišljenje o etičkoj vrijednosti države od, recimo, vlastita doma i stranke zelota ili čak od svojih kolega farizeja koji su u rimskoj dominaciji vidjeli u najboljem slučaju manje zlo u usporedbi sa polužidovskim herodovcima.«²

Sirenjem svoga učenika Pavla se u prvom redu obraćao najnižem društvenom sloju, ali zacijelo i nekim od imućnijih i obrazovanih ljudi, naročito trgovcima koji su kroz lutanja i putovanja neosporno postali značajni u širenju kršćanstva.³ Ali sve do duboko u drugo stoljeće stvarnu osnovu zajednica predstavljale su niže klase. To pokazuju pojedini odlomci iz izvorne literature koja, poput Jakovljeve poslanice ili knjige Otkrivenja, odišu vatrenom mržnjom prema moćnicima i bogatašima. Neizvješta ena forma takvih literarnih komada i općenito smisao eshatologije pokazuju da su se » članovi kršćanskih zajednica

nakonapostolskog doba još uvijek primali iz redova siromašnih i neslobodnih.«⁴

Oko sredine drugog stoljeća a kršćanstvo je počelo da pridobiva sljedbenike među srednjim i višim klasama Rimskog carstva. Prije svega, upravo žene na istaknutim položajima i trgovci prihvatili su se širenja tog učenja; kršćanstvo se proširilo u njihovim krugovima i zatim je postupno prodrlo u krugove vladajuće aristokracije. Koncem drugog stoljeća a kršćanstvo je već prestalo biti religija siromašnih zanatlija i robova. I prije no što je pod Konstantinom postalo državna religija, ono je već u Rimskom carstvu postalo religija širih krugova vladajuće klase.⁵

Dvije stotine i pedeset do tri stotine godina nakon rođenja kršćanstva pristaše te vjere bile su potpuno drugačije od prvih kršćana. Oni nisu više bili Židovi koji su strastvenije nego bilo koji drugi narod vjerovali u mesijanističko vrijeme koje će uskoro doći. To su, zapravo, bili Grci, Rimljani, Sirijci i Gali —ukratko, članovi svih naroda Rimskog carstva. Važnija od te promjene u nacionalnosti bila je socijalna razlika. Zaista su robovi, zanatlije i »bijedni proletarijat« sačinjavali najveći dio kršćanske zajednice, ali je kršćanstvo istovremeno postalo također religija uglednih i vladajućih klasa Rimskog carstva.

U vezi s tom promjenom u socijalnoj strukturi kršćanskih crkava moramo razmotriti općenite ekonomske i političke prilike Rimskog carstva, koje je doživjelo temeljitu promjenu u tom periodu. Nacionalne razlike unutar svjetskog carstva stalno su nestajale. Čak je i stranac mogao postati rimski građanin (Karakalin edikt, 212). U isto je vrijeme carski kult djelovao kao ujedinjavajuća veza koja ukida nacionalne razlike. Ekonomski je razvoj bio obilježen procesom postupnog, ali sve bržeg uspostavljanja feudalnog sistema:

»Novi odnosi, budući da su se konsolidirali nakon konca trećeg stoljeća, nisu više poznavali nikakav slobodan rad, već samo prisilan rad u statusnim grupama (ili imanjima) koje su

postale nasljedne, kod seoskog stanovništva i u kolonijama, a i kod zanatlija i crkava, i (što je dobro poznato) tako er kod patricija koji su postali glavni nosioci poreznih nameta. Tako se krug zatvorio. Razvoj se vraća na to ku od koje je započeo. Uspostavlja se srednjovjekovni poredak.«⁶

Politički izraz te ekonomije u opadanju, koja se vraća ala novoj, »prirodnoj ekonomiji« vezanoj za državu, bila je apsolutistička monarhija, kako su je oblikovali Dioklecijan i Konstantin. Razvio se jedan hijerarhijski sistem sa beskrajnim potčinjenostima, na vrhu je bila osoba božanskog cara, kome su mase morale ukazivati poštovanje i ljubav. U relativno kratkom vremenu Rimsko carstvo postalo je feudalni klasni sistem sa strogo utvrđenim poretkom, u kojem najniži slojevi nisu mogli očekivati da će im se položaj popraviti zato što je stagnacija zbog recesije proizvodnih snaga onemogućavala progresivni razvitak. Društveni je sistem bio stabiliziran i njime se upravljalo s vrha, a za pojedinca koji je bio na dnu moralo se nešto učiniti da lakše podnese svoj položaj.

Uglavnom to su bile društvene prilike u Rimskom carstvu od početka trećeg stoljeća pa dalje. Transformacija koju je kršćanstvo, osobito pojam Krista i njegovog odnosa prema Bogu-ocu, pretrpjelo od prvih dana do tog vremena, mora se prvenstveno promatrati u svjetlu te društvene promjene i psihike promjene uvjetovane njome, i nove sociološke funkcije koje je kršćanstvo moralo poprimiti. Ono što je bitno u toj situaciji jednostavno se ne može razumjeti ako mislimo da se »ta« kršćanska religija proširila na veliku većinu stanovništva Rimskog carstva i da je tu većinu pridobila za svoje razmišljanje. Istina je, zapravo, u tome što se prvotna religija pretvorila u nešto drugo, ali je nova katolička religija imala dobar razlog da tu promjenu sakrije.

Sad ćemo pokazati kakvu je transformaciju pretrpjelo kršćanstvo za vrijeme prva tri stoljeća i u čemu se nova religija razlikovala od stare.

Najvažnije je što su eshatološka očekivanja, koja su sačinjavala jezgro vjere i nade rane zajednice postupno nestala. Srž misionarskog propovijedanja rane zajednice bila je: »Carstvo je Božje blizu«. Ljudi su se pripremili za kraljevstvo, oni su čak očekivali da će ga sami doživjeti i nisu bili sigurni da li će u kratkom vremenu, koje su imali na raspolaganju prije dolaska novog carstva, biti moguće obznaniti kršćansku vijest većiini poganskog svijeta. Pavlova vjera još uvijek je prožeta eshatološkim nadama, ali se njegovom pojavom očekivano vrijeme dolaska carstva već počinje odgađati u budućnost. Za njega je konačno postignuto i bilo osigurano podizanjem Mesije, i posljednja borba, koja će još doći, izgubila je svoje značenje s obzirom na ono što se već dogodilo. Ali u narednom razvoju vjerovanje u neposredno uspostavljanje carstva pokazivalo je sve više tendenciju da nestane: »Ono što opažamo zapravo je postupno nestajanje prvotnog elementa, entuzijastičkog i apokaliptičkog, to jest, sigurne svijesti o neposrednom posjedovanju Božanskog Duha i nade u budućnost koja će pobijediti sadašnjost.«⁷

Ako su te dvije koncepcije, eshatološka i duhovna, bile čvrsto povezane na početku, s glavnim naglaskom na eshatološkoj, one su se polako razdvajale. Eshatološka nada postupno se gubila, težište kršćanske vjere udaljilo se od drugog Kristovog dolaska pa »bi ga stoga nužno trebalo naći u prvom dolasku, na osnovu čega je bio već pripremljen spas za ovaj jezik i uvijek za spas«.*

Širenje ranokršćanskog zanesenjaštva brzo je zamrlo. Nesumnjivo je da je kroz cijelu kasniju historiju kršćanstva (od montanista do anabaptista) bilo neprestanih pokušaja da se oživi starokršćansko zanesenjaštvo sa svojim eshatološkim očekivanjem — to su pokušaji koji su potjecali od onih grupa koje su, po svojoj ekonomskoj, socijalnoj i psihološkoj situaciji, budućnosti i da su bile ugnjetavane i borile se za slobodu, bile slične prvim kršćanima. Ali je crkva prekinula s tim revolucionarnim pokušajima otkako je, u toku drugog stoljeća, odni-

jela prvu odluku u pobjedu. Otada pa nadalje težište poruke nije više bilo u paroli »Kraljevstvo je na domaku«, u otkivanju da će sudnji dan i povratak Isusov uskoro doći; kršćani nisu više gledali u budućnost niti u historiju već su, za pravo, gledali unatrag. Presudan događaj već se zbio. Pojava Isusa već je predstavljala sudbu.

Stvarni, historijski svijet nije se više trebao mijenjati; izmjenjena je sve moglo ostati kao što je bilo — država, društvo, zakon, ekonomija — jer je spasenje postalo unutrašnja, duhovna, nehistorijska stvar zajamčena vjerom u Isusa. Nada u stvarno, historijsko oslobođenje bila je zamijenjena vjerom u već potpuno duhovno oslobođenje. Historijski je interes potisnut kozmološkim interesom. Zajedno s tim, iščezli su i etički zahtjevi. Prvo stoljeće kršćanstva bilo je obilježeno strogim etičkim postulatima, u vjerovanju da je kršćanska zajednica u prvom redu bratstvo pobožnog življenja. Ta praktička, etička strogost zamijenjena je milošću u koju dijeli crkva. Veoma tijesno povezano s tim odbacivanjem izvorne stroge etičke prakse bilo je sve već i mirnije kršćanstvo sa državom. »Drugo stoljeće postojanja kršćanske crkve već pokazuje u svemu razvoj koji se kreće prema pomirenju sa državom i društvom«. ⁹ Čak ni povremeni progoni kršćana od države nisu ni najmanje utjecali na taj razvitak. Ipak, bilo je ponegdje pokušaja da se obnovi etika starih rigorista koja je bila neprijateljska prema državi i životu srednje klase, »... velika većina kršćana, osobito vode i biskupi, odluku ili su drugačije. Kad je javno ispovijedanje pred vlastima bilo neizbježno, bilo je dovoljno da uvijek ima Boga u svom srcu i da ispovijeda vjeru u nj. Bilo je dovoljno da se kloni stvarnog obožavanja idola, inače je kršćanin mogao ostati u bilo kojem smislu; bilo mu je dozvoljeno da dođe u vanjski dodir s obožavanjem idola i trebao se ponašati razborito i oprezno tako da se ne zarazi niti da se izloži opasnosti da zarazi sebe i druge. Crkva je prihvatila taj stav svugdje nakon početka trećeg stoljeća. Na taj je način država dobila brojne mirne, po-

slušne, savjesne građane koji su, daleko od toga da bi joj pravili ma kakve teškoće, podržavali red i mir u društvu... Budući da je crkva napustila oštar, negativan stav prema svijetu, ona se razvila u silu koja je podržavala i reformirala državu. Ako se smijemo poslužiti modernom pojavom radi usporedbe, možemo reći i da su fanatici koji su bježali od svijeta i koji su iščezli ekvivalenti božansku državu budućnosti postali revizionisti postojećeg poretka života.« ¹⁰

Ta temeljita transformacija kršćanstva od religije ugnjetenih u religiju gospodara i masa kojima su oni manipulirali, od otkivanja neminovnog dolaska sudnjeg dana i novog doba u vjeru već ispunjenog spasenja; od postulata istog, moralnog života do zadovoljavanja savjesti preko crkvenih svetih tajni; od neprijateljstva prema državi do iskrenog slaganja s njom — sve je to tijesno povezano s konačnom velikom promjenom koja će biti opisana. Kršćanstvo, koje je bilo religija zajednice jednake braće, bez hijerarhije ili birokracije, postalo je »Crkva«, odraz apsolutističke monarhije Rimskog carstva.

U prvom stoljeću nije bio čak ni jasno definiran vanjski autoritet u kršćanskim zajednicama, koje su bile, shodno tome, izgrađene na nezavisnosti i slobodi kršćanina pojedinca s obzirom na stvari vjere. Drugo stoljeće bilo je obilježeno postupnim razvojem ujedinjenja crkava na čelu s autoritativnim vođama a isto tako i postavljanjem sistematske doktrine vjere kojoj se kršćanin pojedinac morao podvrgavati. U početku nije crkva bila ta koja je mogla oprostiti grijehove već sam Bog. Kasnije, *Extra ecclesiam nulla salus*; jedino crkva može ponuditi zaštitu protiv bilo kojeg gubitka milosti. Kao institucija, crkva je postala sveta na osnovu svojeg prirodnog dara, moralna ustanova koja odgaja radi spasenja. Ta je funkcija ograničena na svećenike, osobito na episkopat koji u svom jedinstvu jamči legitimnost crkve i »koji je primio jurisdikciju oprosta grijeha«. ¹¹ Ta transformacija slobodne bratske zajednice u hijerarhijsku organizaciju jasno ukazuje na psihiku promjenu koja se desila. ¹² Kako su prvi kršćani bili pro-

žeti mržnjom i prezirom prema obrazovanim bogatašima i gospodarima, ukratko, prema svakom autoritetu, tako su kršćani od trećeg stoljeća pa nadalje bili prožeti poštovanjem, ljubavlju i vjernošću prema novim svećenim vlastima.

Upravo kao što se kršćanstvo mijenjalo u svakom pogledu u prvih tri stoljeća a svoga postojanja i postalo nova religija u usporedbi s izvornom, tako se mijenjao i pojam Isusa. U ranom kršćanstvu prevladavala je adopcionistička doktrina, to jest, vjerovanje da je uvijek Isus uzvišen do boga. Sa stalnim razvitkom crkve pojam Isusove prirode sve se više oslanjao na duhovno gledište: uvijek nije bio uzvišen do boga, već je bog sišao da postane uvijek. To je bila osnova novog pojma Krista dok on nije konačno uobličen u doktrini Atanazija koju je prihvatio Nikejski sabor: Isus, Sin Božji, rođen od Oca prije svakog vremena, iste je prirode s Ocem. Arijevo gledište da su Isus i Bog-otac bili doista slični, ali ne i istovjetne prirode, odbaceno je u korist logički kontradiktorne teze po kojoj su dvije prirode, Bog i njegov Sin, samo jedna priroda; to je tvrdnja dualnosti koja je istovremeno jedinstvo. Kako je značajna te promjene u pojmu Isusa i njegovom odnosu prema Bogu-ocu, i kakva veza postoji između promjene dogme i promjene u cijeloj religiji?

Rano kršćanstvo bilo je neprijateljsko prema autoritetu i prema državi. Ono je zadovoljavalo u fantaziji revolucionarne želje nižih klasa, koje su bile neprijateljski raspoložene prema ocu. Kršćanstvo, koje je bilo podignuto do službene religije Rimskog carstva, tri stotine godina kasnije imalo je potpuno drukčiju društvenu funkciju. Ono je trebalo da bude, u isto vrijeme, religija vođa i vođenih; gospodarica i onih kojima se gospodarilo. Kršćanstvo je ispunilo funkciju koju car i kult Mitre nisu ni izdaleka mogli tako dobro ispuniti, naime, integraciju masa u apsolutistički sistem Rimskog carstva. Revolucionarna situacija koja je prevladavala do drugog stoljeća a nestala je. Tada je nastupilo ekonomsko nazadovanje; srednji vijek počeo se razvijati. Ekonomska je situacija dovela do si-

stema društvenih veza i zavisnosti koje su politički dosegle svoj vrhunac u rimsko-bizantskom apsolutizmu. Novo kršćanstvo došlo je pod vodstvo vladajuće klase. Ta vladajuća grupa i njeni intelektualni predstavnici, a ne mase, stvarali su i formulirali novu dogmu o Isusu. *Odlučujućim elementom bila je promjena od ideje o uvijek koji postaje Bog u ideju o Bogu koji postaje uvijek.*

Budući da je novi pojam o Sinu, koji je zaista bio druga osoba uz Boga, a ipak jedno s njim, promijenio napetost između Boga i njegovog Sina u harmoniju, i budući da je on poništio poimanje da bi uvijek mogao postati Bog, on je uklonio iz te formule revolucionarni karakter starije doktrine, naime neprijateljstvo prema Ocu. Edipovo zlo inače sadržano u staroj formuli istiskivanje oca od strane sina, bio je uklonjen u novom kršćanstvu. Otac je ostao nedirnut u svom položaju. Sad, međutim, to nije bio uvijek, već njegov jedini rođeni Sin, koji postoji prije svega što je stvoreno, koji je bio pored njega. Sam Isus postao je Bog a da nije zbacio s prijestolja Boga jer je on uvijek bio sastavni dio Boga.

Do sada smo upoznali samo negativnu stranu: zašto Isus nije više mogao biti uvijek uzdignut do Boga, uvijek koji sjedi s desne strane oca. Potrebu za priznavanjem oca, za pasivnim potčinjavanjem njemu, mogao je zadovoljiti veliki konkurent kršćanstva, kult cara. Zašto je kršćanstvo a ne kult cara uspjelo u tome da postane priznata državna religija Rimskog carstva? Zato što je kršćanstvo imalo osobinu koja ga je činila superiornim za društvenu funkciju koju je trebalo izvršiti, naime, vjeru u rеспetog Sina Božjeg. Patničke i potlačene mase mogle su se poistovjetiti s njim u veštici mjeri. Ali se zadovoljavanje u fantaziji promijenilo. Mase se nisu više poistovjeđivale s rеспetim uvijekom da bi u fantaziji zbacile oca s prijestolja, već prije da bi uživale u njegovoj ljubavi i milosti. Ideja da je uvijek postao Bog bila je simbol agresivnih, aktivnih, neprijateljskih tendencija prema ocu. Ideja da je Bog postao uvijek bila je pretvorena u simbol blage, pasivne veze

s ocem. Mase su našle zadovoljenje u tome što je njihov predstavnik, raspeti Isus, bio podignut u statusu, postavši sam preegzistentnim Bogom. Ljudi nisu više o ekivali skoru povijesnu promjenu nego su prije vjerovali da je već došlo do oslobođenja, da se ono čemu su se nadali već desilo. Oni su odbacili fantaziju u kojoj dolazi do izražaja neprijateljstvo prema ocu i umjesto nje prihvatili drugu fantaziju u kojoj vlast da sklad i po kojoj otac svojom slobodnom voljom postavlja sina pored sebe.

Teološka je promjena izraz sociološke, to jest, promjene u društvenoj funkciji kršćanstva. Daleko od toga da bi bila religija pobunjenika-revolucionara, ta religija vladajuće klase sad je vrsto odlučila da drži mase u pokornosti i da ih vodi. Uprkos tome što je stari revolucionarni predstavnik bio sačuvan, ipak je emocionalna potreba masa bila zadovoljena na nov način. Formula pasivne potčinjenosti zamijenila je aktivno neprijateljstvo prema ocu. Nije bilo potrebno istisnuti oca jer je sin doista bio jednak Bogu od početka, jer ga je, upravo sam Bog »izradio«. Stvarna mogućnost poistovjeđivanja s Bogom koji je patio a ipak od početka bio na nebu, i u isto vrijeme uklanjanje tendencija neprijateljskih prema ocu, osnova je za pobjedu kršćanstva nad kultom cara. Štaviše, promjena u stavu prema likovima stvarnog, postojećeg oca — svećenika, cara i naročito gospodara — odgovara tom promijenjenom stavu prema Bogu-ocu.

Psihičko stanje katolika masa IV stoljeća a nije bilo nalik na stanje ranih kršćana po tome što mržnja prema vlastima, uključujući i Boga-oca, nije više bila svjesna ili je bila svjesna samo djelomično; ljudi su napustili svoj revolucionarni stav. Razlog tome je u promjeni društvene stvarnosti. Svaka nada za obaranje gospodara i za pobjedu vlastite klase bila je toliko beznadna da bi, sa psihičkim gledišta, bilo uzaludno i neekonomično ustrajati u stavu mržnje. Ako je bilo beznadno obaranje oca, tada je bolji psihički bijeg bio podvrgnuti mu se, voljeti ga i primiti od njega ljubav. Ta promjena psihičkim

stava bila je neizbježan rezultat konačnog poraza ugnjetenih klasa.

Ali agresivni porivi nisu mogli nestati. Niti su mogli čak biti smanjeni, jer njihov pravi uzrok, ugnjetavanje od gospodara, nije bio ni uklonjen ni oslabljen. Gdje su sad bili agresivni porivi? Oni su se okrenuli od ranijih objekata — oca, vlasti — i usmjerili natrag prema samom pojedincu. Poistovjeđivanje s patnikom, raspetim Isusom pružilo je veliku anstvenu priliku za to. U katolici kojoj dogmi naglasak nije više bio, kao u ranokršćanskoj doktrini, na zbacivanju oca, već na samouništenju sina. Prvotna agresija upravljena protiv oca okrenula se protiv vlastitog boga i time omogućila odušak koji je bio neškodljiv za društvenu stabilnost.

Ali, to je bilo moguće samo u vezi sa još jednom promjenom. Za prve kršćane, vlastodršci i bogati bili su zli ljudi koji će dobiti zasluženu kaznu za svoju poroknost. Zacijelo, rani kršćani nisu bili bez osjećaja krivnje zbog svog neprijateljstva prema ocu; i poistovjeđivanje s Isusom patnikom služilo je također da okaje njihovu agresiju; ali bez sumnje naglasak za njih nije bio u osjećajima krivnje i mazohističkim, ispaštajućim reakcijama. Za katolike mase kasnije se situacija promijenila. Za njih nisu više gospodari ti koje treba osuđivati zbog bijede i patnje; zapravo, sami patnici bili su krivi. Oni moraju kriviti sebe ako su nesretni. Jedino kroz ispaštavanje, jedino kroz ličnu patnju oni bi mogli okajati svoju krivicu i zadobiti ljubav i oprost Božji i njegovih zemaljskih predstavnika. Patnjom i kastriranjem uvijek nalazi izlaz iz osjećaja krivnje koje ga tišti i ima izgled da primi oprost i ljubav.¹³

Katolika crkva znala je da na vrlo vješt način ubrza i ojača taj tok promjene okrivljavanja Boga i gospodara u okrivljavanje vlastitog boga. Ona je povećala osjećaj krivnje masa do granice gdje je on bio gotovo nepodnošljiv; i rade i tako ona je postigla dvostruku svrhu: prvo, pomogla je da se priekoristi i agresija odvrate od vlasti i okrenu protiv masa koje pate; i drugo, ponudila je sebe tim masama koje su patile kao

dobrog oca koji voli jer su sve enici davali oprost i iskupljenje za osje aj krivnje koji su oni sami prouzrokovali. Ona je ingeniozno produžavala psihi ko stanje iz kojeg su ona i gornja klasa izvukle dvostruku korist: skretanje agresije masa i osiguranje njihove zavisnosti, zahvalnosti i ljubavi.

Me utim, za gospodare fantazija o Isusu-patniku nije imala samo tu, društvenu, već i važnu psihi ku funkciju. Ona ih je oslobodila osje aja krivnje što su ga doživljavali zbog bijede i patnje masa koje su ugnjetavali i iskorištavali. Poistovjeivanjem s Isusom-patnikom, eksploatatorske grupe mogle su sameiniti pokoru. Budući da je čak Božji jedini rođeni Sin dobrovoljno patio, one su se mogle tješiti idejom da je patnja, za mase, bila milost Božja pa stoga nisu imale nikakav razlog da sebi predbacuju za izazivanje takve patnje.

Promjena kristološke dogme kao i cijele kršćanske religije samo je odgovarala sociološkoj funkciji religije uopće, održavanju društvene stabilnosti i uvanjem interesa vladajućih klasa. Za prve kršćane stvaranje fantazije da će omražene vlasti uskoro biti zbačene i da će se oni sami, sada siromašni i napušteni, domoći vlasti i sreće, bio je san koji ih je učinio sretnima i zadovoljnima. Nakon njihovog konačnog poraza i pošto su se sva njihova očekivanja pokazala uzaludna, mase su se zadovoljavale fantazijama u kojoj su prihvatile odgovornost za svu patnju; one su, međutim, mogle ispaštati svoje grijeh kroz vlastitu patnju i zatim se nadati da će biti voljene od dobrog oca. On se pokazao kao otac koji voli kada je, u liku sina, postao uvijek patnik. Njihove preostale želje za srećom, a ne samo oprostom, bile su zadovoljene u fantaziji o blaženom životu na drugom svijetu, takvom jednom svijetu koji je trebalo da zamijeni ovosvjetsko povijesno sretno stanje kojem su se rani kršćani nadali.

Međutim, u našem tumačenju homousijske postavke mi još nismo našli njeno jedinstvo i krajnje nesvjesno značenje. Analizirajući ko iskustvo vodi nas ka očekivanju da iza logičke kontradikcije te postavke, naime, da je dva jednako jedan, mora biti

skriveno specifično nesvjesno značenje kojem dogma duguje svoj smisao i svoju privlačnost. To najdublje, nesvjesno značenje homousijske doktrine postaje jasno kad se prisjetimo jednostavne činjenice: postoji jedna stvarna situacija u kojoj ta postavka ima smisao, situacija djeteta u majinoj utrobi. Majka i dijete su tada dva bitna, a u isto vrijeme jedno.

Sad smo došli do bitnog problema promjene u ideji odnosa Isusa prema Bogu-ocu. Nije se promijenio samo sin, nego i otac. Snažni, moćni otac postao je majka koja daje utočište i zaštitu; nekada buntovan, zatim patnik i pasivan, sin je postao malo dijete. Pod vidom židovskog i inškog Boga, koji je u borbi s bliskoistom nim majinim božanstvima stekao prevlast, božanski lik Velike Majke ponovo se diže i postaje dominirajućim likom srednjovjekovnog kršćanstva.

Smisao koji je majin božanstvo imalo za katoličko kršćanstvo, od četvrtog stoljeća pa dalje, postaje jasan, prvo u ulozi koju Crkva, kao takva, počinje igrati; i drugo, u kultu Marije.¹⁴ Pokazano je da je ranom kršćanstvu ideja o crkvi bila još uvijek sasvim tuđa. Tek tokom historijskog razvitka crkva postupno poprima hijerarhijsku organizaciju; sama Crkva postaje sveta institucija i više od pukog zbroja njenih članova. Crkva posreduje u spasenju, vjernici su njena djeca, ona je Velika Majka i samo kroz nju uvijek može postići sigurnost i blaženstvo.

Podjednako je značajno oživljavanje lika majinog božanstva u kultu Marije. Marija predstavlja majin božanstvo koje je postalo nezavisno odvojivši se od Boga-oca. U njoj su, majinske osobine, koje su uvijek nesvjesno bile dio Boga-oca, sada bile svjesno doživljene i simbolički predstavljene.

U Novom zavjetu Marija nije ni u kojem slučaju uzvišena iznad sfere običnih ljudi. Razvojem kristologije, ideje o Mariji poprimale su sve veću važnost. Što je lik historijskog ljudskog Isusa više uzmicao u korist preegzistentnog Sina Božjeg, to je Marija bila više obožavana. Premda je, prema Novom

zavjetu, Marija svojom udajom za Josipa nastavila rađati dječicu, Epifanij je osporavao to gledište kao heretičko i frivolno. U nestorijeveskom sporu izglasana je 431. godine presuda protiv Nestorija po kojoj Marija nije bila samo majka Kristova i majka Božja, a koncem četvrtog stoljeća pojavio se kult Marije i ljudi su upućivali njoj molitve. Otprilike u isto vrijeme prikazivanje Marije u plastini umjetnostima pošlo je tako da se igralo sve u nje u ulogu. Naredna stoljeća a prikazivala su sve u nje majci Božjoj i obožavanje nje postalo je gorljivije i rasprostranjenije. Njoj su se podizali oltari i njene su slike svuda pokazivali. Od onoga koji prima milost ona je postala ona koja daje milost.¹⁵ Marija je s djetetom Isusom postala simbol katoličkog srednjeg vijeka.

Potpuno zna enje kolektivne fantazije o Madoni koja doji postaje jasno samo kroz rezultate psihoanalitičkih kliničkih istraživanja. Sandor Rado je istakao izvanredan značaj koji strah od gladovanja, s jedne strane, i sreća od oralnog zadovoljstva, s druge strane, igraju u psihi čovjeka:

»Muke gladi u postaju predstavljanje kasnijih »kažnjavanja« i kroz školu kažnjavanja one postaju primitivni mehanizam samokažnjavanja koji konačno u melankoliji postiže tako sudbonosno zna enje. Iza beskrajnog straha od osiromašenja koji se osjeća kroz potištenost nije skriveno ništa drugo do strah od umiranja od gladi; taj je strah reakcija vitalnosti normalnog ego-ostatka na prijetnju životu, melankolija ni akt ispaštanja ili pokore koji je nametnula crkva. Međutim, napajanje iz grudi ostaje svijetli primjer neiscrpnog i opraštajućeg pružanja ljubavi. Zacijelo, nije slučajno da Madona koja doji dijete postala simbol mnogobrojne religije i njenim posredstvom simbol cijele epohe naše Zapadne kulture. Po mom mišljenju, izvorno nje porijeklo zna enja skupa okupljanja krivnje i oprosta iz ranog infantilnog doživljaja bijesa, gladi, i napajanja iz grudi rješava našu zagonetku zašto su nade u oprost grijehova i ljubav najmoćniji oblici koje susrećemo na višim razinama ljudskog psihičkog života.«¹⁶

Radova studija potpuno objašnjava vezu između u fantazije o Isusu patniku i fantazije o Isusu djetetu na majčinim grudima. Obje su fantazije izraz želje za oprostom i iskupljenjem. U fantaziji o raspetom Isusu oprost se postiže pasivnim, samokastrirajućim potajanjem oču. U fantaziji o Isusu djetetu na grudima Madone, nedostaje mazohistički element; umjesto oca uvijek nalazi majku koja, dok umiruje dijete, daje oprost i iskupljenje. To isto sretno osjećenje predstavlja nesvjesno zna enje homousijske dogme, fantazije o djetetu zaštićenom u utrobi.

Ta fantazija o velikoj majci koja oprašta je najbolje zadovoljenje koje je katoličanstvo moralo ponuditi. Što su mase više patile to je njihovo stvarno stanje više bilo stanje Isusa patnika, to se više lik sretnog djeteta koje sisanje morao pojaviti uz lik Isusa-patnika. Ali to je isto tako zna enje da su se ljudi morali vratiti pasivnom, infantilnom stanju. Taj je položaj sprečio aktivnu pobunu; to je bio psihički stav koji je odgovarao uvijek hijerarhijski strukturiranom srednjovjekovnom društvu, ljudskom biću u koje se našlo zavisnim od gospodara, koje je to ekvivalo da se od njih dobiti minimum sredstava za izdržavanje, i za koga je glad bio dokaz njegovih grijehova.

BILJEŠKE UZ ČETVRTO POGLAVLJE

1. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, str. 64.
2. Weiss, *op. cit.*, str. 132.
3. Usp. Knopf, *op. cit.*, str. 70.
4. Knopf, *op. cit.*, str. 69 i d. Opomene sv. Hipolita još uvijek otkrivaju etičku strogost i neprijateljstvo prema srednjoj klasi, što se vidi u poglavlju 41 (citirajući Harnacka, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, 300): »Ispitajte se isto tako profesije i zanati onih koji su pridobiveni da prihvate vjeru. Ako je uvijek svodnik, mora se toga okaniti ili biti odbijen. Ako je uvijek kipar ili slikar mora mu se naložiti da ne pravi idole; ne okani li se, mora biti odbijen. Ako je uvijek glumac ili pantomim, on se mora toga okaniti ili biti odbijen. U čitavom djetinjstvu najbolje je da se okaniti nastave, ali ako nema nikakvo drugo

zanimanje, može mu se dozvoliti da nastavi svoj posao. Isto tako voza bojnih kola koji se utruje ili posje uje trke mora se toga okaniti ili biti odbijen. Gladijator ili itelj gladijatora ili lovac (u predstavama s divljim životinjama) ili svaki onaj koji je povezan s tim predstavama ili javni službenik zadužen za gladijatorske vještine mora se toga okaniti ili biti odbijen. Vojnik državne vlasti mora biti naučen da ne ubija ljude i da to odbije ako mu se naredi i da odbije da položi zakletvu; ako nije voljan da to izvrši, on se mora odbiti. Vojni zapovjednik ili državni sudac koji nosi purpurnu odjeću, mora se toga okaniti ili biti odbijen. Ako kandidat ili vjernik traži da postane vojnik, oni se moraju odbiti jer su prezreli Boga. Bludnica ili razvratnik ili onaj tko se uškopio ili svaki onaj tko ini stvari koje se ne smiju imenovati, mora se odbiti jer su oni uprljani. Maioni ar, vidovnjak, onaj tko upotrebljava magične stihove, prorok, žongler, lakrdijaš, izraiva amuleta, mora se toga okaniti ili biti odbijen. Konkubina koja je rob i koja je odgojila svoju djecu i bila vjerna jedino svome gospodaru, može postati slušalac; ali ako u tome nije uspjela, ona mora biti odbijena. Ako uvijek ima konkubinu on se mora toga okaniti i zakonski oženiti; ako nije voljan, on se mora odbiti. Ako smo sad bilo što izostavili, injenice e pouiti vaš um, jer svi mi imamo Duh Božji.«

5. Kao primjer karaktera zajednice u Rimu Knopf daje sliku razvoja socijalnog sastava kršanske crkve u prva tri stoljeća. Pavao, u poslanici Filipljanima (4:22) moli da im se prenese njegov osobni pozdrav kao i pozdrav »naroito onih koji su iz doma esareva«. injenica što su smrtne kazne koje je Neron dosudio kršanima (navodi Tacita, *Anali*, XV, 44), kao što su zašivanje u životinjske kože, rastrzavanje od pasa, spaljivanje u živoj buktinji, mogle biti samo upotrebljene protiv *humiliores* a ne protiv *honestiores* (uglednijih), pokazuje da su kršani tog doba pripadali nižim redovima, iako su im se neki bogati i ugledni ljudi možda ve pridružili. Koliko se silno sastav nakonapostolske crkve izmijenio, pokazuje Knopfov citat odlomka iz *Klementa I*, 38:2: »Bogati trebaju ponuditi pomoć siromašnima a siromašan uvijek treba zahvaliti Bogu što mu je On poslao nekog koji mu u njegovoj oskudici može pomoći«. Ovdje se ne može primijetiti nikakav trag onog neprijateljstva protiv bogatih koje proživljava druge napise. Tako se može govoriti u crkvi gdje bogatiji i ugledniji ljudi nisu veoma rijetki i gdje oni tako izvrše svoje dužnosti prema siromašnima (Knopf, *op. cit.*, str. 65). injenica što je 96. g. naše ere, osam mjeseci prije smrti, Domicijan dao smaknuti svoga roaka konzula Tita Flavija i što je roakovu prvu ženu poslao u progonstvo (vjerojatno kažnjavaju i njega, a zacinjelo i njegovu ženu zbog njihove privrženosti kršanstvu), pokazuje da su se ve pri koncu prvog stoljeća kršani u Rimu pro-

bili na carski dvor. Sve ve i broj bogatih i uglednih kršana prirodno je stvorio napetosti i nesuglasice u crkvama. Jedna od ovih nesuglasica da li kršani gospodari trebaju osloboditi svoje kršane robove ili ne, pojavila se rano. To pokazuje Pavlova opomena da robovi ne smiju tražiti oslobodjenje. Budu i da je tokom svog razvoja kršanstvo postalo sve više i više vjera vladajućih grupa, te su napetosti morale narasti. »Bogati se uopće nisu bratski ophodili s robovima, oslobodjenicima i proleterima, osobito u javnosti. Siromašni sa svoje strane vide bogate kao da jednom polovinom pripadaju avlu« (Knopf, *op. cit.*, str. 81). Kermas daje dobru sliku o izmijenjenom sastavu: »Oni koji mnogo rade mnogo i griješe, jer su zaokupljeni svojim poslom i ne služe Bogu svojem ni u emu« (*Sim.* VIII, 9). »Ovo su oni koji su bili vjerni, ali su postali bogati i asni me u poganima, zatim su postali veoma naduti i oholi i iznevjerili istinu i nisu se više držali pravednih nego su živjeli zajedno s poganima i taj ih je na in više zadovoljavao« (*Sim.* IX, 1). »Bogati se nerado priklanjaju slugama Božjim, jer ih je strah da e oni od njih nešto zatražiti« (*Sim.* XX, 2). Izgleda da se jedino nakon vremena Antonina bogati i ugledni ljudi od rada i imetka, pridružuju kršanskoj crkvi, kako je to ispravno shvatio Euzebio u poznatom odlomku gdje kaže da su se »za vrijeme vladavine Komoda poslovi kršana lakše odvijali i, zahvaljujući božanskoj milosti, mir je nastupio u cijelom svijetu... tako da je ve veliki broj akonih iz Rima, visoko cijenjenih po bogatstvu i roenju, napredovao prema svom vlastitom spasenju sa svim svojim dvoranima i rodbinom« (Euzebius, *Ecclesiastical History (Povijest crkve)*, Book V, 21, 1. Tako je u glavnim svjetskim metropolama kršanstvo prestalo biti religija u prvom redu siromašnih ljudi i robova. Otada pa dalje njegova se privla na snaga ispoljavala u razliitim redovima vlasnika i obravovanih.

Eduard Meyer, »Sklaverei im Altertum«, *Kleine Schriften* (2. izd., 1924), I, 81.

Harnack, *History of Dogma*, I, 49. Harnack naglašava da su s obzirom na svrhu Kristovog dolaska ili prirodu i sredstva spasenja u početku prevladavala dva meusobno povezana gledišta: s jedne strane, spasenje je bilo zamišljeno kao sudjelovanje u veličanstvenom Kristovom carstvu koje e se uskoro pojaviti, a sve se drugo smatralo pripremom za taj siguran dolazak; s druge strane, me utim, pažnja je bila upravljena na uvjete i Božje propise što ih je izradio Krist koji e najprije ljude osposobiti da budu sigurni u spasenje. Oproštenje grijeha, pravednost, vjera, znane itd. jesu ono što se ovdje razmatra, a same te blagodati, ukoliko imaju kao sigurnu posljedicu život u Kristovom carstvu, ili to nije, vje ni život, mogu se smatrati spasenjem (*Ibid.*, str. 129—130).

8. *Ibid.*, str. 130.
9. Harnack, »Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche«, *Kultur der Gegenwart*, Vol. I, Pt. 4, str. 1; 2d ed. str. 239.
10. Harnack, *op. cit.*, str. 143.
11. Cyprian, *Epistle* 69, 11.
12. Usp. Hamack, *History of Dogma*, II, 67—94.
13. Usp. Freudove primjedbe u djelu *Nelagodnosti u kulturi*.
14. Usp. A. J. Storfer, *Marias jungfrauliche Mutterschaft* (Berlin, 1913).
15. Veza obožavanja Marije sa obožavanjem poganskih božanstava majke obrađivana je mnogo puta. Osobito je jasan primjer na en kod Koliri anki koje, kao sve enice Marije, nose kola e sa sobom u sve anoj procesiji na dan koji je njoj posve en, što je sli no kultu kanaanske kraljice neba koju spominje Jeremija. Usp. Rosch (*Th. St. K.*, 1888, str. 278 i d.) koji tuma i kola kao falusni simbol i smatra da je Marija koju obožavaju Koliri anci identi na orijentalno — feni anskoj Astarti (v. *Realenzyklopdie für protestantische Theologie und Kirche*, Vol. XII (Leipzig: 1915).
16. S. Rad u *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XIII, 445.

V

Razvoj dogme do Nikejskog sabora

Do sada smo slijedili promjene u pojmovima Krista i njegovog odnosa prema Bogu-ocu od njihovog po etka u ranokrš anskoj vjeri do Nikejske dogme, te pokušali ista i motive te promjene. Me utim, taj je razvitak imao nekoliko me u-faza koje su okarakterizirane razli itim formulacijama koje su se pojavile do Nikejskog sabora. Taj se razvitak nastavlja putem proturje nosti, a to se može razumjeti samo dijalekti ĩ ki zajedno sa postupnom evolucijom krš anstva od revolucio ĩ narne religije do religije koja podupire državu. Pokazati da razli ite formulacije dogme odgovaraju svaki put odre enoj klasi i njenim potrebama, zna i napisati posebnu studiju. Ipak, ovdje bi trebalo ukazati na osnovna obilježja.

Za krš anstvo II stolje a, koje je ve zapo elo svoj »revizionizam«, bila je karakteristi na bitka na dva fronta: s jedne strane, trebalo je suzbiti revolucionarne tendencije, koje su se silnom snagom razbuktale na sasvim razli itim mjestima; s druge strane, tako er je trebalo suzbiti tendencije koje su suviše brzo vodile razvijanju u pravcu društvene konformnosti, u stvari mnogo brže nego što je to dopuštao društveni razvitak. Mase su mogle pre i samo polako i postupno od nade u revolucionarnog Isusa do vjere u Isusa koji podupire državu.

Najja i izraz ranokrš anskih tendencija bio je montanizam. Montanizam, izvorno snažan pothvat frigijskog proroka Montana, u drugoj polovini drugog stolje a, bio je reakcija na konformisti ke tendencije krš anstva, reakcija koja je tražila da se uspostavi ranokrš ansko zanesenjaštvo. Montan je želio da

izvuku e kršćane iz njihovih društvenih odnosa i da osnuje preko svojih sljedbenika novu zajednicu odvojenu od svijeta, zajednicu koja će se pripremiti za silazak »gornjeg Jeruzalema«. Montanizam je bio rasplamsavanje ranokršćanskog raspoloženja, ali je proces transformiranja kršćanstva bio veći toliko odmakao daleko da su crkvene vlasti, koje su se ponašale kao rimski činovnici, suzbijale tu revolucionarnu tendenciju kao herezu. (Ponašanje Luthera prema revoltiranim seljacima i anabaptistima bilo je u mnogo čemu slično).

S druge strane, gnostici su bili intelektualni predstavnici helenističke i imu ne srednje klase. Prema Harnacku, gnosticizam predstavlja »akutnu sekularizaciju« kršćanstva i anticipira razvitak koji će se nastaviti još sljedećih stotinu i pedeset godina. U to doba gnosticizam je bio napadnut od službene Crkve, zajedno sa montanizmom, ali samo nedijalektički ko tu ma enje može pre i preko činjenice da se borba crkve protiv montanizma mnogo razlikovala po karakteru od borbe protiv gnosticizma. Montanizmu je pružen otpor jer je bio oživljavanje pokreta koji je bio već savladan i koji je bio opasan za tadašnje vođe kršćanstva. Gnosticizmu je pružen otpor jer je želio da izvrši suviše brzo i suviše naglo ono što je želio i jer je najavio tajnu nadolazećeg kršćanskog razvitka prije nego što je to svijest masa mogla prihvatiti.

Gnostičke ideje vjere, naročito kristološka i eshatološka shvaćanja, to ne se podudaraju s onim što moramo otkrivati na osnovu našeg proučavanja socijalno-psihološke pozadine dogmatskog razvoja. Ne iznenađuje što gnosticizam potpuno poriče ranokršćansku eshatologiju, naročito drugi dolazak Kristov i uskrsnuće tijela, i što otkriva od budući nastoji samo oslobođenje duha od njegovog tjelesnog omota. To potpuno odbacivanje eshatologije, koje je bilo postignuto stotinu i pedeset godina kasnije, bilo je u to vrijeme prerano; eshatološke pojmove još su ideološki zadržali apologeti koji su se u drugim stvarima već sasvim udaljili od ranokršćanskog shvaćanja.

Takav je ostatak Harnack ocijenio »arhaičnim« ali u to vrijeme nužnim za zadovoljenje masa.

Trebalo bi konstatirati još jednu doktrinu gnosticizma koja je tijesno povezana s odbacivanjem eshatologije: to je gnostici ki naglasak na neslaganju između u najvišeg Boga i tvorca svijeta te tvrdnje da je »sadašnji svijet proizašao iz pada ovog ili pothvata neprijateljskog prema Bogu i da je, stoga, proizvod zlog ili posredničkog bića«. ¹ Značenje te veze je jasno: ako je stvaranje, to jest, historijski svijet, koji nalazi svoj izraz u socijalnom i političkom životu, zlo od početka, ako je to djelo posredničkog, indiferentnog ili klonulog Boga, tada se on ne može iskupiti i sve ranokršćanske eshatološke nade moraju biti lažne i neosnovane. Gnosticizam je odbacio realnu kolektivnu promjenu i iskupljenje ovjeka anstva, i zamijenio ih individualnim idealom spoznaje dijele i ljude prema religijskim i duhovnim stavovima u određene klase i kaste; društvene i ekonomske podjele smatrale su se kao dobre i Bogom dane. Ljudi su bili podijeljeni na pneumatike koji su uživali najveće blaženstvo; psihike koji su doživjeli nešto manje blaženstvo; hilike koji su potpuno propali. To je bilo odbacivanje kolektivnog iskupljenja i potvrđivanje klasne slojevitosti društva sličnog onom koje je kasnije katolicizam uspostavio prilikom odvajanja svjetovnjaka od klera, i života običnih ljudi od života monaha.

Kako su onda gnostici poimali Isusa i njegov odnos prema Bogu-ocu? Oni su naučavali da se »...nebeski Eon, Krist, i ljudska pojava toga Eona moraju jasno razlikovati. Neki, poput bazilida, nisu priznavali nikakvo zbiljsko jedinstvo između u Krista i Isusa ovjeka koga su, pored ostalog, oni smatrali zemaljskim ovjekom. Drugi npr., dio valentinista... naučavao je da je tijelo Isusovo bilo nebeska psihička tvorevina i da je proizašlo iz utrobe Marijine samo prividno. Najzad, treća stranka, satoriniliti izjavljivali su da je cijela vidljiva pojava Kristova bila utvara, pa su stoga osporavali rođenje Kristovo.²

Kakvo je značenje tih shvaćanja? Presudno je što je odbacena izvorna kršćanska ideja, da je stvaran uvijek (i koji smo karakter kao revolucionaran i kao neprijateljski prema ocu ve izložili) postao Bog. Različite gnostičke tendencije samo su izrazi različitih mogućnosti tog odbacivanja. Sve one poriču da je Krist bio stvaran uvijek, odražavaju i tako nepovredivost Boga-oca. Veza s pojmom iskupljenja je također jasna. Kao što je upravo nevjerojatno da ovaj svijet, koji je po prirodi zao, može postati dobar, tako je nevjerojatno da stvaran uvijek može postati bog; to zna i da je jednako nevjerojatno da se bilo što u postojećoj društvenoj situaciji može promijeniti. Pogrešno se tumači i ako se vjeruje da je ta veza gnostičara — da Bog Tvorac Starog zavjeta nije najviši Bog već manje vrijedan Bog — izraz naročito neprijateljskih tendencija prema ocu. Gnostičari su morali isticati inferiornost Boga Tvorca kako bi pokazali tezu o nepromjenljivosti svijeta i ljudskog društva, i stoga za njih to isticanje nije bilo izraz neprijateljstva prema ocu. Njihova teza, za razliku od prvih kršćana, bavila se bogom njima tuđim, židovskim Jahveom, koga ti Grci nisu poštovali jer nisu imali za to nikakav razlog. Za njih zbacivanje s prijestolja tog židovskog božanstva nije iziskivalo niti pretpostavljalo nikakve specijalne neprijateljske emocije prema ocu.

Katolička crkva, koja je suzbila montanizam kao ostatak i gnosticizma kao preranu anticipaciju onoga što će doći, kretala se postupno ali stalno prema konačnom ostvarenju svoga cilja u četvrtom stoljeću. Apologeti su bili prvi koji su dali teoriju za taj razvitak. Oni su stvorili dogme — bili su prvi koji su upotrebili taj termin u tehničkom smislu — u kojima je izmijenjen stav prema Bogu i društvu našao izraz. Oni, dakako, nisu bili toliko radikalni kao gnostičari: istaknuto je da su zadržali eshatološke ideje i tako služili kao veza sa ranim kršćanstvom. Međutim, njihova je doktrina o Isusu i njegovom odnosu prema Bogu-ocu bila tijesno povezana sa gledištem gnostičara, te je sadržavala sjeme nikejske dogme. Apologeti

su pokušali izložiti kršćanstvo kao najvišu filozofiju; oni su »formulirali sadržaj Evanđelja na način koji je naišao na odziv u zdravom razumu svih ozbiljnih mislilaca i umnih ljudi tog doba«.³

Iako apologeti nisu naučavali da je materija zlo, oni nisu, ipak, u inili Boga direktnim za etnikom svijeta, već personificiranu božansku inteligenciju i umetnuli je između Boga i svijeta. Jedna teza, mada manje radikalna od one koja je svojstvena gnostičarima, sadrži isto suprotstavljanje historijskom iskupljenju. Za njih je Logos, koji je bio ispušten od Boga samog radi stvaranja i koji je bio proizveden voljnim aktom, bio Sin Božji. S jedne strane, on nije bio odijeljen od Boga već je prije bio rezultat Božjeg vlastitog razotkrivanja; s druge strane, on je bio Bog i Gospod, njegova je ličnost imala po etak, on je bio stvorenje u odnosu prema Bogu; ipak njegova podređenost nije bila u njegovoj prirodi nego u njegovom nastanku.

Ta apologetska kristologija Logosa bila je u biti istovjetna sa nikejskom dogmom. Adopcionistička, antiautoritarna teorija u vezi s uvijekom koji je postao Bog bila je odbacena te je Isus postao preegzistentni jedinorođeni Sin Božji, iste prirode kao on ali ipak druga osoba pored njega. Naše se tumačenje tog izvora nikejske doktrine stoga drži, u biti, kristologije Logosa koja je bila odlučujuća i preteča novog katoličkog kršćanstva.

Uvođenje kristologije Logosa u vjeru crkve... imalo je za posljedicu transformaciju vjere u doktrinu sa grčko-filozofskim crtama; ono je potisnulo stare eshatološke ideje; ono ih je zaista suzbilo; ono je zamijenilo Krista historije konceptualnim Kristom, principom, i transformiralo historijskog Krista u fenomen. Ono je uputilo kršćane u »Prirodu« i u njenice prirode umjesto u ono lično i moramo; ono je dalo vjericama definitivno smjer prema kontemplaciji ideja i dogmi, pripremaju i tako put, s jedne strane za monaški život, i, s druge strane, za tutorirano kršćanstvo nesavršenih laika — rad-

nika. Ono je ozakonilo stotine pitanja o kozmologiji i budu em svijetu kao religiozna pitanja i zahtijevalo definitivn odgovor o patnji uzrokovanoj gubitkom spasenja. Ono je dovelo do situacije gdje su ljudi, umjesto propovijedanja vjere, propovi edali vjeru u vjeri, i spre avali razvoj religije dok su je tvr doglavo proširivali. Ali budu i da je tim uvo enjem kristologije Logosa u vjeru crkve usavršen savez sa naukom, to je oblikovalo krš anstvo u svjetsku religiju i zaista u kozmopolitsku religiju te pripremilo put za Konstantinov edikt.⁴

Tako je u kristologiji Logosa bilo stvoreno sjeme definitivne krš ansko-katoli ke dogme. Me utim, njeno priznanje i usvajanje nije teklo bez oštre borbe protiv ideja koje su joj se suprotstavljale, iza kojih su bili skriveni ostaci ranokrš anskih pogleda i ranokrš anskih raspoloženja. To shva anje naziva se *monarhijanizam* (prvi ga tako naziva Tertulijan). Unutar monarhijanizma mogu se razlikovati dvije tendencije: adopcionisti i modalisti. Adopcionisti ki monarhijanizam je zapo eo s Isusom kao ovjekom koji je postao Bog. Po gledištu modalista Isus je samo manifestacija Boga-oca, ne Bog uz bok njemu. Obje su tendencije branile monarhiju Božju: po jednoj je ovjek bio nadahnut božanskim duhom dok je Bog ostao nepovrediv kao jedinstveno bi e; po drugoj je Sin bio samo manifestacija Oca a to ponovo podržava monarhiju Boga. Premda je izgledalo da su ta dva ogranka monarhijanizma u suprotnosti jedan s drugim, razlika je stvarno bila mnogo manja. Harnack isti e da se ta dva gledišta, naizgled toliko opre na, u mnogo emu podudaraju, a psihoanaliti ka interpretacija potpuno objašnjava srodnost ta dva monarhijska pokreta. Ve je pokazano da je nesvjesno zna enje adopcionistickog shva anja želja da se istisne Bog-otac; ako ovjek može postati Bog i biti ustoli en s desne strane Božje, tada je Bog svrgnut s prijestolja. Me utim, ista je tendencija jasna u dogmi modalista; ako je Isus samo manifestacija Božja, tada je zacijelo sam Bog-otac bio raspjet, trpio je i umro — gledište koje nazivamo *patripasijanizmom*. U tom modalisti kom shva

anju prepoznamo jasnu srodnost sa starim mitovima Bliskog istoka o umiru em Bogu (Atis, Adonis, Oziris) koji impliciraju nesvjesno neprijateljstvo prema Bogu-ocu.

To je upravo suprotno onome što bi se u jednoj interpretaciji, kojom se zanemaruje psihi ka situacija ljudi što podržavaju dogmu, moglo uzeti kao to no. Monarhijanizam, adopcionisti ki kao i modalisti ki, ne ozna va pove ano poštovanje prema Bogu ve suprotno — želju za njegovim istiskivanjem što je izraženo u obogotvorenju ovjekovom ili u raspinjanju na križu samoga Boga. Iz onoga što je ve re eno potpuno je razumljivo što Harnack naglašava, kao jednu od bitnih to aka na kojoj se dva monarhijanska pokreta slažu, injenicu da su oni predstavljali eshatološko poimanje koje se kosilo sa naturalisti kim poimanjem Kristove osobe. Vidjeli smo da je prva ideja da e se Isus vratiti da uspostavi novo carstvo, bila bitni dio primitivnog krš anskog vjerovanja koje je bilo revolucionarno i neprijateljsko prema ocu. Nismo iznena eni što to poimanje nalazimo tako er u ta dva monarhijanska pokreta iju smo vezu s ranokrš anskom doktrinom pokazali, Ni smo tako er iznena eni ni što Tertulijan i Origen tvrde da je najve i dio krš ana razmišljao u monarhijanskom smislu, pa je razumljivo da je borba protiv oba tipa monarhijanizma bila, u biti, izraz borbe protiv još uvijek u masama ukorijenjenih neprijateljskih tendencija prema Bogu-ocu i prema državi.

Prije i emo preko pojedinih nijansa u okviru razvitka dogme i okrenut emo se velikoj raspravi koja je privremeno izgla ena na Nikejskom saboru, naime, u sporu izme u Arija i Atanzija. Arije je nau avao da je Bog jedan, uz koga nema nikog drugog, i da je njegov sin nezavisno bi e bitno razli ito od oca. On nije pravi Bog a njegove su božanske osobine samo ste ene i samo djelomi ne. Budu i da nije vje an, njegovo znanje nije savršeno. Stoga nema pravo na istu ast kao otac. Ali on je stvoren prije svijeta kao oru e za stvaranje drugih stvorenja jer je voljom božjom stvoren kao nezavisno bi e. Atanzije razlikuje sina, koji pripada bogu, od svijeta:

on je proizveden iz biti božje, potpuno dijeli cijelu prirodu o evu, ima jednu te istu bit s ocem, i tvori s Bogom strogo jedinstvo.

Iza suprotnih gledišta Arija i Atanazija lako možemo prepoznati stari spor izme u monarhijanskog poimanja i apologetske kristologije Logosa (pa iako je Atanazije u inio manje promjene u doktrini starog Logosa kroz nove formulacije), borbu izme u revolucionarnih tendencija neprijateljskih prema Bogu-ocu i konformisti kog pokreta koji je podržavao oca i državu te odbijao kolektivno i historijsko osloboenje. Ovo je drugo kona no pobijedilo u IV stolje u kada je kršanstvo postalo službena religija Rimskog carstva. Arije, u enik Lujana, koji je sam bio u enik Pavla iz Samosate, jednog od istaknutih pobornika adopcionizma, nije više zastupao adopcionizam u istoj, izravnoj formi, ve pomiješan s elementima kristologije Logosa. To nije moglo biti drukije, jer je razvitak kršanstva, koji se udaljio od ranog zanesenjaštva i usmjerio prema katoli koj crkvi, ve odmaknuo toliko daleko da se stari sukob mogao riješiti samo u jeziku i u klimi crkvenih gledišta. Ako je izgledalo da se spor izme u Atanazija i Arija vodio oko male razlike (da li su Bog i njegov Sin istobitne ili sli ne prirode, *homousijski* ili *homojusijski*), bezna ajnost te razlike bila je upravo posljedica pobjede, sada skoro potpune, nad ranokršanskim tendencijama. Ali iza te rasprave stajao je ništa manje nego sukob izme u revolucionarnih i reakcionarnih tendencija. Arijevska je dogma bila jedan od posljednjih gr eva ranokršanskog pokreta; pobjeda Atanazija zapravo je poraz religije i nade sitnih seljaka, zanatlija i proletera u Palestini.

Pokušali smo pokazati u op im crtama kako su razne faze u razvitku dogme odgovarale op em pravcu tog razvitka od ranokršanske vjere do nikejske dogme. Bio bi privlačan zadatak, koji moramo izostaviti u ovoj studiji, da se pokaže i socijalni položaj grupa ukljuenih u svakoj fazi. Bilo bi isto tako vrijedno truda proučiti razlog zašto su se devet desetina

Orijenta i Germani držali arijanizma. Me utim, vjerujemo da smo dovoljno pokazali da se razne faze razvoja dogme, a i njen poetak i kraj mogu razumjeti samo na osnovu promjena u stvarnoj društvenoj situaciji i funkciji kršanstva.

BILJEŠKE UZ PETO POGLAVLJE

1. Harnack *History of Dogma*, I, 258.
2. *Ibid.*, str. 259—260.
3. Harnack, *op. cit.*, II, 110.
4. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (šesto izd. 1922), str. 155.

VI Jedan drugi pokušaj interpretacije

Kakve su razlike u metodi i u sadržaju izme u ove studije i studije Theodora Reika koja obrađuje isto gradivo?

Reik metodološki postupa na sljede i na in: posebni predmet njegovog istraživanja je dogma, osobito kristološka. Budu i da se on »zanimava za traženje paralela izme u religije i prisilnih neuroza i za pokazivanje veze izme u ta dva fenomena u pojedina nim primjerima«, on pokušava pokazati »osobito u tom reprezentativnom primjeru da religijska dogma u razvojnoj historiji ovjeanstva odgovara neurotičnoj opsesivnoj misli, da je ona najznajniji izraz iracionalnog prisilnog mišljenja«. Psihički procesi koji vode stvaranju i razvitku dogme potpuno slijede psihički mehanizam opsesivnog mišljenja te isti motivi prevladavaju kod jednog i drugog. »U oblikovanju dogme isti su obrambeni mehanizmi uključeni kao i u prisilnim procesima kod pojedinaca«.

Kako Reik nastavlja razvijanje svoje teze koja se odnosi na temeljnu analogiju izme u dogme i prisile?

Prvo, na osnovu svoje ideje o analogiji izme u religije i prisilne neuroze on otkriva da na temelju podudarnosti u svim pojedina nim aspektima oba fenomena, pa stoga i izme u religijskog i prisilnog mišljenja. Zatim se okreće razvoju dogme i gleda kako se ostvaruje uz neprekidne borbe oko malih razlika; njemu ne izgleda nategnuto da protuma i tu izrazitu sličnost izme u dogmatskog razvitka i opsesivnog mišljenja kao dokaz identičnosti ta dva fenomena. Tako se nepoznato treba objasniti poznatim; oblikovanje dogme treba se razumjeti kao slijeđenje istih zakona koji upravljaju prisilno neurotičnim

procesima. Hipoteza unutrašnjeg odnosa izme u ta dva fenomena potkrepljuje se činjenicom što naročito u kristološkoj dogmi, odnos prema Bogu-ocu, sa svojom osnovnom ambivalencijom, igra upadljivu i posebnu ulogu.

U Reikovom metodološkom stavu postoje određene pretpostavke koje nisu eksplicitno spomenute, ali izlaganje kojih je nužno za kritiku njegove metode. Najvažnija je sljedeća: budući da se religija, u ovom slučaju kršćanstvo, poima i izlaže kao jedan entitet, pretpostavlja se da su sljedbenici te religije jedan jedinstveni subjekt te se mase tako obrađuju kao da su jedan čovjek, pojedinac. Poput organicističke sociologije koja poima društvo kao živi entitet i objašnjava različite grupe unutar društva kao različite dijelove organizma, pozivaju i se tako na oči, kožu, glavu, i tako dalje, društva, Reik usvaja organicistički shvaćanje — ne u anatomskom već u psihološkom smislu. Dalje, on ne pokušava da mase, čiju jedinstvenost pretpostavlja, istražuje u njihovoj stvarnoj životnoj situaciji. On pretpostavlja da su mase identične i bavi se samo idejama i ideologijama koje su mase stvorile, i ne zanima se konkretno živim ljudima i njihovom psihičkom situacijom. On ne tumači ideologije kao da su ih stvorili ljudi; on rekonstruira ljude iz ideologija. Stoga je njegova metoda relevantna za historiju dogme a ne za proučavanje religijske i socijalne historije. Tako je ta metoda potpuno slična ne samo organicističkoj sociologiji već tako i metodi religijskog istraživanja isključivo usmjerenoj na historiju ideja, što su već napustili i mnogi historičari religije, na primjer Harnack. Svojom metodom Reik implicitno podržava teološki pristup što ga sadržaj njegovog djela svjesno i eksplicitno odbija. Teološko stajalište naglašava jedinstvo kršćanske religije — u stvari, katolicizam tvrdi da je ona nepromjenljiva; i ako kao metodu usvojimo analizu kršćanstva kao da je ono živi pojedinac, mi ćemo, logički, biti dovedeni do ortodoksne katoličke pozicije.

Metodologija o kojoj smo upravo raspravljali od velikog je značaja u istraživanju kršćanske dogme jer je presudna za

shvaćanje ambivalencije koja zauzima centralno mjesto u Reikovom djelu. Da li je pretpostavka o jedinstvenom subjektu prihvatljiva ili ne stvar je o kojoj se može odlučiti samo nakon istraživanja — ega nema u Reika — psihičke, društvene i ekonomske situacije, »psihičkih površina« grupa. Termin ambivalencije primjenjuje se samo kad postoji sukob poriva unutar pojedinca ili možda unutar grupe relativno homogenih pojedinaca. Ako uvijek istovremeno voli i mrzi drugu osobu, možemo govoriti o ambivalenciji. Ali ako, kad postoje dva ovjeka, jedan voli a drugi mrzi, te dvije ovjeka, ta su dva ovjeka protivnici. Mi možemo analizirati zašto jedan voli a drugi mrzi, ali bi bilo prilično zbunjujuće da govorimo o ambivalenciji. Kad se unutar grupe suočimo s istovremenom prisutnošću u kontradiktornih poriva, samo istraživanje stvarne situacije te grupe može pokazati ne postoji li iza njihove prividne jedinstvenosti možda i različite podgrupe, od kojih svaka ima različite želje i bori se protiv druge. Moglo bi se, u stvari, pokazati da je prividna ambivalencija sukob različitih podgrupa.

To možemo objasniti jednim primjerom. Zamislimo da za nekoliko stotina ili hiljadu godina psihoanalitičari, koristeći Reikovu metodu, napiše studiju o politici u historiji Njemačke nakon revolucije 1918, i naročito o sporu oko boja njemačke zastave. On bi utvrdio da je u njemačkoj naciji bilo jednih, monarhista, koji su favorizirali crno-bijelu-crvenu zastavu; drugih, republikanaca, koji su inzistirali na crno-crveno-zlatnoj zastavi; i opet onih koji su željeli crvenu zastavu — a onda se postigao sporazum kojim se odlučilo da glavna zastava bude crno-crveno-zlatna, a trgovačka zastava na brodovima crno-bijelo-crvena sa crno-crveno-zlatnom na uglu. Naš imaginarni analitičar najprije bi ispitao racionalizaciju i našao da je jedna grupa tvrdila da želi da se sačuva crno-bijelo-crvena zastava jer su te boje vidljivije na oceanu od crno-crveno-zlatne. On bi pokazao kakvo je značenje u ovoj borbi imao stav prema ocu (monarhija ili republika), pa bi išao dalje i otkrio

analogiju s razmišljanjem prisilnog neurotičara. Zatim bi naveo primjere gdje je dvoumljenje o tome koja je boja prava (Reikov primjer pacijenta koji je razbijao glavu zbog bijele ili crne kravate ovdje odlično služi) ukorijenjeno u sukobu ambivalentnih poriva, i vidio bi u zrcalu oko boja zastave i u konceptu kompromisu u vezi sa zastavom fenomen analogan opsesivnom mišljenju uvjetovanom istim uzrocima.

Niko ne može razumjeti prave okolnosti ne može posumnjati da ne može zaključiti iz takve analogije biti lažan. Jasno je da su postojale različite grupe i različiti racionalni i afektivni interesi u sukobu jedni s drugim, da je borba oko zastave bila borba između grupa različitih orijentiranih i psihičkih i ekonomskih, i da je ovdje u pitanju sve drugo osim »sukob ambivalencije«. Kompromis u pogledu zastave nije rezultat sukoba ambivalentne prije kompromis različitih zahtjeva društvenih grupa koje su se borile jedna protiv druge.

Kakve bitne razlike slijede iz metodološke razlike? I u tumačenju sadržaja kristološke dogme i u psihološkom vrednovanju dogme kao takve, različita metoda dovodi do različitih rezultata.

Postoji zajednička polazna točka, tumačenje ranokršćanske vjere kao izraza neprijateljstva prema ocu. Međutim, tumačenjem daljeg dogmatskog razvitka dolazimo do zaključka koji je upravo suprotan Reikovom. Reik gnosticizam smatra pokretom u kojem su pobunjeni protiv poriva, podržani kršćanskom religijom sina, prevladali do ekstrema, do degradiranja Boga-očca. Naprotiv, mi smo pokušali pokazati da je gnosticizam odbacio ranokršćanske revolucionarne tendencije. Inicijalno nam se da je Reikova greška nastala iz činjenice što on, prema svojoj metodi, zapaža samo gnostičku formulu uklanjanja židovskog Boga-očca, umjesto da na gnosticizam gleda kao na cjelinu u kojoj se sasvim drukčije značenje može pripisati formuli neprijateljstva prema Jahveu. Tumačenje daljeg razvitka dogme vodi drugim, jednako suprotnim rezultatima. U doktrini o preegzistenciji Isusa Reik vidi nadživljavanje i pobjedu kršćansku

skog neprijateljstva prema ocu. Sasvim suprotno toj ideji, pokušao sam pokazati da je u ideji o preegzistenciji Isusa prvotno neprijateljstvo prema ocu zamijenjeno suprotnom tendencijom pomirenja. Vidimo da psihoanalitičar tumačenje vodi ka dva suprotna poimanja nesvjesnog značenja različitih formulacija dogme. Ta suprotnost zacijelo ne zavisi od bilo koje razlike u psihoanalitičkim pretpostavkama kao takvim. Ona poiva samo na razlici u metodi primjene psihoanalize na društveno-psihološke fenomene. Inače nam se da su zaključci do kojih dolazimo ispravni jer, za razliku od Reikovog, oni ne potječu od tumačenja izolirane religijske formule već prije od ispitivanja te formule u njenoj vezi sa stvarnom životnom situacijom ljudi koji je podržavaju.

Ništa manje nije važno naše neslaganje, koje rezultira iz iste metodološke razlike, s obzirom na tumačenje psihološkog značenja dogme kao takve. U dogmi Reik vidi najznačajniji izraz u narodu uobičajene prisilne misli i pokušava pokazati »da psihički procesi koji su doveli do uspostavljanja i razvika dogme konzistentno slijede psihičke mehanizme prisilnog mišljenja, da isti motivi prevladavaju u jednom i u drugom«. On nalazi da je razvitak dogme uvjetovan ambivalentnim stavom prema ocu. Za Reika, neprijateljstvo prema ocu nalazi svoj prvi vrhunac u gnosticizmu. Apologeti zatim razvijaju kristologiju Logosa, gdje je nesvjesni cilj zamjene Boga-oca Kristom jasno simboliziran, premda je pobjeda nesvjesnih impulsa prije ena snažnim snagama obrane. Baš kao i u prisilnoj neurozi, gdje dvije suprotne tendencije naizmjenično pobjeđuju, po Reiku se iste konfliktne tendencije javljaju u razvitku dogme koja slijedi iste zakone kao i neuroza. Upravo smo detaljno pokazali izvor Reikove greške. On prelazi preko činjenice da psihološki subjekt ovdje nije uvijek i da čak nije ni grupa koja posjeduje relativno jedinstvenu i nepromjenljivu psihičku strukturu, već da se prije sastoji od različitih grupa s različitim društvenim i psihičkim interesima. Različite dogme izraz su upravo tih konfliktnih interesa a pobjeda dogme nije

rezultat unutrašnjeg psihičkog sukoba koji je analogan sukobu kod pojedinaca, nego je prije rezultat historijskog razvitka koji, uslijed sasvim različitih vanjskih okolnosti kao što je stagnacija i nazadovanje ekonomije te društvenih i političkih snaga koje su s tim povezane, vodi pobjedi jednog pokreta i porazu drugoga.

Reik gleda na dogmu kao na izraz prisilnog mišljenja, a na ritual kao na izraz kolektivne prisilne radnje. Zacijelo je točno da u kršćanskoj dogmi, kao i u mnogim drugim dogmama, ambivalencija prema ocu igra veliku ulogu, ali to nikako ne pokazuje da je dogma prisilno mišljenje. Mi smo nastojali precizno pokazati kako varijacije u razvitku dogme, koje u potku nagovještaju prisilno mišljenje, zahtijevaju, zapravo, drukčije objašnjenje. Dogma je u velikoj mjeri uvjetovana stvarnim, političkim i društvenim motivima. Ona služi kao jedna vrsta zastave a priznavanje zastave zna i naglašavanje pripadnosti određenoj grupi. Na toj osnovi razumljivo je da su religije koje su se dovoljno u vrstile izvanreligijskim elementima (kao što je židovstvo etnički elementom) mogle biti gotovo potpuno bez sistema dogma u katoličkom smislu.

Ali je o igledno da ta organiziraju a funkcija dogme nije najena jedina funkcija, pa smo u ovoj studiji pokušali pokazati kakvo društveno značenje treba pripisati dogmi na osnovi činjenice da u fantaziji ona zadovoljava zahtjeve ljudi i da djeluje umjesto stvarnog zadovoljenja. Ako je činjenica da su simboli kao zadovoljenja zgusnuta u formi dogme u koju masovno vjeruje jer to od nje traži autoritet svećenika i gospodara, inače nam se da dogmu možemo usporediti sa snažnom sugestijom koja se subjektivno doživljava kao realnost zbog opće suglasnosti među vjernicima. Da bi dogma dosegla nesvjesno, oni sadržaji koji se ne mogu svjesno zapaziti moraju se odbaciti i iznijeti u racionaliziranim i prihvatljivim formama.

VII Zaključak

Sažmimo ono što je naša studija pokazala u vezi sa značajnom promjenom koja se nastala u razvoju dogme o Kristu.

Ranokršćanska vjera u ovjeku patnika koji je postao Bog imala je svoj glavni smisao u impliciranoj želji da se zbaci Bog-otac ili njegovi zemaljski predstavnici. Lik Isusa-patnika nastao je prvenstveno iz potreba napučenih masa za identifikacijom, a tek je u drugom redu bio određen potrebom iskupljenja za zlo i agresije protiv oca. Sljedbenici te vjere bili su ljudi koji su, zbog svoje životne situacije, bili prožeti mržnjom prema gospodarima i nadom u vlastitu sreću. Promjena u ekonomskim prilikama i u društvenom sastavu kršćanske zajednice izmijenila je psihički stav vjernika. Razvila se dogma; ideja o ovjeku koji postaje bog mijenja se u ideju o bogu koji postaje ovjek. Ne bi trebalo više da se otac svrgne; nisu gospodari ti koji su krivi, već mase koje pate. Agresija nije više usmjerena protiv vlasti već protiv osoba samih patnika. Zadovoljstvo je u oprost i ljubavi koje otac nudi svojim pokornim sinovima i istovremeno u carskom, o inoskom položaju koji Isus-patnik preuzima iako ostaje predstavnik masa koje pate. Isus je konačno postao Bog a da nije zbacio Boga, jer je uvijek bio Bog.

Iza toga leži još dublja regresija koja nalazi izraz u homoseksualnoj dogmi: oinski Bog, koji oprost treba zadobiti samo kroz vlastitu patnju, transformiran je u majku punu milosti koja hrani dijete, uva ga u svojoj utrobi i tako osigurava oprost. Opisano psihološki, promjena koja se ovdje dešava je promjena od stava koji je neprijateljski prema ocu u stav ko-

ji je pasivno i mazohistički poslušan i konačno u stav djeteta koga voli njegova majka. Kad bi se taj razvitak dogodio kod pojedinca, on bi ukazivao na psihičku bolest. Međutim, on se događa kroz period stoljeća i ne utječe na cjelovitu psihičku strukturu pojedinaca već samo na segment koji je zajednički svima; on nije izraz patološkog poremećaja nego prije prilagođavanja datoj društvenoj situaciji. Ranokršćanska fantazija, bila je za mase koje su zadržale tražnje u zbacivanje gospodarica kao i katoličko dogma za mase srednjeg vijeka prikladna i zadovoljavala je njihove želje. Uzrok za takav razvitak leži u promjeni društveno-ekonomske situacije ili u navedenom ekonomskih snaga i njihovih društvenih posljedica. Ideolozi vladaju ih klasa pojava ali su i ubrzali taj razvitak namijenjen masama simboličkih zadovoljstava, usmjeravaju i njihovu agresiju u društveno neškodljive tokove.

Katolicizam je značajan prikriveni povratak religiji Velike Marije koju je porazio Jahve. Samo se protestantizam vratio Bogu-ocu.¹ On se nalazi na početku društvene epohe koja, za razliku od pasivnog infantilnog stava srednjeg vijeka, dozvoljava aktivan stav masa.²

BILJEŠKE UZ SEDMO POGLAVLJE

1. Za Luthera osobno bio je karakterističan ambivalentan stav prema ocu; djelomično ljubazan, djelomično neprijateljski susret izmeđ njih i likova-oaca sa kojima je glavno svojstvo njegove psihičke situacije.
2. Usp. Frazer, *The Golden Bough* (Zlatna grana); a i koncepcija, slična našoj, kod Storfere *op. cit.*

Bit i ete
kao Bog

*Radikalna interpretacija
Starog zavjeta i
njegove predaje*

Prevela
Vlasta Vizek - Vidovi

Predgovor

Želim zahvaliti svima koji su mi nesebično pomagali pri dovršenju ove knjige. G. Neal Kozodoy je pročitao cijeli rukopis i dao važne kritičke i konstruktivne primjedbe koje su značajno pridonijele poboljšanju knjige. Profesor James Luther Adams, profesor Kristina Stendhal, monsignor Ivan Illich i otac Jean Lefebvre su mi velikodušno pomogli u razumijevanju kristološke literature u vezi s priča o Muci. G. Arthur A. Cohen je također značajno pridonijeo svojim kritičkim primjedbama, a g. Joseph E. Cunneen je umnogome poboljšao rukopis promišljenim i konstruktivnim redigiranjem.

Želim toplo zahvaliti gospođici Beatrice Mayer, koja već petnaest godina ne samo što tipka i prepisuje sve moje rukopise, već je i u inila prvu, vrlo korisnu redakciju ovog teksta.

E. F.

I

Uvod

Da li je hebrejska Biblija, Stari zavjet, nešto više od povijesne ostavštine prema kojoj se iskazuje dužno poštovanje stoga što predstavlja izvorište triju velikih zapadnih religija? Ili, možda, još uvijek ima što re i ovjeku današnjice, koji živi u svijetu revolucija, automatizacije, nuklearnog oružja, materijalisti ke filozofije, koja implicitno ili eksplicitno odbacuje religiozne vrijednosti?

Teško je vjerovati da bi u tom smislu hebrejska Biblija još mogla biti relevantna. Stari zavjet (uključujući i Apokrifne) predstavlja zbirku tekstova mnogih autora, napisanih kroz razdoblje dulje od jednog tisućljeća (od oko 1200. do 100. g. pr. n. e.). On sadrži zakonske propise, povijesne prikaze, pjesme, proroke govore, samo dio obimne literature koju su Hebreji stvorili tokom tih jedanaest stoljeća.¹ Te su knjige napisane u maloj zemlji na razmeđu Afrike i Azije, za ljude koji su živjeli u društvu, koje niti kulturno niti socijalno nema sličnosti s našim.

Znamo, naravno, da je hebrejska Biblija jedno od glavnih nadahnuća ne samo judaizma, već i kršćanstva i islama, te da je značajno utjecala na kulturni razvoj Evrope, Amerike i Bliskog istoka. Ipak, izgleda da danas čak i među Židovima, hebrejska biblija ne zna i mnogo više od poštovanog glasa prošlosti. Među kršćanima, u usporedbi s Novim zavjetom, Stari zavjet se znatno manje čita. Što više, smisao većine pročitanih tekstova često se iskrivljava zbog predrasuda. Često je uvjerenje da Stari zavjet izlaže isključivo principe pravde i osuđuje, nasuprot Novom zavjetu u kojem prevladavaju ljubav

i milosr e; ak se i za izreku "Ljubi bližnjega svoga kao samog sebe« smatra da pripada Novom, a ne Starom zavjetu. Ili se opet misli da je Stari zavjet napisan isključivo u duhu uskog nacionalizma, koji ne sadrži ništa od nadnacionalnog univerzalizma karakterističnog za Novi zavjet. No, postoje ohrabrujući i znakovi promjene ovih stavova i prakse kod protestanata i kod katolika, ali još mnogo toga treba uiniti.

Zidovi, koji sudjeluju u religioznim obredima bolje su upoznati sa Starim zavjetom, budući da se dio Petoknjžja čita svakog sabata, kao i ponedjeljkom i četvrtkom, dok se cijelo Petoknjžje pročita jedanput godišnje.² Njihovo se znanje povećava i proučavanjem Talmuda, koji sadrži bezbrojne citate iz Svetog pisma. Premda su danas Židovi koji slijede ovu tradiciju u manjini, ovaj je način života bio uobičajen još prije otprilike sto pedeset godina. U tradicionalnom životu Židova proučavanje Biblije bilo je u izvršenoj potrebi da se sve nove ideje i religiozna učenja zasnuju na autoritetu biblijskih stihova; tako je korištenje Biblije proizvodilo dvojake učenike. Budući da su biblijski stihovi korišteni da podrže nove ideje i religiozne zakone, često su citirani izvan konteksta i pridavan im je smisao koji nije odgovarao njihovom stvarnom značenju. Čak i u slučajevima kada nije dolazilo do ovakvih iskrivljavanja, često je postojao veći interes za »upotrebljivost« pojedinih stihova u svrhu davanja podrške novoj ideji, negoli za značenje cijelog konteksta u kojem se javlja. U stvari, biblijski tekst se bolje poznavao preko Talmuda i tjelesnih recitacija, negoli kroz direktno i sistematsko proučavanje. Proučavanje usmene predaje (Mišna, Gemara i sl.) imalo je veću važnost i predstavljalo je uzbudljiviji intelektualni izazov.

Stolje ima su Židovi Bibliju poimali ne samo u duhu vlastite tradicije, nego u značajnom stupnju i pod utjecajem ideja drugih kultura s kojima su se njihovi učenici susretali. Tako je Filon sagledao Stari zavjet u duhu Platona, Maimonid u duhu Aristotela, Herman Cohen u duhu Kanta. Klasični su

komentari bili, međutim, napisani u srednjem vijeku. Najistaknutiji komentator bio je R. Solomon ben Isaac (1040—1105), poznat kao Raši, koji je interpretirao Bibliju u duhu srednjovjekovnog feudalizma.³ Premda su njegovi i neki drugi komentari razjasnili tekst hebrejske Biblije logički i lingvistički, često su ga i obogaćivali koristeći se hagadskim kompilacijama rabina, židovskom mističnom predajom, a čak i kad arapskim i židovskim filozofima.

Mnogim je generacijama Židova, nakon srednjeg vijeka, naročito onima koji su živjeli u Njemačkoj, Poljskoj, Rusiji i Austriji, srednjovjekovni duh klasičnih komentara pomogao da ojačaju tendencije ukorijenjene u načinu života u getima, u kojima su imali malo dodira sa socijalnim i kulturnim životom modernog doba. S druge strane, oni Židovi, koji su od kraja osamnaestog stoljeća postali dijelom suvremene evropske kulture, općenito su pokazivali slabo zanimanje za proučavanje Starog zavjeta.

Stari je zavjet raznobojna knjiga, pisana, dotjerivana i prepravljena od mnogih pisaca tokom tisućljeća, koja sadrži u sebi značajnu evoluciju od primitivnog autoritarizma i klasične orijentacije do ideje o radikalnoj slobodi uvijek i bratstvu svih ljudi. Stari zavjet je *revolucionarna* knjiga; njegova je osnovna tema oslobođenja uvijek od incestuozne veze s tlo i krvi, od pokoravanja idolima, od ropstva, od mnogih gospodara, a za slobodu pojedinca, naroda i cijelog svijeta.⁴

Danas, možda, možemo razumjeti hebrejsku Bibliju bolje nego ikada ranije, upravo zato, jer živimo u doba revolucije, kada se uvijek usprkos mnogih grešaka koje ga vode ka novim oblicima zavisnosti, oslobađa svih oblika društvenih okova utvrđenih jednom davno »Bogom« ili »društvenim zakonima«. Zvuči paradoksalno da jednu od najstarijih knjiga zapadne kulture, možda, najbolje mogu shvatiti oni, koji su najmanje opterećeni tradicijom i najsvjesniji radikalne prirode oslobađaju ih procesa koji se odvijaju u današnje doba.

U nekoliko riječi prikazat u svoj pristup Bibliji u ovoj knjizi. Ne gledam na Bibliju kao na »rije božju«, ne samo zbog povijesnih ispitivanja koja su pokazala da su je napisali ljudi — različiti ljudi, koji su živjeli u različitim vremenima — već i zato što nisam teist. Ipak, za mene je to izuzetna knjiga, koja izražava norme i principe, koji su zadržali svoju valjanost kroz tisuće godina. To je knjiga koja je ljudima pružila još uvijek valjanu viziju, koja veka na svoje ostvarenje. Nije je napisao jedan ovjek, niti ju je izdiktirao Bog; ona izražava genij ljudi, koji su kroz mnoge generacije vodili borbu za život i slobodu.

Dok razmatram povijesne i literarne kritike Starog zavjeta, vrlo značajne unutar vlastitog referentnog okvira, ne vjerujem da su one od presudne važnosti za svrhu ove knjige, koja bi prvenstveno trebala pomoći i razumijevanju biblijskih tekstova, a ne pružiti povijesnu analizu. Međutim, gdje mišlim da je važno upozoriti na rezultate povijesne i literarne analize hebrejske Biblije, to ću i učiniti.

Prerije i Biblije nisu uvijek uspijevali izgladiti proturječnosti između izvora kojima su se služili. No, mora da su to bili ljudi velike mudrosti i razumijevanja, kada su bili u stanju transformirati mnoge dijelove u cjelinu koja odražava evolucijski proces, ije su proturječnosti različiti vidovi jedne cjeline. Njihovo je uređivanje, čak i radovi mudraca, koji su izvršili konačni izbor svetih spisa, u najširem smislu autorski rad.

Hebrejska Biblija, po mom mišljenju, predstavlja jednu knjigu, usprkos činjenici da je sakupljena iz mnogih izvora. Ona je postala jednom knjigom, ne samo naporom različitim uređivača, nego zahvaljujući činjenici da se čita i poima kao jedna knjiga već dvije tisuće godina. Uz to pojedini dijelovi mijenjaju značenje kada se iz originalnih izvora prenesu u kontekst Starog zavjeta kao cjeline. Dva primjera mogu poslužiti kao ilustracija ove tvrdnje. U Postanku (1:26) Bog kaže: »Na inim ovjeka na svoju sliku.«⁵ Prema mnogim učiteljima

Starog zavjeta radi se o arhaičnoj rečenici koja je u Zavjet ušla bez mnogo promjena od strane prvih uređivača. Neki autori smatraju da je u ovoj rečenici Bog shvaćen kao ljudsko biće. To je vjerojatno istina u pogledu originalnog, arhaičnog značenja tog teksta. No, postavlja se pitanje zašto kasniji uređivači ovog odjeljka, koji nesumnjivo nije imao tako arhaičnu predodžbu o Bogu, nije izmijenio tu rečenicu. Vjerujem da razlog leži u tome što je za njega ova rečenica značila da ovjek, stvoren po božjoj slici, posjeduje božanske kvalitete. Drugi je primjer, zabrana da se izrađuju slike Boga ili izgovara njegovo ime. Porijeklo ove zabrane vjerojatno potječe iz arhaičnog običaja koji nalazimo u nekim semitskim kultovima, gdje božje ime predstavlja tabu. Stoga su zabranili upotrebu njegova imena i prikazivanje njegova lika. Ali u kontekstu cijelog djela značenje ovog starog tabua dobilo je novi smisao: to jest, Bog nije stvar te se ne može predložiti ni imenom ni slikom.

Stari zavjet je dokument koji prikazuje evoluciju malog, primitivnog naroda, koji su duhovni vođe inzistirali na postojanju jednog Boga i nepostojanju idola, na religiji s vjerom u bezimenog Boga, u konačnom ujedinjenju svih ljudi i u potpunu slobodu svakog pojedinca.

Židovska povijest nije prestala kodifikacijom dvadeset četiri knjige Starog zavjeta. Kretala se dalje, nastavljaju i još putuje evoluciju ideja za etih u hebrejskoj Bibliji. Razvijala se u dva pravca: jedan je izražen u Novom zavjetu, kršćanskoj Bibliji, drugi u židovskom stvaralaštvu poznatom pod nazivom »usmena predaja«. Židovski su mudraci uvijek naglašavali kontinuitet i jedinstvo pisane (Stari zavjet) i usmene predaje. I ova druga je kasnije također zapisana: njen stariji dio, Mišna, oko 200 g. n. e., a noviji, Gemara, oko 500 g. n. e. Paradoksalno je da se sa stajališta, koje u Bibliji vidi ono što je ona povijesno predstavljala — izbor tekstova iz mnogih stoljeća — može lako složiti s tradicionalnim gledištem o jedinstvu pisane i usmene predaje. Usmena predaja kao i pisa-

na Biblija sadrži ideje koje su nastale u razdoblju od preko dvanaest stoljeća. Zamislimo li da treba napisati drugu židovsku Bibliju, ona bi sadržavala Talmud, Maimonidove zapise, Kabalu i izreke hasidskih u itelja. Kada bismo mogli zamisliti ovakvu zbirku tekstova, ona bi pokrila nekoliko stoljeća a više od Starog zavjeta, sastavili bi je mnogi autori koji su živjeli u potpuno različitim uvjetima, te bi sadržavala mnoge proturječne ideje i učenja, kao u ostalom i Biblija. Druga Biblija, naravno ne postoji i zbog mnogih razloga bilo bi je nemoguće sastaviti. Ovom idejom želim ukazati da Stari zavjet predstavlja razvoj ideja kroz mnoga stoljeća, te da su se ove ideje nastavile razvijati kroz dulji vremenski period i nakon što je Stari zavjet bio zapisan. Taj se kontinuitet dramatično očituje gotovo na svakoj stranici Talmuda tiskanog u današnje vrijeme. On ne sadrži samo Mišnu i Gemaru, već i nove komentare i rasprave pisane od vremena prije Maimonida, pa do iza Gaona iz Vilne.

Oboje, i Stari zavjet i usmena predaja, sadrže u sebi proturječnosti, no one su nešto drugačije prirode. Proturječnosti koje nalazimo u Starom zavjetu nastale su zahvaljujući evoluciji Hebreja iz malog nomadskog plemena u narod, koji je živio u Babilonu, a kasnije pao pod utjecaj helenističke kulture. U razdoblju nakon što je Stari zavjet već bio napisan, proturječnosti ne proizlaze iz evolucije arhajskog u civilizirani na čitav život, one više leže u stalnom rascjepu između u suprotnih pravaca koji se javljaju tokom cijele židovske povijesti, od razaranja Hrama do uništenja središta tradicionalne židovske kulture od strane Hitlera. Radi se o rascjepu između u nacionalizma i univerzalizma, konzervativizma i radikalizma, fanatizma i tolerancije.

Snaga ova dva krila — i mnogih struja između u njima — ima dva razloga: njih treba potražiti u specifičnim uvjetima zemalja u kojima se judaizam razvijao (Palestina, Babilon, islamska sjeverna Afrika, Španjolska, kršćanska srednjovjekovna

na Evropa, caristička Rusija), kao i u specifičnim socijalnim karakteristikama slojeva iz kojih potječu učenja.⁶

Prethodne primjedbe ukazuju na poteškoće koje se javljaju u tumačenju Biblije i kasnije židovske predaje. Interpretacija evolucijskog procesa zna i pokazivanje razvoja određene tendencije, koje su se javile u procesu evolucije. Kod ovakve interpretacije nužno je izvršiti izbor onih elemenata koji sačinjavaju glavnu struju, ili barem jednu od glavnih struja evolucijskog procesa. To zna i da je potrebno vagati određene činjenice, odabiru i neke kao više, a druge kao manje reprezentativne. Povijest koja pripisuje istu važnost svim činjenicama svodi se na nabranje dogama, a ne na njihovo osmišljavanje. Pisati povijest uvijek zna i interpretirati povijest. Pitanje je da li pisac posjeduje dovoljno znanja i poštovanja prema činjenicama, da može izbjeći i opasnost od izabiranja onih podataka koji govore u prilog neke unaprijed postavljene hipoteze. Jedini uvjet, koji interpretacija na stranama koje slijede mora ispuniti, jest da dijelovi Biblije, Talmuda i kasnije židovske literature ne smiju predstavljati rijetke i izuzetne navode, već tvrdnje izrečene od strane reprezentativnih likova i dio konzistentnog i rastućeg sklopa misli. Što više, proturječne tvrdnje se ne smiju zanemariti, već uzeti onakve kakve jesu: dio cjeline u kojoj proturječnosti ni sklopovi misli egzistiraju ravnopravno uz druge, kojima je u ovoj knjizi dan već naglasak. Znatno opširniji rad od ovog trebao bi pružiti dokaz o tome da radikalna humanistička misao prati pojedine stupnjeve razvoja židovske misli, dok konzervativno nacionalistički sklop predstavlja relativno nepromijenjeni ostatak starijih vremena, koji ne sudjeluje u progresivnoj evoluciji židovske misli i njenom doprinosu univerzalnim ljudskim vrijednostima.

Premda nisam stručnjak za proučavanje Biblije, ova je knjiga plod mnogih godina razmišljanja, jer sam Talmud i Stari zavjet proučavao još kao dijete. Ipak ne bih se usudio objaviti ove komentare Svetog pisma da nisam pri-

mio osnovnu orijentaciju u pogledu hebrejske Biblije i kasnije židovske predaje od u itelja koji su bili veliki židovski enjaci. Svi su oni bili predstavnici humanisti kog krila židovske tradicije i striktno orijentirani Židovi. Me utim, i me u njima su postojale znatne razlike. Ludwig Krause je bio tradicionalist, bez dodira s modernim shva anjima. Nehemia Nobel je bio mistik, zadubljen u židovski misticizam kao i u misao zapadnog humanizma. Salman B. Rabinkov, ukorijenjen u hasidskoj tradiciji, bio je socijalist i moderan znanstvenik. Premda ni jedan od njih nije za sobom ostavio opširne zapise, bili su dobro poznati kao najeminentniji tal mudski u enjaci, koji su živjeli u Njema koj prije nacisti kog razaranja. Kako nisam vjernik, niti »prakti ni« Židov, nala zim se u druga ijoj situaciji od njih, i najmanje od svega bih želio da njih predstavim kao odgovorne za shva anja izlo žena u ovoj knjizi. Moja su gledišta ipak, izrasla iz njihova u enja i uvjeren sam da ne postoji prekid u kontinuitetu iz me u njihovih u enja i mojih pogleda. Isto tako, bio sam ohrabren da napišem ovu knjigu slijede i primjer velikog kantovca Hermanna Cohena, koji je u svom djelu *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religija uma iz izvora židovstva) koristio metodu gledanja na Stari za vjet i kasniju židovsku predaju kao cjelinu. Iako se ovo skro mno djelo ne može usporediti s njegovim velikim opusom i premda se moji zaklju ci ponekad razlikuju od njegovih, mo ja se metoda nalazi pod snažnim utjecajem njegovog na ina gledanja na Bibliju.

Biblija je u ovoj knjizi interpretirana s pozicija radikalnog humanizma. Pod radikalnim humanizmom podrazumijevam globalnu filozofiju, koja naglašava jedinstvo ljudske rase, mo gu nost ovjeka da razvije vlastite sposobnosti i postigne unutrašnji sklad, te da ostvari miroljubivi svijet. Radikalni humanizam smatra da je cilj svakog ovjeka potpuna nezavis nost, što pretpostavlja prodiranje kroz fikcije i iluzije prema punoj svijesti o stvarnosti. Što više, on zauzima skepti an

stav prema upotrebi sile, baš zato jer je kroz povijest ovje anstva sila bila ta koja je, izazivaju i strah u ovjeku, u i nila ga prijem ivim za mogu nost da stvarnost zamijeni fik cijom, a istinu iluzijama. Sila je ovjeka u inila nesposobnim za nezavisnost i tako iskrivila njegov um i osje aje.

Ako se sjeme radikalnog humanizma može otkriti u stari jim biblijskim izvorima, to je mogu e samo zato jer poznaje mo radikalni humanizam Amosa, Sokrata, renesansnih huma nista, prosvjetitelja, Kanta, Herdera, Lessinga, Goethea, Mar xa, Schweitzera. Klica postaje jasno prepoznatljiva samo ako poznajemo cvijet; ranija se faza esto intepretira na osnovu kasnije, premda joj, genetski gledano, prethodi.

Postoji još jedan vid radikalnog humanizma koji treba spomenuti. Ideje, naro ito ako se ne radi o idejama jednog ovjeka, ve o idejama koje su postale sastavni dio povijes nog procesa, imaju svoj korijen u stvarnom životu društvene zajednice. Dakle, ako možemo pretpostaviti da ideja radikal nog humanizma predstavlja vode i pravac u biblijskoj i post-biblijskoj predaji, tako er možemo pretpostaviti da su kroz židovsku povijest postojali preduvjeti, koji su omogu ili na stanak i razvoj humanisti kih tendencija. Da li takvi osnovni uvjeti zaista postoje?

Vjerujem da postoje i da ih nije teško otkriti. Židovi su imali impresivnu i efikasnu svjetovnu mo samo u kratkom razdoblju, u stvari samo tokom nekoliko generacija. Nakon vladavine Davida i Salomona, pritisak snaga sa sjevera i juga postao je tako jak da su Judeja i Izrael živjeli pod rastu om prijetnjom stranog osvajanja. I zaista, bili su osvojeni i po bije eni, tako da se više nikada nisu uzdigli. ak i kasnije, kada su Židovi dobili formalnu politi ku nezavisnost, bili su samo mali i nemo ni satelit, podvrgnut velikim silama. Kada su Rimljani kona no uništiti židovsku državu, nakon što je R. Yohanan ben Zakkai prešao na rimsku stranu, traže i kao jedini ustupak dozvolu da otvori akademiju u Jabni kako bi mogao podu avati budu e generacije rabina, pojavio se ju-

daizam bez kraljeva i sve enika, koji se ve stolje ima razvijao iza fasade kojoj su Rimljani zadali kona an udarac. No, povijest je dala za pravo onim prorocima koji su optuživali štovanje idola radi sticanja svjetovne mo i. Tako su u enja proroka, a ne Salomonov sjaj izvršili dominantan i trajan utjecaj na židovsku misao. Od tada Židovi kao nacija više nika da nisu povratili izgubljenu mo . Naprotiv, kroz ve i dio svo je povijesti stradali su od strane onih koji su posjedovali si lu. Nema sumnje da je takav položaj izazvao me u njima nacionalno ogor enje, klansku zatvorenost, aroganciju, koji predstavljaju osnovu za drugi pravac u židovskoj povijesti koji sam tako er prije ve spomenuo.

Ali zar nije prirodno da pri a o oslobo enju iz egipatskog ropstva, govori velikih humanisti kih proroka, na u odjeka u srcima ljudi koji su iskusili mo jedino kao njezine žrtve, nikada kao izvršioc i? Zar iznena uje što je proro anska vizija ujedinjenog, miroljubivog ovje anstva, pravde za siromašne i bespomo ne, našla plodno tlo me u Židovima, da nika da ne bude zaboravljena? Da li tada može iznenaditi, kada su pali Židovi geta, da su Židovi u nesrazmjerno velikom broju bili me u onima koji su proklamirali ideale internacionalizma, mira i pravde? Što je sa svjetovnog stajališta bila za Židove tragedija — gubitak domovine i države — sa humanistkog stajališta bio je za njih najve i blagoslov: našavši se me u prezrenim i stradalnicima bili su u stanju razviti i održati tradiciju humanizma.

BILJEŠKE UZ PRVO POGLAVLJE

1. Preporu ujem kao kratku i sažetu literarnu povijest Starog zavjeta knjigu Roberta H. Pfeiffera: *The Books of the Old Testament*, 2nd. ed. (Knjige Starog zavjeta; New York, Harper & Row, 1948).
2. Nakon itanja Petoknjižja slijedi poglavlje iz proro kih zapisa, kako bi se duh Petoknjižja isprepleo s onim iz Proroka.
3. Kao dobar primjer može poslužiti Rašijev komentar prve re e nice u Bibliji: »Razlog za po etak stvaranja jest utvr ivanje izraelskog prava na Svetu zemlju. Bog kao stvoritelj svijeta može

dodijeliti bilo koji njegov dio kome god to želi.« O ita je usko a Rašijevog komentara. Dok tekst govori o stvaranju svijeta, Raši misli na židovsko pravo na Izrael, i u skladu s feudalnim običajima dokazuje da Bog, kao jedini vlasnik cijelog svijeta, ima pravo ustupiti dio zemlje kome god želi.

4. Revolucionarni karakter Starog zavjeta inspirirao je revolucionarne sekte prije i poslije Reformacije.
5. Biblijske se izreke navode prema novom prijevodu Biblije, urednici J. Tabak & J. Fu kar, Stvarnost, Zagreb. 1969. (op. prev).
6. Distinkcija izme u »desnog« i »lijevog« krila najjasnije je izražena kod dvojice najranijih predstavnika farizeja: Hilela i Samaija. Kada je poganin došao Samaiju i zamolio ga, da ako može stoje i na jednoj nozi, objasniti cijelu Toru, ovaj ga je izbacio van. Kada je s istom molbom došao Hilelu, dobio je sljede i odgovor. »Bit Tore je zapovijed 'Ne ini drugima ono što ne želiš da ine tebi' — ostalo su komentari. Idi i u i.« U briljantnoj knjizi *The Pharisees* (Farizeji) Louis Finkelstein (Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1962) pokazao je razliku izme u lijevog i desnog krila me u farizejima i analizirao njihovu socijalnu pozadinu. Za iscrpnije prou avanje dvije »škole mišljenja« kod srednjovjekovnih Židova vidi: Jacob Katz, *Exclusivness and Tolerance* (Isklju ivost i tolerancija, Oxford University Press, 1961).

Rije i i pojmovi koji se odnose na fenomene-povezane s psihi kim i mentalnim iskustvom, razvijaju se i rastu — ili se deformiraju i nazaduju — zajedno s osobom koja to iskustvo posjeduje.

Kada šestogodišnjak kaže majci: »Volim te«, rije »volim« upotrebljava da označi iskustvo koje ima u dobi od šest godina. Kada dijete sazrije i odraste, iste rije i izgovorene ženi koju voli ima i različito značenje, širi obim, ve u dubinu, više slobode, bit i djelatnije u onoj mjeri u kojoj se ljubav odraslog uvijek razlikuje od djeteta je ljubavi. Premda se iskustvo na koje se odnosi rije »voljeti« razlikuje kod djeteta i kod uvijek, ipak postoji zajednički jezgro, upravo kao što je uvijek različito od djeteta, ali mu je i jednak.

U svakom živom bi u postoje istovremeno stalnost i promjena. Tako postoje stalnost i promjena u svakom pojmu koji odražava ljudsko iskustvo. No, pojmovi imaju i svoj nezavisan život, te se njihov razvoj može razumjeti jedino ako nisu razdvojeni od iskustva koje ih uobliči. Ako se pojam otuđi — to jest odijeli od iskustva s kojim je povezan — on tada gubi realnost i pretvara se u artefakt ljudskog uma. Tako se stvara zabluda, da svatko tko upotrijebi određeni *pojam* podrazumijeva supstrat *iskustva* koji se nalazi u njegovoj osnovi. Jednom kada do toga dođe, a taj je proces otuđenja pojmova prije pravilo nego iznimka, ideja koja izražava neko iskustvo transformira se u *ideologiju* koja uzurpira mjesto pripadajuće realnosti unutar živog ljudskog bića. Povijest tada postaje

je povijest ideologija, a ne povijest stvarnih ljudi koji su stvorili određene ideje.

Prethodna su razmatranja važna za razumijevanje pojma Boga, a isto tako i za razumijevanje stajališta s kojeg su napisane ove stranice.

Vjerujem da je pojam Boga bio povijesno uvjetovan izraz unutrašnjeg iskustva. Mogu razumjeti što Biblija ili iskreno religiozna osoba misli kada govori o Bogu, ali ne dijelim njihovo mišljenje. Smatram da je pojam »Bog« bio uvjetovan prisutnošću u socio-političkoj strukturi u kojima su plemenske vođe i kraljevi imali vrhovnu vlast. Najviša vrijednost je bila konceptualizirana analogno vrhovnoj moći i u društvu.

»Bog« predstavlja jedan od mnogih poetskih *izraza* najviše vrijednosti humanizma, a ne stvarnost po sebi. Međutim, govore i o ideji Boga u monoteističkom sistemu, neizbježna je ova upotreba rije i »Bog« i bilo bi neprikladno da svaki put dodajem svoje objašnjenje. Želim, zato, da moje stajalište bude jasno od samog početka. Kada bih pokušao svoj stav približno definirati, nazvao bih ga neteističkim misticizmom.

Na koju se stvarnost ljudskog iskustva odnosi pojam Boga? Je li Abrahamov Bog isti kao i Bog Mojsija, Izaije, Maimonida, Meister Eckharta ili Spinoze? A ako nije isti, postoji li ipak iskustveni supstrat zajednički pojmu kojeg upotrebljavaju ovi različiti ljudi, ili je moguće da, dok kod nekih postoji ovakva zajednička osnova, kod drugih je nema? Razlozi zbog kojih je ideja, pojmovni izraz ljudskog iskustva, tako sklona transformaciji u ideologiju, leže ne samo u strahu od potpunog predavanja tom iskustvu, već i u samoj prirodi odnosa između iskustva i ideje.

Pojam nikada ne može adekvatno izraziti iskustvo na koje se odnosi. Može na njega *ukazivati*, ali nikada ne može *biti* samo to iskustvo. Kao što kažu zen-budisti to je »prst koji pokazuje mjesec« — ali nikada sam mjesec. Neka osoba može svoje iskustvo opisati pojmom *a* ili simbolom *x*; grupa osoba

može upotrijebiti pojam *a* ili simbol *x* da bi označio iskustvo koje im je zajedničko. U tom slučaju, čak ako pojam nije otuđen od iskustva, pojam ili simbol je samo približan izraz iskustva. To se nužno događa jer niti jedno individualno iskustvo nije identično iskustvu druge osobe; ono može biti samo približno, u dovoljnoj mjeri da dozvoljava upotrebu zajedničkog pojma i simbola. (U stvari, čak ni iskustvo jednogovjeka nije potpuno isto u različitim prilikama, jer nitko nije identičan u dva različita trenutka svog života.) Pojam i simbol imaju veliku prednost jer omogućavaju međusobno komuniciranje i izmjenu iskustava, a isto tako predstavljaju i velik nedostatak jer lako mogu navesti na otuđenje upotrebu.

Postoji još jedan faktor koji pridonosi razvoju alijenacije i »ideologizacije«. Izgleda da je inherentna tendencija ljudske misli da teži sistematizaciji i potpunosti. (Jedan od uzroka ove tendencije leži vjerojatno u ljudskom zahtjevu za određenosti — zahtjevu, koji je dovoljno jasan kada se ima na umu krhkost ljudske egzistencije.) Kada su nam poznati neki dijelovi stvarnosti, želimo ih tako upotpuniti da imaju smisla na »sistematičan način«. No, zbog same prirode ljudske organiziranosti naše je znanje uvijek »fragmentarno«, nikada potpuno. Tada najčešće pokušavamo sami proizvesti dodatne dijelove, koje dodajemo postojećim fragmentima kako bismo dobili cjelinu, sistem. Svijest o kvalitativnoj razlici između »fragmentarnosti« i »dodataka« esto ne postoji, baš zbog snažne želje za određenosti.

Ovaj je proces esto vidljiv i u razvoju znanosti. U mnogim znanstvenim sistemima možemo naći mješavinu istinitih uvjeta u stvarnosti i fiktivnih dijelova, koji se dodaju kako bi se stvorio dojam sistematizirane cjeline. Tek u kasnijoj fazi razvoja dolazi do jasnog razlikovanja istinitih, ali »fragmentarnih« saznanja od »dodataka« koji su sistemu osigurali vjerodostojnost. Isti se proces javlja u politici i ideologiji. Kada se u francuskoj revoluciji francuska buržoazija borila za vlastitu

slobodu, činila je to s iluzijom da se bori za univerzalnu slobodu i sreću kao apsolutne principe, zajedničke svim ljudima.

U povijesti religioznih pojmova događaju se isti procesi. Kada je uvijek posjedovao fragmentarno znanje o mogućnostima rješavanja ljudske egzistencije punim razvojem ljudskih sposobnosti, kada je osjećao da može dosegnuti harmoniju nastoje i da u potpunosti razvije ljubav i um, klone i se tragično pokušava vraćati prirodi i ukidanja uma, on je u toj novoj viziji, tom *x-u*, nadjenuo mnoga imena: Brahma, Tao, Nirvana, Bog. Ovaj razvoj zbivao se svugdje u svijetu u tisućljeću prije i 1500 g. pr. n. e. i 500 g. pr. n. e.¹ u Egiptu, Palestini, Indiji, Kini i Grčkoj. Priroda ovih različitih pojmova ovisila je o ekonomskoj, socijalnoj i politici osnovi pojedinih kultura i društvenih klasa i o misaonim sklopovima koji su iz njih proizašli. Ali *x*, cilj, ubrzo se pretvorio u apsolut oko kojeg se izgradio sistem. Praznine su bile ispunjene mnoštvom fiktivnih pretpostavki, sve dok zajednička vizija nije gotovo išla pod težinom fiktivnih »dodataka« koje je proizveo svaki sistem.

Svaki napredak nauke, političkih ideja, religije i filozofije teži ka stvaranju ideologija koje se međusobno natječu i bore. Što više, ovaj je proces potpomognut činjenicom da im jedan misaoni sistem postane jezgrom neke organizacije, javljaju se birokrati koji, da bi održali vlast i kontrolu, više žele naglašavati razlike nego ono zajedničko, i koji su zato zainteresirani za stvaranje fiktivnih dodataka podjednako važnih ili čak još važnijih od originalnih fragmentarnosti. Tako se filozofija, religija, političke ideje, a katkad čak i nauka, preobražavaju u ideologije, kojima upravljaju odgovorni birokrati.

Pojam Boga u Starom zavjetu ima vlastiti život i evoluciju, koja odgovara ljudskoj evoluciji u rasponu od dvanaest stoljeća a. Postoji zajednički element iskustva, koji se reflektira u pojmu Boga, ali je isto tako prisutna stalna promjena u ovom iskustvu, koje mijenja značenje riječi i pojava. Zajed-

ni ka je ideja da niti priroda, niti artefakti ne tvore krajnju stvarnost ili najvišu vrijednost već da postoji samo JEDAN, koji predstavlja vrhovnu vrijednost i vrhovni cilj za uvijek: cilj pronalaženja jedinstva sa svijetom kroz puni razvoj specifičnih ljudskih sposobnosti ljubavi i uma.

Abrahamov Bog i Izaijin Bog sadrže bitne osobine Jednog, ali su istovremeno međusobno različiti kao što se neobrazovani, primitivni plemenski poglavica razlikuje od univerzalisti kog mislioca, koji živi itavo tisu ljeta kasnije u jednom od središta svjetske kulture. U pojmu Boga nalazimo razvoj i evoluciju koja prati razvoj i evoluciju naroda, postoji zajedničko jezgro, ali razlike koje se razvijaju tokom povijesne evolucije tako su velike da se esto čini kako pretežu nad zajedničkim elementima.

U prvim fazama ove evolucije Bog je predstavljen kao univerzalni vladar. On je stvorio prirodu i uvijek i ako nije njima zadovoljan, može uništiti ono što je stvorio. No ova je apsolutna božja moć nad uvijekom u protuteži s idejom o uvijeku kao potencijalnom suparniku Bogu. uvijek može postati Bog samo ako je jeo sa drveta znanja i sa drveta života. Plod sa drveta saznanja pruža mu božju mudrost, plod sa drveta života pružio bi mu besmrtnost. Adam i Eva, ohrabreni zmijinim nagovorom, jedu sa drveta saznanja i tako poduzimaju prvi korak. Bog se osjeća ugroženim na svom vrhovnom položaju. On kaže: »Evo, uvijek postade jedan od nas — znaju i dobro i zlo! Da ne bi sada pružio ruku, ubrao sa stabla života, pa pojeo i živio navijek!« (Post, 3:22). Da bi se zaštitio od ove opasnosti, Bog protjera uvijeku iz raja i ograniči njegovu dob na ne više od sto dvadeset godina života.

Kršćanska interpretacija prije o uvijekovom činu kao njegovom »padu« zasjenila je jasno značenje ove priče. Biblija čak i ne spominje riječ »griješ«; uvijek je izazvao nadmoćnu božju silu, jer i sam predstavlja potencijalnog Boga. uvijekov je prvi čin *pobuna*, a Bog ga kažnjava jer želi sa uvati svoju premoć. Bog mora činom prisile zaštititi svoju pre-

moć. Izbacuju i ih iz raja, Bog sprema Adama i Evu da u in drugi korak i postanu kao Bog — jedu i sa stabla života.

U uvijek se mora pokoriti božjoj nadmoćnoj snazi, ali ne pokazuje žaljenje ni pokajanje. Izbačen iz edenskog vrta on započinje nezavisan život. Prvi čin njegove nepokornosti predstavlja po etak ljudske povijesti, jer je to i po etak ljudske slobode.

Nemoguće je razumjeti dalju evoluciju pojma »Bog«, ako se ne shvati proturječnost prisutna u ovom ranom konceptu. Premda je Bog vrhovni vladar, on je stvorio bitne koje mu predstavlja potencijalni izazov. Od samog početka svog postojanja uvijek je pobunjenik koji u sebi nosi moguću božanstvenost. Kao što ćemo kasnije vidjeti, što se više razvija, to se u većoj mjeri oslobađa božanske vlasti i sam postaje nalik Bogu.² Cjelokupni dalji razvoj pojma Boga umanjuje ulogu Boga kao uvijekova vlasnika.

Još jednom se Bog pojavljuje u Bibliji kao arbitrarni vladar, koji može sa svojim stvorenjima uiniti isto što i lončar sa posudama kojima nije zadovoljan. Zato jer je uvijek »zao« Bog odlučuje uništiti sav život na Zemlji.³ Ova priča u svom nastavku dovodi do prve značajne promjene u pojmu Boga. Bog se »kaje« zbog svoje odluke i odlučuje spasiti Nou i njegovu porodicu i sve životinjske vrste. Odlučujući an moment predstavlja činjenica da Bog zaključuje savez, simboliziran dugom, s Noom i njegovom porodicom. »Držat ćete se ja svog saveza s vama, te nikad više vode potopne neće uništiti živu bitu, niti će ikada više potop zemlju opustošiti« (Post, 9:11). Ideja saveza između Boga i uvijeku možda ima arhaično porijeklo u vremenu kada je Bog bio samo idealizirani uvijek, možda ne suviše različit od olimpijskih bogova Grčke, Bog koji sliči uvijeku po njegovim vrlinama i porocima i koga uvijek može izazvati. Ali u kontekstu u kojem uređivači Biblije izlažu priču o savezu, njezino značenje nije vezano uz regresiju na arhaične oblike pojma Bog, već je napredovalo ka mnogo razvijenijoj i zrelijoj viziji. *Ideja saveza predstavlja*

jedan od najodlučnijih koraka u religioznom razvoju judaizma, korak koji stvara put pojmu potpunog oslobođenja ovjeka, oslobođenja od Boga.

Sa zaključenjem saveza Bog prestaje biti apsolutni gospodar. On i uvijek postaju partneri u skladu s ugovorom. Bog se pretvara iz »apsolutnog« u »ustavnog« monarha. On podliježe, kao i uvijek, ustavnim propisima. Bog je izgubio slobodu arbitra, a uvijek je zadobio slobodu da poziva Boga na red zbog njegovih vlastitih obaranja, u ime principa utvrđenih savezom. Postoji samo jedan, a i to fundamentalan uvjet: Bog se obavezuje da će apsolutno poštovati sav život, ljudi i ostalih živih bića. Pravo na život svih živih bića je utvrđeno kao prvi zakon, koji ni Bog ne može promijeniti. Važno je napomenuti da je prvi savez (u konačnoj verziji Biblije) sklopljen između Boga i ovjeka, a ne između Boga i hebrejskog plemena. Povijest Hebreja predstavlja samo dio povijesti ovjeka. Princip o čuvanja života⁴ prethodi svim obaranjima danim pojedinom plemenu ili narodu.

Iza prvog saveza Boga s ljudima slijedi drugi savez između Boga i Hebreja⁵, koji je u Postanku (12:1—3) ovako opisan: »Idi iz zemlje svoje, iz zavičaj i doma oinskog, u krajeve koje ću ti pokazati. Veliku narod od tebe ćuiniti, blagoslovit ću te, ime ću ti uzveliti, i sam ću biti blagoslov. Blagoslivljat ću one koji te blagoslivljali budu, koji te budu kleli, njih ću proklinjati; sva plemena na zemlji tobom će se blagoslivljati.« U ovim posljednjim riječima ima ponovo vidimo izraz univerzalizma. Blagoslov ne može koristiti samo Abrahamovom plemenu, on se proširuje na cijelo ovjeko. Kasnije se božje obaranja Abrahamu proširuje na savez, kojim obaranja njegovim potomcima zemlju između u rijeke Egipta i rijeke Eufrata. Ovaj se savez ponavlja u proširenom obliku i u Postanku 17:7—10.

Najdramatičniji izraz radikalnih posljedica saveza nalazimo u Abrahamovoj raspravi s Bogom, kada Bog želi uništiti Sodomu i Gomoru zbog njihove »pokvarenosti«. ⁶Kada Bog

ispriča Abrahamu svoj plan, Abraham mu se primakne rekavši: »Hoće li iskorijeniti nevinog s krivim? Možda ima pedeset nevinih u gradu. Zar će uništiti mjesto radije nego poštediti ga zbog pedeset nevinih koji budu ondje? Daleko to bilo od tebe, da ubijaš nevinog kao i krivoga, tako da i nevinu i krivu proću jednako! Daleko bilo od tebe! Zar da ni sudac svega svijeta ne radi pravo?« Jahve mu odgovori: »Ako na em u gradu Sodomi pedeset nevinih, zbog njih ću poštediti cijelo mjesto.« Abraham mu odgovori: »Ja se, evo, usujem govoriti Gospodinu. Ja, prah i pepeo! Da slućajno bude nevinih pet manje od pedeset, bi li uništio sav grad zbog tih pet?« — »Ne ću ga uništiti, ako ih ondje na em etrdeset pet«, odgovori mu Bog. Opet kaže Abraham: »Ako ih se ondje na e samo etrdeset?« — »Ne ću to ćuiniti zbog etrdesetorice« odvratila Bog. Opet kaže Abraham: »Nek se Gospod ne ljuti ako nastavim. Ako ih se ondje na e samo trideset?« — »Ne ću to ćuiniti ako ih se ondje na e samo trideset.« — »Evo se opet usućujem govoriti Gospodinu«, nastavi Abraham dalje. »Ako se ondje slućajno na e samo dvadeset?« Bog odvratila: »Ne ću ga uništiti zbog dvadesetorice.« Abraham kaže opet: »Neka se Gospodin ne ljuti, ako rećem još jednom: Ako ih bude slućajno ondje samo deset?« — »Ne ću ga uništiti zbog njih deset«, odvratila Bog. (Postanak, 18:23—32)

»Zar da ni sudac svega svijeta ne radi pravo?« Ova rečenica označava fundamentalnu promjenu u shvaćanju Boga, koja je nastala kao rezultat saveza. Kurtoaznim jezikom, a ipak s odvažnošću u junaka, Abraham navodi Boga da se uskladi s principima pravičnosti. On nije u položaju poniznog molilca, već ponosnog ovjeka, koji ima pravo tražiti od Boga poštovanje principa pravičnosti. Abrahamov se jezik kreće izuzetnom umješnošću u između u formalnih izraza i prkosu — to jest, između u trećeg lica jednine (»neka se Gospod ne ljuti...«) i drugog lica (»Hoće li uništiti sav grad zbog tih pet?«).

Sa Abrahamovim izazovom pojavio se novi element u biblijskoj i kasnijoj židovskoj predaji. Upravo zato što je Bog

vezan normama pravi nosti i ljubavi, uvijek mu prestaje biti rob. Uvijek se može suprotstaviti Bogu, kao što se Bog suprotstavlja uvijeku — jer se norme i principi nalaze iznad njih oboje. Adam i Eva su se svojom neposlušnošću u tako er suprotstavili Bogu, ali oni su se morali pokoriti. Abraham ne izaziva Boga neposlušnošću, već ga optužuje za narušavanje njegovih vlastitih principa i obećanja.⁷ Abraham nije buntovnik ni Prometej, već slobodan uvijek koji ima pravo zahtijevati, a Bog nema pravo da odbije.

Treća faza u razvoju pojma Boga dostignuta je u božjem otkrovenju Mojsiju. Oni koji tada nisu još nestali svi antropomorfnih elementi. Naprotiv, Bog još »govori«, »živi na planini«, a kasnije se još napisati zakone na dvije ploče. Antropomorfnih jezik kojim se opisuje Bog provlači i se kroz cijelu Bibliju. Novost je u tome, što se Bog više otkriva kao Bog povijesti nego kao Bog prirode i najvažnije, distinkcija između Boga i idola nalazi svoj puni izraz u ideji *bezimenog* Boga.

Nešto kasnije ćemo detaljnije raspravljati o prirodi i oslobođenju iz Egipta. Dovoljno je spomenuti da tokom ove prirode Bog i ni njez ustupaka raznim Mojsijevim molbama, koji smatra da poganski Hebreji ne mogu razumjeti jezik slobode niti ideju o Bogu koji se otkriva samo kao Bog povijesti, bez spominjanja imena, govore i: »Ja sam Bog tvog oca; Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljevi« (Izl. 3:6). Ali Mojsije tvrdi da mu Hebreji ne mogu vjerovati: »Na to Mojsije reče Bogu: 'Ako dođem Izraelcima pa im kažem: Bog otaca vaših poslao me k vama, i oni me zapitaju: Kako mu je ime? — Što mu im odgovoriti?'« (Izl. 3:13). Mojsijeva primjedba je važna. Sama je bit idola da ima određeno ime. Svaka stvar ima ime jer je potpuna u vremenu i prostoru. Za Hebreje, naučena pojam idolatorije, bezimeni Bog povijesti nema smisla, jer je bezimeni idol proturječanost po sebi. Bog to shvaća i ni njez ustupak kako bi ga Hebreji mogli prihvatiti. Imenuje se i kaže Mojsiju: »Ja sam KOJI JESAM.« Onda nastavi: »Ovakovi kažu Izraelcima: JA JESAM poslao me k vama.« (Izl. 3:14).

Što zna i točno ime koje si Bog pridaje? Hebrejski tekst kaže EHEYEH *asher* EHEYEH, ili »*Eheveh* me poslao k vama.« *Eheveh* je prvo lice nesvršenog vremena hebrejskog glagola »biti«. Moramo zapamtiti da u hebrejskom ne postoji sadašnje vrijeme, već samo dva osnovna oblika: perfekt i imperfekt. Sadašnje vrijeme se može oblikovati uporabom participija, kao u engleskom »I am writing« (Ja sada pišem, ili doslovno: Ja sam pišajući i, op. prev.), ali ne postoji glagolsko vrijeme koje bi odgovaralo engleskom »I write« (Pišem). Svi vremenski odnosi izražavaju se određenim sekundarnim promjenama glagola.⁸ U osnovi, radnja se doživljava kao svršena ili nesvršena. Kod riječi koje označavaju radnju u fizičkom svijetu, upotreba perfekta implicira prošlost. (Kad sam napisao pismo, moje je pisanje završeno i pripada prošlosti.) Ali kod radnji, koje pripadaju svijetu nefizičkog, kao na primjer »znati«, stvar je drugačija. Ako sam upotrijebio svoje znanje to ne znači da je prošlo. Perfekt od »znati« u hebrejskom može značiti, a isto i znači, »znam potpuno« ili »razumijem u cijelosti«. Isto pravilo vrijedi i za glagole kao što je »voljeti«⁹ i slične.

U razmatranju božjeg »imena«, važnost termina *Eheveh* leži u činjenici da je to nesvršeni oblik glagola »biti«. Kaže se Bog *jest*, ali njegovo bivanje nije dovršeno kao kod neke stvari, već se radi o živom procesu, postojanju. Samo stvar koja je dostigla svoj svršeni oblik može biti imenovana. Slobodni prijevod božjeg odgovora Mojsiju glasi: »Zovem se Bezimeni. Reci im da te je »Bezimeni« poslao.«¹⁰ Samo idoli imaju imena, jer su stari. »Živi« Bog ne može imati ime. U imenu *Eheveh* nalazimo ironični kompromis između ustupka ljudskom neznanju i njegovog inzistiranja da ostane bezimeni Bog.

Ovaj Bog koji se manifestira kroz povijest, ne može se predstaviti zvukom — imenom — niti slikom u kamenu ili drvu. Zabrana bilo kakvog predstavljanja Boga jasno je izra-

žena u Deset zapovijedi, gdje je uvijek zabranjeno da se pokloni pred bilo kojim »likom ili oblikom bilo čega što je gore na nebu ili dolje na zemlji ili u vodama pod zemljom« (Izl. 20:4). Ova je zapovijed jedan od najosnovnijih principa židovske »teologije«.

Premda je Bog opisan paradoksalnim imenom (YHWH), čak se ni to »ime« ne smije izgovarati »uzalud«, rečeno je u Deset zapovijedi. Nahmanides u svom komentaru objašnjava da »uzalud« zna i »bez prave svrhe«. Kasnija židovska predaja i religiozna praksa razjasnili su što zna i »bez svrhe«. Dok Židovi koji se drže vjere sve do današnjeg dana pazе da ne izgovore YHWH, već umjesto toga kažu *Adonai* (Gospodin), oni reku i *Adonai* reku i samo u molitvi ili čitaju i Sveto pismo. Inačice, spominju i Boga, upotrijebiti *Adoshem* (prvo slovo od *Adonai* uz riječ *shem*, koja jednostavno zna i »ime«).

Čak kada piše na engleskom, revni Židov napisati »G'd« (B'g), da ne bi uzalud izgovorio ili napisao božje ime. Drugim riječima, prema židovskoj predaji, biblijska zabrana bilo kakve predstave božjeg lika i protiv uzaludne upotrebe božjeg imena zna i da se uvijek može obračunati *Bogu* u molitvi, ali u odnošenju spram *Boga*, ali da ne smije govoriti *o Bogu*, da ga ne pretvori u idol.¹¹ O posljedicama ove zabrane raspravljat će se nešto kasnije u ovom poglavlju, kada budemo govorili o mogućnosti »teologije«.

Evolucija od pojma Boga kao plemenskog poglavice do pojma bezimenog Boga, čije prikazivanje nije dopušteno, našla je svoju najnapredniju i najradikalniju formulaciju poslije petnaest stoljeća u teologiji Mojsija Maimonida (1135—1204). Maimonid je bio jedan od najizuzetnijih i najutjecajnijih značitelja rabinske predaje kao i najvažnji židovski srednjovjekovni filozof ili teolog. U svom glavnom filozofskom djelu *The Guide for the Perplexed* (Vodič za zbunjene), napisanom na arapskom, razvio je »negativnu teologiju«, koja tvrdi da je nedopustivo upotrebljavati pozitivne osobine (atribute) pri opisivanju Boga (kao što su npr. postojanje, život, moć, jedinstvo, mudrost, volja itd.) iako dozvoljava korištenje atributa *radnje* u odnosu na Boga.¹²

Maimonid kaže: »Najmudriji uvijek, naš u itelj Mojsije, upitao je Boga dvije stvari i dobio odgovor na oba pitanja. Prvo ga je zatražio da mu kaže svoje atribute. Odgovaraju i na njegove upite, Bog je obećao da će mu dozvoliti da sazna sve njegove atribute, te da ni nisu ništa drugo do djelovanje. Također mu je rekao da se njegova prava bit ne može opažati, a ukazao je i na metodu, kojom može steći i maksimalno znanje o Bogu, koje je uvijek dostupno.«

Maimonid razlikuje između onoga što treba reći i neobračunanim i jednostavnim ljudima i onoga što treba reći ljudima s filozofskom erudicijom. Prvima je dovoljno reći da se trebaju zadovoljiti time što je Bog Jedan, netjelesan, izvan vanjskog utjecaja, neusporediv ni sa kim, osim sa samim sobom.

Ali kada Maimonid raspravlja o pojmu Boga s onima, koji nisu jednostavni duhom, kaže: »trebate shvatiti da Bog nema bitnih atributa u bilo kom smislu ili obliku, te da odbacivanje tjelesnosti podrazumijeva odbacivanje bitnih atributa. Oni koji vjeruju da je Bog Jedan i da ima mnogo atributa, samo ustima izražavaju svoje jedinstvo, a u mislima zadržavaju pluralitet.«¹³

Maimonid dolazi do sljedećeg zaključka: »Stoga je jasno da On uopće nema pozitivnih atributa. Negativni atributi su oni, koji su potrebni da usmjere duh prema istinama u koje moramo vjerovati, vjeruju i u Boga; jer s jedne strane, oni ne impliciraju pluralitet, a s druge prenose uvijek najviše moguće saznanje o Bogu.«¹⁴

Maimonidova zamisao da se u vezi s Bogom ne može upotrijebiti ni jedan pozitivni atribut dovodi do otvorenog pitanja, koje je sam Maimonid formulirao ovako: »Moglo bi se možda postaviti sljedeće pitanje: kako nema mogućnosti da saznamo pravu bit Boga, a budući da je dokazano da jedino što uvijek može shvatiti o njemu jest činjenica da On posto-

ji, te da su svi pozitivni atributi nedozvoljeni, kao što se pokazalo; kakva je tada razlika me u onima koji su primili znanje o Bogu? Ne mora li znanje, koje su imali Mojsije ili Salomon, biti isto kao i ono u najnižih filozofa, budu i da ovo znanje ne može imati dodatka? Ali s druge strane, me u teozima i filozofima općenito je prihvaćeno mišljenje da izme u dva vijeka može postojati velika razlika u pogledu znanja koje su stekli o Bogu. Znaj da je to doista tako, da me u onima koji su stekli znanje o Bogu postoje velike razlike; ... *Sada će ti biti jasno da svaki put kada utvrdiš dokazom negaciju o nekoj stvari u vezi s Bogom, postaješ savršeni, dok sa svakom dodatnom pozitivnom tvrdnjom slijeđiš svoju maštu i udaljuješ se od prave spoznaje Boga.*¹⁵

Maimonid zaključuje raspravu primjedbom o Psalmu 4:4: »Štinja je slava Tebi«, koja najbolje izražava njegovu ideju o neprimjerenosti pozitivnih atributa.¹⁶

Kao što smo vidjeli, postoje dva povezana aspekta Maimonidove doktrine o atributima: »atributi djelovanja« i »doktrina negativnih atributa.«¹⁷ On želi osloboditi pojam Boga svih ne ista a i stoga odbacuje pozitivne attribute, jer oni impliciraju ne isto u. Ipak, nije tako radikaln kao grčki neoplatonovci, jer je doktrinu slijedio, jer u izvjesnoj mjeri ponovo uvodi pozitivne attribute, doduše ne u formalnu strukturu svoje misli. Tako, na primjer, ako se kaže da Bog nije nemoguć, podrazumijeva se da je svemoćan. Isto vrijedi za sve ostale negacije uskraćivanja. Upravo zbog toga su Maimonidovoj teoriji negativnih atributa prigovarali srednjovjekovni filozofi, koji su tvrdili »da negativni atributi vode indirektno do pridavanja upravo onih atributa, koji se prema Maimonidu ne bi smjeli direktno pridavati Bogu. Poricanjem božjeg neznanja potvrđujemo njegovo znanje, poricanjem njegove slabosti potvrđujemo njegovu moć.«¹⁸

Kao što Guttmann ukratko izlaže: »Maimonidova 'doktrina negacije uskraćivanja' omogućava nam da kažemo kako jednostavna bit Boga uključuje u sebi savršenstva, koja na

ovaj ili onaj način odgovaraju kvalitetama kao što su znanje, volja, moć, ali istina bit ostaje neodređena.«¹⁹ Premda je ova interpretacija prihvatljiva, ona ne mijenja činjenicu da se formalna struktura Maimonidove misli ne razlikuje od one grčkih neoplatonovaca u naglašavanju nemogućnosti spoznati božje biti. Ovdje kao i kod drugih Maimonidovih shvaćanja, postoje određene proturječnosti, koje najvjerojatnije proizlaze iz proturječnosti unutar samog Maimonida: smionog filozofa, pod utjecajem grčke i arapske misli i talmudskog tradicionalističkog rabina, koji nije želio izgubiti dodir s tradicionalnim osnovama židovske misli. Moja se interpretacija Maimonidove teologije zasniva samo na jednom njezinom aspektu, mislim da to mogu učiniti ne zanemarujući i pri tom činjenicu da je njegovo stajalište bilo pomalo dvosmisleno.

Pojam Boga evoluirao je od ljubomornog Adamovog Boga, preko bezimenog Mojsijevog Boga do Maimonidovog Boga o kome uvijek može znati samo ono što on nije. Suprotno Maimonidovoj želji, njegova »negativna teologija« u svojim krajnjim konzekvencama zna i kraj teologije. Kako može postojati »nauka o Bogu« ako se o njemu nema što reći ili misliti? Kada je sam Bog nemisliv, »sakriven«, šutljiv, Ništa?²⁰

Razvoj od bezimenog Boga do Maimonidovog Boga bez svojstava nameće dva pitanja: 1. Kakva je uloga teologije u biblijskoj i kasnijoj židovskoj predaji? 2. Što u toj predaji znači i da uvijek priznaje Boga? Što se tiče pitanja o ulozi teologije²¹ u razvoju ortodoksije, »prave vjere«, činjenica je da ni Biblija ni judaizam nisu naročito razvili teologiju. Naravno, Biblija obiluje tvrdnjama o božjim djelima. Bog je stvorio prirodu i uvijek, oslobodio je Hebreje iz Egipta i doveo ih u obećanu zemlju. Bog jest, zna i Bog djeluje: ljubavlju, suosjećanjem, pravi nošnju; on nagrađuje i kažnjava. Ali spekulacija o biti ili prirodi Boga nema. Da Bog jest, jedina je teološka dogma — ako se tako može nazvati — u Starom zavjetu, a ne što ili tko je On. U stvari kada se u Petoknjžju kaže »skriveno tajno« (*ha-nistaroth*) nisu za uvijek da ih is-

tražuje, ve samo »one koje su otvorene« (Pnz, 29:29) izgleda da to obeshrabruje svako teološko naga anje o prirodi Boga.

Ve ina velikih proroka, od Amosa na ovamo, podjednako se malo zanima za teološke spekulacije. One govore o božjim djelima, zapovijedima, nagradama i kaznama, ali se ne upuštaju niti ohrabruju bilo kakvu vrstu spekulacije o Bogu, isto kao što ne odobravaju ritual.

Nakon letimi nog pregleda ini se da Talmud i kasnija židovska predaja sadrže više teologije i ortodoksije. Najvažniji talmudski primjer, koji možemo spomenuti, premda se ne bavi prirodom Boga, je inzistiranje farizeja da pobožan Židov mora vjerovati u uskrsnu e mrtvih (esto nejasno razlu eno od besmrtnosti duše) i upozorenje da ne e imati udje la »u budu em svijetu« ukoliko ne pristaje uz ovo vjerovanje. Poblize ispitivanje pokazuje da je ova rijetka dogma *simptom* borbe izme u dvije društvene grupe, farizeja i saduceja, prije negoli *uzrok* njihovog razilaženja. Saduceji su bili aristokrati (svjetovni i duhovni), a farizeji su predstavljali obrazovani, intelektualni segment srednje klase.

Njihovi su politiki i socijalni interesi bili dijametralno opre ni, što se donekle odrazilo i u njihovim teološkim gledištima.²² Glavna dogmatska razlika me u njima odnosi se na njihovo gledanje na uskrsnu e. Farizeji su inzistirali na uskrsnu u kakvo je opisano u Bibliji, saduceji su ga poricali. Farizejski na in dokazivanja sastojao se u citiranju Biblije. Ali ti su citati pobijali njihova vlastita gledišta, budu i da se »dokazi« koje navode sastoje u najbolju ruku od prili no nategnutih interpretacija biblijskih izreka.²³ Realisti ki gledano, saduceji su bili nesumnjivo u pravu kada su tvrdili da Biblija ne nau ava doktrinu uskrsnu a. Iz teksta u Mišni (Sanhedrin X) sasvim je jasno da su farizeji željeli napasti saduceje, pori u i im mogu nost spasenja, zbog njihovog nevjero vanja u uskrsnu e i zbog drugih hereza.²⁴

Osim ove proturje nosti u vezi saduceja, u Talmudu se može na i malo toga što bi se moglo opisati kao »teologija« i

»ortodoksija«. Talmudski se mudraci uglavnom prepiru oko interpretacije zakona, principa ispravnog življenja, ali ne i oko vjerovanja u Boga. Razlog je tome što prema židovskoj predaji vjerovanje u Boga zna i oponašanje njegovih djela, a ne znanje o njemu. Naglašavam ovo o, jer mi se ini da se znanje može imati samo o *stvarima*. Proroci i Maimonid, dođuše, govore o spoznaji (*daat*) Boga kao prvom principu, koji se nalazi u osnovi cjelokupnog religioznog djelovanja. Ali ovo je znanje razli ito od znanja koje dozvoljava upotrebu pozitivnih atributa o bitku Boga. Želim ista i da »spoznati« Boga, prema prorocima, zna i isto što i voljeti Boga ili potv rivati njegovo postojanje; to nije spekulacija o Bogu, ili njegovom postojanju, to nije teologija.

Talmudski komentari optužuju e prorokove re enice može poslužiti kao zanimljiva ilustracija (Jer, 16:11): »Mene ostaviše i Zakona se mog ne držaše.« U *Pesikta de Rav Kahana* nalazimo tuma enje: »*Da su me samo ostavili i držali se mog Zakona.*« Ovaj komentar, naravno, ne zna i da je autor želio da Židovi napuste Boga, ve da bi u slu aju nužnosti izbora izme u dvije mogu nosti bilo poželjnije prakticirati Zakon nego vjerovati u Boga. Drugi komentatori nastojali su ublažiti ovu tvrdnju tuma enjem da bi se, slijede i Zakon, Židovi ponovo mogli okrenuti k Bogu.

Za podre enu ulogu teološke dogme u kasnijem židovskom razvoju, ništa ne može biti karakteristi nije od sudbine Maimonidovih »trinaest vjerskih odredbi.« Što se dogodilo s tim odredbama? Jesu li prihva ene kao dogma ili vjerovanje od kojeg zavisi spasenje? Ništa od toga. Nikada nisu bile »prihva ene« ili dogmatizirane — najviše što se s njima dogodilo jest to da se u tradicionalnom aškenaskom obredu pjevanju u pjesni koj verziji prilikom ve ernje službe na praznike i sabat, a kod nekih Aškenaza i prilikom zaklju enja jutarnje molitve. Dva raskola koja su se zbila u kasnijoj židovskoj povijesti imala su malo zajedni kog s pravom teologijom,

premda su u najširem smislu neki od argumenata bili shvaćeni kao »teološki« i to naj eš e od suparni ke strane.²⁵

Jedan raskol, nakon pada lažnog mesije Sabbatai Cevija u 17. stolje u, bila je borba protiv manjine koja nije htjela povjerovati da je žrtva okrutne prijevare lažnog mesije. Drugi je bio raskol izme u hasidizma i njihovih protivnika (Mittnagdim), koji je predstavljao sukob izme u siromašnih masa u Galiciji, Poljskoj i Litvi i u enih rabina, koji su isticali intelektualno znanje i u enost.²⁶

Rasprava o pojmu Boga dovela nas je do zaključka da je s biblijskog i kasnijeg židovskog stajališta jedino važno da Bog *jest*. Naga anjima o božjoj *prirodi* i *biti* pridaje se malo pažnje, pa se zato i nije razvila teologija kakvu nalazimo u krš anstvu.

Fenomen nepostojanja židovske teologije može se razumjeti tek ako se ima na umu da je židovska »teologija« negativna, i to ne samo u Maimonidovom smislu, ve i zato *jer je priznavanje Boga u osnovi negacija idola*.

Svatko tko ita hebrejsku Bibliju mora biti impresioniran injenicom da, iako ona ne sadrži gotovo ništa od teologije, njezin glavni predmet predstavlja borba protiv idolatrije.

Deset zapovijedi, jezgro biblijskog zakona, koje po inju objavom: »Ja sam Jahve, Bog tvoj, koji sam te izveo iz zemlje egipatske, iz ku e ropstva.« (Izl. 20:2) (Bog je bog osloboćenja), kao prvu navode zapovijed o zabrani idolatrije: »Ne moj imati drugih bogova uz mene. Ne pravi sebi lika ni oblika bilo ega što je gore na nebu ili dolje na zemlji, ili u vođama pod zemljom; ne klanjaj im se niti im služi.« (Izl. 20:3—6).

Borba protiv idolatrije je glavna tema koja se provla i kroz Stari zavjet, od Petoknjižja do Izaije i Jeremije. Okrutna borba izme u plemena koja su živjela u Kanaanu, kao i mnogi obredni zakoni, mogu se razumjeti jedino kao da su proizašli iz želje da se narod zaštiti od kontaminacije idolatrijskim štovanjem. U Prorocima, tema anti-idolatrije nije ništa

nevažnija, ali umjesto zapovijedi da se iskorijene svi obožavatelji idola, izražava se nada da e se svi narodi odre i idolatrije i ujediniti se u zajedni koj negaciji.

Što je idolatrija? Što je idol? Zašto je Biblija tako do sljedna u pokušaju da iskorijeni svaki trag idolatrije? Kakva je razlika izme u Boga i idola?

Razlika se ne sastoji samo u tome da postoji *jedan* Bog, a *mnogo* idola. Uistinu, kada bi ljudi štovali samo jednog idola, a ne mnoge, to bi još uvijek bio samo idol, a ne Bog. U stvari, kako esto je štovanje Boga bilo ništa drugo do obožavanje idola prerušenog u lik biblijskog Boga?

Shva anje o tome što je idol zapo inje razumijevanjem onoga što Bog *nije*. Bog, kao najviši cilj i vrijednost, *nije* ovjek, stanje, institucija, priroda, mo , svojina, seksualna snaga, ili neki artefakt koji su na inile ljudske ruke. Izjave: »Volim Boga«, »Slijedim Boga«, »Želim postati nalik Bogu«, prvenstveno zna i: »Ne volim, ne slijedim, ne želim oponašati idole.«

Idol predstavlja predmet ovjekove glavne strasti, želju da se vrati majci zemlji, žudnju za svojinom, mo i, slavom itd. Strast koju idol predstavlja ujedno je i najviša vrijednost unutar ljudskog sistema vrijednosti. Samo bi povijest idolatrije mogla nabrojiti stotine ljudskih idola i analizirati koju strast ili želju predstavljaju. Dovoljno je re i da je povijest ovje anstva sve do danas prvenstveno povijest štovanja idola, od primitivnih glinenih i drvenih idola do modernih idola države, vo e, proizvodnje, potrošnje, iznad kojih se uzdiže idolizirani Bog.

ovjek prenosi vlastite strasti i osobine na idole. Što više osiromašuje sebe, to ja i i ve i postaje idol. Idol je otu eni oblik ljudskog iskustva o samom sebi.²⁷ Klanjaju i se idolu, ovjek se klanja samom sebi. Ali taj je dio ljudskog bi a samo ograni eni vid ljudskosti: inteligencija, fizi ka snaga, mo , slava itd. Identificiraju i se s parcijalnim aspektom sebe samog, ovjek se ograni ava samo na taj aspekt, gubi svoj totalitet kao ljudsko bi e i prestaje se razvijati. Ovisan je o ido-

lu, budu i da jedino pokoravaju i se idolu može na i svoju sjenu, ali ne i svoju bit.

Idol je *stvar* koja ne živi. Bog je naprotiv *živu* i Bog. »A Jahve je pravi Bog, živi je on Bog.« (Jer, 10:10), ili »Žedna mi je duša Boga, Boga živoga.« (Psal. 42:2) ovjek, pokušavaju i da bude nalik Bogu, približava mu se i postaje otvoreni sistem. ovjek koji se pokorava idolima, zatvoreni je sistem i postaje stvar. Idol je beživotan, a Bog je živ. Proturjevnost izme u idolatrije i prihvaćanja Boga u osnovi je proturjevnost izme u ljubavi prema smrti i ljubavi prema životu.²⁸

Ideja o idolu kao stvari, koju je napravio ovjek, koja je djelo njegovih ruku, koju obožava i kojoj se klanja, izražena je mnogo puta. »Vade zlato iz kese«, kaže Izaija, »i tezuljom mjere srebro, pa naimlju zlatara da od njega boga načinite pred njim padaju ni ice i klanjaju se. Dižu ga na rame i nose ga, a onda ga stavljaju na posebno mjesto, a on stoji tamo i ne miče se. Prizivaju li ga, on ne odgovara i nitko ga ne spašava od nevolje njegove.« (Iza. 46:6—7). Zlatar izrađuje boga koji se ne miče, ne odgovara, boga koji je mrtav, kojem se može klanjati, ali s kojim se ne može zblížiti. Kod Izaije nalazimo još jedan snažan ironičan opis idola:

»Kovač ga izrađuje na živu ugljenu, čiji ga oblikuje, snažnom ga rukom obrađuje. Gladan je i iznemogao; ne pije, vode, iscrpljuje se. Drvodjelja uzima mjeru, pisaljkom lik ocrta, ostruže ga dlijetom, šestarom ga zaokruži i izdjelja ga po uzoru na lik ljudski, kao lijepo ljudsko obličje, da stoji u hrastu. Bijaše sebi nasjekao cedre, uzeo empres ili hrast, koje je za se njegovao me u šumskim drvećem; ili je posadio bor koji raste od kiše. ovjeku su dobra za vatru; uzima ih da se ogrije; pali ih da ispeče kruh. Ali od njih djelja i boga pred kojim pada ni ice, pravi kip i klanja mu se. Polovinom od toga naloži dakle oganjape i meso na žeravi, jede pečenu i siti se: grije se i govori: »Ah, grijem se i uživam uz vatru.« Ali od onog što preostane pravi sebi boga, svog kumira, pada pred njim ni ice i klanja mu se i moli: »Spasi me, jer si ti moj bog.« Ne

znaju oni i ne razumiju: zasljepljene su im oči, pa ne vide, i srce, pa ne shvaćaju. Takav ne razmišlja, nema u njega znanja ni razbora da sebi kaže: »Polovinom od ovog naložio sam oganj, na žeravici ispekao kruh, ispržio meso koje sam pojeo, pa zar u od ostatka na inite gnusobu? Zar u se komadu drveta klanjati?« (Izaija, 44:12—19)

Priroda idolatrije se zaista nije mogla drastično opisati: ovjek obožava idole koji ne mogu vidjeti, te sam zatvara oči kako to ne bi vidio.

Ista je ideja prekasno izložena u Psalmu 115: »Ruke (idoli) imaju, a ne hvataju, noge imaju, a ne hodaju, glas im iz grla ne izlazi. Takvi su i oni koji ih napraviše i svi koji se u njih uzdaju.« Tim je riječima psalmist izrazio bit idolatrije: idol je mrtav i onaj tko ga je stvorio također je mrtav. Vjerojatno nije slučajno da je autor psalma, koji mora da je imao istančan osjećaj za ljubav prema životu, napisao nekoliko stihova dalje: »Ne, Jahvu ne hvale mrtvi, nitko od onih što si u u podzemlje.«

Ako idol predstavlja otuđenu manifestaciju ljudskih moći i ako se dodir s njima može postati i tek uz pomoć pokornog priklanjanja uz neki idol, tada je idolatrija nužno inkompatibilna sa slobodom i nezavisnošću. Proroci neprestano opisuju idolatriju kao samokažnjavanje i samoponiženje, a štovanje Boga kao samoosloboćenje i osloboćenje od drugih.²⁹ Ali isto tako se može prigovoriti, nije li hebrejski Bog taj koji izaziva strah? To je neosporna istina sve dok je Bog neprikosnoveni vladar. Ali Abraham se, iako uplašen, usuđuje prekoriti Boga, a Mojsije s njim raspravlja. Strah od, i pokornost prema Bogu nestaju sve više kako se razvija pojam Boga u židovskoj predaji. ovjek postaje Bogu partner, skoro mu je ravan. Bog, naravno, ostaje i dalje zakonodavac koji kažnjava i nagrađuje, ali nagrade i kazne nisu više arbitrarna djela (kao na primjer božje odluke o ljudskoj sudbini u kalvinizmu). One su rezultat ovjekovog pristajanja uz, ili narušavanja moralnih zakona, koji se ne razlikuju odviše od bezlične indij-

ske karme. Bog u Bibliji i kasnijoj židovskoj predaji dozvoljava uvijek da bude slobodan, otkriva mu cilj života, put kojim mora krenuti da postigne taj cilj, ali ga ne prisiljava da ide u bilo kom pravcu. Druga ije i ne može biti u religioznom sistemu u kojem je, kao što u kasnije pokušati pokazati, najviša norma ljudskog razvoja sloboda. Idolatrija po svojoj prirodi zahtijeva pokornost, nasuprot tome, štovanje Boga traži nezavisnost.

Logi na posljedica židovskog monoteizma je apsurdnost teologije. Ako Bog nema imena, nema se o *emu* govoriti. Međutim, svaki razgovor o Bogu — prema tome cijela teologija — implicira uzaludnu upotrebu božjeg imena — u stvari tako se javlja opasnost od približavanja idolatriji. S druge strane, idoli imaju imena, oni su stvari. Oni ne *postaju*, završeni su. Dakle, o njima se može govoriti: o njima se *mora* govoriti, jer ako ih ne poznajemo, teško možemo izbjeći i da im nesvjesno ne služimo.

Premda za teologiju nema mjesta, smatram da ima mjesta i potrebe za »idologijom«. »Nauka o idolima« mora razotkriti prirodu idola i idolatrije, mora identificirati različite idole koji su se štovali tokom ljudske povijesti, uključujući i današnje vrijeme. Neki su idoli bili životinje, drveće, zvijezde, likovi muškaraca i žena. Nazivali su se Baal, Astarta i imali su još tisuće različitih imena. Danas se nazivaju: vlast, zastava, država, majka, porodica, slava, proizvodnja, potrošnja, i mnogim drugim imenima. Kako je službeni predmet štovanja Bog, idoli današnjice se ne iskazuju otvoreno kao predmet obožavanja. Stoga nam je potrebna »idologija« koja će ispitati stvarne, *djelatne* idole pojedinog razdoblja, naime njihovog štovanja, žrtve koje im se prinose, naime stapanja sa štovanjem Boga i kako je sam Bog postao jedan od idola — u stvari, najviše vrhovni idol, koji blagoslivlja ostale. Postoji li zaista velika razlika, kao što to nama izgleda, između astričkih žrtvovanja njihovim bogovima i modernih ljudskih žrtvovanja u ratu u ime nacionalizma ili suverene države?

Presudna važnost opasnosti od idolatrije našla je mnogo brojne izraze u židovskoj predaji. Talmud na primjer, kaže: »Tko odbacuje idolatriju, taj kao da je ostvario cijelu Toru (zakon)« (Hullin, 5a). U kasnijem se razvoju pojavila i zabranutost zbog religioznih obreda koji bi se mogli transformirati u idole. Tako je Kozker, jedan od velikih hasidskih učenitelja, rekao: »Zabrana izrade idola uključuje i zabranu pretvaranja *mitzvaha* (religiozni obred) u idol. Nikada ne smijemo smatrati da je svrha *mitzvaha* njegova vanjska forma, kojoj je podređen unutrašnji smisao. Trebali bismo zauzeti upravo suprotno gledište.«³⁰

»Idologija« može pokazati da otuđeni uvijek nužno postaje štovatelj idola, budući da je osiromašen predavanjem svoje životne snage stvarima izvan sebe, koje je prisiljen obožavati kako bi zadržao mali dio sebe, i u krajnjoj liniji **kako** bi zadržao osjećaj identiteta.

U biblijskoj i kasnijoj židovskoj predaji zabrana idolatrije uzdignuta je na vrlo istaknuto, mjesto, možda i više od onoga koje zauzima štovanje Boga. Prema ovoj predaji jasno je određeno da se Bog može štovati tek ukoliko je izbrisani svaki trag idolatrije, ne samo u smislu nepostojanja vidljivih i prepoznatljivih idola, već i u smislu nepostojanja stava prema idolatriji, pokoravanju i otuđenosti.

Zaista, znanje o idolima i borba protiv idolatrije mogu uključiti ljude svih religija, kao i one bez religije. Argumenti o Bogu podijeliti se između ljudi, i što više, dovesti do zamjene ljudskog iskustva riječi ima, što vjerojatno vodi ka novim oblicima idolatrije. To, naravno, ne znači da bi pristalice religije trebali napustiti obožavanje vjere, kao vjere u Boga (pod uvjetom da je vjera obožavanje od svih idolatrijskih elemenata), već da obožavanje može postati i duhovno jedinstvo kroz negaciju idola, preko neotuđene zajedničke vjere.

Valjanost ovog tumačenja o ulozi teologije i negaciji idolatrije nalazi svoju potvrdu u jednom od najznačajnijih pra-

vaca razvoja postbiblijske židovske predaje, u shva anju o noahitima, sinovima Noinim.

Da bismo razumjeli ovu ideju trebamo pokušati shvatiti udnu dilemu talmudskih mudraca i njihovih nasljednika. Oni nisu o ekivali, niti željeli da drugi narodi prihvate židovsku vjeru. S druge strane mesijanska ideja podrazumijeva ujedi njenje i spas cijelog ovje anstva. Da li to zna i da bi u mesi janskom dobu svi narodi trebali prihvatiti židovsku vjeru i ujediniti se u vjerovanju u jednog Boga?

No, kako do toga može do i ako se Židovi ustru avaju od predobijanja novih obra enika? Odgovor na ovu dilemu na lazi se u shva anju o noahitima: »Naši su rabini nau avali: Sinovima Noinim bilo je zapovije eno sedam stvari: društve ni zakoni, kako bi ustanovili sudove pravde (prema Nahmanidesu principe socijalne pravi nosti), zatim suzdržavanje od svetogr a, idolatrije, preljuba, krvoproli a, plja ke, i hranje nja sirovim životinjskim mesom.« (Sanhedrin, 56a). Pretpo stavka koju ovdje nalazimo govori o tome da je mnogo prije nego što se Bog ukazao i dao na Sinaju svoje zakone Noina generacija ve bila ujedinjena zajedni kim normama eti kog ponašanja. Jedna od ovih formi se odnosi na arhai an oblik uzimanje hrane: na konzumiranje sirovog mesa.³¹ etiri se zahtjeva ti u odnosa me u ljudima: zabranu plja ke, prelju ba, krvoproli a, i zahtjev za uspostavljanjem sistema zakona i pravde. Samo dvije zapovijedi imaju religiozni sadržaj: za brana proklinjanja božjeg imena (svetogr e) i zabrana ido latrije. Zapovijed o štovanju Boga nedostaje.

To samo po sebi ne iznena uje. Dok ovjek nije imao spo znaju o Bogu, kako ga je mogao štovati? Me utim, stvar je znatno složenija: ako nije imao spoznaje o Bogu, kako je mo gla postojati zabrana svetogr a i štovanja idola? Povijesno gledano, u odnosu na Noinu generaciju ove dvije zabrane su prakti ki besmislene.³² Ali ako se talmudski prikaz ne uzme kao povijesna istina ve kao eti ko-religiozno shva anje, tada vidimo da su rabini formulirali princip prema kojem je »nega

tivna teologija« (u druga ijem smislu nego kod Maimonida), to jest, *ne*-proklinjanje božjeg imena i neštovanje idola, sve što se zahtijeva od Noinih sinova. Ovaj talmudski odlomak sa mo isti e da ove dvije negativne zapovijedi važe u razdoblju do božjeg otkrovenja Abrahamu i ne isklju uju da nakon tog doga aja štovanje Boga postane valjano pravilo za sve ljude. Me utim u rabinskoj literaturi nalazimo i drugo shva anje, ono o »pobožnim ljudima svijeta«, pobožnim nevjerni cima, (*hasidei umoth ha-olam*), koje pokazuje da to nije slu aj. Radi se o ljudima koji poštuju sedam zapovijedi Noinih sinova. Bit novog shva anja sažeta je u ovim rije ima: »Pra vedni me u nevjernicima imat e svoje mjesto u svijetu koji dolazi.« (Tosefta, Sanhedrin, XIII, 2). »Mjesto u svijetu koji dolazi« tradicionalni je izraz za spasenje, uobi ajen za sve Židove koji žive u skladu sa zapovijedima zapisanim u Tori. Legalna formulacija se nalazi kod Maimonida, u *Misna tori*, XIV, 5, 8; »Nevjernik koji prihvati sedam zapovijedi (Noinih) i pažljivo ih se pridržava, pravedni je nevjernik, i imat e ud jela u svijetu koji dolazi.«

Što implicira ovo shva anje? Da bi se spasilo, ovje anstvo ne treba štovati Boga. Sve što je potrebno jest da se Bog *ne* proklinje i da se *ne* štuju idoli. Mudraci su na taj na in razri ješili sukob izme u mesijanske ideje o spasenju svih ljudi i svoje averzije prema obra enicima. Univerzalno spasenje ne ovisi o prihva anju judaizma niti o štovanju Boga. Ljudska e rasa dosti i stupanj blaženstva ukoliko ne ini svetogr e i ne štuje idole. Ovo je prakti na primjena »negativne teolo gije« na problem spasenja i jedinstva ljudske rase. Ako je ovje anstvo postiglo solidarnost i mir, tada ni štovanje je dnog Boga više nije potrebno.³³

No, ne zvu i li nelogi no da je onima koji u Boga ne vje ruju zabranjeno da ga proklinju? Zašto bi ustezanje od sve togr a trebalo biti vrlina, ako ne vjerujem u Boga? Mislim da ova primjedba previše pojednostavnjuje stvar, uzimaju i tvrdnju odviše doslovno. Sa stajališta biblijske i nakon biblij-

ske predaje nema sumnje da Bog postoji. Ako uvijek ini svetogr e, napada time sve što je simbolizirano idejom o Bogu. Ako Boga jednostavno ne štuje, sa pozicije vjernika, to može biti i zbog neznanja i ne mora implicirati direktni napad na ideju o Bogu. Moramo se tako er prisjetiti da u židovskoj tradiciji proklinjanje Boga ima posebno zna enje narušavanja mo nog tabua. Po mom je mišljenju neprokljnjanje Boga ravno neobožavanju idola. U oba slu aja uvijek izbjegava sigurnu pogrešku, premda u usporedbi s teistom nije u potpunosti dostigao istinu.

Vidjeli smo da je u židovskoj predaji oponašanje božjih djela zamijenilo spoznaju o biti Boga. Moramo dodati da Bog djeluje u povijesti i da se kroz povijest otkriva. Ova ideja ima dvije posljedice: prvu, da vjerovanje u Boga implicira bavljenje poviješ u, i drugu, da vjerovanje u Boga shva eno u najširem smislu, implicira bavljenje *politikom*. Interes za politiku najjasnije se o ituje kod proroka. Sasvim suprotno u iteljima Dalekog istoka, proroci misle u politi kim okvirima. »Politi ki« ovdje zna i da se bave povijesnim doga ajima koji se ne ti u samo Izraela, ve i svih naroda svijeta. Pri tome su, naravno, kriteriji za sud o povijesnim doga ajima religiozno-duhovni: pravda i ljubav. U skladu s ovim kriterijima prosu uju se narodi i pojedinci, prema svojim djelima.

Vidjeli smo da su iz povijesnih razloga Židovi dali ime »Bog« *x-u*, kojem se uvijek treba približiti kako bi uistinu postao ljudsko bi e. Ovu su misao razvili do to ke gdje je Boga nemogu e definirati bilo kojim pozitivnim atributom bitka, i gdje ispravan na in života — za pojedince i narode — preuzima zna aj teologije. Premda bi sljede i logi ni korak u židovskom razvoju trebao biti sistem bez »Boga«, religiozno-teisti kom sistemu je nemogu e u initi taj korak a da pri tom ne izgubi svoj identitet. Oni koji ne mogu prihvatiti pojam Boga nalaze se izvan pojmovnog sistema koji ini židovsku religiju. Me utim, oni mogu biti sasvim bliski duhu židovske predaje, pod uvjetom da im »ispravan život« post-

ne glavnim životnim ciljem. Pri tom »ispravan život« ne podrazumijeva obavljanje specifi nih židovskih obreda, ve djelovanje u duhu pravi nosti i ljubavi u okvirima modernog života. Ovi su ljudi bliski budistima i onim kršanima koji, kao opat Pire, kažu: »Danas nije više važna razlika izme u vjernika i nevjernika, ve izme u onih kojima je stalo i onih kojima nije stalo.«

Prije nego što završim ovo poglavlje, potrebno je odgovoriti na još jedno pitanje, koje se ve vjerojatno nametnulo mnogim itateljima. Ako bit židovskog religioznog sistema definiram kao *imitatio Dei* umjesto teologije, ne sugeriram li da je judaizam u osnovi etički sistem, koji od ljudi zahtijeva da se ponašaju pravi no, iskreno i suosje ajno? Je li judaizam prije etički, nego religiozni sistem?

Na ovo pitanje postoje dva odgovora. Prvi je odgovor vezan uz pojam *halaha*,³⁴ prema kojem se svaki uvijek mora ponašati ne samo u skladu s općim principima pravde, istine i ljubavi, ve svaki životni in mora biti »posve en«, prožet religioznim duhom. »Ispravno djelo« se odnosi na sve: jutarnju molitvu, blagoslivljanje hrane, pogled prema pu in, prvi proljetni cvijet, pomaganje siromašnima, posje ivanje bolesnih, pažnju da nekog ne uvrijedimo ili postidimo pred drugima.

No, i ovakvo shva anje pojma *halaha* moglo bi se tumačiti kao vrlo rastegnut sistem »eti ke kulture«. Ostaje dakle pitanje je li judaizam, usprkos vrlo jakom naglasku na globalnoj etici, ipak nešto više od pukog etičkog sistema.

Prije nego što raspravimo razliku izme u etičkog (dobrog) uvijek i religioznog uvijek, problem etike zahtijeva još neka razjašnjenja. Važno je razlikovanje izme u »autoritarne« i »humanisti ke« etike.³⁵ Autoritarna svijest (Freudov super-ego) predstavlja glas internaliziranog autoriteta, kao što su roditelji, država ili religija. »Internaliziran« zna i da osoba sama stvara pravila i zabrane u skladu s nekim autoritetom kome se priklanja, te im se pokorava, kao što bi se poko-

ravala sebi; ona se priklanja ovom glasu kao vlastitoj savjesti. Taj tip savjesti, koji tako er možemo nazvati heteronomnom savješ u, osigurava da se osoba pouzdano ponaša u skladu sa zahtjevima svoje savjesti, ali stvar postaje opasna ako joj vanjski autoriteti po inju nalagati izvršavanje zlodjela. O vjek s »autoritarnom savješ u« smatra svojom dužnoš u da se pokorava zapovijedima autoriteta kojima se priklanja, bez obzira na njihov sadržaj. Zaista, ne postoji zlo in koji ve nije po injen u ime dužnosti i savjesti.

Sasvim razli ita od autoritarne (heteronomne) savjesti je »humanisti ka« (autonomna) savjest. Ona ne predstavlja internalizirani glas autoriteta, koga gorljivo želimo zadovoljiti i koga se bojimo naljutiti, ona je glas totalne li nosti, koji izražava zahtjeve života i rasta. »Dobro« je za humanisti ku savjest sve što unapre uje život, »loše« je sve što ga onemo gu ava i sputava. Humanisti ka savjest je glas našeg bi a, koje nas vra a nama samima, da bismo *postali* ono što po tencijalno jesmo.³⁶ Osoba, ija je savjest u biti autonomna ini ispravno, ne zbog toga jer je prisiljena slušati glas internaliziranog autoriteta, ve zato jer *uživa* u ispravnom djelovanju, premda joj je potrebna izvjesna praksa u slije enju vlastitih principa, prije nego što nau i u potpunosti uživati u svom djelovanju. Ona ne vrši svoju dužnost (od debere = dugovati) pokoravaju i se autoritetu, ve je »odgovorna« (od respondere = odgovarati), jer »odgovara« svijetu, iji je dio kao živo, iznutra aktivno bi e.³⁷

Kada govorimo o »eti kom« stavu u usporedbi s »religioznim«, potrebno je voditi ra una da li raspravljamo o autoritarnoj ili humanisti koj etici. Autoritarne etike uvijek su prožete idolatrijom. Ponašam se u skladu s nare enjima autoriteta koga poštujem kao posjednika apsolutne istine o zlu i dobru. Autoritarne etike su po svojoj prirodi otu ene etike. One polaze od stava koji po mnogo emu proturje i stavu religiozne osobe, na na in opisan na slijede im stranicama.

Stav humanisti ke etike nije otu en niti idolatrijski. Stoga ona nije u suprotnosti s religioznim stavom. Naravno, to ne zna i da razlike ne postoje.

Pretpostavimo li da stav židovske predaje transcendiraju dru je eti kog, ostaje problem o kakvom je posebnom religioznom elementu rije . Bilo bi jednostavno odgovoriti da se ovaj element sastoji u vjerovanju u Boga, u nadnaravno, vrhovno bi e. U skladu s ovim pogledom, religiozan ovjek bio bi vjernik u Boga koji je istovremeno (kao posljedica vlastitog vjerovanja) i eti ka osoba. Takva definicija, me utim, izaziva mnogo pitanja. Nije li kvalitet³⁸ religioznog zasnovan u potpunosti na *misaonom* pojmu, Bogu? Zna i li to da zen budist ili »pobožni nevjernik« ne mogu biti nazvani religioznima?

Sada dolazimo do središnjeg pitanja. Je li religiozno iskustvo nužno povezano s teisti kim shva anjem? Vjerujem da nije. Religiozno iskustvo se može opisati kao ljudsko iskustvo koje se nalazi u osnovi, i zajedni ko je, izvjesnim oblicima teisti ke, kao i neteisti ke, ateisti ke, pa ak i antiteisti ke konceptualizacije. Razlika se nalazi u konceptualizaciji iskustva a ne u iskustvenim supstratima koji leže u osnovi razli itih konceptualizacija. Ovaj je vid iskustva najjasnije izražen u krš anskom, židovskom, i muslimanskom misticizmu, kao i u zen budizmu. Ako umjesto konceptualizacije radije analiziramo iskustvo, tada možemo govoriti o *teisti kom, kao i o neteisti kom religioznom iskustvu*.

Preostaje još epistemološka poteško a. U zapadnim jezicima ne postoji rije za supstrat ove vrste religioznog iskustva, osim kada se spominje u vezi s teizmom. Zato je upotreba rije i »religiozno« dvosmislena. »Duhovno« tako er nije mnogo bolja rije jer nosi u sebi neke druge pogrešne konotacije. Mislim da je radi toga poželjnije, barem u ovoj knjizi govoriti o *x iskustvu*,³⁹ koje se može na i u religioznim i filozofskim sistemima (kao što je npr. Spinozin), bez obzira sa drže li ili ne pojam Boga.

Psihološka analiza x iskustva odvela bi nas daleko izvan granica ove knjige. Me utim, kako bih ukratko naznačio barem glavne aspekte ovog fenomena, izložim u sljedeće točke:

1. Prvi karakteristični aspekt jest *iskusiti život kao problem*, kao »pitanje« koje traži odgovor. *Ne- x* osoba ne osjeća (barem ne svjesno) duboki nemir zbog egzistencijalnih životnih dihotomija. Život po sebi nije za nju problem, ne brine je potreba za rješanjem. Ona je — barem svjesno — zadovoljna nalaženjem životnog smisla u radu, u užitku, ili u moći, u slavi ili čak kao etička osoba, u ponašanju u skladu sa svojim savješću. Svjetovni život za nju ima smisla i ona ne doživljava patnju zbog svoje odvojenosti od ljudi i prirode, niti strasnu želju da ukine tu odvojenost i nađe jednodušnost.

2. Kod x iskustva postoji konačna hijerarhija vrijednosti. Najviša vrijednost je optimalni razvoj vlastitih sposobnosti uma, ljubavi, suosjećanja, hrabrosti. Sva su ljudska dostignuća podređena najvišim ljudskim (ili duhovnim, ili x) vrijednostima. Ova vrijednosna hijerarhija ne implicira asketizam: ona ne isključuje zemaljske užitke i radosti, ali svjetovni život u dijelom duhovnog života. Ili bolje rečeno, svjetovni život postaje prožet duhovnim ciljevima.

3. Još jedan element x iskustva nalazi se u vezi s vrijednosnom hijerarhijom. Za prosječnog ovjeka, naročito u materijalističkoj kulturi, život je sredstvo za postizanje ciljeva izvan samog ovjeka. Ti su ciljevi: novac, užici, moć, proizvodnja i distribucija dobara itd. Ako ovjek ne služi drugima kao sredstvo za ostvarenje njihovih ciljeva, tada služi sam sebi: u oba slučaja on je sredstvo. Za x osobu ovjek je cilj, a nikada sredstvo. Što više, njezin cjelokupni stav prema životu je takav da na svaki događaj reagira s obzirom na to da li joj pomaže ili ne u ostvarenju pune ovjeka. Bilo da se radi o umjetnosti ili nauci, veselju ili žalosti, radu ili igri, svaki događaj postaje poticaj za postizanje veće snage i osjetljivosti. Ovaj proces stalne unutrašnje transformacije i postajanja

dijelom svijeta kroz sam život, predstavlja cilj kome su podređeni svi ostali ciljevi. Ovjek nije subjekt koji se suprotstavlja svijetu u namjeri da ga izmijeni. On je u svijetu kako bi svoje postojanje iskoristio za stalnu samopretvorbu. Stoga svijet (ljudi i priroda) nije objekt koji mu se suprotstavlja, već medij u kojem sve dublje otkriva vlastitu stvarnost i stvarnost svijeta. On nije ni »subjekt«, ni najmanji nedjeljivi dio ljudske stvari (atom, individua), niti Descartesov uzvišeni subjekt koji misli, već biće koje je živo i jako u onoj mjeri u kojoj prestaje prijanjati uz svoje ja, već jest kroz odgovaranje.

4. X iskustvo se može pobliže opisati sljedećim terminima: napuštanje »ega«, pohlepe, a s tim i strahova; odustajanje od želje za zadržavanjem ega kao neuništivog, posebnog entiteta; pražnjenje da bi se moglo ispuniti svijetom, odgovoriti mu, sjediniti se s njim, zavoljeti ga. Pražnjenje ne označava pasivnost već *otvorenost*. Zaista, ako ne postanemo prazni, kako da odgovorimo svijetu? Kako da ujedimo, vidimo, osjećamo, volimo, ispunjeni egom, tjerani pohlepom?⁴⁰

5. X iskustvo se također može smatrati jednom vrstom transcendencije. No, ovdje nailazimo na isti problem kao kod termina »religiozan«. »Transcendencija« se konvencionalno upotrebljava u smislu božje transcendencije. Kod ljudskog fenomena baratamo s transcendencijom ega, napuštanjem stvartvo sebičnosti i razdvojenosti. Shvaćamo li ovu transcendenciju kao približavanje Bogu stvar je konceptualizacije. Iskustvo je u osnovi isto, bilo da se odnosi na Boga ili ne.

Za x iskustvo, teisti i neteisti, karakteristično je smanjivanje i u potpunosti nestajanje narcisoidnosti.

Da bih se otvorio prema svijetu, da bih transcendirao svoj ego, moram reducirati ili napustiti svoju narcisoidnost. Što više, moram se riješiti svih oblika incestuozne fiksacije i pohlepe, moram prevladati destruktivnost i nekrofilne sklonosti. Moram biti sposoban voljeti život. Moram također imati

kriterij za razlikovanje lažnog x iskustva, koje proizlazi iz histerije ili drugih oblika mentalnih bolesti, od nepatološkog iskustva ljubavi i jedinstva. Moram imati pojam o pravoj nezavisnosti, moram znati razlikovati racionalni od iracionalnog autoriteta, ideju od ideologije, spremnost da trpim zbog svojih uvjerenja od mazohizma.⁴¹

Iz prethodnog razmatranja proizlazi da se analiza x iskustva kreće od nivoa teologije do nivoa psihologije, naročito psihoanalize. I to stoga jer je naprije potrebno razlikovati svjesnu misao od afektivnog iskustva, koje može, ali ne mora biti izraženo odgovarajućom konceptualizacijom. Zatim, zato jer psihoanalitička teorija dozvoljava razumijevanje nesvjesnih procesa, koji se nalaze u osnovi x iskustva, odnosno onih procesa koji ga prije i blokiraju. Bez razumijevanja nesvjesnih procesa teško je procijeniti relativan i estetski karakter naših svjesnih misli. No, da bi mogla razumjeti x iskustvo, psihoanaliza mora proširiti svoj konceptualni okvir izvan granica koje je naznačio Freud. Glavni problem ovjekov je nemogućnost u libidu. To je problem dihotomije, inherentan njegovom postojanju, razdvojenosti, otuđenju, patnji, strahu od slobode, želji za jedinstvom, sposobnosti za mržnju i razaranja, sposobnosti za ljubav i sjedinjenje.

Ukratko, potrebna nam je empirijsko-psihološka antropologija koja bi proučavala x i $ne-x$ iskustva, kao iskustvene ljudske fenomene, bez obzira na njihovu konceptualizaciju. Tako bi ispitivanje moglo dovesti do racionalnog utvrđivanja nadmoćnosti x iskustva nad ostalim vrstama iskustava, kao što je to metodološki učinio Buddha. Dok je srednji vijek bio obuzet dokazivanjem božje egzistencije pomoću filozofskih i logičkih argumenata, budući da se bavilo očitavanjem bitne ispravnosti x iskustva uz pomoć visoko razvijene antropologije.

Na kraju ćemo ukratko ponoviti osnovnu tezu ovog poglavlja. Ideja Jednog Boga pruža novi odgovor za rješenje diho-

tomije ljudske egzistencije. Ovjek može na i jedinstvo sa svijetom ne regresijom u predljudsko stanje, već punim razvojem specifičnih ljudskih osobina: ljubavi i uma. Štovanje Boga je prvenstveno negacija idolatrije. Pojam Boga se u početku formirao kao politički i socijalni koncept plemenskog kralja ili vođe. Zatim se razvija slika ustavnog monarha, koji je obavezan ovdjeku u skladu s vlastitim principima: ljubavi i pravednosti. Potom on postaje bezimeni Bog, Bog kome se ne mogu pridodati atributi bitka. Ovaj Bog bez obilježja, koji se štuje »u tišini«, prestao je biti autoritarni Bog. Ovjek mora postati potpuno nezavisan, a to znači i neovisan i o Bogu. U »negativnoj teologiji«, kao i u misticizmu, nalazimo istu revolucionarni duh slobode koji je prisutan kao božje obilježje i u revoluciji protiv Egipta. Ovaj duh ne mogu bolje izraziti no citirajući i stihove Meistera Eckharta:

To što sam ovdjek
Zajedni ko mi je s ostalim ljudima,
To što vidim i čujem,
Jedem i pijem,
Dijelim sa svim životinjama.
Ali to što ja jesam ja, isključivo je moje,
To pripada meni
I nikome drugom.
Niti drugom ovdjeku
Niti anđelu, niti Bogu,
Osim utoliko koliko sam ja jedno s Njim.⁴²

BILJEŠKE UZ DRUGO POGLAVLJE

1. Jaspersov pojam »aksijalnog doba«.
2. Sa povijesnog stajališta može se raspravljati da biblijski tekst potječe iz vrlo stare predaje prema kojoj Bog još nije vrhovni vladar i gdje postoje starija božanstva koja raspravljaju o božjoj prevlasti. Premda je to vjerojatno točno, nema važnost sa stajališta naše metode interpretacije, koja prihvata konačnu verziju teksta kao jedinstvenu cjelinu. Uređivači i teksta su mogli izbaciti arhaične dijelove da su to željeli. Nisu to učinili, već su

ostavili tekst s ugra enim proturje nostima u prikazu Boga, dakle s klicom budu e drasti ne promjene u slici Boga.

3. Uzevši u obzir da ova odluka slijedi iza arhai ne izreke o »božjim sinovima« koji imaju djecu »s ljudskim k erima«, možemo posumnjati da se ljudska »pokvarenost« prvobitno sastojala u prijetnji za božju prevlast. To isto je mogu e zaklju iti na osnovu pri e o kuli babilonskoj gdje se Bogu ne svi a ujedinjena ljudska rasa, pa kaže: »Sad im ništa ne e biti neostvarivo, što god nam ume izvesti.« (Post, 11:6). Kako bi sprije io da se to dogodi, Bog im je izmiješao jezik i raspršio ih po svijetu.
4. Vidi glavnu tezu Alberta Schveitzera.
5. Savez sa Abrahamom potje e iz izvora J, a savez s Noom iz izvora E, zato bi savez sa Abrahamom trebao povijesno biti raniji od saveza s Noom. Ali u skladu s onim što sam ranije rekao, to nije ni od kakve važnosti za našu analizu. Ure iva Biblije je kombinirao dva izvora na takav na in da savez sa ovje anstvom dolazi prije od saveza s hebrejskim plemenom. Imao je dobar razlog da to uradi, i knjiga danas postoji u onom obliku koji je smatrao prikladnim.
6. Ideja o prirodi grijehnosti Sodome i Gomore pokazuje zanimljiv razvoj u židovskoj predaji. U biblijskom tekstu ova se pokvarenost opisuje kao homoseksualnost. Šmisao teksta je jasan, a tako ga shva aju i Raši, Abraham ibn Ezra (r. 1092), Rašbam (R. Samuel ben Meir, 1085—1174), Nahmanides (R. Mojsije ben Nahman, 1194—1270), naprotiv, tuma i tekst kao da je cilj stanovnika Sodome i Gomore bio zabrana ulaska strancima u grad kako bi sačuvali svoje bogatstvo. Ovo je tuma enje blisko talmudskoj definiciji, po kojoj je pokvarenost Sodome i Gomore odbijanje da se nešto u ini za drugoga: »Podaj drugima užitak i ne ini nikome štetu.«
7. Može se postaviti pitanje zašto Abraham odustaje kod obrane deset nevinih ljudi i ne zahtijeva da grad bude pošte en i zbog ječdnog nevinog ovjeka. Po mom mišljenju razlog ovome leži u shva anju da deset ljudi predstavlja minimum za konstituiranje zasebne zajednice. Zato Abraham nastavlja s molbom Bogu da ne razori grad tako dugo dok postoji nepokvareno jezgro ljudi. Ideja o jezgru susre e se i kod proroka u vezi Izraela, kao i u talmudskoj ideji o »trideset šestorici pravednika« koji su neophodni u svakoj generaciji, kako bi ovje anstvo moglo preživjeti.
8. Vidi Gesenius, *Hebrew Grammar* (Hebrejska gramatika), drugo revidirano izdanje na engl., prema 28. njema kom izdanju (1909), Oxford, Clarendon Press (1910), str. 117.
9. Kao dobar primjer može poslužiti psalam 116, koji po inje stihom: *Ahavati ki yishma Adonai et koli tahanunai*. Prva je riječ je perfekt od glagola *ahab* (voljeti). Ona zna i: 'Potpuno volim.' — a zatim slijedi stih: 'zato jer je Gospod uo glas moje molitve'.

Uobi ajeni prijevod »volim« ima ovdje malo smisla. hebrejska gramatika bila dobro poznata krš anskim i prevodiocima Biblije, u injene su mnoge greške prilikom enja sli ne ovoj, o ito zato jer se prevodioci nisu mogli priditi osje aja za vrijeme, uvriježenog u evropskim jezicima, imaju oblike pomo u kojih mogu izraziti i vrijeme i nja radnje.

10. Zna enje bezimenog Boga prekrasno je opisao Meister Eckhart. Rekao je: »Kona ni kraj bi a je tama ne-znanja skrivena u kojem šija svjetlo, koje ova tama nije još dosegla.« On je rekao: 'On, koji me je poslao.' *Onaj koji je bez imena nikada nije imao*, zato je prorok rekao: 'Uistinu si ti skloni' (Izaija, 45:14) u dnu duše gdje je osnov Boga i osnov svijeta. Sto Te netko više traži, teže e Te na i. Treba ga tražiti kao da ga nikad ne eš na i. Ako Ga ne tražiš, na i. M. Clark: *Meister Eckhart, An Introduction to the Sermons Works and an Anthology of His Sermons* (M. E.: University of Edinburgh, Edinburgh, T. & A. Nelson, 1957), Propovijed XXIV, str. 241 (Kurziv E. Fromm).
11. Zanimljivo je da prema židovskoj predaji postoji shva enje da ne dopušta prikazivanje ljudskog lika. Budu i da je Boga u jeziku, ovjek u svojoj vje nosti, ne smije se prikazivati kao da je stvar.
12. Mojsije Maimonid, *The Guide for Perplexed* (Vodi zbirka s arapskog preveo M. Friedlander. (London, Pardon House, 1904) str. 75.
13. *Ibid.* str. 67.
14. *Ibid.* str. 82.
15. *Ibid.* str. 83—84 (Kurziv E. Fromm).
16. Na pitanje kako može pomiriti svoju teoriju s injenjima u Bibliji navode mnogi pozitivni atributi Boga, Maimonid je govorio: »Tora govori jezikom ljudi.« On ovaj princip objašnjava u raspravama o žrtvi, molitvi itd. Isti e dobio dozvolio ovjeku da koristi neke uobi ajene na injenjima ponašanja te da nije naredio »da se prekine s tim običajima, jer bi pokoravanje ovoj zapovijedi bilo u skladu s ljudskom prirodom, koja se privija uz ono na što je Bog ono bi vrijeme ovakav zahtjev stvorio isti utisak kao nas prorok zahtijevao da služimo Bogu i rekao nam je ime, da ne smijemo moliti, postiti, niti tražiti od nje nevolji. Kad bi zahtijevao da ga služimo mišlju, a mi stoga je razloga Bog dopustio da se ovakva praksa nastavlja lju io je u službu sebi ono što je prije služilo stvararima i nestvarnih, imaginarnih bi a, te je zapovijedio da služimo Bogu i služimo mu na isti na in« (*ibid.* str. 323). Ovaj odlomak sa

- iju da molitva, post i sli no predstavljaju samo ustupak ljudskoj sklonosti da se pridržava onoga što je inio u prošlosti.
17. Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism* (Filozofije judaizma), preveo D. W. Silverman (New York, Holt, Reinehart, Winston, 1964) str. 161.
 18. *Ibid.* str. 164. Vidi Guttmannovu raspravu o ovom problemu i njegovo pozivanje na Bahya ibn Pakuda: *Book of the Duties of the Heart* (Knjiga o dužnostima srca).
 19. *Ibid.* str. 164.
 20. Premda su Maimonid i mistici prili no udaljeni, nije na odmet sjetiti se da se on koristio nearistotelovskim izvorima kao što su neoplatonisti ki sistem al-Farabija i njegove škole, koje su kasnije preuzeli židovski i nežidovski mistici. Tako er je zanimljivo da je Maimonidov sin, autor mnogih antiracionalnih djela koja su povezana s muslimanskim misticizmom, posvetio ve i dio svog života obrani o evog rada.
 21. Odli na rasprava o tom problemu nalazi se u djelu M. Kaplana: *Judaism as Civilization* (Judaizam kao civilizacija) (New York, Macmillan, 1934). Autor briljantno pobija neke od ekstravagantnih tvrdnji o nepostojanju židovske teologije. No, po mom mišljenju, ni jedan od njegovih argumenata ne pobija stajalište izneseno u ovom tekstu.
 22. Vidi briljantno tuma enje ove dogmatske razlike u L. Finkelstein, *The Pharisees* (Farizeji), 3. revidirano izdanje, Vol. II (Philadelphia, The Publication Society of America, 1962).
 23. Vidi Sanhedrin 90b. Usprkos službenoj farizejskoj dogmi o uskrsnu u, u Talmudu se mogu na i izreke koje pokazuju da neki od talmudskih mudraca nisu bili odviše skloni ovom vjerovanju. Tako je npr. R. Yohanan, završavaju i Knjigu o Jobu, obi avao re i: »Kraj ovjeka je da umre, a kraj životinje je da bude zaklana, i svi su osu eni na smrt. Sretan je onaj tko je rastao uz Toru i koji je obradovao svog stvoritelja i tko je sa uvaio dobro ime i s njim napustio ovaj svijet! Dobro ime je bolje od svetog pomažanja i u dan smrti od dana ro enja.« (Prop. 7:1; Berakhot 17a). No osnovu promatranja pobožnih u enih Židova stekao sam utisak da malo njih vjeruje u dogmu o uskrsnu u a i to na prili no apstraktan na in, s malo afektivne težine.
 24. Sli na kontroverza, kao ova sa saducejima, pojavila se nekoliko stolje a kasnije, izme u talmudskih mudraca i sekte Karaita. Istaknuti talmudist i filozof Saadia ha-Gaon raspravljao je s Karaitima da je Tora, a ne »usmena predaja«, jedini autoritativni izvor zakona.
 25. Sukob je tako er postojao oko Maimonidovih djela kada je Solomon od Montpeliera optužio njegovo pisanje pred dominikancima, kojima je upravo u to doba papa Grgur IX dao inkvizitorske ovlasti. 1233. g. njegova su djela spaljena u Parizu. Gotovo stotinu godina nakon toga R. Solomon ben Adret bio je nadglasano u vezi zabrane itanja Maimonidovih djela osobama mla im od trideset godina. (Vidi Josep Saracheck, *Faith and Reason*, (Vjera i um) (Williamsport, Pa.: Bavard Press, 1935). Me utim su kob oko Maimonidove filozofije nije doveo do trajnog raskola unutar judaizma.
 26. Po mnogo emu se sukob izme u hasidizma i njegove opozicije može usporediti s onim izme u *am ha-aretz-a*, neobrazovanih sevljaka, ribara i siromašnih zanatlija Palestine, iz ijih se redova uzdiglo krš anstvo, i u enih farizeja. Socijalne i kulturne razlike u oba slu aja vrlo su sli ne, kao i nestrpljivo iš ekivanje da se pojavi mesija.
 27. Hegelovsko-marksisti ki pojam otu enja pojavio se prvi put, premda ne tim rije ima, u biblijskom shva anju idolatrije. Idolatrija je štovanje otu enih, ograni enih ljudskih svojstava. Obožavatelj idola, kao svaki otu eni ovjek, siromašnji je što se više predaje idolu.
 28. Vidi E. Fromm: *The Heart of Man* (Srce ovjeka), New York, Harper & Row, 1964.
 29. Moglo bi se pomisliti da originalno zna enje rije i »awe« (divljenje) u kombinaciji s »dreadfuk (strašan), kao u rije i »awful« (grozan) potje e iz prvobitnog stava prema idolima, koji je sa državao spoj straha i divljenja. Isto dvostruko zna enje nalazimo i u odgovoraju oje hebrejskoj rije i *nora*.
 30. Vidi B. Jeusohn, citirano prema Louis I. Newman, *The Hasidic Anthology* (Hasidska antologija), (New York, Charles Scribners' Sons, 1934) str. 193.
 31. Ovdje je bitna zabrana konzumiranja životinjske krvi, jer »krv je život«. ovjek se mora suspregnuti od konzumiranja života.
 32. H. Cohen je ukazao da je J. Selden, *De Jure Naturali et Gentium Justa Disciplinam Ebraeorum* (O prirodnom pravu i ispravnom ponašanju hebrejskog plemena), London 1890, ve uvidio zna aj koncepta o noahitima za prirodno i me unarodno pravo. Isto Je naglasio i A. G. Waehner u *Antiquitates Ebraeorum* (Starine Hebreja, 1743). Hugo Grotius je tako er hvalio koncept o noahitima. Vidi H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Religija uma iz židovskih izvora), (Frankfurt: J. Kaufman Verlag, 1929) str. 143.
 33. Noahiti, koje smo ovdje spominjali u vezi s »negativnom teologijom« vrlo su stru no obra eni u knjizi H. Cohena, *Die Religion der Vernunft...* (Religija uma...), i to u vezi s ljubavlju prema strancima.
 34. O tome e se detaljnije raspravljati u 5. poglavlju.

35. Vidi iscrpnu raspravu o ovim pojmovima u E. Fromm, *Man for Himself* (ovjek za sebe), New York, Holt, Rinehart & Winston, 1947, pogl. 4. (Usp. isto pogl. u 3. svesku ovog izdanja.)
36. Vidi iscrpnu raspravu E. Fromm, *The Heart of Man* (Srce ovjeka), New York, Harper & Row, 1964.
37. Nepotrebno je naglašavati da u stvarnosti ova dva tipa savjesti nalazimo najčešće pomiješana. Bitna je relativna težina svakog od njih u itavoj savjesti.
38. Važno je uoiti da klasični hebrejski nema ekvivalent za pojam »religija« i »religiozno«. Srednjovjekovni i moderni hebrejski upotrebljava riječ *dat* arapskog porijekla.
39. Posljednjih godina protestantski teolozi mnogo su raspravljali o neteističkom religioznom iskustvu. Paul Tillich je upotrijebio termin »dno (osnov) bića« ili jednostavno »dubina« kao zamjenu za Boga. Profesor Altizer je govorio o ateističkom kršćanstvu; Dietrich Bonhoeffer o nereligioznom kršćanstvu. John A. T. Robinson, biskup Woolwicha, u istom je smislu izložio svoje poglede u knjizi *Honest to God* (Pošten pred Bogom), London: SCM Press 1963. Vidi također Paul Tillich, *The Shaking of the Foundation* (Uzdrmani temelji) i *Systematic Theology* (Sistematska teologija); Rudolf Bultmann u *Kerygma and Myth* (Kerigma i mit); Dietrich Bonhoeffer u *Letters from Prison* (Pisma iz zatvora); D. T. Suzuki, *Mysticism, East and West* (Misticizam: isto i zapadni), koji pokazuje bitni identitet zapadnih teističkih, i isto njih neteističkih stavova.
40. Ova se vrsta praznine razlikuje od onoga što psihoanalitičari nazivaju »receptivnost« (prijemljivost). Ova druga je pasivna. Praznina je aktivna, kao što je izdisanje aktivno kao i udisanje. Vidi odličnu *The Metamorphosis* (Metamorfoze) Ernesta Schachtela (New York, Basic Books, 1959) gdje se obrađuje problem aktivnosti i pasivnosti.
41. Vidi E. Fromm, *The Heart of Man* (Srce ovjeka), gdje analiziram ove fenomene detaljno, naročito sindrom zla (ili propadanja), nekrofiliju (ljubav prema smrti), incestuoznu fiksaciju i zloudnu narcisoidnost. Zanimljivo je da je Maimonid postulirao fizičko i mentalno zdravlje kao zahtjeve koje moraju ispunjavati i proroci.
42. *Odlomci*. (Prema prijevodu E. Fromma, op. prev.)

III Pojam ovjeka

Temeljna tvrdnja u Bibliji, koja se odnosi na ljudsku prirodu je ona koja kaže da je ovjek napravljen na sliku božju. »I rekao je Bog: 'Načinimo ovjeka na sliku svoju, sebi slična, da bude gospodar ribama morskim, pticama nebeskim i stocima, svoj zemlji i svim gmizavcima što puze po zemlji!' Na svoju sliku stvorio je Bog ovjeka, na sliku božju on ga stvorio. Muško i žensko stvorio ih.«¹ (Post, 1:26—27)

Nema sumnje o značenju koji se pridaje ovom mjestu u priču. Upotrijebljena su dva izraza: »slika« i »sličnost«, a zatim se ista misao ponavlja u sljedećem stihu. Biblijski izvještaj ne govori samo o tome da je ovjek napravljen na sliku božju — već ubrzo nakon toga izražava strah Boga da bi ovjek mogao sam postati Bogom. Ovaj je strah jasno izražen u Post, 3:22—23. Ovjek je pojeo sa drva spoznaje. Nije umro, kao što je zmija to no predvidjela. Postao je *kao* Bog. Samo ga smrtnost ludi i od Boga. Načinjen na sliku božju, *kao* Bog, ali *nije* Bog. Da bi to spriječio, Bog istjeruje Adama i Evu iz raja. Zmija, koja je rekla *eritis sicut dei* (»bit ćete kao bogovi«) bila je u pravu.

Ovjek je mogao postati Bog a to da ga Bog sprema u postizanju ovog cilja vjerojatno je arhaični dio teksta. Ipak, različiti uređivači nisu ovaj dio ispustili i o to su za to morali imati određene razloge. Možda je jedan razlog to što su željeli naglasiti kako ovjek nije Bog, niti to može postati. Može samo postati *kao* Bog, može oponašati Boga, što i čini. Zaista, ideja o *imitatio Dei* (o približavanju Bogu), zahtijeva premisu da je ovjek nalik Bogu.

U Bibliji je shva anje približavanja Bogu izraženo ovim riječima: »Jahve re e Mojsiju: 'Govori svojoj zajednici Izraelaca i reci im: Sveti budite! Jer sam svet ja, Jahve, Bog vaš!« (Lev, 19:1—2).² Smatramo li da pojam »svet« (*kadosh*) izražava bitnu kvalitetu Boga, koja ga razdvaja od ovjeka, kvalitetu koja je Boga u primitivnim stadijima religije u inila tabuom i nedodirljivim, postaje jasno kako je važan korak u razvoju zna ila fraza da i ovjek može biti »svet«.³ Kod proroka, od Amosa na ovamo, nalazimo isti pojam. Ono što ovjek treba uiniti jest da zadobije i prakticira glavne osobine karakteristične za Boga: pravdu i ljubav (*rahamim*). Mihej je jezgrovito formulirao ovaj problem: »On ti je pokazao, o ovje e, što je dobro; i što Bog od tebe drugo zahtijeva doli da budeš pravedan, da voliš blagost i da ponizno kro iš sa svojim Bogom?« (Mihej, 6:8).

U ovoj formulaciji nalazimo drugu sliku odnosa Boga i ovjeka. ovjek nije Bog, ali ako zadobije božje kvalitete ne nalazi se više ispod Boga, ve je *uz* njega.

Ista ideja o oponašanju Boga nastavlja se i u rabinskoj literaturi u prvim stolje ima nakon razaranja Hrama. »Hodili su svim njegovim putevima' (Pnz. 11:22)... koji su božji putevi? Kao što kaže (Izl. 34:6): 'Jahve! Jahve! Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernoš u, iskazuje milost tisu ama, podnosi opa inu, grijeh i prijestup ...' i kaže (Joel, 2:23): 'I bit e: tko god se nazove imenom gospodnjim bit e spašen.' Kako je mogu e da se ovjek naziva božjim imenom? Kao što je Bog milosrdan i milostiv, i ti trebaš biti milosrdan i milostiv, i darivati svakome ne o ekuju i da e ti se vratiti; kao što je Bog nazvan pravednim ... budi i ti pravedan; kao što je Bog bogat ljubavlju, budi i ti bogat ljubavijuV

Kao što je Hermann Cohen istaknuo, osobine Boga nabrojane u Izlasku 34:6,7, pretvorene su u *norme* ljudskog djelovanja. Cohen kaže: »Bog želi otkriti Mojsiju samo *u inke* svoje biti, a ne bit samu.«⁵

Kako pokušava ovjek oponašati božja djela?

Provo enjem njegovih zapovijedi, njegovog »zakona«. Kao što u pokušati pokazati u sljede em poglavlju, ono što se naziva božjim zakonom sastoji se iz mnogo dijelova. Jedan dio, koji ini okosnicu proro kih u enja, sastoji se iz pravila djelovanja, koja izražavaju i isti u ljubav i pravdu. Oslobođiti one koji se nalaze u lancima, nahraniti gladne, pomo i bespomo nima, to su stalno ponavljane norme ispravnog djelovanja koje propovijedaju proroci. Biblija i rabinska predaja uklju ili su ove op e norme u stotine specifi nih zakona, od biblijske zabrane obra unavanja kamata za zajam, do rabinske zapovijedi da se bolesnici trebaju posje ivati, ali ne i bolesni neprijatelji, koje bi to moglo zbuniti i potresti.

Imitiranje Boga ponašanjem koje odgovara božjim djelima dovodi do sve ve eg nalikovanja Bogu; što istovremeno zna i i do *spoznavanja* Boga. »Prema tome poznavati božje puteve zna i poznavati i slijediti u praksi njegovo ponašanje prema ljudima, njegov sveobuhvatni princip pravde, neograni ene ljubavi, ljubaznosti i oprosta.«⁶

U predaji od Biblije do Maimonida spoznavati Boga i biti nalik Bogu zna i oponašati božje djelovanje a ne poimati ili naga ati o božjoj biti. Kao što kaže Hermann Cohen: »Djelovanje je zauzelo mjesto bitka; svrha je preuzela mjesto uzrocnosti.«⁷ Teologiju je, možemo tako er re i, zamijenilo prouavanje zakona, spekulaciju o Bogu prakticiranje zakona. Time se može objasniti zašto je prou avanje Biblije i Talmuda postalo najvažnijom religioznom dužnoš u.

Ista je ideja izražena i u rabinskom shva anju koje smatra da kršenje zakona zna i poricanje Boga. Tako možemo proitati: »Tako možeš nau iti da oni, koji posu uju novac uz kamatu *Kofrin beikar*, pori u osnovni princip.«⁸ Ono što važi za kamate, vrijedi i za laganje. Tako R. Haninah ben Hakhinai komentira Levitski zakonik 5:21 (»Ako tko prevari bližnjega svog«): »Nitko ne može slagati svog bližnjeg a da pri tom ne prekrši osnovni princip.«⁹ Kao što Buechler isti e:

»Stvoritelj«, »fundamentalni princip«, davalac Zapovijedi su sinonimi Boga.¹⁰

Ovo što smo do sada opisali predstavlja glavni pravac biblijske i rabinske misli: uvijek može postati kao Bog, ali ne i sam Bog. No potrebno je također napomenuti da postoje neke rabinske tvrdnje koje impliciraju da razlika između Boga i uvijek može biti eliminirana. Tvrdnja koja izražava ideju da uvijek može postati stvoritelj života, kao i Bog, nalazi se u sljedećem odlomku: »Raba je rekao: Ako pravednici to žele, oni mogu postati stvoritelji (žive i potpuno istim životom), jer je zapisano: 'nego su opačine vaše jaz otvorile, ...« (Iz. 59:2). (Raba shvaća *mavedilim* u smislu »povlačenja razlike«. Ali da nije poroka, njihova bi snaga bila jednaka božjoj, te bi mogli stvarati svijet.) Raba je stvorio uvijek i poslao ga R. Zeri. R. Zera mu je govorio, ali nije dobio odgovora. Zato mu je rekao: »Ti si djelo robovnjaka. Vрати se u prašinu.« (Sanhedrin 65b)

Druga talmudska izreka govori o uvijeku koji ne može biti Bog, ali mu može biti ravnopravan i dijeliti s njim vlast nad svijetom. Tumačenje i stih iz Daniela, koji govori o »prije stoljima«, Talmud kaže: »Jedan je bio za njega, a drugi za Davida (mesiju): to je stav R. Akibe. R. Jose mu se suprotstavio: Kako ćeš dugo profanirati Šekinah (aspekt Boga, prema kojem uvijek sjedi uz Boga)« (Sanhedrin 38b). Iako se kasnije raspravljalo o tome da je R. Akiba interpretirao dva prijetolja kao milost i pravdu, činjenica da je on kao jedna od najvećih ličnosti judaizma opisao uvijeku kako sjedi na prijetolju uz Boga od najveće je važnosti čak ako R. Akiba u svojoj tvrdnji i ne zastupa tradicionalno gledište. Ovdje uvijek (jer prema židovskoj predaji mesija je samo uvijek, i ništa osim uvijeku) upravlja svijetom uz Boga.¹¹

O to je da stajalište R. Akibe, prema kojem mesija sjedi uz Boga, kao i ono Rabe, prema kojem bi uvijek tek potpuno ovisen mogao stvoriti život poput Boga, nisu ni na koji na-

in službena gledišta judaizma. No sama činjenica da su dvojica među u najvećim rabinskim uiteljima mogla izreći i takva »svetograda« ukazuje na postojanje tradicije koja je srodna glavnoj struji židovske misli: uvijek je, iako smrtna i mučen sukobom između božanskih i zemaljskih aspekata, ipak otvoren sistem koji se može razviti do točke posjedovanja božje moći i sposobnosti za stvaranjem. Ova je tradicija našla divan izraz u Psalmu 8: »Ti ga (uvijeku) u meni malo manjim od Boga (ili bogova, ili anđela; hebrejski *elohim*).«

Smatra se da je uvijek na inženjerski po božjem uzoru, s neograničenom mogućnošću u evolucije. Hasidski je uitelj prijetolje: »Bog ne kaže da je »dobro« nakon stvaranja uvijeku. To znači i da pošto je završio stvaranje stoke i svega ostalog, uvijeku nije dovršio.« Samo uvijeku u božjom riječi zapisanom u Tori i Prorocima, može razvijati svoju unu prirodu u procesu povijesti.

Kakva je priroda ljudske evolucije?

Njena bit leži u napuštanju incestuoznih¹² veza krvi i tla i prihvatanju nezavisnosti i slobode. uvijeku, zato enik prirode, postaje slobodan tako što postaje puno ljudsko biće. Prema biblijskim i kasnijim židovskim shvaćanjima, sloboda i nezavisnost su ciljevi ljudskog razvitka a svrha ljudskog djelovanja je konstantan proces oslobođenja iz okova koji ga vežu uz prošlost, uz prirodu, uz klan, uz idole.

Adam i Eva su na početku svoje evolucije vezani uz krv i tlo; još su "slijepi". Ali »njihove se oči otvaraju« nakon što su stekli spoznaju o dobru i zlu. Ovim je znanjem prekinuta prvobitna harmonija s prirodom. uvijeku započinje proces Individualizacije i prekida veze s prirodom. U stvari, oni i priroda postaju neprijatelji koji se ne mogu pomiriti sve dok uvijeku ne postane potpuno human. S prvim korakom prema kidanju veza uvijeku i prirode počinje povijest — i otuđenje. Kao što smo vidjeli, ovo nije priča o uvijekovu »padu« već o njegovu buđenju, po etku njegova uspona.

Ali čak i prije prije o protjerivanju iz raja (koji predstavlja simbol maternice), biblijski tekst — upotrebljavaju i nesimboli ki jezik — govori o potrebi kidanja veza s majkom i ocem: »Stoga će uvijek ostaviti oca i majku da prione uza svoju ženu, i bit će njih dvoje jedno tijelo.« (Post. 2:24). Značenje ovog stiha savim je jasno: uvjet muškarca evog sjedinjenja sa ženom je kidanje primarnih veza s roditeljima, kako bi postao nezavisan. Ljubav između muškarca i žene mogu a je samo kada su incestuozne veze uništene. (Raši: tako er tuma i ovaj stih u smislu zabrane incesta.)

Sljedeći se korak u oslobađanju od incestuoznih veza nalazi u poecima nacionalne povijesti Hebreja. Abrahamu je Bog rekao da prekine veze s ovcima i da ide u zemlju koju će mu On pokazati. Hebrejska plemena su se nakon dugog lutanja naselila u Egiptu. Vezama krvi i tla dodaje se nova — društvena — dimenzija: ropstvo. Uvijek mora prekinuti veze ne samo s ocem i majkom već i društvene veze koje ga čine robom, ovisnim o gospodaru.

Ideja da se uvijekov zadatak sastoji u emancipaciji od »primarnih veza«, od incestuozne prirode, izražena je i u nekim glavnim simbolima židovske tradicije: pashi, sukothu i sabatu. Pasha (prolaz) je slavlje u čast oslobodjenja od ropstva, i kao što se u *Hagadi* kaže, svaki se uvijek mora osjeati kao da je i sam bio rob u Egiptu, koji se odande oslobodio.

Matzot ili beskvasni kruh, koji se jede za vrijeme pashe, simbol je lutanja. Takav su kruh Hebreji pekli kada nisu imali vremena da upotrebe kvas za dizanje tijesta. *Sukkah* (otartar) ima isto simboli ko značenje. To je »privremeno« za razliku od »stalnog prebivališta«. Žive i, ili barem hrane i se u »privremenom prebivalištu« Židov opet postaje lutalac, bilo da živi na tlu Palestine ili u dijaspori. I *matzot* i *sukkah* simboliziraju rezanje pupane vrpce s tлом. (O sabatu kao anticipaciji potpune slobode bit će riječ kasnije.)

Nasuprot našoj tezi da je židovski cilj uvijekova nezavisnost i sloboda, može se postaviti prigovor da Biblija, kao i

kasnija židovska predaja, zahtijevaju poslušnost prema ocu te da je u Starom zavjetu neposlušni sin žestoko kažnjen.

Uistinu, hebrejska Biblija prožeta je naglaskom na poslušnost, ali ova je poslušnost sasvim drugačija od incestuozne fiksacije.

Poslušnost je svjesni čin podvrgavanja autoritetu i u tom je smislu suprotna nezavisnosti. Fiksacija je *emocionalna veza* s osobom kojoj smo emocionalno privrženi. Poslušnost je obično svjesna, prije ponašanje nego stanje, i može se pojaviti i kada su osjećaji prema autoritetu neprijateljski, kada se uvijek pokorava a da se ne slaže s narednjima. Fiksacija je najčešće nesvjesna, svjestan je samo osjećaj ljubavi ili straha. Poslušna se osoba boji kazne zbog nepokoravanja. Fiksirana osoba se boji gubitka i odbacivanja ako pokuša prekinuti incestuoznu vezu. Povijesno gledano, poslušnost je obično poslušnost prema ocu. Fiksacija je vezanost uz majku, koja u ekstremnim slučajevima kao »simbiotska veza« blokira proces individualizacije. Dok je u patrijarhalnim društvima strah od oca očitiji, strah od majke je dublji i njegov intenzitet ovisi o intenzitetu fiksacije prema njoj.

Razlika između incestuozne fiksacije i poslušnosti prema autoritetu zahtijeva dalje razjašnjenje. Pod incestuoznom fiksacijom podrazumijeva se fiksacija prema majci, krvi i tlu.¹⁴ Incestuozna fiksacija po svojoj prirodi predstavlja vezanost uz prošlost i zapreku punom razvitku. Poslušnost je u patrijarhalnom svijetu biblijske i kasnije židovske predaje poslušnost prema ocu koji predstavlja um, savjest, moral, zakon i duhovne principe. Najviši autoritet u biblijskom sistemu je Bog, zakonodavac, koji predstavlja savjest. U procesu razvoja ljudske rase možda i nije bilo drugog načina da se uvijek oslobodi incestuoznih veza s prirodom i klanom nego zahtijevanjem poslušnosti prema Bogu i zakonima.

Dalji korak ljudskog razvitka omogućava mu da stekne uvjerenja i principe, a time i »iskrenost prema samom sebi«, prije negoli poslušnost spram autoriteta. U razdoblju kojim

se ovdje bavimo, biblijskom i onom više stolje a nakon nje-
ga, poslušnost i fiksacija ne samo da nisu bili identi ni, ve-
su se nalazili u suprotnosti. Poslušnost prema racionalnom
autoritetu olakšava kidanje incestuozne fiksacije prema pred-
individualnim arhai kim silama. Ali, uz to, *poslušnost Bogu*
tako er predstavlja negaciju pokoravanju ovjeku.

U pri i o Samuelu nalazi se opis sva e s Hebrejima kada
oni od njega traže da im da kralja (1 Sam. 8:5), gdje se po-
slušnost svjetovnoj mo i shva a kao neposlušnost prema Bo-
gu: »... jer nisu odbacili tebe, nego su odbacili mene, ne
žele i da ja kraljujem nad njima, re e Jahve Samuelu.« (1
Sam, 8:7)

Princip prema kojem ovjek ne treba biti sluga drugom
ovjeku jasno je utvr en u Talmudu, u zakonu kojeg je Rab
formulirao ovako: »Radnik se može povu i (s posla, tj. štraj-
kati) ak i usred dana.« Raba tuma i Rabovu tvrdnju: »Kao
što je zapisano: Jer za mene Izraelci su službenici, oni su mo-
ji službenici (Lev. 25:55). Ali to ne zna i sluge slugu.« (Baba
Kama 116b). Ovdje je radnikovo pravo na štrajk bez prethod-
ne najave bazirano na op em pravu na slobodu, koje se shva-
a kao rezultat ovjekove poslušnosti prema Bogu, a ne pre-
ma ovjeku. Isto se mišljenje javlja u rabinskom komentaru
zakona, prema kojem se mora probosti uho židovskom robu
ako ovaj, nakon sedam godina služenja, odbija slobodu.« R.
Jochanan B. Zakkai objasnio je svojim uenicima: »Uho je
na gori Sinaju ulo: 'Moji ste službenici djeco Izraelova', pa
ipak je taj ovjek otišao drugome da mu bude gospodar. Ne-
ka mu zato uho bude probodeno, jer nije poslušao ono što je
uho ulo'.«¹⁵ Isti na in razmišljanja nalazimo i kod vo a Zea-
lota, najradikalnije, nacionalisti ke grupe u borbi protiv Ri-
ma. Kao što Josephus izvještava u djelu *Jewish Wars* (Židov-
ski ratovi), Eleazar, jedan od zealotskih vo a, je rekao: »Ve-
smo odavno odlu ili da ne budemo podvrgnuti Rimljanima
niti bilo kome drugome, osim samom Bogu jer jedino je on
pravi gospodar ovjeku.«¹⁶ Ideja služenja Bogu transformira-

la se u židovskoj predaji u osnovu za slobodu ovjeka od dru-
gih ljudi. *Tako, Božji autoritet osigurava nezavisnost ovjeka*
od ljudskog autoriteta.

U Mišni postoji zanimljiv zakon: »Ako izgubljena stvar ne-
kog ovjeka i izgubljena stvar njegovog oca (zahtijevaju pa-
žnju), njegova vlastita ima prednost pred o evom; ako se ra-
di o u iteljevoj i o evoj stvari, u iteljeva ima prednost, jer
ga je otac donio na svijet, dok ga u itelj u i mudrosti i uvodi
u budu i svijet; ali ako je otac mudrac tada o eva stvar ima
prednost. Ako u itelj i otac nose teret, prvo mora pomo i
u itelju da ga odloži, a onda svom ocu. Ako su u itelj' i otac
zato eni, prvo mora spasiti u itelja, a zatim oca; ali ako je
otac mudrac prvo mora spasiti njega, a zatim u itelja.« (Ba-
ba Metzia, II 11). Citirani odlomak pokazuje da se židovska
predaja razvila iz biblijskog zahtjeva za poslušnosti prema
ocu sve do pozicije kada krvno srodstvo s ocem postaje se-
kundarno u odnosu na duhovnu povezanost s u iteljem. (Ta-
ko er je zanimljivo da vlastita izgubljena stvar ima prednost
pri traženju u odnosu na u iteljevu i na o evu) Duhovni auto-
ritet u itelja nadilazi prirodni o ev autoritet, premda pri tom
nije zaobi ena biblijska zapovijed o poštovanju vlastitih ro-
ditelja.

Cilj ovjekovog razvoja jest sloboda i nezavisnost. Nezavi-
snost podrazumijeva kidanje pup ane vrpce i sposobnost da
se vlastita egzistencija duguje samom sebi. No, je li takva
radikalna nezavisnost uop e mogu a? Može li se ovjek suo-
iti sa usamljenoš u, a da se pri tom ne slomi od užasa?

Ne samo dijete ve i odrastao ovjek je bespomo an. »Pro-
tiv svoje volje si oblikovan i protiv svoje si volje ro en, pro-
tiv svoje volje živiš i protiv svoje volje eš i umrijeti... i pro-
tiv svoje volje si dužan da položiš ra une pred Kraljem kra-
ljeva, Svetim i Blagoslovljenim.« (R. Eleazar ha-Kappar, Pir-
kei-Avot, IV, 29). ovjek je svjestan rizika i opasnosti svog
postojanja ali nema odgovaraju e obrane. Na kraju podliježe
bolesti ili starosti i umire. Oni koje voli umiru prije njega.,

ili možda poslije njega, i ništa od toga ne donosi utjehu. Ovaj vjek je nesiguran, njegovo je znanje fragmentarno. U svojoj neizvjesnosti traži apsoluta koji obećavaju izvjesnost koju može slijediti, s kojom se može poistovjetiti. Može li živjeti bez apsoluta? Ne bira li između u boljih i lošijih apsoluta, između apsoluta koji pomažu njegov razvoj i onih koji ga sprečavaju? Ne bira li između idola i Boga?

Zaista, puna nezavisnost predstavlja jedno od najtežih ovjekovih postignuća. Iako ako se i nadvlada fiksacija za krv i tlo, za majku i klan, ovaj vjek se privija uz druge sile koje mu pružaju sigurnost i izvjesnost: naciju, društvenu grupu, obitelj ili svoja postignuća i svoj novac, svoju moć. Ili se postaje tako narcisoidan da se više ne osjeća kao stranac u svijetu, on jest svijet, i ništa ne postoji osim njega.

Nezavisnost se ne postiže jednostavnim nepokoravanjem majci, ocu, državi i slično. Nezavisnost nije isto što i neposlušnost. Ona je jedino moguće ako, i u skladu sa stupnjem u kojem, ovaj vjek aktivno zahvata svijet, te se odnosi prema njemu i tako postaje jedno s njim. Nema slobode i nezavisnosti ukoliko sam ovaj vjek ne dosegne stupanj potpune unutrašnje aktivnosti i produktivnosti.

Odgovor kojeg pružaju Biblija i kasnija židovska predaja izgleda da glasi: uistinu, ovaj vjek je slab i nejak, ali on predstavlja otvoreni sistem koji se može razviti do točke kada postaje slobodan. Potrebno je da sluša Boga kako bi se mogao riješiti fiksacije prema primarnim vezama i ne pokoriti se drugom ovjeku.

Ali da li ovakvo shvaćanje slobode ide do zadnje konzekvence — slobode od Boga? Općenito govoreći, to se ne događa. Bog se u rabinskoj literaturi shvaća kao vrhovni vladar i zakonodavac. On je Kralj nad kraljevima, a zakoni, kojima se ne može naći smisao, moraju se poštovati jer je Bog tako zapovijedio. Premda je to općenito tako, postoje tvrdnje u Talmudu i kasnijoj židovskoj literaturi koje vide ovaj vjek kao potpuno samostalnog, iako do točke kada se osloboditi Bo-

ga ili barem mu biti ravnopravan. Manifestacija ideje o ljudskoj autonomiji može se naći i u sljedećoj priči iz Talmuda:

Tog je dana (u raspravi o ritualnoj isto i) R. Eliezer iznio sve moguće argumente, ali niti jedan nije bio prihvaćen. Rekao im je: »Ako se *halaha* sa mnom slaže, neka ovo rogač evo drvo to dokaže!« Tada je rogač evo stablo bilo rastrgnuto u stotinu komada, a neki tvrde čak u četiri stotine komada. »Rogač evo drvo ne može poslužiti kao dokaz«, odvratili su mu. Ponovo im je rekao: »Ako se *halaha* slaže, neka vodeni tok to dokaže!« I voda je potekla u suprotnom smjeru. »Ne može se pružiti dokaz pomoću vodenog toka«, odvratili su mu. Ponovo ih je molio: »Ako se *halaha* slaže sa mnom, neka to dokažu školski židovi.« Nakon toga židovi su se nagnuli, kao da će pasti. Ali ih je R. Joshua prekorio: »Što se vi miješate dok u enjaoi raspravljaju?« Tako se zbog poštovanja prema R. Joshui židovi nisu srušili, niti su se iz poštovanja prema R. Eliezeru potpuno ispravili. Još i danas stoje nagnuti. Ponovo im je R. Eliezer rekao: »Ako se *halaha* slaže, neka nebo to dokaže.« Tada se prolomio božanski glas: »Zašto se svi ateisti s R. Eliezerom, kada vidite da se u svim pitanjima *halaha* s njim slaže.« Ali R. Joshua se dignuo i uzviknuo: »To nije na nebu!« Što je s tim mislio? R. Jeremija je rekao: Da je Tora već predana na gori Sinaju; ne obaziremo se na nebeski glas, jer je već davno zapisano u Tori na gori Sinaju da se pojedinac mora prikloniti većini.¹⁷ R. Natan je sreo R. Elijaha i upitao ga: »A što je Jedinu Sveti i Blagoslovljeni rekao na to? Ovaj se nasmijsao i veselo odgovorio: »Moji su me sinovi pobijedili, moji su me sinovi pobijedili.« (Baba Metzia, 59b).

Božji smijeh kada je rekao: »Moji su me sinovi pobijedili« zvuči paradoksalno. Boga kao da zabavlja činjenica da je ovaj vjek nezavisan i da ga više ne treba, činjenica da ga je ovaj vjek porazio. U istom smislu Talmud kaže: »Karakter smrtnog ovjeka je takav, da kada je pobijeđen, onda je nesretan, ali kada je Sveti pobijeđen, onda se veseli.« (Pesahim 119a). Zaista, ovo pokazuje kako je dug put prije nego od Boga koji je istjerao Adama i Evu iz raja od straha da ne postanu kao on.

Hasidska literatura puna je primjera istog duha nezavisnosti, ak i izazova Bogu. Tako Lizensker kaže: » ast je Bogu da ga je njegov cadik (hasidski u itelj) nadvladao.¹⁸

Iz slijede e se pri e vidi da ovjek može pozvati na red Boga uz pomo formalno-pravnog postupka, ako se Bog ne drži svojih obaveza:

Jednom je strašna glad zavladała Ukrajinom i siromašni nisu mogli kupiti kruha. Deset rabina se sastalo u ku i seoskog starješine da održe rabinski sud. Starješina im je rekao: »Podignut u optužnicu protiv Gospoda. Prema rabinskom zakonu, gospodar koji kupi židovskog slugu mora dogovoreno vrijeme (šest godina, do godine oslobo enja) uzdržavati njega i njegovu obitelj. Gospod nas je odveo u Egipat kao svoje sluge, jer je rekao: 'Meni su sinovi Izraela sluge' a prorok Ezekiel je rekao da je Izrael ak i u progonstvu sluga božji. Zato te Gospode molim da se držiš zakona i uzdržavaš svoje sluge i njihove obitelji.«

Deset sudaca se priklonilo mišljenju starješine. Uskoro je iz Sibira pristigao ogroman brod s tovarom žita, pa su siromašni dobili kruha.

Slijede a pri a sadrži isti duh izazova Bogu:

Siromašan ovjek došao je Rabi Radvilleru da mu se potuži na svoje siromaštvo. R. Radviller nije imao novaca da mu da, ali ga je utješio rije ima ovih stihova (Posl. 3:12): »Koga Bog voli, njemu pomaže.«

Njegov otac Zlotzover Maggid, prisustvovao je ovom razgovoru, pa je rekao sinu: »Uistinu, to je loš na in da se pomogne ubogom. Stih treba ovako tuma iti: »Onaj tko voli Boga, raspravljat e s njim.« Trebalo bi moliti: »Zašto dozvoljavaš da se ovjek ponižava mole i te, kada je to u tvojoj mo i, Gospode, da mu osiguraš potrebno na astan na in?«²⁰

Ideja o ovjekovoj nezavisnosti izložena je u slijede im prijamama:

Berdi ever je rekao: » itamo (Izaija, 40:31): 'AT onima što se u Jahvu uzdaju, snaga se obnavlja.' To zna i da oni koji traže Gospoda, daju svoju snagu njemu, a za uzvrat dobivaju novu snagu, kojom mu opet služe.«²¹

Ili:

Rabi Lubavitzer je rekao: »Prvog dana sve anosti Bog nas poziva da promatramo dan veselja. Drugog dana mi pozivamo Boga da se veseli s nama. Prvog je dana Bog zapovijedio da promatramo, drugi smo dan mi ustanovili sami.«²²

Ideja da je ovjek stvoren po slici božjoj vodi ne samo do shva anja o ravnopravnosti ovjeka i Boga, ili ak o slobodi od Boga, ve upu uje na glavno humanisti ko uvjerenje da svaki ovjek nosi u sebi svu ljudskost.

Na prvi pogled izgleda kao da Biblija i kasnija židovska predaja imaju izrazito nacionalisti ko shva anje koje oštro odjeljuje Hebreje od ostalog ovje anstva, i po biti i po sudbini. Nije li Izrael »odabrani narod«, božji omiljeni sin, superioran ostalim narodima? Ne postoje li u Talmudu mnogi nacionalisti ki i ksenofobi ni odlomci? Nisu li Židovi tokom svoje povijesti esto bili nacionalisti, osje ali se superiorniji nad nevjernicima i ispoljavali izrazitu klansku zatvorenost? Nitko ne može to pore i i ne treba to dokazivati. Zapravo prava bit paulinista i kasnijeg krš anstva bila je u tom da se oslobode svakog židovskog nacionalizma i da osnuju »katoli ku« crkvu koja e obuhvatiti sve ljude bez obzira na narodnost ili rasu.

Ako analiziramo nacionalisti ko stajalište, u prvom asu možemo pasti u iskušenje da ga objašnjavanjem pokušamo opravdati. Raniji periodi židovske povijesti bili su periodi malog plemena koje se bori s drugim plemenima i narodima. Teško se može o ekivati da emo u takvim okolnostima na i ideje internacionalizma i univerzalizma. Povijest Židova nakon 7. st. pr. n. e. postaje povijest malog naroda iji opstanak ugrožavaju velike sile koje ga žele pokoriti i porobiti. Najprije su njihovu zemlju zauzeli Babilonci i mnogi su bili prisiljeni da je napuste i da se nasele u zemlji osvaja a. Nekoliko stolje a kasnije Rimljani su napali i zauzeli Palestinu, razorili Hram, mnogi su Židovi ubijeni, zato eni ili pre-

tvoreni u robove. Iako im je bilo zabranjeno i ispovijedanje vjere pod prijetnjom smrti. Još kasnije, kroz stoljeća a izgnanstva, Židovi su bili proganjani, diskriminirani, ubijani i ponižavani od križara, Španjolaca, Rusa, Ukrajinaca, Poljaka, a u našem stoljeću u trećina je stradala od nacista. Osim povoljnog razdoblja pod muslimanskom vlašću, Židovi su iako i pod najboljim kršćanskim vladarima smatrani inferiornijima i živjeli su u getima. Nije li prirodno da su razvili mržnju prema ugnjetama, reaktivni nacionalisti koji ponos i klansku zavjerenost, kako bi kompenzirali stalna ponižavanja? Ipak sve ove okolnosti samo objašnjavaju ali ne opravdavaju postojanje židovskog nacionalizma. Međutim važno je uočiti da nacionalisti koji stavovi predstavljaju samo *jedan* element u biblijskoj i kasnijoj židovskoj predaji, kojem je suprotstavljen element univerzalizma.

Ideja o jedinstvu ljudske rase našla je svoj prvi izraz u priči o stvaranju svijeta. *Jedan* muškarac i *jedna* žena stvoreni su da budu preci cijeloj ljudskoj rasi — to nije trima velikim grupama: potomcima Sema, Hama i Jafeta. Drugi izraz univerzalnosti ljudske rase nalazimo u savezu što ga Bog sklapa s Noom. Ovaj je savez zaključen prije onog s Abrahamom, osnivačem hebrejskog plemena. To je savez s cijelom ljudskom rasom i životinjskim carstvom, uz obe anje da Bog nikada više ne uništi život na zemlji. Prvi izazov Bogu, koji zahtijeva da se ne naruše principi pravde, potekao je od Abrahama u ime ne-hebrejskih gradova Sodome i Gomore, a ne u ime Hebreja. Biblija zapovijeda ljubav prema strancu (ne-Hebreju) — ne samo prema bližnjem (susjedu) — i objašnjava ovu zapovijed riječi: »... jer ste i sami bili pridošlice u zemlji egipatskoj.« (Pnz. 10:19). Iako je i za Edomite, tradicionalne neprijatelje, rečeno: »Nemoj prezirati Edomca, jer je on brat tvoj.« (Pnz. 23:8)

Najviša točka univerzalizma dosegnuta je u proroku koji literature. Iako je u nekim proročkim govorima zadržan stav o superiornosti Hebreja kao u itelja i duhovnih primjera nad

nevjernicima, možemo naći i druge tvrdnje u kojima je uloga djece Izraelove kao božjih miljenika napuštena.

Ideja o jedinstvu ljudske rase našla je svoj nastavak u farizejskoj literaturi, naročito u Talmudu. Već sam spomenuo shvaćanje o Noahitima i o »pobožnom narodu«.

Evo nekoliko talmudskih izreka, između mnogih koje izražavaju duh univerzalizma i humanizma: »Poduavao je: R. Meir je običavao govoriti: prašina prvog svijeta sakupljena je sa svih strana zemlje. R. Oshaijah je rekao u Rabovo ime: Adamov je trup stigao iz Babilona, glava iz Izraela, udovi iz drugih zemalja, a intimni dijelovi, prema R. Achaju, iz Akra di Agma« (Sanhedrin 38 a,b). Premda je u tvrdnji R. Oshaiaha opisano da je zemlja Izrael dala materijal za svijet, ova tvrdnja ne mijenja bit prve i općenite tvrdnje o tome da je svijet je tijelo na injeno iz prašine svih dijelova svijeta, te tako Adam predstavlja cijelo svijet anstvo.

Slična je ideja izražena i u odlomku iz Mišne koji se bavi zakonom te tvrdi da kod najtežih prestupa svjedoke protiv optuženog treba podvrgnuti zastrašivanju kako se ne bi doveli lažni svjedoci optužnice. U ovom se postupku svjedocima optužnice kaže što zna i ako zbog njihovog svjedočenja optuženi bude pogubljen. Kaže im se: »Svijet je stvoren zato, da te pouči: uništi li tko i jednu dušu Izraela²³, Sveto pismo svaljuje na njega krivnju kao da je uništio cijeli svijet. A onaj koji spasi jednu jedinu dušu, kao da je spasio cijeli svijet...« (Sanhedrin, IV, 5).

Drugi talmudski izvor manifestira isti duh: »U tom času (kad su Egipćani nestali u Crvenom moru) prisutni anđeli su htjeli otpjevati pjesmu hvale pred Svetim i Blagoslovnim, ali ih je on prekorio, govoreći: Djelo mojih ruku (Egipćanin) se utapa u moru; želite li zbog toga pjevati predamnom?« (Sanhedrin 39b).²⁴

U vremenu rimskih i kršćanskih progona Židova, nacionalisti koji i ksenofobi nisu duh koji je prevladavao nad univerzalistima. Ipak, dok god su u svijetu proroka živjela, nije bila

zaboravljena ideja o jedinstvu ovjeanstva. Manifestaciju tog duha nalazimo kad god Židovi imaju mogućnost da napuste uske granice svog geta. Ne samo da su isprepleli vlastitu tradiciju s tradicijom vode ih humanisti kih mislilaca vanjskog svijeta, nego su, kada su probijene političke i društvene barijere, u devetnaestom stoljeću u židovski mislioci bili među najradikalnijim predstavnicima internacionalizma i ideje humanizma. Čini se da su univerzalizam i humanizam proroka procvatili nakon dva tisućljeća u likovima tisućljeća židovskih filozofa, socijalista i internacionalista, od kojih mnogi nisu imali osobnih veza s judaizmom.

BILJEŠKE UZ TREĆE POGLAVLJE

1. Židovski su mudraci imali poteškoća objašnjavajući i upotrebu plurala u rečenici: »Na imeno ovjeka...« u kojoj je nasuprot ubijenom na imenu subjekt. Bog (*Elohim*), sam po sebi plural, povezan s pluralom glagola »na imeni« (*naaseh*). Oni su, naravno, željeli odbiti svaku pomisao koja bi dovela u sumnju božju jedinstvenost u ovoj rečenici. Rašijev komentar glasi: »Ovdje nalazimo božju poniznost budući da je ovjek na injen po uzoru na anđele. Bog se s njima tom prilikom savjetovao, bez primisli da bi se to moglo tumačiti kao da je ovjeka stvorio uz njihovu pomoć. Sveto pismo nas uči da se veliki uvijek trebaju savjetovati i tražiti dopuštenje od nižih. «Rašijeva ideja o Bogu koji se savjetuje s anđelima izgleda iznenađujuća, ako smatramo da je u suprotnosti s duhom biblijske priče prema kojoj je Bog prikazan kao autokratski vladar koji se ni sa kim ne savjetuje. Raši ovdje naznačuje mnogo kasniji razvoj, kada Bog prestaje biti autokratski vladar, kojeg nalazimo u dijelovima koji govore da se Bog savjetovao sa ljudima o vladanju svijetom. (Sanhedrin 38b). U starijoj verziji priče o stvaranju ovjeka ne postoji ideja da je ovjek na injen na sliku božju. Tamo stoji: »Tada je Gospod Bog stvorio ovjeka iz prašine sa tla i udahnuo mu u nosnice život; i ovjek je postao živo biće.« (Gen, 2,7).
2. Vidi raspravu o Maimonidovoj »negativnoj teologiji« koja se odnosi na attribute bita a ne na akcije. Po etak ovog shvaćanja nalazimo ve u Talmudu u slijedećoj priči: »Neki je ovjek pao nizice pred Rabijem Haninom i rekao: 'O bože, veliki, moćni, strašni, veli anstveni, snažni, grozni, jaki, neustrašivi, sigurni i asni. Kada je završio, R. Hanini mu je rekao: 'Jesi li završio s hvaleljenjem svog gospodara? 'emu sve to? Čak i one tri oznake (veliki, moćni, strašni) koje spominjemo u prvom blagoslovu Mojsi-

je, naš uitelj, nije naveo u Zakonu, i da nije bilo ljudi koji su došli iz velike Sinagoge i umetnuli ih u Tefillah, ne bismo ih ni mi spominjali.« (Berakhot 33b).

3. Vidi komentar o *ka ošu* u knjizi Harris H. Hirschberg, *Hebrew Humanism* (Hebrejski humanizam). Los Angeles: California Writers, 1964. Ova knjiga sadrži izvrstan prikaz mnogih problema hebrejskog humanizma.
4. Pnz. 11. 12. 49, 85a, citirano prema A. Buechler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (Studije grijeha i ispaštanja u rabinskoj literaturi prvog stoljeća), London: Oxford University Press, 1928, str. 351. Buechler prevodi hebrejski *hasid* s »bogat ljubavlju«; konvencionalni prijevod bi glasio »pobožan«.
5. H. Cohen, op. cit. str. 110.
6. A. Buechler, op. cit. str. 358.
7. H. Cohen, op. cit. str. 109.
8. Tosefta Baba Metzia, 6,17; citirano prema A. Buechler, op. cit. str. 104.
9. Tosefta Shebuoth 3,6; citirano prema A. Buechler, op. cit. str. 105.
10. A. Buechler, ibid, str. 105.
11. Moglo bi se zaključiti da tradicija iz koje proizlazi tvrdnja R. Akibe leži u osnovi heterodoksnog kršćanskog adopcionističkog koncepta prema kojem je Bog *usvojio* Krista 1. ovjeka, posjevši ih na svoju desnu stranu. U Židovskoj tradiciji usvajanja nema.
12. Pod »incestuoznom« ne podrazumijevam primarno seksualnu, već emotivnu vezu s majkom prirodom.
13. Vidi E. Fromm: *Escape from Freedom* (Bekstvo od slobode), New York: Holt, Rinehart & Winston, 1941 (2. svezak ovog izdanja).
14. Za potpunu raspravu o incestuoznoj fiksaciji vidi E. Fromm: *The Heart of Man* (Srce ovjeka), pogl. V.
15. Tosefta Baba Kama 7,5; citirano prema A. Buechler, op. cit. str. 38. Riječi R. Yohanana također navodi Raši u vezi probadanja ušiju kod robova (Izl, 21:6).
16. Citirano prema A. Buechler, ibid. str. 36.
17. R. Eliezer je kasnije ekskomuniciran, ne zbog pogrešnog vjerovanja, već zato jer se nije priklonio sudu veine. Tom prilikom R. Akiba pokazao duboki humanizam i odsutnost svakog fanatizma. Kada su rabini upitali tko je po R. Eliezeru i saopćiti mu lošu vijest, R. Akiba je odgovorio: »Ja u oti i, da mu neki ne prikladni ovjek ne saopći ovu vijest i uništi cijeli svijet oko njega (tj. nanese mu veliku štetu, ako ga brutalno i netaktno obavijesti o ekskomunikaciji)«. Sto je uinio R. Akiba? Uzeo je

- crnu odje u (znak žalosti) i obukao je. R. Eliezer mu je rekao: »Akiba, što se danas posebno dogodilo?« »Gospodaru, odgovorio je, ini mi se da se tvoji drugovi drže podalje od tebe.« Tada je R. Akiba sjeo na zemlju, skinuo odje u i cipele, dok su mu suze curile niz lice.« (Baba Metzia 59b).
18. Citirano prema L. Neumann, *The Hasidic Anthology*, str. 134.
 19. J. Rosenberg, *Tifereth Maharal* (Lodz, 1912); citirano prema L. Neumann, str. 56.
 20. A. Kahan, *Atereth ha-Zaddikim* (Warsaw, 1924, str. 18—19); citirano prema L. Newman, str. 57.
 21. I. Berger: *Esser Orot* (Warsaw, 1913, str. 59); citirano prema L. Neumann, str. 132.
 22. Prema L. Neumann, str. 176.
 23. »Izraela« je u nekim tekstovima ispušteno. Zaista, izgleda neložno ako se radi o jednoj duši Izraela da to povla i za sobom uništenje cijelog svijeta. Ako je »Izraela« dio originalnog teksta, u nastavku bi tada trebalo stajati »kao da je uništio cijeli Izrael«. Nadalje, cijeli se odlomak odnosi na stvaranje Adama, a ne Izraela, stoga je sasvim jasno da jedan ovjek (poput Adama) predstavlja cijelo ovjeanstvo.
 24. Zanimljivo je da se iz ove tradicije razvila liturgijska praksa koja se održala do danas. Svakog svetog dana dio službe predstavlja recitiranje veleg broja radosnih Aleluja Psalama. Sedmog dana Pashe kada su se, prema predaji, Egipćani utopili, recitira se samo polovina Aleluja Psalama, u duhu božjeg prijekora an elima koji su se veselili dok su umirala božja stvorenja.

IV Pojam povijesti

1. O mogućiosti revolucije

Ljudska je povijest poela Adamovim »padom«. Prvobitni, predindividualni sklad ovjeka i prirode, muškarca i žene, zamijenjen je borbom i sukobom. ovjek pati zbog gubitka jedinstva. On je sam i odijeljen od drugih ljudi i prirode. Njegova je najstrasnija težnja da se vrati u svijet jedinstva koji mu je bio domom prije nego što je postao »neposlušan«. Želi da se odrekne uma, samosvijesti, izbora, odgovornosti i da se vrati u maternicu, majci zemlji, u tamu gdje svjetlo svijesti i znanja još ne sija. Želi pobje i iz svoje novo zadobivene slabode i izgubiti svijest o sebi koja ga ini ljudskim biem.

Ali povratka nema. in nepokoravanja, spoznaje o dobru i zlu, svijest o sebi, ireverzibilni su. Nema na ina da se vrati. »Zato ga Jahve, Bog, istjera iz vrta edenskog da obrauje zemlju iz koje je i uzet. Istjera dakle, ovjeka i nastani ga isto no od vrta edenskog, pa postavi kerubine i plameni ma koji se svjetlucau — da straže nad stazom koja vodi k stablu života.« (Post. 3:23—24)

ovjek je obuzet egzistencijalnom dihotomijom jer pripada prirodi a istovremeno je transcendirao sviješ u o sebi i izborom. Ovu dihotomiju može riješiti jedino kre u i se naprijed. ovjek se mora doživjeti strancem u svijetu, udaljen od sebe samoga i od prirode, kako bi mogao ponovo postati jedno sa samim sobom, svojom subraom ljudima i sa prirodom na višem nivou. On mora iskusiti razdor izme u sebe

kao subjekta i svijeta kao objekta, kako bi na taj način i nadvladao tu razdvojenost.

ovjek stvara sebe u povijesnom procesu koji je započeo njegovim prvim činom slobode — činom nepokoravanja — slobodom da kaže »ne«. Ova »iskvarenost« nalazi se u samoj prirodi ljudske egzistencije. Prošavši kroz proces otuđenosti, ovjek ga može nadvladati i postići i novi sklad. Ovaj novi sklad, ovo novo jedinstvo ovjeka i prirode zove se u rabinskoj i proročkoj literaturi »kraj dana« ili »mesijansko doba«. Ne radi se o stanju predeterminiranom Bogom ili zvijezdama. Do njega se može doći i samo kroz vlastiti napor. Mesijansko doba predstavlja povijesni odgovor na ljudsko postojanje. Ovjek se prije toga može uništiti ili napredovati prema ostvarenju novog sklada. Mesijanstvo nije slučajno ljudskoj egzistenciji već joj je inherentno, logičan je odgovor na nju, alternativa ljudskom samouništenju.

Kao što je po etak ljudske povijesti označen razdvajanjem od doma (raja), tako je i po etak židovske povijesti označen napuštanjem doma. »Jahve reče Abram: 'Idi iz zemlje svoje, iz zavičajne i doma otčinskog, u krajeve koje u tebe ja pokazati. Veliki narod od tebe uiniti, blagosloviti u te, ime u te uzvelo i sam ćeš biti blagoslov. Blagoslivljati u one koji te blagoslivljali budu, koji te budu kleli, njih u proklinjati; sva plemena na zemlji tobom će se blagoslivljati.« (Post. 12: 1-3).

Kao što je rečeno u prethodnom poglavlju, uvjet za ljudsku evoluciju je kidanje primarnih veza koje vežu ovjeka uz zemlju, srodnike, oca i majku. Sloboda se zasniva na postizanju oslobođenja od primarnih veza koje daju sigurnost, a ipak sarkate ovjeka. U povijesti o Abrahamu zapovijed da napusti zemlju prethodi obećanju koje mu daje Bog. Ali kao što je to isto slučaj s biblijskim tekstom, prva rečenica ne prethodi jednostavno drugoj, već se pojavljuje kao uvjet. Mogli bismo prevesti i ovako: »Ako napustiš svoju zemlju, obećaj mi ti...« (Ovdje trebamo primijetiti da se *leitmotiv* proročkog

univerzalizma javlja u slučaju konstituiranja hebrejskog plemena: preko Abrahama »sva plemena na zemlji tobom će se blagoslivljati«)¹.

Sljedeći i središnji događaj židovske povijesti, nakon lutanja izmeću Egipta i Kanaan, je priča o oslobođenju od Egipćana. To je oslobođenje prvenstveno društvena, a ne nacionalna revolucija. Hebreji se nisu oslobodili jer im je život kao nacionalnoj manjini postao nepodnošljiv, nego zato jer su ih egipatski vladari porobili.

Hebreji, koje je Josip doveo u Egipat, bogatili su se i množili. Egipćani su u njima vidjeli opasnost za zemlju.³ »I postaviše nad njima nadglednike da ih tlače teškim radovima. Tako su faraonu sagradili gradove skladišta: Pitom i Ramses. Ali što su ih više tlačili ili, oni se još više množili, napredovali i širili se, tako da su Egipćani strahovali od Izraelaca. I Egipćani se okrutno obore na Izraelce. Ogorčavali su im život teškim radovima: pravljenjem meljete i opeke, različitim poljskim radovima i svakovrsnim naporima koje im nemilosrdno nametahu.« (Izl. 1:11—14). Tlačenje je postalo još okrutnije kada je faraon naredio da se svi novorođeni sinovi Hebreja moraju ubiti, a samo kćeri ostaviti na životu.

Na ovom je mjestu u priču uveden Mojsije. Sin muškarca i žene iz kuće Levijeve bio je, prema biblijskoj priči, sakriven na obali rijeke. Našla ga je faraonova kćer i odgojila ga u faraonovoj palači.³

U tekstu je prikazan razvoj Mojsija, oslobodioca. Odgojen kao egipatski princ, bio je svjestan svog židovskog porijekla. Kada je ugledao Egipćana kako udara Hebreja, njegova brata, tako se razbjescio da je Egipćana ubio. Faraon je doznao za to i Mojsije je morao pobjeći. Ovim impulzivnim činom identifikacije sa svojom braćom Mojsije kidava veze s egipatskim dvorom i postaje izgnanikom. Nije se mogao vratiti drugačije nego kao revolucionarni vođa.

U bijegu, stigao je do kuće midjanskog svećenika. Oženio se njegovom kćerkom a kada im se rodio sin nazvao ga je

Geršon, što doslovce zna i »tamo stranac« ili kao što se eksplicitno kaže u tekstu »... jer sam stranac u tu oju zemlji« (Izl. 2:22).⁴ Ponovo vidimo isti *leitmotiv*: Mojsije mora napustiti Egipat, rodnu zemlju, prije nego što je spreman za Božje otkrovenje i svoju misiju oslobodioca. U tom slučaju po njemu priča o hebrejskoj revoluciji.

U njoj nalazimo neka bitna povijesno-psihološka pitanja. Kako se robovi mogu toliko promijeniti da po njima osjete potrebu za slobodom? Tako dugo dok su robovi ne poznaju slobodu, a kada su slobodni revolucija im nije potrebna. Je li revolucija uopće moguća? Je li mogući prijelaz iz ropstva u slobodu? Nadalje, u pogledu biblijskog shvaćanja povijesti, kakvu ulogu igra Bog u procesu oslobođenja? Mijenja li on ljudsko srce? Oslobođeni li ga primaju u milost? I ako to ne mogu, kako to može uraditi uvijek sam?

Zaista, povijesna promjena i revolucija izgledaju kao logički paradoks: porobljeni uvijek nema ideju o slobodi — ipak on se može osloboditi i bez te ideje. Biblijska priča daje odgovor na ovaj paradoks. *Po etak oslobođenja nalazi se u ljudskoj sposobnosti da pati.* Uvijek pati ako je potlačen, fizički i duhovno. Patnja ga nagoni da se suprotstavi tla iteljima, da traži kraj ugnjetavanja, premda još ne teži ka slobodi o kojoj ništa ne zna. Ako uvijek izgubi sposobnost patnje, izgubio je mogućnost promjene. U početku revolucije on razvija nove snage koje nije mogao razviti dok je bio rob. Nove snage vjerojatno će mu omogućiti da ostvari slobodu. Međutim u procesu oslobođenja postoji opasnost da se vrati u staro stanje ropstva.

Omogućava li Bog uvijek da se oslobodi mijenjaju i njegovu srce? Miješa li se Bog u ovaj povijesni proces? Ne. Uvijek je prepušten sebi da napravi vlastitu povijest. Bog pomaže, ali nikada ne mijenja ljudsku prirodu već čini samo ono što uvijek sam može napraviti. Izraženo mojim neteističkim riječima nikom: uvijek je prepušten sebi i nitko ne može uraditi za njega ono što sam nije u stanju napraviti.

Analiziramo li pomnije priču o oslobođenju iz Egipta, vidjet ćemo da demonstrira upravo spomenuti princip. **Ona počinje rečenicom:** »Poslije mnogo vremena umre egipatski kralj. Izraelci su još stjenjali u ropstvu. Vapili su i njihov vapaj za pomoć sred ropstva uzlazio je k Bogu. Bog je čuo njihovo zapovijest i pomaganje i sjetio se saveza s Abrahamom, Izakom i Jakovom. I pogleda Bog na Izraelce i zauze se za njih.« (Izl. 2: 23—25). Tekst ne kaže da su se djeca Izraelova molila i obraćala Bogu već da je Bog čuo njihove vapaje i stenanje u ropstvu i »razumio ih je«. Vapaj koji nije nikome izravno upućen nalazi svoj put do Boga, koji razumije patnju. Hebrejska riječ *va-yeda*⁵ se pravilno prevodi sa »znao je«, »razumio je«. Kao što Nahmanides tumači: »Premda djeca Izraelova nisu zaslužila oslobođenje, njihov je vapaj pobudio u Bogu samilost.« Bitno je da vapaj *nije* upućen Bogu, ali Bog pokazuje razumijevanje za patnju i zato je spreman pomoći.⁶

Sljedeći je korak božje otkrivenje Mojsiju kao preduvjet njegovoj oslobodilačkoj misiji. Bog se pojavljuje u grmu i »grm je sav u plamenu, a ipak ne izgara« (Izl. 3:2). Grm simbolizira paradoksalnu duhovnu egzistenciju kod koje se, nasuprot materijalnoj egzistenciji, energija ne gubi prilikom korištenja. Bog se ne otkriva Mojsiju kao Bog prirode već kao Bog povijesti, Bog Abrahama, Bog Izaka i Bog Jakova. Otkrivši se, on ponavlja rečenicu koju smo već razmatrali. On kaže: »Vidio sam jade svog naroda u Egiptu i čuo⁷ mu tužbu na tla itelje njegove. Zato sam išao da ga izbavim iz šaka egipatskih i odvedem iz te zemlje u dobru i prostranu zemlju — zemlju kojom te čeka med i mlijeko.« (Izl. 3:7—8). Ponovo je očitovano da Hebreji nisu vapili za pomoć Bogu nego zbog tla itelja, ali je on čuo njihove patnje. Potrebno je božje znanje i potpuno razumijevanje da bi se čuo vapaj koji mu nikada izravno nije bio upućen. Ova se misao ponavlja po treći put. »Vapaji sinova Izraelovih dopriješe do mene. I ja sam vidjeh kako ih Egipćani tlače.« (Izl. 3:9). Bog kaže da se uvjerio u tlačenje i da je ono zajedno s patnjama dovoljno da im sam

pomogne. Sada Bog upu uje Mojsiju izravan zahtjev: »Zato hajde! Ja te šaljem faraonu da izbaviš narod moj, Izraelce, iz Egipta.« (Izl. 3:9)

Mojsijeva reakcija na ovu zapovijed je šok i odbijanje. On, kao i mnogi kasniji židovski proroci, ne želi biti prorok. (Možemo dodati i tko god želi biti prorok, taj to nije).⁸ Mojsijev prvi odgovor na taj zahtjev glasi: »Tko sam ja da se uputim faraonu — i izvedem Izraelce iz Egipta?« (Izl. 3:11). To nisu rije i ovjeka ispunjena ponosom zato jer je izabran za misiju, ve rije i ovjeka bez narcisoidnosti, koji je usprkos izvanrednom talentu i geniju svjestan nepodobnosti za zadatak koji mu se name e. Nakon što je Bog odbacio njegovu molbu, Mojsije izlaže drugi prigovor: »Ako do em Izraelcima pa im kažem: Bog otaca vaših poslao me k vama, i oni me zapitaju: Kako mu je ime? — Što u im odgovoriti?« (Izl. 3:13).

Mojsije ovdje postavlja bitno pitanje koje se ti e paradoksa revolucije. Može li um ljudi biti otvoren, ako još nisu spremni? Ili, kako se ljudima može govoriti u ime Boga povijesti, to jest u ime ljudske samodjelatnosti, ako su još naueni štovati idole, koji su stvari, koje mogu i moraju imati ime? Božji odgovor predstavlja prvi u nizu ustupaka, koje ini zbog nepripremljenosti ljudi. Iako nema imena, on spominje Mojsiju ime koje može upotrijebiti kako bi postao razumljiviji Hebrejima. Odgovor, kao što sam prije rekao, u slobodnom prijevodu glasi: »Moje je ime Bezimeni.«⁹ Jasno je da je ime »Bezimeni« samo privremeno te da Bog u stvari i nema ime na budu i da je Bog povijesti, Bog djelovanja.¹⁰

Ali Mojsije još nije zadovoljan. Drugi put prigovara da mu Hebreji ne e vjerovati i kako e mu re i: »Bog ti se nije objavio.« Bog ponovo ini ustupak kako bi ga ljudi shvatili. Pouava Mojsija nekim arolijama pomo u kojih može štap pretvoriti u zmiju, ruku ogubaviti pa je ponovo ozdraviti. Ako ne budu vjerovali u ova dva uda, tre im e ih uvjeriti: pretvaranje vode u krv. Mojsije još ne pristaje, i kaže: »Oprost,

Gospodine! Ja nikad nisam bio ovjek rje it: ni prije ni sada kad govoriš svom sluzi. Ja sam u govoru spor, a na jeziku težak.« (Izl. 4:10). Bog mu odgovara kako je stvorio ovjeka, tako je i Mojsiju dao mo govora.

U tom asu Mojsije, iscrpivši svoje argumente, u o ajanju kaže: »O, Gospodine, ne bi li poslao koga drugoga?« (Izl. 4:13). Božje strpljenje je pri kraju i on ljutito pokaže na Mojsijeva brata Aarona kao na dobrog govornika: »Ti njemu govori, i u njegova usta stavljaj rije i. Ja u biti s tobom i s njime dok budete govorili. Kazivat u obojici što ete raditi. Neka on mjesto tebe govori narodu. Tako, on e tebi biti mjesto usta, a ti eš njemu biti mjesto Boga.« (Izl. 4:15—16). Tako je stvoreno sve enstvo. Sve enstvo je, kao i božje ime, ustupak neznanju naroda. Prorok Mojsije je ovjek uvida i spoznaje. Sve enik Aaron je ovjek koji prevodi ovu spoznaju na ljudima razumljiv jezik. Sva je dvosmislenost položaja proroka i sve enika ve ovdje jasno pokazana. Prorok možda ne e postiti i da ga ljudi shvate. Sve enik može govoriti u prorokovo ime, pa ipak krivotvoriti njegovu poruku.

Mojsije se na kratko vra a svojoj ženi i tastu u Midian gdje u divljini susre e brata Aarona. Oboje se vraaju u Egiptat i tamo Hebrejima govore rije i koje je Bog dao Mojsiju i izvode razna uda kako bi im ljudi vjerovali. Tada i samo tada »narod je bio uvjeren i pošto uše da je Jahve pohodio Izraelce i pogledao njihove jade, popadaše ni ice i pokloniše se.« (Izl. 4:31) Ljudi se ponašaju kao obožavatelji idola. Kao što sam ve istaknuo pokornost, izražena dubokim klanjanjem, osnova je svakog štovanja idola.

Nakon toga su Mojsije i Aaron nagovorili Hebreje da potu faraonu i izlože svoj zahtjev. Obraju se faraonu razumljivim rije ima: »Ovako veli Jahve, Bog Izraelov: Pusti narod moj da ode i u moju ast slavi svetkovinu.« (Izl. 5:1). To je jezik idolatrijske tradicije. Bog je prikazan kao nacionalni Bog Izraela u iju ast se treba održati svetkovina. Faraon izjavljuje da ne zna za tog Boga a Mojsije i Aaron ga nagovaraju

da udovolji zahtjevu jer se ina e Bog može na njih »oboriti pomorom i ma em« (Izl. 5:3). Faraon ne shva a da je ovaj Bog mo an i da može nanijeti veliku štetu. Nare uje da se teret posla pove a i dodaje: »Lijeni su. Zato vi u.« (Izl. 5:8). Faraon ini ono što su prije i poslije njega inile tisu e fa raona. Ne može razumjeti želju za slobodom i smatra da se radi o želji za dokolicom. Tako er smatra da e ovjek jako optere en poslom zaboraviti snove o slobodi koji nisu dru go do obi ne laži. Kada Hebreji imaju poteško a u ispunjava nju radnih normi, faraon opet kaže: »Lijen ine ste vi, lijen i ne. Stoga kažete: Hajdemo da prinesemo žrtvu Jahvi!« (Izl. 5:17).

U tom se asu Hebreji po inju bojati slobode. Okrivljuju Mojsija i Aarona za pove anje teško a koje su rezultat njihovih zahtjeva za slobodom. Kažu im: »Neka vas Jahve ima na oku i sudi vam! Omrazili ste nas kod faraona i njegovih dvo rana; dali ste im ma u ruke da nas pobiju!« (Izl. 5:21) Re akcija Hebreja se pojavila u povijesti isto toliko puta koliko i reakcija faraona. Oni se žale da ih njihovi gospodari više ne vole. Strahuju ne samo od teškog rada ili smrti nego od gubitka milosti koju, kako god mala bila, ne žele izgubiti.

Izgleda kao da Mojsije gubi hrabrost. Žali se Bogu i kaže: »Zašto, Gospodine nanosiš štetu ovom puku? Zašto si ine po slao? Otkad sam ja stupio pred faraona i progovorio mu tvoje ime, on još gore postupa s ovim narodom. A ti ništa ne poduzimaš da izbaviš svoj narod.« (Izl. 5:22—23).

Ovim o ajni kim prijekorom upu enim Bogu završava pr vi in drame. Faraon niti je uslišao, niti ak razumio poruku, niti su ljudi nastavili željeti slobodu nakon prvih poteško a. Mojsije, vo a, ne vidi nade za uspjeh revolucije. U tom asu Bog zaklju i da je prošlo vrijeme za pristup pomo u uma i bez upotrebe sile. Od sada nadalje upotrijebit e silu kojom e možda natjerati faraona da popusti i omogu iti Hebrejima da pobjegnu iz zemlje ropstva. Kao što emo vidjeti, sila nije uvjerala faraona niti Hebreje koji se povla e u strah od

slobode i štovanja idola kad god se suo e s teško ama ili kad nije prisutna karizmataska li nost njihovog vo e.

Sljede i in otvara se božjom zapovijedi Mojsiju da pono vo govori djeci Izraela:

»Kaži dakle Izraelcima da sam ja Jahve; da u vas izbaviti od tereta što su vam ga Egip ani nametnuli. Oslobodit u vas od ropstva u kojem vas drže; Izbavit u vas udaraju i jako i kaž njavaju i strogo. Za svoj u vas narod uzeti i bit u vašim Bogom. Tada ete saznati da sam vas ja, Jahve, vaš Bog, izba vio od egipatske tlake. Dovesť u vas u zemlju za koju sam se zakleo da u je dati Abrahamu, Izaku i Jakovu, i dat u vam je u baštinu ja, Jahve.' Mojsije to kazivaše Izraelcima, ali ga ne htjedoše slušati: duhovi su im bili pomu eni od teškog ropstva.«

(Izlazak, 6:6—9)

Jezik, koji upotrebljava govore i djeci Izraelovoj, druga i ji je od jezika kojim se obra a faraonu. Poru uje im da e ih osloboditi okova i da e biti svjesni da ih je njihov Bog oslobodio. Ponovo su Hebreji gluhi za poruku, dijelom zato jer im je duh slomljen, dijelom zato jer teško rade pa im ne ostaje snage ni za patnju. Ovdje smo naišli na pojavu koja se esto ponavlja u povijesti, na patnju, koja spre ava ak i po stojanje želje da se ona dokraj i. Mojsije je tako er izgubio vjeru. Kada mu se opet kaže da ide faraonu i traži oslobo e nje Hebreja, on odgovara: »Kad me Izraelci nisu slušali, ka ko e me spora u govoru slušati faraon?« (Izl. 6:12).

U sljede em odlomku Bog ponavlja zapovijed Mojsiju da ide i razgovara s faraonom. Kaže mu da traži od njega neka pusti djecu Izraelovu da napuste zemlju. Ne koristi više iz govor neka ih pusti na tri dana kako bi u pustinji mogli »svet kovati«. Zahtjev je kona an i bezuvjetan.

Odlomak, koji slijedi nakon toga, jedan je od najzbunjuju ih u cijeloj pri i. Bog kaže: »Ja u u init da otvrdne srce faraonu, umnožit u znakove i udesa u zemlji egipatskoj. Kako vas faraon ne e poslušati, ja u staviti ruku na Egipat:

strašno kažnjavaju i izbavit u svoje ete, narod svoj, Izrael—ce iz zemlje egipatske. Kad pružim svoju ruku na Egipat i izvedem Izraelce iz njihove sredine, tada e Egip an i spoznati da sam ja Jahve.« (Izl. 7:3—6). Sto misli kada kaže: 'U i—nit u da otvrdne srce faraonu'? Jesu li to rije i osvetoljubi—vog Boga koji igra s faraonom dvostruku igru, šalju i Mojsija da ga moli da pusti Hebreje, a istovremeno odlu ivši da mu ne e dozvoliti da popusti? Mislim da je to nevjerojatno. Ovakva je slika Boga previše udaljena i od najantropomorfni—jih opisa Boga koji se mogu na i u Bibliji. in i mi se da tvrd—nju »u in i u da otvrdne srce faraonu« treba tuma iti u okvi—rima vjerovanja da su svi *nužni* doga aji ne samo predvi eni ve i uzrokovani božjom voljom. Svaki in koji se neizostav—no doga a in je božje volje. Stoga, kad Bog kaže da e otvrd—nuti srce faraonovo, on objavljuje da e faraonovo srce neiz—bježno postati okrutno. Doista, biblijski tekst koji slijedi to potvr uje, jer se na mnogo mjesta navodi kako je faraonovo srce otvrdnulo. Drugim rije ima »u in i u da srce faraona otvrdne« i »faraonovo srce je otvrdnulo« zna i isto.

Biblijski tekst ovdje isti e jedno od najosnovnijih pravila ljudskog ponašanja. Svako zlodjelo otvrdnjuje ljudsko srce i umrtvljuje ga. Svako dobro djelo ga smekšava i oživljava. Sto je ljudsko srce tvr e, to ima manje slobode da se pro—mijeni i više je predodre eno prijašnjim djelima. Kona no dolazi do to ke s koje više nema povratka. Tada ljudsko srce postaje tako tvrdo i mrtvo da više ne postoji mogu nost slo—bode. Prisiljeno je da nastavi do neizbježnog kraja koji pred—stavlja potpuno fizi ko i duhovno uništenje.¹¹

Novo ponašanje prema faraonu ne zapo inje silom nego u—desima. u da su samo drugi vid sile, upravljene prema duhu a ne tijdu. Aaron pretvori štap u zmiju. Ali egipatski sve enici izvode isti trik »svojim vra anjem« (Izl. 7:11). Bog nare uje Mojsiju da izvede drugo udo. On pretvori rijeku u krv, i sve ribe pougibaju, tako da se Egip anima gadilo piti vodu iz rijeke. Ali su egipatski vra i ponovili i ovo udo. Faraon nije

zadivljen i »srce mu je i dalje tvrdo« (Izl. 7:22). Mojsije i Aaron izvode i tre e udo: prekrivaju zemlju žabama. Egi—patski vra i izvode i ovo udo. Premda ovo udo nije osta—vilo naro it dojam, zemlji ono nanosi znatnu štetu pa faraon postaje sklon popuštanju. Mojsije je tada pozvao žabe: »Kad je faraon vidio da je nastupilo olakšanje, srce mu otvrdnu te ne posluš a Mojsija i Aarona, kako je Jahve i kazao.« (Izl. 8:11) Bog nare uje Mojsiju i Aaronu da stvore i rašire ko—marce po cijelom Egiptu. Tom prilikom tajne mo i Mojsija i Aarona premašuju vradžbine egipatskih vra a, koji ne uspije—vaju proizvesti komarce. Poraženi u vlastitoj igri obra aju se faraonu: »To je prst božji! Ali faraonovo srce je okorjelo, pa ih nije poslušao.« (Izl. 8:15). Zatim Bog šalje rojeve oba—da po cijelom Egiptu. Egipatski vra i pokušavaju oponašati ovu vradžbinu, ali u tome ne uspjevaju. Faraon se tako upla—šio da je obe ao kako e pustiti Hebreje u pustinju da prinesu žrtvu svom Bogu, ali kad su obadi nestali »opet ukrti fa—raon srce svoje i ne dopusti narodu da ode.« (Izl. 8:32).

Prije nego što je poduzeo slijede i korak odmazde, Mojsije je izložio svoje zahtjeve u druga ijem obliku: on traži od fa—raona da »pusti moj narod da ode i da mi (Bogu) štovanje is—kaže« (Izl. 9:1). Zatim je sva egipatska stoka stradala od ku—ge, dok je židovska ostala netaknuta. »Ali faraonovo srce je bilo okorjelo.« Nakon toga su došli irevi koji su se raširili po ljudima i stoci. Ni arobnjaci se nisu mogli pojaviti pred Mojsijem zbog ireva. Ali faraon ponovo odbija popustiti. Ta—da dolazi nova napast, uništavaju a tu a. »Ali kad je faraon vidio da je prestala grmljavina, tu a i kiša, opet padne u gri—jeh. I on i njegovi službenici opet otvrdnu srcem. Otvrdnu sr—ce faraonu i ne pusti on Izraelce, kako je Jahve prorekao pre—ko Mojsija.« (Izl. 9:34—35).

Nakon toga su Mojsije i Aaron zaprijetili da e na Egipat poslati skakavce. Tada su se po prvi put po eli buniti fara—onovi podanici: »Dokle e nam ovaj ovjek biti stupica? Pu—sti te ljude neka idu i štovanje iskažu Jahvi, svome Bogu! Zar

ne vidiš da Egipat srlja u propast?» (Izl. 10:7) Faraon se pokušava (nagoditi. Dozvoljava samo odraslima da idu i nikom drugom. Nakon toga skakavci su navalili na zemlju i prvi put faraon priznaje da je pogriješio: »Sagriješio sam protiv Jahve, vašeg Boga i vas! Oprostite mi uvredu još samo ovaj put i molite Jahvu, Boga svog, da samo otkloni od mene svoj smrtonosni bi!» (Izl. 10:16—17). Ali usprkos prividnom pristanku, kada su se skakavci povukli »Jahve je otvrdnuo srce faraonu i ne pusti on Izraelce.« (Izl. 10:20).

Nakon toga nad Egiptom se nadvila tama, dok su djeca Izraelova imala svjetlo u svojim domovima. Faraon je impresioniran ali se ponovo pokušava nagoditi. Spreman ih je sve pustiti, ali želi da za sobom ostave stoku. Mojsije to odbija a faraonovo srce opet otvrdne. On izbacuje Mojsija rije ima: »Odlazi! I da mi više na o i ne dolaziš. Onog dana kad mi se opet pojaviš na o i zaglaviti eš!» — 'Dobro si kazao, uzvрати Mojsije, lica tvog više ne u vidjeti!' (Izl. 10:28—29). To je predzadnji korak. Bog prijeti preko Mojsija da e ubiti sve prvoro eno u Egiptu uklju ivši i faraonovog prvoro enog si na. Ali faraonovo srce je i dalje kruto. U jednoj od prvih biblijskih zapovijedi Mojsije nare uje da svatko zakolje po janje, da poškropi krvlju oba do vratka ku e i »meso pe eno na vatri, neka se pojede te no i s beskvasnim kruhom« (Izl. 12:8). »A ovako ga blagujte: opasanih bokova, s obu om na nogama i sa štapom u ruci. Jedite ga žurno, to je Jahvina pasha.« (Izl. 11:12). On zapovijeda zajedni ki obrok na po etku revolucije. Obrok u žurbi. Onaj tko se želi osloboditi, mora biti spreman za pješanje i uzimanje hrane u pokretu. Kada su Hebreji to u inili, sve prvoro eno od Egip ana i njihove stoke bilo je pobijeno. Faraon je kona no priznao poraz: »Faraon pozva u no i Mojsija i Aarona te im re e: 'Ustajte i odlazite od mog naroda i vi i vaši Izraelci! Idite! Odajte štovanje Jahvi kako ste tražili. Pokupite svoju i sitnu i krupnu stoku, kako ste zahtijevali, idite pa i mene blagoslovite!« (Izl. 12:31—32).

Židovi natovareni »darovima« o ajnih Egip ana krenuše »oko šest stotina tisu a pješaka, osim žena i djece« (Izl. 12:37). Zapovijede eno je da se služi pasha u spomen na oslobojenje za sva vremena. Kao znak sje anja i pomirenja s Bogom još je nare eno da »sve prvine što ih stoka daje — svako muško pripadne Jahvi.« (Izl. 13:12).

Kada su djeca Izraelova napustila Egipat, Bog je »išao pred njima, danju u stupu oblaka, da im put pokazuje, no u u stupu od ognja, da im svijetli.« (Izl. 13:21). Ali po posljednji put faraon ne može otrpjeti gubitak:

»Kad su egipatskom kralju kazali da je narod pobjegao, faraon se i njegovi dvorani predomisliše o narodu i rekoše: 'Sto ovo u inismo? Pustismo Izraelce i više nam ne e služiti.' Zato opremi faraon svoja kola i povede svoju vojsku... Jahve otvrdnu srce faraonu, kralju egipatskom, te on krenu potjeru za Izraelcima... Kako se faraon približavao Izraelci pogledaju i opaze da su Egip ani za njima u potjeri, pa ih obuzme veliki strah. I povi u Izraelci Jahvi: 'Zar nije bilo grobova u Egiptu, reknu Mojsiju — pa si nas izveo da pomremo u pustinji. Kakvu si nam uslugu u inio što si nas izveo iz Egipta! Zar ti nismo rekli baš ovo u Egiptu: Pusti nas! Služit emo Egip ane! Bolje nam je i njih služiti nego u pustinji poginuti!« (Izl. 14: 5—12).

Hebreji su se isto tako malo promijenili kao i faraon. Napuštaju Egipat pod zaštitom sile a im se natkriljuje ve a sila, srce im zamire. Faraon popušta pod prijetnjom sile ali se ohrabruje kada se ini da je sila uzmakla. Drama dostiže vrhunac. Bog dopušta Mojsiju da posljednji put upotrijebi »tajne mo i« i »Mojsije je držao ruku ispruženu nad morem, dok je Jahve svu no na stranu valjao vode jakim isto nim vjetrom i more posušio. Kad su se vode razdvojile, Izraelci si oše u more na osušeno dno, a vode stajahu kao bedem njima nadesno i nalijevo. Egip ani: svi faraonovi konji, kola i konjanici nagnu za njima u more, u potjeru. (Izl. 14:1—23) **Kada** su Egip ani bili usred mora »vode slijevaju i se natrag

potope kola i konjanike i svu vojsku faraonovu, koja bijaše pošla u potjeru za Izraelcima u more«. Hebreji su prepješali preko i spasili se. »I osvjedo i se Izrael o silnoj mo i koju Jahve pokaza nad Egip anima. Narod se poboja Jahve i poverova Jahvi i njegovom sluzi Mojsiju.« (Izl. 14:28—31)

Zadnja re enica ove drame pokazuje da se Hrebeji nisu u dnu duše promijenili. Vide i egipatsku vojsku uništenu, oni se »pobojaše Boga« (upravo kao što ga se bojao faraon kada je vidio djela razaranja), i zato jer su ga se bojali, povjerovali mu, kao što su mnogi prije i poslije njih vjerovali u Boga samo kada su bili u strahu.

Ako pokušamo ocrtati bitne osobine ove pri e, nekoliko stvari postaje jasno. Mogu nost oslobo enja postoji samo zato jer ljudi pate i jer, u biblijskom jeziku, Bog »shva a« patnju i pokušava je otkloniti. Zaista ne postoji ništa ljudskije od patnje i ništa ne ujedinjuje ljude kao patnja. Samo je manjina ljudi kroz itavu povijest imala nešto više od letimi nog pogleda na sre u tokom svog života ali su zato svi iskusili patnju: manje osjetljivi samo vlastitu, a oni osjetljiviji i patnju oko sebe. No ljudska patnja još ne zna i da ovjek zna kuda da ide i što da radi. Ona samo stvara želju za prestankom trpljenja. Ova je želja prvi i nužan poticaj za oslobo enje. U biblijskoj pri i Bog »razumije« patnju. On šalje glasnika koji požuruje i tjera Hebreje i njihove gospodare da prestanu biti zajedno povezani kao gospodari i zato enici. Kako nam izvještaj kaže, ni jedni ni drugi ne razumiju glas slobode ili uma, nego samo jezik sile. Ali taj jezik ne vodi daleko jer ne donosi pouku. Potla enima jedino daje nadu a ugnjetava e navodi na popuštanje ako je upotreba sile uspjehna.

Svatko tko pažljivo pro ita pri u vidjet e da uda, koja izvode Mojsije i Aaron u ime Boga, nisu uda koja bi mogla promijeniti ljudsko srce. Ona su od samog početka namijenjena da ostave dojam na Egip ane i Hebreje. Po svojoj pri-

rodi nisu druga ija od onih koja mogu izvesti egipatski vra i, osim što su možda nešto efikasnija tajna oružja od egipatskih. Ironija pri e nalazi se u injenici da je svemogu i Bog odabrao uda koja, uz mala poboljšanja, oponašaju egipatsku magiju.

Možda nikada do sada u ljudskoj povijesti nije bilo moguće bolje razumjeti ovu pri u nego danas. Dva snažna bloka ovje anstva pokušavaju na i rješenje u prijetnji oružjem — oružjem prema kojem deset nepogoda izgledaju sasvim bezazleno. Do sada su obje strane pokazale više razumijevanja od faraona. Popustili su prije upotrebe nuklearne sile (premda ih to nije sprije ilo da jednom upotrijebe ovo oružje protiv onih koji njime nisu raspolagali.) Ali to ih nije odvrátilo od principa da radije žele uništiti svijet nego prepustiti drugome da nadja a. Oni vjeruju da e prijetnja silom osigurati »slobodu« ili »komunizam« — ovisno kojoj strani pripadaju. Ne vide da na taj na in ljudsko srce postaje sve tvr e, do to ke kada mu sve postaje svejedno. U tom e se asu ponasati kao faraon i nestati poput Egip ana.

Drugi je in drame o hebrejskoj revoluciji završen. Na kraju se uje prekrasna pjesma koju pjevaju Mojsije i djeca Izraelova, koja završava rije ima nade: »Vazda i do vijek Jahve e kraljevati.« (Izl. 15:18), a proro ica Mirjam vodi žene sa bubnjevima i plesom.

Tre i in prikazuje lutanje Hebreja divljinom. Patili su u Egiptu, izbacili se iz ropstva, ali kamo su stigli? U divljinu gdje ih esto more glad i že . Nezadovoljni su i gunaju da im nedostaje hrane. No može li se previdjeti injenica da se ne eg plaše više od gladi? Boje se slobode. Plašili su se jer više nije bilo dobro ure ene i osigurane egzistencije kao u Egiptu iako su bili robovi, jer više nije bilo vidovnjaka, kraljeva ni idola kojima su se klanjali. Plašili su se jer su jedino imali proroka za vo u, privremene šatore za stanovanje i neodređeni zadatak, osim neizvjesnog hodanja prema nepoznatom cilju.

Sigurnost robova u Egiptu u inila im se mnogo poželjnijom od nesigurnosti u slobodi. Govorili su: »0, da smo pomrli od ruke Jahvine, u zemlji egipatskoj, kada smo sjedili kod lonaca s mesom i jeli kruha do mile volje. Izveli ste nas u pustinju da sve ovo mnoštvo gladom pomorite.« (Izl. 16:3). Bog kao da shvaća robove, ali kada su slobodni u srcu ostaju robovi, zato se na njih i ne ljuti. Snabdijeva ih kruhom, manom, koju nalaze svako jutro. Postoje dvije, vrlo značajne, zapovijedi u vezi sa sakupljanjem mane. Jedna je da ne smiju sakupiti više hrane nego što jedan dan mogu pojesti (oni koji sakupe više nalaze da je drugog dana sve puno crva). Značenje zapovijedi je jasno: hranu treba jesti a ne spremati, život se mora živjeti, a ne gomilati. Kao što u divljini nema kupa, nema ni vlasništva. U klimi slobode sve stvari služe životu, ali život ne služi vlasništvu.

Druga, još važnija zapovijed povezana sa skupljanjem mane je uspostavljanje sabata koji se ovdje prvi put javlja. Ljudi trebaju sakupljati manu svakog dana. Šesti dan trebaju sakupiti dvostruku porciju (a ono što je preostalo za sljedeći dan ne smije se pokvariti), a »večer se poznati da vas je Jahve izveo iz zemlje egipatske.« (Izl. 16:6).

Kada im je glad splasnula, žele ih baciti u novi bijes. Govore mu: »Zašto si nas iz Egipta izveo? Zar da nas želiš omoriti, nas, našu djecu i našu stoku?« (Izl. 17:3). Tada čak i Mojsije gubi strpljenje, a možda i vjeru. »Što u s ovim narodom? — zazivao je Mojsije Jahvu. 'Još malo pa će me ka-menovati!'« (Izl. 17:4). Bog opet pomaže. Mojsije udara u stijenu i voda poteče tako da su se ljudi mogli napiti.

Centralni događaj u etrdeset godina lutanja po pustinji bio je objavljivanje Deset zapovijedi. Izložen je novi važni koncept: »Vi ćete mi biti kraljevstvo sve enika, narod svet.« (Izl. 19:6). Ako cijeli narod postane narod sve enika, tada zaista više nema sve enika jer se cijela ideja o sve enstvu zasniva na postojanju kaste iznad naroda. Ova ideja o »narodima sve enika« predstavlja negaciju sve enstva. Kasnije su na-

ravno Hebreji imali sve enstvo i to vrlo jako, sve dok Rimljani nisu razorili Drugi hram. Od tada je njihova religija bez sve enstva i ideja izrečena u divljini, dobiva novi smisao. Oni trebaju biti narod sve enika, to jest narod bez sve enstva.¹²

Bog je pozvao Mojsija da se popne na vrh brda dok je Aaron ostao s narodom. Nakon etrdeset dana i noć i Mojsije je dobio Deset zapovijedi, zapisanih na dvije kamene ploče. Osim ovih ploča, dobio je zapovijed da sagradi malo svetište koje se može prenositi, mali hram sa svim posuđem i ukrasima. U sredini treba stajati kovčeg obložen istim zlatom, sa zlatnom krunom oko njega. Također mu je rečeno kakvu svetu odjeću u Aaron i drugi sve enici trebaju nositi kada su u službi kao sve enici. Izgleda da je Bog ove odredbe o kovčegu, sve enicima i žrtvovanjima dao zato jer je uvidio koliko snažno Hebreji žude za vidljivim simbolima. Nije im više bilo dovoljno da ih vodi Bog bez imena, koji nije vidljivo predstavljen.

Nakon što je Mojsije, njihov jedini vidljivi vođa, otišao na planinu, ljudi su došli Aaronu i rekli mu: »Ustaj! Napravi nam Boga, pa neka on pred nama ide! Ne znamo što se dogodi s tim ovjekom, s Mojsijem, koji nas izvede iz zemlje egipatske.« (Izl. 32:2) Mojsije, vođa u slobodu, postao je »taj ovjek«. Ljudi su se uz njega, moćnog vođu, udotvorca, autoritet, osjećali sigurnima. U njegovoj odsutnosti, makar i od nekoliko dana, ponovo ih počinje mučiti strah od slobode. Žude za još jednim umirujućim simbolom. Žele da im sve enik Aaron napravi boga. Neživi bog ih ne može napustiti a budući da je vidljiv, vjera nije potrebna. Gomila robova, kojim je moćni vođa izbacio u slobodu, umireni mnogo puta u desetima, hranom i pićem, ne mogu izdržati bez vidljivog simbola kojem bi se pokoravali.

Aaron pokušava stvar odložiti tražeći i od njih da mu predaju zlatni nakit. Ali oni su spremni da žrtvuju svoje zlato za izvjesnost. Aaron teška srca izdaje svoju vjeru a odanost Mojsiju. Kao mnogi sve enici i političari poslije njega, nada

se da e spasiti »ideju« ako je uništi. Nadaju i se da e mo-
žda spasiti jedinstvo naroda on žrtvuje istinu koja jedina
daje smisao tom jedinstvu. Aaron im na ini zlatno tele i Heb-
reji kažu: »Ovo je tvoj Bog Izraele, koji te izveo iz zemlje egi-
patske!« (Izl. 32:4) Usprkos »živu em Bogu«, koji ih je izveo
iz Egipta, Hebreji su se okrenuli štovanju idola od zlata koji
ne može ni hodati pred njima jer je mrtav.

I sada Bog prvi put u povijesti oslobo enja gubi ne samo
strpljenje nego i nadu. Nakon svih ustupaka neznanju i sla-
bosti naroda izgleda uzaludno — bilo sa stajališta Boga ili
povijesnog procesa — o ekivanje da e ova revolucija ikada
uspjeti. Ako relativno kratka odsutnost vo e dovodi do pot-
punog vra anja štovanju idola, kako možemo o ekivati da e
ikada postati slobodni? Tako Bog kaže: »Dobro vidim da je
ovaj narod tvrde šije. Pusti sad nek se moj gnjev na njih ras-
pali, da ih istrijebim. Onda u od tebe razviti velik narod.«
(Izl. 32:9—10). To je najve e iskušenje kojem je Mojsije
ikada bio izložen: da bude ne samo vo a ve i osniva velike
nove nacije. Mojsije podsje a Boga na njegov savez sa Abra-
hamom. Ovdje, kao i u slu aju s Abrahamom, Bog popušta
kada ga se podsjeti na zadana obe anja. I tako: »Jahve odu-
stane da na svoj narod svali nesre u kojem mu bijaše zapri-
jetio.« (Izl. 32:14).

Kada se Mojsije vratio sa planine s dvije kamene plo e s
božjim rije ima, vidio je tele i ljude kako plešu oko njega.
»Razgnjevi se Mojsije. Baci iz ruku plo e i razbije ih u pod-
nožju brda.« (Izl. 32—19) Mojsije je u tom asu toliko obuzet
bijesom da se ne ustru ava po initi svetogr e, niti se zbog
toga plaši, razbijaju i plo e s božjim vlastoru nim zapisom.
Uništava tele, a ljudima iz Levijeva plemena naredi da pobiju
obožavatelje teleta. Tada zamoli Boga da oprost i ljudima i
Bog obnavlja obe anje da e ih odvesti u obe anu zemlju.

Bog sklapa novi savez s Mojsijem i obe ava da e istjerati
idolatrijska plemena sa zemlje koju Hebreji trebaju zauzeti.
Zabranjuje mu da sklapa s njima bilo kakve saveze nego kaže

»porušite njihove žrtvenike, oborite njihove stupove, po upaj-
te im ašere. Jer ne smiješ se klanjati drugome Bogu.« (Izl.
34:13_14).

Još su dosta godina Hebreji lutali pustinjom i mnogo su
zakona i naloga primili. Kona no je došlo vrijeme za posljed-
nji in revolucije a Mojsije mora umrijeti tako ne e sti i pre-
ko Jordana u obe anu zemlju. On je pripadnik generacije ko-
ja je odrasla u ropstvu i štovanju idola i premda je božji gla-
snik, ispunjen vizijom novog života, prošlost ga sputava i
ne može sudjelovati u budu nosti. Mojsijeva smrt upotpunjuje
biblijski odgovor na pitanje o mogu nosti revolucije. Revo-
lucija može uspjeti samo postupno u vremenu. Trpljenje
proizvodi pobunu; pobuna stvara slobodu *od* ropstva; sloboda
od može dovesti do slobode *za* novi život bez idolatrije. Ali
kako ne postoje udotvorne promjene srca, svaka generacija
može u initi samo jedan korak. Oni koji su patili i po eli
revoluciju, ne mogu prije i mimo ograni enja svoje prošlo-
sti. Samo oni, koji nisu ro eni u ropstvu, mogu uspjeti u os-
tvarenju obe ane zemlje.

Mojsijeva smrt se može izri ito objasniti još jednim fak-
torom. Bog mu prigovara »što ste mi se iznevjerili« i »niste
o itovali moju svetost« kada je stvorio vodu u pustinji Sin
(Pnz. 32:51—52). Prorok, koji je samo na as dopustio da
bude u središtu pažnje, pokazuje da nije spreman biti vo-
om *u* slobodi, ve samo *do* slobode. Na njegovu položaju
zamijeniti e ga Jošua.

Preostali dio Starog zavjeta sadrži izvještaj o neuspjehu
tog zadatak. Nakon upotrebe nemilosrdne sile, kako bi se ri-
ješili one iš enja uslijed idolatrije, Hebreji se svejedno punim
srcem opet priklanjaju idolima, prikrivaju i svoje ponašanje
zadržavanjem svetih starih naziva. Možda im drugo i nije
preostalo radi u inka neljudskog fanatizma kojeg su ispoljili
prilikom osvajanja Kanaana. Jesu li mogli postati »sveti lju-
di« nakon nemilosrdnog ubijanja ljudi, žena i djece, u svrhu

zaštite od idolatrije? Ako je ova neljudskost bila potrebna da bi spasili svoju vjeru, onda im je svejedno bilo su eno da ponovo padnu u idolatriju, a okrutnost koju su pokazali u ratovanju bila je bez svrhe.

Prva je revolucija propala. Dok su u Egiptu Hebreji bili štovatelji idola i robovi u tu oju zemlji, u Kanaanu su štovatelji idola u svojoj zemlji. Jedina je razlika što su bar politički bili slobodni. Ali i ta je sloboda kratko trajala. Nakon nekoliko stoljeća a opet su bili podvrgnuti volji stranih osvajača a i ostali su bez moći i slijede ih dvadeset pet stoljeća a svoje povijesti.

Da li je zato revolucija završila porazom? Je li nova idolatrija i nemilosrdni nacionalizam u osvojenoj zemlji značio kraj stremljenja ka slobodi? Je li hrpa starog kamenja u Jeruzalemu sve što je ostalo od veličanstvenog pokušaja da se sagradi sveti grad?

Moglo se tako dogoditi, ali desilo se drugačije. Ideju o Jednom koji voli istinu i pravdu ali i ljubav veća a od njegove pravednosti, ideju da uvijek treba naći i svoj cilj postaju i puno ljudsko biće prenosili su dalje vizionari — proroci. Njihova se učenja doimaju duboko, jer ih je povijest iznijela na površinu. Svjetovna je moć, koja je dosegla vrhunac pod Solomonom, propala nakon nekoliko stoljeća a i nikada se više nije obnovila u punom sjaju. Povijest opravdava one koji govore istinu a ne one koji vladaju. Nakon neuspjeha prvog proroka, Mojsija, novi su proroci nastavili njegovu djelo, produbili i razjasnili njegove ideje i razvili shvaćanja povijesti koje je (iako su njegove klice niknule u ranijem periodu) procvjetalo tek u proročjoj literaturi, u ideji o mesijanskom dobu, ikoja je imala duboki utjecaj ne samo na razvoj židovske povijesti, već i na razvoj cijelog svijeta, najprije u vidu kršćanstva a zatim u svjetovnom obliku, socijalizmu, premda su i kršćanstvo i socijalizam u svom institucionaliziranom obliku iskrivili originalnu viziju.

2. uvijek kao tvorac povijesti

Mojsijevom smrću u propala je revolucija protiv ropstva i idolatrije. Ljudska žudnja za izvjesnošću u pokoravanjem idola pokazala se jačom od vjere u nepoznatljivog Boga i njegove želje za slobodom. Zašto je ovaj neuspjeh bio potreban? Nije li Boginom milosti mogao spasiti uvijek, promijenivši mu srce? Ovo pitanje zadire u fundamentalni princip biblijskog i nakonbiblijskog shvaćanja povijesti.

Taj se princip sastoji u tome da uvijek sam stvara svoju povijest a da se Bog pri tome ne miješa niinom milosti niinom prisile. On ne mijenja ni ljudsko srce ni ljudsku prirodu. Da je Bog to želio, mogao je promijeniti Adamovo i Evino srce i tako spriječiti njihov »pad«. Da je Bog htio mogao je promijeniti faraonovo srce, ne dozvolivši mu da otvrdne. Mogao je promijeniti i srce Hebreja tako da ne obožavaju zlatno tele i zatim se klanjaju drugim idolima pošto su osvojili obe anu zemlju.

Zašto Bog to nije učinio? Je li mu nedostajala moć? Samo je jedan valjani razlog tome: uvijek je slobodan da izabire svoj put i mora snositi posljedice svog izbora.

Udeš koji je Bog izveo u Egiptu mogu izgledati u suprotnosti s ovim principom. Ali ona nisu bitna. Kao što sam prije napomenuo, to su bila taktička sredstva smišljena da zadive Egipćane i Hebreje. Ta udeša ne mogu spasiti uvijek niti izmijeniti njegovo srce ili preobraziti njegovu bit. Ona su samo sredstva koje može an vojškovo a ustupa slabijim saveznicima a ne djelo milosti koje bi Gospod podario svojim bitima. Židovska je predaja to vrlo jasno osjećala. Midraš iznosi (Ex, Rabbah XXI) da se voda nije razdvojila kada je Mojsije bacio štap u Crveno more. Tek kada je prvi Židov stupio u more dogodilo se čudo. Maimonid je izrazio misao da

Bog ne mijenja ljudsko srce:

»Premda je sa svakim znakom (prema Svetom pismu) bilo promijenjeno svojstvo nekog bića, Bog nikada nije pomogao u promjeni ljudsku prirodu. U skladu s ovim važnim principom Bog je rekao: »Oh, da je u njih takvo srce, da me se plaše.« (Pnz. 26) Upravo je zbog ovog razloga Bog izrekao zapovijedi i zabrane, nagradu i kaznu. Ovaj princip u stvari jest da Bog ne mijenja ljudsku prirodu. Ne kažem to zato jer mislim da je Bogu teško promijeniti prirodu svakog pojedinog čovjeka. Naprotiv, to je moguće i u njegovoj je moći prema principima kojima nas uči sveto pismo. Ali on to nikada nije poželio, niti ne može. Kad bi svojom voljom želio mijenjati prirodu ljudskih bića, misija proroka i davanje zakona bili bi potpuno suvišni.«¹³

Ako je istina da Bog ostavlja čovjeku slobodu da oblikuje svoju vlastitu povijest, zna li to da on igra ulogu pasivnog promatrača ljudske sudbine, da on nije Bog koji se otkriva kroz povijest? Odgovor na ovo pitanje leži u ulozi i funkciji proroka od kojih je Mojsije bio prvi. Božja je uloga u povijesti da šalje glasnike, proroke, koji imaju četverostruku funkciju:

1. Oni objavljuju čovjeku da postoji Bog, Jedini koji im se otkrio, te da je čovjekov cilj postizanje pune ljudskosti, a to znači da postane kao Bog.

2. Oni pokazuju čovjeku alternative izmeđ u kojih može birati i posljedice tih alternativa. Ove alternative oni često izražavaju u obliku božjih nagrada i kazni ali je uvijek čovjek taj koji svojim djelima vrši izbor.

3. Oni se bune i protestiraju kada čovjek krene krivim putem, ali ga ne napuštaju. Oni su ljudska savjest koja progovara kad svi šute.

4. Oni ne razmišljaju u okvirima individualnog spasenja nego vjeruju da je spas pojedinca vezan uz spas cijelog društva. Oni vode brigu oko uspostavljanja društva kojim će upravljati ljubav, pravda i istina.- Inzistiraju na tome da politika

ka mora biti procjenjivana u skladu s moralnim vrijednostima te da je funkcija politika u životu ostvarenje ovih vrijednosti.

Pojam proroka je isto tako karakterističan za Bibliju kao i ideja o mesijanskom dobu. Prorok otkriva istine kao i Lao-tse i Buddha. Ali on je istovremeno i politički vođa, koji vodi brigu o političkoj akciji i socijalnoj pravdi. Njegova dužena nikada nije isključivo duhovna već se nalazi u ovom svijetu. Ili, njegova duhovnost uvijek obilježava njegovu političku i socijalnu dimenziju. Budući da se Bog otkriva kroz povijest, prorok ne može da ne bude i politički vođa. Tako dugo dok čovjek bude išao krivim putem u svom političkom djelovanju, prorok će biti nezadovoljan i revolucionar.

Prorok vidi stvarnost i govori ono što vidi. A vidi nerazdvojnu povezanost duhovne snage i povijesne sudbine. Vidi moralnu realnost koja se nalazi u osnovi društvene i političke realnosti —* i posljedice koje iz toga proizlaze. Vidi mogućnost promjene i pravac kojim ljudi trebaju krenuti. I objavljuje ono što vidi. Kao što Amos kaže: »Lav rida: tko da se ne prestravi? Gospod Jahve govori: tko da ne prorokuje?« (Amos, 3:8).

U stara vremena proroka su zvali *roeh*, vidovnjak, ali od vremena Elijaha najvjerojatnije ga zovu *navi*, govornik. Prorok zaista kazuje nešto o budućnosti. Ali ne govori o budućem događaju koji će se neminovno desiti, ili o određenom događaju kojeg mu je Bog otkrio ili o kojem je saznao pomoću astralne konstelacije. On vidi budućnost jer vidi sile koje djeluju *sada*, i posljedice tih sila, ukoliko se ne promijene. Prorok nikada nije Kasandra. Njegova su proročanstva uvijek iznesena u vidu alternativa.

Prorok ostavlja mjesto slobodnoj volji da odluči. Kada je Jona poslan u Ninivu, grad grešnika, nije oduševljen svojom misijom. On je uvijek pravde a ne milosti. Plaši se da bi njegova objava mogla dovesti do promjene u srcima a tada se proročanstvo o propasti ne bi do kraja ispunilo. Poku-

šava izbje i svojoj misiji, ali ne može pobje i. Kao i svi pravi proroci, on to ne želi biti, ali ipak tome ne može izbje i. Donosi poruku u Ninivu i zbivaju se neželjeni događaji. Ljudi Ninive promijenili su svoje srce i Bog im je oprostio: »Ali to je jako smetalo Joni i on se razljutio. Molio je Gospoda i rekao: 'Ah, Jahve, nisam li ja to slutio dok još u svojoj zemlji bijah? Zato sam htio prije pobje i u Taršiš, jer znao sam da si ti Bog milostiv i milosrdan, spor na gnjev i bogat milosrdem, i da se nad nesre om brzo sažališ. Sada Jahve, uzmi moj život, jer mi je bolje umrijeti nego živjeti.« (Jana, 4:1—4). Jona se razlikuje od drugih proroka jer nije pobuen suosje anjem niti odgovornoš u.

Naj eš i primjer principa božjeg nemiješanja i uloge proroka nalazimo u izvještaju o držanju Boga kada su Hebreji zatražili od Samuela da im dade kralja.

»Tada se sakupiše sve starješine izraelske i do oše Samuelu u Ramu. I rekoše mu: 'Eto, ti si ostario, a tvoji sinova ne idu tvojim stopama. Postavi nam, dakle, kralja, da nam vlada, kao što je to kod svih naroda!' Ali Samuelu nije bilo drago što su rekli: 'Daj nam kralja da nam vlada!' Zato se Samuel pomoli Jahvi. A Jahve re e Samuelu: 'Poslušaj glas naroda u svemu što od tebe traži, jer nisu odbacili tebe, nego su odbacili mene, ne žele i da ja kraljujem nad njima. Sve što su u inili meni od onoga dana kad sam ih izveo iz Egipta, pa do današnjeg dana — ostavili su mene i služili tu im bogovima — tako oni ine i tebi. Sada, dakle, poslušaj njihov zahtjev, ali ih sve ano opomeni i pou i o pravima kralja, koji e vladati nad njima.' Samuel ponovi sve Jahvine rije i narodu koji je od njega tražio kralja.«

(Samuel, 8:4—9)

Opisuje im kako e ih kralj izrabljivati, kako e ljude poslati u vojnike a žene za sluškinje, kako e im uzeti desetinu imovine, kako »kad budete jednog dana vapili za pomo svog kralja, koga ste sami izabrali, Jahve vas ne e uslišati u onaj dan.« (Samuel, I, 8:18).

»Narod nije htio da posluša Samuelova glasa nego re e: 'Ne, ho emo da kralj vlada nad nama! Tako emo i mi biti kao i svi narodi, sudit e nam naš kralj, bit e nam vo a i voditi naše ratove.' Kad je Samuel uo što narod govori, kaza Jahvi sve. A Jahve re e Samuelu: 'Poslušaj njihovu želju i postavi im kralja!' Tada Samuel re e Izraelcima: 'Vratite se svaki u svoj grad.« (I Sam, 8:19—22).

Nakon što se bunio i ukazivao im na posljedice ove odluke, sve što Samuel može uiniti jest da »posluša njihov glas.« Ako se, usprkos svemu, ljudi odlu e za kraljevstvo, to je onda njihova odluka i njihova odgovornost. Drugim rije ima: povijest ima svoje vlastite zakone u koje se Bog ne miješa.

ovjek, shva aju i povijesne zakone, shva a Boga. Politi ka akcija je religiozna akcija. Duhovni vo a je politiki vo a.¹⁴

3. Biblijska ideja o mesijanskom dobu⁷⁵

Da bismo mogli raspravljati o mesijanskom dobu potrebno je u glavnim crtama prikazati raspravu o »padu«.

Istjerivanjem iz raja razbijeno je prvotno jedinstvo. ovjek je stekao svijest o sebi i svijest o drugim ljudima kao strancima. Ta ga je svijest razdvojila od prirode i ljudi i uinila strancem u vlastitom svijetu. Postati strancem ne zna i postati griješnikom, a još manje pokvarenim. Ni u jednom asu biblijske povijesti nije se javila pomisao o mijenjaju ili kvarenju ljudske prirode. »Pad« nije metafizi ko — individualni, ve povijesni događaj.

Kršanski teolozi itaju tre e poglavlje Postanka kao žrtvopisni opis ovjekova sagrašenja zbog odbijanja vjerovanja u božji svijet. Tekstovi ključni za doktrinu o prvobitnom grijehu nalaze su u Pavlu (1. Kor. 15:21 i naročito u Rim, 5—7). Na grijeh se više ne gleda kao na izolirani čin ve je to stanje u kojem se ovjek nalazi zato en nakon pada. Premda katolici u enje smatra da je, bez obzira kako bila ranje-

na posljedicama prvobitnog grijeha, ljudska duša nepromijenjena. Dominantno iskustvo kršćana, koje odražava i strogu augustijansku tradiciju i pretjerani pesimizam reformacije, stavljao je naglasak na iskonsku pokvarenost. Luther i Calvin drže da je prvobitni grijeh potpuno uništio slobodu te da postoji i nakon krštenja. Katolici također smatraju da samo božje milosti, njegova pojava na zemlji u vidu Krista koji umire za ljude, mogu spasiti ovjeka. Kao što ćemo kasnije vidjeti, gleda se da ovjekova bit nije pokvarena stalno se naglašava u mesijansko-prorokom shvaćanju i kasnije, kada se nada u povijesno spasenje potvrdila, kao na primjer u renesansnom humanizmu ili prosvjetiteljskoj filozofiji osamnaestog stoljeća.¹⁶ Niti filozofske ideje ovih stoljeća, niti mesijanska ideja proroka ne mogu se shvatiti ako nismo svjesni da je njihov pojam prvog »grijeha« potpuno različit od onog kojeg je razvila crkva.

Sa stajališta biblijske filozofije, povijesni proces je proces u kojem ovjek razvija snage svog uma i ljubavi, u kojem ostvaruje punu ljudskost, u kojem se vraća samom sebi. On ponovo zadobija izgubljeni sklad i nevinost ali to je novi sklad i nova nevinost. To je sklad ovjeka koji je potpuno svjestan samog sebe, koji je u stanju spoznati pravo i krivo, dobro i loše. Ovjek koji je izronio iz varki i polusna, ovjek koji je konačno postao slobodan. U povijesnom procesu ovjek ponovo rađa samog sebe. Postaje ono što potencijalno jest i postiže ono što je zmija — simbol mudrosti i pobune — obala a što patrijarhalni, ljubomorni Adamov Bog nije želio: da ovjek bude poput samog Boga.

Mesijansko doba je slijedeći korak u povijesti a ne njezino ukidanje. Mesijansko je doba ono u kojem se ovjek u potpunosti roditi. Kada je ovjek istjeran iz raja, izgubio je svoj dom. U mesijanskom dobu ponovo će biti kod kuće — u svijetu.

Mesijansko doba neće nastupiti zbog čina milosti ili ljudskog urođenog nagona za savršenstvom. Ono nastupa uz po-

moć sile koju proizvodi ovjekova egzistencijalna dihotomija: ovjeka kao dijela prirode, koju ipak transcendiraju, i ovjeka kao životinje koja transcendiraju svoju životinjsku prirodu. Ova dihotomija stvara sukob i patnju i tjera ovjeka da traži nova rješenja tog sukoba sve dok ga ne riješi postizanjem pune ljudskosti i jedinstva.

Između u raja i mesijanskog doba postoji dijalektički odnos. Raj je zlatno doba prošlosti, kako ga vide i legende mnogih drugih kultura. Mesijansko doba je zlatno doba budućnosti. Oba su u osnovi ista, jer su to doba sklada. Razlikuju se utoliko što je u prvom slučaju sklad postojao zahvaljujući tome što ovjek još nije bio rođen dok u novom dobu stanje sklada proizlazi iz potpunog rođenja ovjeka. Mesijansko doba je povratak nevinosti, ali ne vraćanje unatrag već cilj kojemu ovjek teži nakon što je nevinost izgubio.

Riječ »mesija« doslovno znači »pomazanik« i njome se označava otkriveni izabavljenik, ali u tom se smislu ne pojavljuje niti u hebrejskoj Bibliji niti u knjizi apokrifala. Kod nekih proroka (Nahuma, Sefanija, Habakuka, Malahije, Joela i Daniela) ljudski mesija uopće ne postoji, sam Bog je izabavljenik. Kod drugih postoji samo kolektivni mesija a ne i individualni. Kolektivni je mesija kraljevstvo koje Davidove (»spasioci« Amosa, Ezekijela i Obadije). Kod Hagaja i Zaharije radi se o jednoj osobi, Zerubabelu iz kraljevstva Davidove. Kod Jeremije postoji ideja o »kralju« ili samom Bogu kao spasiocu. Prva knjiga Izaijina govori o »svršetku dana«, kada će Bog suditi narodima i kada će »štapi iz loze Jeseove« biti sudac (Kralj). Druga Izaijina knjiga govori o »izbavljeniku«. Kod drugih proroka također nalazimo ideju o »novom savezu«. Hošea izričito spominje savez između ovjeka i cijele prirode (životinja i biljaka).

Prema Miheju sam Bog će biti sudac i izabavljenik. Riječ »mesija« javlja se prvi put u pseudoepigrafskoj Enohovoj knjizi, vjerojatno ti doba Velikog Heroda. Tek kada su Židovi izgu-

bili kraljevstvo i kralja, postala je popularna personifikacija u liku pomazanog kralja.

Politička situacija u kojoj su proroci živjeli, kao i njihove ličnosti, utjecali su na njihovu shvaćanja, nade i proteste. Mnogi isti u Dan Gospodnji (kasnije nazvan Sudnji dan) kao dan kazne koja prethodi pokajanju i izbavljenju. Prema nekim prorocima (Amos, Hošea, Izaija, Malahija) kazna će pasti samo na Izrael. Prema drugima (Nahum, Habakuk, Obadija, Hagaj, prvi i drugi dio Zaharija, Daniel) kaznit će se samo nevjernici. Prema svim ostalim prorocima sudit će se jednako i Židovima i nevjernicima. Dok je za neke proroke posljednji sud pravedna kazna za griješnike, za većinu (npr. Hošeu, Jeremiju, Izaiju) prvenstveno predstavlja moralno poboljšanje. Dok neki (npr. Amos, Mihej, Sefanije) prori u pobjedu nad nevjernicima u času izbavljenja, većina proroka (od Sefanija na dalje) vjeruje da će izbavljenje doći i bez rata te jedva spominju pobjedu. Međutim, mora se primijetiti da se kod istog proroka (npr. Mihej) mogu naći i vizije kažnjavanja nevjernika zajedno s mesijanskom vizijom univerzalnog bratstva i mira među svim narodima. Neki detalji, kao rat protiv Goga, princa Magoga, mogu se naći i samo kod Ezekijela, dok samo kod Daniela nalazimo ideju o općem uskrsnu u mrtvih u kojima će se dobro probuditi za vječnu život, a zlo za vječnu tamu.

Iako se ne može govoriti o pravocrtnoj evoluciji proroka misli od najranijih do kasnijim prorocima, svejedno se može reći da je od prvog dijela Izaije nadalje osnovna vizija mesijanskog doba izražena jasnije i punije nego ikada prije. Možda je njezin najvažniji aspekt mir. Kada uvijek prevlada rascjep koji ga dijeli od drugih ljudi i prirode, tada će zaista biti u miru s onima od kojih je bio odvojen. Da bi imao mir, uvijek prvo mora postići i jedinstvo. Mir je posljedica promjene u svijetu koja otuđenost zamjenjuje jedinstvom. Tako, sa stajališta proroka, ideja mira ne može biti odijeljena od ideje o ostvarenju ljudskosti. Mir je više nego nerat.

To je sklad i jedinstvo između ljudi, nadilaženje odijeljenosti i otuđenosti.

Prorok shvaća anje mira transcendiraju područje ljudskih odnosa. Novi sklad uključuje i odnos između ljudi i prirode. Mir između ljudi i prirode je *sklad* između ljudi i prirode. Uvijek se više ne osjeća ugroženim od prirode i ne pokušava njome ovladati. Postaje prirodan, a priroda ljudska. Prestaju biti protivnici i postaju jedno. Uvijek je kod ljudi i u prirodnom svijetu a priroda postaje dijelom ljudskog svijeta. To je mir u prorokom smislu. (Hebrejska riječ za mir *šalom*, koja se može najbolje prevesti kao »potpunost«, ukazuje na istu stvar.)

Stanje mira između ljudi i prirode, i kraj svakog uništavanja, nalaze vrhunski izraz u znamenitom odlomku iz Izaije:

»Vuk će prebivati s jagnjetom, ris ležati s kozli, medvjedi i lavi zajedno će pastiti, a djetušce njih će voditi. Krava i medvjedica zajedno će pastiti, a mladunčad njihova skupa će ležati, lav će se slagati s slamu jesti ko govodo.

Nad rupom gujinom igrati će se dojenčad, sisanci će se ruku završiti u leglo zmijinje.

Zlo se više neće činiti, neće se pustošiti na svetoj gori mojoj; zemlja će se ispuniti spoznajom Jahvinom, kao što se vodom pune mora.«

(Izaija, 11:6—9)

Ideja o novom skladu između ljudi i prirode u mesijansko doba ne označava samo prestanak borbe između ljudi i prirodom već i prestanak udaljavanja prirode od ljudi. Priroda će postati sve-ljubiva, hraniteljica-majka. Priroda u svijetu više neće biti osakaćena a priroda izvan svijeta više neće biti sterilna. Kao što kaže Izaija:

»Sljepa će se oči progledati, uši će se gluhih otvoriti, tad će hromi skakati ko jelen, njemakovi će jezik klicati. Jer će u pustinji provreći voda i u stepi potoci, sažgana će zemlja postati jezero, a tlo žedno — izvori. U brlozima gdje ležahu aglji izrastat će rogoz i trska. Bit će ondje ista cesta, a zvat će se Sveti

put: nitko ne ist njime ne e pro i, bezumnici njime ne e luta-
ti. Ondje ne e više biti lava, nit e onud zvijer prolaziti, ve
e hodati samo otkupljeni, vra ati se otkupljenici Jahvini. Do-
i e u Sion kli u i od radosti, s veseljem vje nim na elima;
pratit e ih radost i veselje, pobje i e bol i jauci.«

(Izaija, 35:5—10)

Ili kao što Izaija kaže u drugoj knjizi:

»Evo inim nešto novo; ve nastaje. Zar ne opažate? Da,
put u napraviti u pustinji, a staze u pustoši. Slavit e me
divlje zvijeri, aglji i nojevi, jer vodu u stvorit u pustinji,
rijeke u stepi, da napojim svoj narod, izabranika svog.« (Iz.
43:19—20).

Hošea iznosi ideju o novom savezu izme u ovjeka i svih
životinja i biljaka i izme u ljudi: »U onaj dan, u init u za
njih savez sa životinjama u polju, sa pticama nebeskim i gma-
zovima zemskim; luk, ma i boj istrijebit u iz zemlje da mir-
no u njoj po iva.« (Hošea, 2:18).

Ideja mira me u ljudima doživljava kulminaciju u proro-
koj zamisli o uništenju svog ratnog oružja koju je uz ostale
izložio i Mihej: »On e upravljati mnogim pu anstvima i bit
e sudac mnogim narodima. Svoje e ma eve prekovati u ra-
lice a svoja koplja u radne srpove. Narod na narod ne e ma a
dizati, niti e se više za rat vježbati. Svaki e mirno živjeti
pod lozom vinovom, pod smokvom svojom i nitko ga ne e
plašiti. To rekoše usta Jahvina nad vojskama.« (Mihej, 4:3—4).

Život e, kaže prorok, trijumfirati nad smr u. Metal, umje-
sto da služi za prolijevanje krvi, zaorat e utrobu majke ze-
mlje da iznikne novi život. Iz Mihejeva proroanstva prosija-
va još jedan vid mesijanskog doba: ne e nestati samo rat,
ve i strah. Ili, bolje re eno, rat e nestati kada nitko ne bude
imao mo ili želju da drugog plaši. Što više, ne e postojati ni
zahtjev o jedinstvenom poimanju Boga: »Jer svi narodi idu,
svaki u ime boga svojega.« (Mihej, 4:5). Nestat e religiozni
fanatizam, izvor mnogih razdora i uništenja. Kada jednom

zavlada mir i oslobo enje od straha, biti e malo važno ka-
kve e misaone oblike ovje anstvo upotrebljavati da bi izra-
zilo svoje najviše ciljeve i vrijednosti.

Usko povezan s ovim idejama je i univerzalisti ki aspekt
mesijanskog doba. Ljudi ne e prestati samo uništavati jedni
druge ve e nadvladati osje aj razdvojenosti me u narodi-
ma. Jednom, kada se postigne puna ljudskost, stranac više
nije stranac, gubi se iluzija o bitnim razlikama me u nara-
dima i više ne postoji »izabrani narod«. Kao što Amos kaže:
»Sinovi Izraelovi, niste li za mene kao i Kušani?« — rije je
Jahvina. 'Ne izvedoh li ja Izraela iz zemlje egipatske, kao Fi-
listejce iz Kaftora, i Aramejce iz Kara?« (Amos, 9:7).

Ideja da Bog jednako voli sve narode i da nema me u nji-
ma miljenika nalazi se i kod Izaije: »U onaj e dan i i cesta
od Egipta do Asirije. Asirci e dolaziti u Egipat, a Egip ani
u Asiriju. Egipat i Asirija služit e Jahvi. U onaj e dan Iz-
rael, tre i s Egiptom i Asirijom, biti blagoslovljen usred ze-
mlje. Jahve nad vojskama blagoslovit e ga: 'Nek je blago-
slovljen, re i e, moj narod egipatski, djelo mojih ruku Asi-
rija i baština moja Izrael?« (Iz. 19:23—25).

Bitni aspekt proro kih mesijanskih u enja je stav prema
sili i mo i. Zaista, moramo priznati da je sva ljudska povi-
jest do sada (možda s izuzetkom primitivnih društava) bila
osnovana na sili: mo i i sili bogate manjine nad ve inom, ko-
ja teško radi i slabo uživa. Da bi se vladavina sile održala,
umovi ljudi moraju biti iskrivljeni na taj na in da vladari i
pot injeni vjeruju da je njihov položaj, takav kakav jest,
odredio Bog, priroda ili moralni zakon. Proroci su revolucio-
nari koji trgaju s mo i i sile njihove moralne i religiozne ma-
ske. Njihov niotto u vanjskoj politici glasi: »Ne silom, niti
snagom, ve duhom mojim!« (Zak. 4:6). Oni govore o ludosti
/bog oslanjanja na tu inske snage i saveznike. Kao što Hošea
kaže: »Asirac nas ne e izbavljati i ne emo više konje jahati,
niti emo djelu ruku svojih govoriti: 'Bože naš!' — jer u tebe
sirota milost nalazi.« (Hošea, 14:3)

U ovoj tvrdnji Hošea je povezoao tri elementa koja su naizgled razliita pa ipak tvore tri aspekta istog fenomena: ništavost svjetovne mo i za opstanak naroda, ništavost idola i ideju o Bogu koji ima samilost za sirote. Siro e, udovac, siromašak i stranac su članovi društva koji nemaju mo . Prorokov zahtjev za pravdom ide njima u korist a njegov je protest upu en protiv bogatih i mo nih — kraljeva i sve enika.¹⁷

Osnova eti ko-religioznog uvjerenja proroka vidi se u prekrasnom odlomku iz druge Izaijine knjige koja je usmjere na protiv praznog ritualizma:

»Vi i iz sveg glasa, ne suspreži se! Glas svoj poput roga podigni. Objavi mom narodu njegove zlo ine, domu Jakovljevu grijehe njegove. Dan za danom oni mene traže i žele znati moje putove kao narod koji vrši pravdu i ne zaboravlja pravo Boga svoga. Od mene ištu pravedne sudove i žude da im se og približi: 'Zašto postimo ako ti ne vidiš? Zašto se trapimo ako ti ne znaš?' Gle, u dan kad postite, poslove nalazite i na posao gonite radnike svoje. Gle, vi postite da se prepirete i sva ate i da pesnicom bijete siromahe. Ne postite više kao danas, i ut e vam se glas u visini! Zar je meni takav post po volji u dan kad se ovjek trapi? Spuštati kao rogoz glavu k zemlji, sterati pod se kostrijet i pepeo, ho eš li to zvati postom i danom ugodnim Jahvi?

Ovo je post koji mi je po volji, rije je Jahve Gospoda. Kirati okove nepravedne, razvezivati spon e jarmene, puštati na slobodu potla ene, slomiti sve jarmove; podijeliti kruh svoj s gladnima, uvesti pod krov svoj besku nike, odjenuti onog koga vidiš gola, i ne kriti se od onog tko je tvoje krvi. Tad e sinut poput zore tvoja svjetlost i zdravlje e tvoje brzo procvasti. Pred tobom e i i tvoja pravda, a slava Jahvina bit e ti zalaznicom. Vikneš li, Jahve e ti odgovoriti, kad zavapiš re i e: 'Evo me!'

Ukloniš li iz svoje sredine jaram, ispružen prst i besjedu bezbožnu, dadeš li kruha gladnome, nasitiš li potla enog, tvoja e svjetlost zasjati u tmimi, i tama e tvoja kao podne postati.«

(Izaija, 58:1—10)

Slijede i odlomak iz govora Jeremije ukazuje na isti duh:

»A vi se bijaste obratili i u inili što je pravo u o ima mojim, proglasivši slobodu za svakoga bližnjeg svoga, i preda mnom ste sklopili savez u Domu koji se zove mojim imenom. A zatim se okrenuste i oskvrnuste ime moje, jer je svaki od vas opet uveo svoga roba i ropkinju, koje ste ve bili oslobodili, i ponovo ste ih prisilili da vam robuju.

Zato ovako govori Jahve: Vi me ne poslušaste da proglasite slobodu subratu svojem u i bližnjemu. I zato, evo, i ja proglašavam protiv vas slobodu — rije je Jahvina — ma u, kugi i gladi, i u inu u vas strašilom svim kraljevstvima zemlje. A s ljudima koji razvrgoše Savez moj, i ne ispuniše saveza obe a na pred mojim licem postupit u kao s teletom što ga nadvoje rasjekoše te izme u tih pola pro oše. Knezove Judeje i Jeruzalema, dvorane, sve enike i sav narod zemlje što pro oše izme u u pola tele ih predat u u ruke dušmana koji im rade o glavi, a njihova trupla bit e hrana pticama nebeskim i zvijerima zemaljskim. Sidkiju, kralja judejskoga, i njegove knezove predat u u ruke dušmana koji im rade o glavi, i u ruke vojske kralja babilonskog, koja se od vas bila povukla. Evo, ja u im zapovijediti — rije je Jahvina — i vratit u ih na ovaj grad, i navalit e na nj, osvojiti ga i ognjem spaliti. A gradove judejske obratit e u pustinju nenastanjenu.«

(Jeremija, 34:15—22)

Proroci su se oduprli korumpiranom sve enstvu, povezanom s korumpiranim kraljevima i prin evima. Govorili su u ime Boga pravde i ljubavi i prorekli pad carstva i sve eni ke mo i. Nisu iz koristoljublja pristajali na kompromise, niti su svoj napad sakrivali iza pristojnih rije i. Nije stoga udno što ih je gomila psovala a neke od njih su sve enici i kraljevi protjerali, zato ili ubili. Poslije mnogih generacija bili su ti ljudi, koji su se usudili govoriti, opravdani pred licem povijesti, propaš u svih onih koji su vjerovali da ma i mo ni idoli mogu osigurati njihovu egzistenciju.

4. Postbiblijski razvoj mesijanske misli

U proro koj literaturi mesijanska je vizija poivala na napetosti izme u »onog što je postojalo i još je bilo prisutno i onog što je tek nastajalo i trebalo postati.«¹⁸ U postprorokom razdoblju mijenja se znaenje mesijanske ideje, po prvi put u Danielovoj knjizi oko 164 g. pr. n. e. Dok kod proroka cilj ljudske evolucije leži u *Yamim ha-baim*, u »danima što dolaze«, ili *be-aharit ha-yamim*, »kraju dana«, kod Daniela i u dijelu apokalipti ke literature spominje se kao cilj *ha-olam ha-ba*, »svijet koji dolazi«. »Svijet koji dolazi« nije svijet unutar povijesti ve idealni nad-svijet, svijet iznad. U proro koj viziji »o ekivani predmet želja je mudrac iz ku e Davidove koji e ispuniti povijest; ovdje on postaje, nadnaravno bi e koje silazi s nebeskih visina da završi povijest. U proro kom svijetu prava ežnja je vodoravna; ovdje, a to je bit apokalipti ne orijentacije — ona je okomita.«¹⁹ Ovdje nalazimo diferencijaciju koja je kasnije postala klju na razlika izme u židovskog i kršanskog razvoja. Židovski razvoj naglašava horizontalnu os, a kršanski vertikalnu.²⁰

Danielova knjiga je postala uzorkom za novu vrstu literature koja je cvjetala od sredine drugog stolje a pr. n. e. do sredine drugog stolje a n. e. Ova literatura, pod jakim utjecajem aleksandrijske helenisti ke filozofije, pretpostavlja jedan idealan svijet iznad ovozemaljskog, u kojem su smještene sve važne stvari: Biblija, Hram, izraelski narod, mesija. One su stvorene prije nego što je Bog stvorio svijet postojanja. Mesija, koji bijaše od po etka, tako ulazi u postojanje. Uskrsnute mrtvih i vje ni život postaju sadržajem apokalipti njih nada.

Me utim ova »vertikalna« ideja spasenja nikada ne istiskuje »horizontalnu« proro ku viziju mesijanskog doba. Objegzistiraju paralelno, od apokalipti ke literature do rabinških o ekivanja mesije. Što više, usprkos velike razlike u shva anju izme u ovozemaljskog, povijesnog i onozemaljskog,

nadpovijesnog spasenja, postoji jedan važan faktor koji je zajedni ki obim idejama o spasenju: spasenje nije individualno, ve kolektivno. Ono je ili novo povijesno razdoblje ili kataklizmi ki kraj cijele povijesti. U oba slu aja, prije se odnosi na promjenu u situaciji cijelog ovjeanstva nego na promjenu individualne sudbine.

Razli ite knjige apokalipti ne literature razlikuju se u naglasku kojeg stavljaju na povijesni i isto duhovni koncept mesijanstva. U ranijim dijelovima Enohove knjige (oko 110 g. pr. n. e.) mesijansko doba po inje uništenjem grešnika i zlih na sudnji dan. Izabrani e živjeti, više nikada ne e sagriješiti, a svoje e dane skon ati u miru. Cijela e zemlja biti ispunjena pravednoš u a priroda e biti prepuna obilja. (Sli ne opise možemo na i u Baruhovoj apokalipsi, u predaji jednog od najstarijih crkvenih otaca Papija kako ju je prenio Irenej, i u izrekama ranih tanaima.

U Enohovojoj knjizi, kao i u drugim apokalipti kim spisima i rabinškim izvorima, važnu ulogu igra ideja o »poro ajnim bolima mesije«. Bilo da ti »poro ajni bolovi« predstavljaju uništavala ki rat Goga i Magoga ili stanje društvene i moralne anarhije, potrese ili potpunu beznadnost, njihova je funkcija da vode pokajanju, a pokajanje je uvjet izbavljenja, uvjet za nastupanje mesijanskog doba. Ideja o »poro ajnim bolovima mesije« kao uvjetu dolaska mesijanskog doba nalazi se u mnogim kasnijim rabinškim spisima.

U drugim pseudoepigrafskim knjigama, kao Ezrinoj etvrtoj knjizi (oko 100 g. pr. n. e.), pojavit e se nebeski Jeruzalem i otkrit e se mesija. Mesija i pravednici živjet e u veselju etiri stotine godina; tada e svi umrijeti a svijet e utonuti u prvobitnu tišinu, kao što bijaše na po etku. Nakon razdoblja tišine, pojaviti e se novi svijet, »svijet koji dolazi«. Prema ovom shva anju, ranija povijest je prethodnica mesijanskog doba a mesijansko doba je prethodnik svijeta koji treba do i, svijeta koji transcendiraa povijest. U nekim od ovih tekstova strogo je naglašena razlika izme u mesijanskog

doba i svijeta koji dolazi dok kod nekih postoji zbrka. U cjelini, apokrifna literatura je usredotočena na slijed »porođajni bolovi mesije« (kazna) → pokajanje → mesijansko doba → sudnji dan → uskrsnuće i mrtvih → svijet koji dolazi (*halolam ha-ba*). Na taj način dolazi do miješanja povijesnih i metafizičkih pojmova, premda je — ovisno o povijesnim okolnostima — jednom jedan, a drugi put drugi aspekt više naglašen.

Apokrifna literatura predstavlja prelaz iz biblijske u rabinšku fazu židovske predaje. Prvi dio ove predaje je razdoblje tanaima, autoritativnih učitelja, koji su dovršili Mišnu oko 200 g. n. e. Drugi je dio razdoblje amoraima i geonima koji su živjeli u Palestini i Babilonu. Stariji mudraci, koji su živjeli pod hasmonejskim kraljevima, našli su se uglavnom u opoziciji prema svjetovnim predstavnicima židovskog nacionalizma, a ideja nacionalne nezavisnosti nije ih naročito privlačila. Pod Hasmonejcima su uvidjeli što ona zna i i shvatili da ne osigurava ciljeve prorokog poimanja mesijanskog doba. Ovo je mogući i razlog zbog kojega tanaimi nisu mnogo rekli o mesijanskom dobu. Dok njihovi najviši i predstavnici nisu voljeli Rim, nacionalna nezavisnost i Hram sa svojim obredima bili su im od sekundarne važnosti pri proučavanju i razmatranju zakona. Kao što sam prije istaknuo, Rimljani su uništili Hram i zadnje ostatke židovske političke nezavisnosti oko 70 g. n. e. Razorili su fasadu iza koje se već podizala nova scena rabinškog judaizma, religije bez hramova, žrtvovanja i svećenika. Religije bez teoloških dogmi, ali isključivo usmjerene na ispravno djelovanje, koje izražava i vodi do samotransformacije ovjeka u punu sliku Boga. Talmudski mudraci nisu zaboravili hram, nisu sve eničke žrtve proglasili prijevarom — kao što su isto činili proroci — već su pretvorili Hram i nacionalnu nezavisnost u iste simbole mesijanskog doba.

Kao što postoje razlike u gledištima iznesenim u apokrifnim knjigama, tako se i tanaimi i amoraimi međusobno razli-

kuju. Njihovim je pogledima zajedničko shvaćanje da je mesijansko doba *ovozemaljsko* to jest da ne pripada transcendiraju em svijetu. Njihova su gledišta bila obojena političkim dogmama. Na vrhuncu okrutnog religioznog proganjanja koje su provodili Rimljani u drugom stoljeću u naše ere jedna od najvećih ličnosti tanaima, R. Akiba, koji je cijelog života bio univerzalist, promijenio je svoje mišljenje i povjerovao uvjerenju nacionalističkog vođe Bar Kohbe (Sin zvijezde) da je mesija. Drugi tanaimi, suvremenici R. Akibe, nisu ga slijedili u njegovoj zabludi. Vrsto su ostali uz vjerovanje da mesijansko doba još nije stiglo i da je Bar Koziba (Sin laži, kako su ga kasnije prozvali) običan varalica. Kasnije, kada je središte židovske kulture premješteno iz Palestine u Babilon, i kada je rimski pritisak prestao, živahnije su boje kojim je oslikano mesijansko razdoblje kod proroka, i u apokrifnoj literaturi kod nekih amoraima, iščezle. U cjelini gledano, mesijansko doba je ipak zadržalo svoju boju kroz stoljeća koja su slijedila nakon uništenja Hrama.

Među rabinima postojala su različita gledišta ali je jedan element svima bio zajednički: Mesija nikada nije »spasilac«, on ne preobražava ovjeka niti mijenja njegovu bit. Mesija je uvijek simbol, pomazani kralj iz kuće Davidove, koji će se pojaviti kad dođe vrijeme. Upravo zbog te činjenice da je mesija simbol novog *povijesnog* razdoblja a ne spasilac dolazi do bitne razlike između u židovskog shvaćanja i onoga koje je razvila kršćanska crkva.

Najuže shvaćanje o mesiji nalazi se u ideji da se »ovaj svijet razlikuje od mesijanskih dana samo u pogledu služenja (stranin) silama«²¹ (to jest Židovi više neće biti politički potlačeni). Premda se ovo shvaćanje političke emancipacije nalazi i u nekim prorokanskim govorima, nedostaje mu element univerzalne povijesne transformacije koji čini središte prorokanske mesijanske vizije.

Ali u većini talmudskih izreka ideja o politici koja emancipaciju povezuje s idejom o religioznom i duhovnom izbavlje-

nju. Mesija e ponovo uspostaviti nacionalnu nezavisnost Žr̄dova i podi i Hram a istovremeno e ustanoviti kraljevstvo božje na zemlji, iskorijeniti idolatriju i ukinuti grijeh.²²

Prema talmudskom shva anju mesija e biti ovjek sasvim ljudskog porijekla, iako jedan izvor navodi da njegovo ime spada u sedam stvari »koje su stvorene prije nego što je stvo- ren svijet« (Pesahim 54a) (drugih šest su: Tora, pokajanje, edenski vrt, Gehena, tron slave i Hram). On e donijeti mir i »ne e otvoriti usta osim da govori o miru, kao što je zapi- sano: 'Kako su ljupke po gorama noge glasonoše koji ogla- šava mir.' (Iz. SZ:?).«²³ On je ovjek pravde i može »namirisa- ti« što je dobro, a što loše. Drugi talmudski izvor kaže: »Bar Koziba (Bar Kohba) vladao je dvije i pol godine i tada je re- kao rabinima: 'Ja sam Mesija.' Oni su odgovorili: 'O mesiji je zapisano da miriše i sudi. Da vidimo može li on (Bar Kozī- ba) to.' Kada su vidjeli da ne može suditi po mirisu, ubili su ga.«

U Talmudu nalazimo tako er vrlo zanimljivu tvrdnju o stanju ovjeka u mesijanskom dobu: »(U mesijanskom dobu) ne postoji ni zasluga ni krivica.« (Shabbat, 151b). Prema ovoj izreci izgleda da e u mesijanskom dobu za ovjeka nestati problem krivice, a s njim i problem dobrog djela. ovjeku više ne e trebati dobra djela da se opravda jer e postati pot- puno svoj.

Kakvi su, prema talmudskim izvorima, preduvjeti za dola- zak mesijanskog doba? U stvari, postoje dvije suprotne ideje o uvjetima koji se trebaju ispuniti za mesijin dolazak. Prema jednom gledištu mesija e do i tek onda kada patnja i zlo dosegnu takav stupanj da e se ljudi sami pokajati i postati spremni. Postoje brojni opisi katastrofe koja e se dogoditi prije kona ne povijesne promjene. Karakteristi ne su slije- de e izjave: »Tako je rekao R. Yohanana: 'U generaciji u kojoj se bude pojavio sin Davidov (mesija), u enjaka e biti neko- licina a ostalima e o i biti zamu ene tugom i bolom. Mnoš- tvo zlih i loših odredbi bit e objavljivano, svako novo zlo

brzo e sustizati ono ispred njega.'« (Sanhedrin 97a). Ili: »Kao što je nau avano, rekao je R. Nehemija, u generaciji mesiji- nog dolaska porast e bestidnost, ugled e se izopa iti, loza e roditi ali e vino biti skupo i kraljevstvo e upasti u herezu a ne e biti nikog da opominje.« (Sanhedrin 97a). To podržava i R. Isaac koji kaže: »Sin Davidov ne e do i dok cijeli svijet ne bude preobra en na vjerovanja heretika.« (Sanhedrin 97a).²⁴

Prema drugom mišljenju mesija e do i ne nekom katastro- fom, ve kao rezultat ovjekovog stalnog poboljšanja. Ovo tuma enje nalazimo u slijede oj tvrdnji: »Kada bi se Izrael prema zakonima ponašao dva sabata uzastopce, odmah bi bio izbavljen«. (Shabbat 118b). Ovdje je pridržavanje jedne zapo- vijedi (one koja se odnosi na sabat kao anticipaciju mesijan- skog doba) dovoljno da dovede mesiju, bez potrebe za pret- hodnom patnjom. U drugim izrekama ovaj uvjet za mesijin dolazak izražen je negativnom formulacijom koja kaže da je njegov dolazak uvjetovan spremnoš u Izraela da se okani gri- jeha. To zna enje nalazimo u slijede em odlomku: »Zašto me- sija nije došao? Odgovor: Danas je Dan pomirenja, pa ipak koliko je djevica obljubljeno u Nehardeji?« (Yoma, 19a). Ili slušamo ovo: »Mesija ne e do i dok u Izraelu bude oholih lju- di« — ili »dok svi suci i inovnici ne odu iz Izraela«, ili »Je- ruzalem e biti izbavljen samo pravednoš u« (Sanhedrin 98a).

Ista ideja, da izbavljenje ovisi o polaganom procesu usa- vršavanja ljudi, jasno je izražena u slijede em odlomku: »Rab je rekao: 'Svi su predodre eni dani (za izbavljenje) prošli, i sada ono zavisi samo o pokajanju i dobrim djelima.'« (Sanhe- drin 97b).

Ideja da dolazak mesije ovisi o spremnosti Izraela, to jest o njegovom moralnom i duhovnom napretku a ne o katastro- fama, izražena je i u ovoj talmudskoj pri i:

»R. Jošua ben Levi upitao je Elijaha: 'Kada e do i mesija?' 'Idi i pitaj ga', glasio je odgovor. 'Gdje on sjedi?'

Kod ulaza' (grada, ili prema Gaonu iz Vilne, vratima Rima).

Kako u ga prepoznati?

Sjedi me u siromašnim gubavcima: oni odvezuju (svoje zavoje sa rana) sve odjednom, a zatim ih ponovo zamataju (skidaju sve zavoje, zatim ih sve skupa ponovo zamataju), dok on odvezuje i zamata svakog posebno (prije nego što e lije iti slijede eg), misle i pri tom, ako me trebaju (da se pojavim kao mesija) ne smijem zakasniti (zbog posla oko zamatanja velikog broja rana).

Tako mu je prišao i pozdravio ga (mesiju): 'Mir s tobom gospodaru i u itelju.'

Mir s tobom, sine Levijev.' odgovorio mu je.

Kada eš do i gospodaru?' upitao je.

Danas' glasio je odgovor.

Vrativši se Elijahu ovaj ga upita: 'Što ti je rekao?'

Lažno mi je govorio,' odgovori on, 'rekao je da e danas do i, ali ga nema.'

Elijah mu odvratil: 'Evo što ti je kazao: *Danas, ako budeš poslao moj glas.*' (Sanhedrin 98a).

U pri i je jasno istaknuto da mesija ne donosi spasenje te da ono ne ovisi o »poro ajnim bolovima mesije« ve o spremnosti ljudi, pod uvjetom da su sami to odlu ili. Zato se mesija može pojaviti svakog asa.

Neki talmudisti kažu da pokajanje ne treba biti uvjet za izbavljenje. Tako Samuel odgovara na Rabovu tvrdnju da spasenje ovisi o pokajanju i dobrim djelima ovim rije ima: »Za onoga tko je u koroti, dovoljno je da oplakuje.« (Sanhedrin, 97b). (Pod tim se misli da je Izraelova patnja u izgnanstvu dovoljno jamstvo njihovom izbavljenju, bez obzira na pokajanje.)²⁵ U stvari, o ovom problemu postoji duga rasprava u kojoj neki rabini tvrde da izbavljenje zahtijeva pokajanje, dok R. Jošua tuma i da stih iz Izaije 52:3, »Bili ste prodani nizašto (idolatriju) i bit ete otkupljeni bez novaca«, zna i »bez pokajanja i dobrih djela.« (Sanhedrin 97b).

Uz suprotna gledišta o katastrofi ili rastu em prosvjetljenju kao uvjetima izbavljenja postoji i tre e koje pokušava uklju iti obje mogu nosti. Tako R. Yohanan kaže: »Sin Davi-

dov (mesija) do i e samo u onoj generaciji, koja e biti potpuno pravedna ili onoj, koja e biti sasvim zla.« (Sanhedrin 98a). Ovom je tvrdnjom naglašena radikalna priroda gledišta o mesijinom dolasku. Poboljšanje ovjeka nije dovoljno. On mora posti i punu ljudskost ili se mora potpuno izgubiti i tako postati spreman za puni »povratak«.

Nada u mesijin dolazak nikada nije bila tek blijedovjerenje. Bila je to nada koja je održavala Židove u njihovim patnjama i davala im snage da izdrže poniženja bez samoprezira. Krv, hrabrost i patnje teško bi mogli bez te nade spasi Židove od demoralizacije proizašle iz bezna a i o aja. Snaga nade u mesijin dolazak o itovala se na mnogo na ina. Možda je najbolje bila izražena kroz povremene provale oduševljenja koje su svaki put završavale tragi nim razbijanjem iluzija. Vjerovanje da je »božansko kraljevstvo« blizu, ili da je ve stiglo, bilo je osnova rane krš anske poruke. Vjerovanje da je mesija stigao bilo je osnova entuzijasti kog prihvatanja varalica kao što je bio Bar Kohba u drugom stolje u naše ere. Ali Bar Kohba nije bio i posljednj lažni mesija.

Razdoblje od 440. do 490. g. n. e. bilo je, prema staroj predaji, doba u kojem se o ekivao mesijin dolazak. Kada se krš anski Židov Mojsije proglasio za mesiju, Židovi Krete, ja kog židovskog središta, zanemarili su svoje poslove i odbacili svakodnevne dužnosti. Kada im je mesija, stoje i na uzvišenju koje se pružalo u more, zapovijedio da se bace u ocean kako bi se voda razdijelila kao Crveno more na Mojsijev zahtjev, pokorili su se zapovijedi i mnogi su se utopili. A mnogi su preživjeli, nakon razaranja, postupno prešli na krš anstvo.²⁶

Prije nego što nastavimo s poviješ u lažnih mesija treba spomenuti da su za vrijeme srednjeg vijeka pape, kraljevi i drugi krš anski autoriteti esto prisiljavali u ene rabine da vode rasprave s katolikim teolozima, naj eš e židovskim preobraćenicima, o tome da li je Isus bio mesija kojeg su naviještali proroci i židovski mudraci. Katkad su ove rasprave vo ene

pod povoljnim okolnostima no esto je židovskim u esnicima prijetila opasnost. Ali bez obzira na okolnosti, rabini su obično pokazivali veliko dostojanstvo i hrabrost i vještinu u opovrgavanju kršćanskih tvrdnji. Jedna od najzanimljivijih rasprava održala se izme u Nahmanidesa (1195—1270), jednog od najveće ih židovskih srednjovjekovnih u enjaka, i Pabla Christianoa, preobra enog Zidova, u Barceloni 1263. g., pred avagonskim kraljem. Nahmanides je tvrdio da Isus nije mogao biti mesija jer njegovim dolaskom nije nastupio sveop i mir, što je karakteristi na osobina mesijanskog doba kakvim ga opisuju proroci. Okrenuvši se aragonskom kralju Nahmanides je uzviknuo: »Potrebno je da ti i tvoji vitezovi, kralju, prekinete s ratovanjem, kako bi mesijansko doba moglo po eti.«²⁷ Nahmanidesove rije i izražavaju duboko uvjerenje, karakteristično za proročanstvo, da je mesijin dolazak neodvojiv od vječne mira. Zaista, njegove rije i upućene aragonskom kralju zadržale su istu vrijednost sve do danas.

1284. g. Abraham Abulafia iz Tudele objavio je svoje pravo na mesijanstvo, a godinu 1290. kao pas svog mesijanskog dolaska. No pismo jednog od najveće ih španjolskih rabina, R. Solomon ben Adreta, u kojem ga proglašava za pustolova, uzrokovalo je trenutani neuspjeh njegovog pokušaja. Drugi pustolov, Nissim ben Abraham iz Avile (Španjolska), tvrdio je da je mesija otprilike u isto vrijeme, ali kada se nije pojavio u najavljeni dan, razočarao je mnoge Zidove koji sugorljivo ekali njegovu poruku.

Pojava Zohara, najvažnijeg mističnog židovskog djela koje se pripisuje R. Simeonu ben Johaiju iz drugog stoljeća n. e., a koje je navodno otkrio kabalistički pisac Mojsije de Leon iz Granade, u trinaestom stoljeću, pridonijela je u mnogome da se raspiri nada u mesijin dolazak.²⁸ Židovski misticizam postao je jedno od najvažnijih nadahnuća vjeri u mesijanstvo i esto je pridonosio pojavi lažnih mesija, premda je doveo i do najoriginalnijeg pravca u razvoju nakonsrednjovjekovne židovske povijesti: hasidizma.

Jedan od najveće ih židovskih filozofa Španjolske, Isaac ben Judah Abrabanel (1437—1509), potpavši pod kabalistički utjecaj, predvidio je dolazak mesije u 1503. g. a po etak mesijanskog doba za 1531. g., sukladno padu Rima. Kao rezultat njegovog predviđanja njemački Židov Asher Lemlein proglašio se za mesijinog prethodnika.

Jedan od najznačajnijih i najudnovatijih vjernika u skori mesijin dolazak bio je Diego Pires (1501—1532) koji se rodio kao »novi kršćanin«. Vrativši se vjeri svojih predaka uzeo je ime Solomon Molkho. Uzdigao se do visokog položaja kraljevskog sekretara u vrhovnom sudu kada je uoči za Davida Reubenija. Reubeni se pojavio u Evropi s prijetnjom da je došao u ime svog brata, židovskog kralja kraljevstva u Sardari. Ponudio je papi i kršćanskim kraljevima 300.000 ljudi da otmu Svetu zemlju od muslimana ako ga oni snabdiju oružjem i brodovima. Molkho, zadivljen Reubenijem, objavio je da će vladavina mesije po eti 1540. g. i proširio je ovu vijest među Židovima i nevjernicima. Usprkos papinoj zaštiti Molkha je zajedno s Reubenijem uhvatila inkvizicija i spalila ih na lomaču.

Nakon Bar Kohbe vrhunac pojave lažnih mesija predstavljao je Sabbatai Cevi iz Smirne u sedamnaestom stoljeću. Također je tvrdio da je mesija i objavio je to 1648. g. Utvrdio je godinu 1666. kao po etak mesijanskog doba. Židovi širom Evrope bili su ispunjeni otkivanjem da je »kraj dana« stignao. Mnogi su prodali svoje kuće i imanja i pripremili se za pohod prema Jeruzalemu. Židovski »križarski pohod« završio se isto tako neslavno kao što se već prije desilo s Bar Kohbinim ratom. Sabbatai Cevi je popustio pred sultanovim prijetnjama i postao musliman, promijenio je ime u Mehmed-efendi i oženio se Turkinjom. Dok je već ina njegovih sljedbenika bila užasnuta njegovom izdajom, manji krug »nepokolebljivih« i dalje je vjerovao u njega. Oni su čak, okrenuvši se mističnoj doktrini prema kojoj uvijek mora pasti do dna ponora grijeha kako bi se potom spasio, protumačili ili da

je izdaja lažnog mesije upravo dokaz o njegovoj autentičnosti. Zašto bi trpio grijeh obraćenja ako ne zato da spasi svoju braću.

Iako je Sabbatai Cevi bio najznamenitiji lažni mesija, nije bio i posljednji. Njegov neposredni nasljednik bio je Michael Cardozo (1630—1706), preobraćen marano, koji se proglasio mesijom. Karijera mu je prekinuta kada ga je ubio neko. U Njemačkoj Mordekai iz Eisenstadta, u Turskoj Jacob Quendo, i u Galiciji Jacob Frank — svi su se proglasili mesijama, te neslavno propali kao i njihovi prethodnici.

Nabrojio sam lažne mesije kako bih pokazao da nada u mesijin dolazak nikada nije malaksala, od vremena uništenja Hrama pa do osamnaestog stoljeća. Uvijek je iznova velik dio židovske zajednice vjerovao da je mesijino vrijeme stiglo. Njihovo je vjerovanje bilo tako snažno da su prodavali kuće i napuštali zanimanja. Bili su vrlo uvjereni pa ipak su svaki put ostajali razočarani, u stanju šoka i očajanja, što je mnoge odvelo na put preobraćenja u kršćansku vjeru.

Po etkom sedamnaestog stoljeća a situacija se za Židove na zapadu poboljšala. Progoni su nastavljeni u istoj Evropi i to u najgorem obliku, a s njima je oživjela i nada u mesiju. Ovo se uvjerenje najotije pokazalo u hasidskom pokretu, religioznom pokretu koji se javio među siromašnim neobrazovanim masama u Poljskoj i Galiciji u toku druge polovice osamnaestog stoljeća, za vrijeme najžešćih pogroma na tom području. Ovaj pokret, koji je bio pun radosti i religioznog zanosu više nego na rabinskoj disciplini i učenosti, i koji se u nekim aspektima može usporediti po svom socijalnom sastavu s ranim kršćanima i njihovom odnosu prema farizejima, bio je ispunjen nestrpljenjem i žarkom nadom u mesiju, ali nikada nije doveo do pojave lažnog mesije.²⁹ Premda je uloga mesijanskog otkrivanja u hasidskoj predaji dobro poznata, nije na odmet citirati neke primjere, uključujući i one koji sadrže ispriku zbog lažnih mesija.³⁰

»Nevjerenik je tvrdio rabinu Berdi everu da su svi veliki u istoriji u prošlosti zapadali u ozbiljne pogreške. Na primjer R. Akiba je vjerovao Bar Kolibi da je mesija i stao je pod njegovu zastavu.

Tada je berdi evski rabin ispričao slijede u parabolu: 'Jednom se sin jedinac Cara razbolio. Jedan je liječnik savjetovao da se dječak akovo tijelo omota u platno natopljeno smjesom rastopljenog katrana i loja. Drugi liječnik nije to odobrio jer je smatrao da je dječak preslab da izdrži bol, koju bi ta smjesa izazvala. Treći je opet preporučio sredstvo za spavanje. Četvrti se plašio da bi to moglo ugroziti bolesnikovo srce. Tada je peti liječnik preporučio da sredstvo za spavanje treba dati najmanje jednom svaki put kada se pacijent probudi i osjetiti opekotine od katrana. To je i učinjeno.'

'Tako kada je Gospod vidio da je duša Izraelova na smrt bolesna, zamotao ju je u oštro bijelo platno bijede i siromaštva i prostro po njoj san zaborava kako bi mogla izdržati bol. Međutim, da duh ne bi klonuo, budi ga od zaborava do zaborava lažnom nadom u mesiju i zatim ga ponovo stavlja na spavanje dok ne probudi i pravi se mesija pojavi. Zbog toga su oči mudrih ponekad zaslijepljene.'³¹

Isti je duh izražen i u slijedećoj priči: »O Sabbataiju Ceviju, lažnom mesiji, pseudo-izbavitelju iz Smirne, Bešt (utemeljitelj hasadizma) je rekao:

'Mnogi su kroz ili istom strmom stazom (proučavajući i kabalu) i sretno stigli do cilja. I on je posjedovao svetu iskrinu u svom biću. Međutim, pao je u mrežu Šamaela, varalice, koji ga je gurnuo u ulogu Izbavitelja, a on ju je zbog svoje uobraženosti prihvatio'.³²

Slijedećom pričom govori o snazi mesijanskog otkrivanja kod hasidskih vođa, o njihovoj nestrpljivosti i zahtijevanju:

»Hasid je pitao Berdi everu:

'Ne proturječi li stih iz Malahije 3:23, koji tvrdi da će se Elijah pojaviti prije velikog dana izbavljenja da pripremi srca otaca i djece, tvrdnji iz Sanhedrina (98), koja kaže da je mesija na pitanje o vremenu njegova dolaska odgovorio stihom iz Psalma 95:7: 'O da, danas, glas mu poslušate'.³³

Rabin odgovori: 'Mesija može do i danas i bez Elijahah kao prethodnika, ako mi sami pripremimo svoja srca ne uznemiruju i proroka da to za nas u ini. Pripremimo se, dakle, da primimo mesiju bilo kada, slušaju i glas Gospodnji.'³³

Dirljiv izraz mesijanske nade i nestrpljivosti nalazimo u molitvi hasidskog vođe:

»Prije Kol Nidreia, Oheler je stao ispred Kovčega i rekao: 'Bože svemira! Ti dobro znaš moju bezvrijednost, ali isto tako znaš da ne pričinam laži i sada prije Yom Kippura, želim ti povjeriti svoje prave misli. Da sam znao da mesija neće doći za mojih života, već davno bih ti predao svoju dušu. Sve što me je držalo u životu bijaše moje otkivanje da će mesija uskoro doći. Neka mesija dođe sada, ne zbog nas, već zbog Tebe, tako da Tvoje ime bude slavljeno. Spreman sam umrijeti, ako je zapisano da sam nevrijedan da dočekam njegov dolazak i ako moje življenje ma i za jedan trenutak odlaže njegov dolazak.'³⁴

Riziner je rekao: »Od nas se zahtijeva da se pokajemo i otkajemo grijeha prije izbavljenja, ali izgubili smo snagu, posramo se pod teretom naših patnji kao pijanci koji ne mogu pravo hodati. Naši su mudraci zahtijevali, ne izravni rijeke, već jačim naznakama, izbavljenje bez pokajanja, kada su rekli da veliko siromaštvo prisiljava ljude da okrenu glavu od spoznaje o Stvoritelju.'³⁵

Evo jednog primjera iz kojeg proizlazi da mesija nije Bog već ljudsko biće i da će njegov dolazak uslijediti zbog otkrivenog usavršavanja: »Stretiner je rekao: 'Svaki Židov ima u sebi dio mesije koji treba otkriti i pustiti da sazrije. Mesija će doći kad ga Izrael otkrije i dovede do zrelosti u samom sebi.'³⁶

Nada u otkivanje nije uvijek izražena tihom molbom Bogu. Često je formulirana u obliku zahtjeva kojim se pokušava Boga navesti da pošalje mesiju:

»Prije smrti Apter je rekao: 'Berdičev je objavio, prije nego što je otišao na onaj svijet, da će, kad stigne na nebo, neizostavno zahtijevati izbavljenje sve dok ne pošalju mesiju. Međutim,

kada se našao gore, oni su bili dovoljno pametni da ga smjeste u dvoranu najvećih užitaka, pa je zaboravio na svoje obljube. Ja, međutim, obećajem svega, da kada stignem u nebeske visine, neću dozvoliti da me zavedu užici, već ću zahtijevati dolazak mesije.'³⁷

Isti duh izazova Bogu nalazimo i u sljedećoj priči:

»Nakon Yom Kippura Berdičev je pozvao krojača i zatražio da mu ispriča s Bogom od prethodnog dana. Krojač je rekao: 'Rekao sam Bogu: 'Želiš da se pokajem za svoje grijehove, ali počinio sam samo manje greške. Možda nisam skinuo svetu odjeću u na vrijeme ili sam nešto pojeo u nežidovskoj kući gdje radim, a da pri tom nisam oprao ruke. Ali ti si Bože počinio teže grijehove: Oduzeo si majkama djecu, a djeci majke.' Da poravnamo račune: Ti oprosti meni, a ja ću oprostiti Tebi.' Berdičev mu je rekao: 'Zašto si ga pustio da se tako jeftino izvuče. Mogao si za to tražiti izbavljenje cijelog Izraela.'³⁸

5. Paradoks nade

U prikazu postbiblijskog razvoja ideje o mesiji vidjeli smo otkrivenje nade koji su često vodili vjerovanju u lažnog mesiju. Čak i jedan od najvećih humanista među mudracima, R. Akiba, nije mogao odoliti napasti lažne nade. I nakon izdavanja Sabbatai Cevija, mnogi nisu mogli povjerovati da je bio varalica.

Ekonomске, socijalne i političke teškoće, koje su Židovi podnosili kroz mnoga stoljeća, olakšavaju razumijevanje njihove nestrpljivosti i intenziteta njihove želje za dolaskom novog mesije. Ali rasplinjavanje iluzija također ih je upozorilo na opasnost zanošenja željama i nadama. Rabinska literatura uvijek iznova upozorava protiv pokušaja »inzistiranja na mesijinom dolasku«. Nailazimo i na ponovljena upozorenja protiv pokušaja predviđanja točnog datuma mesijina dolaska, na osnovu raznih proroka. Tako je R. Josef rekao: »Onaj tko

pokušava odrediti kraj (predvidjeti mesijin dolazak), nema šansi u budu em svijetu (najja i izraz zabrane).« (Megilla 3a). »R. Samuel ben Nahman rekao je u Jonatanovo ime: 'Proklete bile kosti onih koji prora unavaju kraj (mesijin dolazak), jer oni su skloni ustvrditi u asu kada nastupi odre eni dan, a mesija se ne pojavi, da nikada ne e ni do i. Ali (ipak) o e-
kujte ga, jer je zapisano »premda kasni, ekajte ga«. (Sanhedrin 97b)

U ovom je odlomku jasno izražen talmudski stav: mesijin dolazak se ne smije »požurivati«, ali ga se mora o ekivati svakog asa. Stav prema mesijinom dolasku ne smije izražavati naglu nestrpljivost ni pasivno ekanje, ve *dinami nu na-
du*. Ta je nada, uistinu, paradoksalna. Ona implicira stav koji vidi spasenje mogu im upravo o ovom asu, ali je isto tako spremna pomiriti se s injenicom da spasenja ne e biti za ne ijeg života ili još za života mnogih generacija.

Prihvatiti ovaj paradoks nije lako, kao što je uostalom teško prihvatiti bilo koji paradoks. Prirodna je težnja da se razdvoje konfliktne strane paradoksa. Nada bez o ekivanja u skoro ispunjenje, sada i ovdje, pretvara se u pasivno ekanje. Željeni cilj se premješta u daleku budu nost i gubi svu snagu.³⁹ Ovo pretvaranje nade u pasivno ekanje može se opaziti u mnogim religioznim i političkim pokretima. Drugi Kristov dolazak, premda u njega vjeruju mnogi kršćani, postao je o ekivanje koje se kod mnogih veže uz daleku budu nost. Ista se stvar dogodila u pogledu mesijina dolaska me u onim židovskim krugovima koji su živjeli relativno udobno i lagodno bilo u Babilonu, bilo u Njemačkoj po etkom ovog stoljeća. Nada koja gubi skorašnjost postaje otuđena. Budu nost se pretvara u obožavanje božicu kojoj se pokoravamo. Vjera se pretvara u idol: vjeru u budu e naraštaje. Ovaj fenomen otuđena nade i idolizacije budu nosti jasno je izražen u mislima Diderota i Robespierrea. Slu ajno izabran primjer je Robespierreov govor o ratu s Austrijom u jakobinskom klubu: Govor je završio slijede im prizivanjem:

»O, budu i naraštaji, slatka i mila nado ovje anstva, niste nam stranci. Zbog vas prkosimo svim udarcima tiranije. Vaša je sreća cijena naše bolne borbe. Iste obeshrabreni preprekama koje nas okružuju, osjećamo potrebu za utjehom. Vama ostavljamo zadatke da dovršite naše djelo i sudbinu svih još nerođeni generacija! ... Neka mu enici slobode zauzmu u vašem pamćenju ona mjesta na kojima se sada nalaze silnici i aristokracija... Neka vaš prvi nagon bude prezir za izdajice i mržnja prema tiranima. Neka vaš motto bude: zaštita, ljubav, dobrohotnost, prema nesretnima, vje ni rat ugnjeta ima! Požurite, naši potomci, da što prije stigne čas jednakosti, pravde i sreće!«⁴⁰

Od Robespierreovog obožavanja potomstva do iskrivljene verzije Marxove misli, koju je popularizirao Staljin, mali je korak.⁴¹ Za Staljina su »povijesni zakoni« ono što je »potomstvo« za Diderota i Robespierrea. Staljinov »marksizam« je razvio teoriju prema kojoj zakoni povijesti (kako ih Staljin tumači) odlučuju o pravednosti i moralnoj vrijednosti djela. Sve mjere koje su na liniji povijesnih zakona, političke i moralne su opravdane. Ona djela koja nisu na liniji povijesnih zakona, »reakcionarna« su i zla. Marx i Engels su sredinom devetnaestog stoljeća, Lenjin od 1917—1923, vjerovali da je blizu »kraljevstvo božje«, velika svjetska revolucija.⁴²

Ono što se događalo kao posljedica velikog rušenja iluzija sliče je i u religioznim i u političkim sferama. Kada se o ekivano spasenje ne desi, nada da e do njega do i ne gasi se izričito ve se smatra da je spasenje nastupilo u izvjesnom privremenom obliku. Ovaj pomak se kombinira sa izgradnjom organizacije koja sama postaje nosilac spasenja. U razvoju kršćanstva crkva je postala oruđe spasenja. Oni koji joj se priključe stekli su pravo na individualno spasenje, premda e možda drugi Kristov dolazak utjecati na cijelo ovje anstvo. Kada su se Lenjinova o ekivanja pokazala uzaludnim, Komunistička partija pod Staljinom tvrdila je da je ona anticipirala veliku revoluciju. Biti članom partije postalo je zamjena za propalu nadu. Isto tako partija je bila prisiljena tvrditi da je socijalizam nastupio, iako se to nije desilo.

»Paradoks nade« ima sličan položaj kao i »vjera«, vjera u smislu izvjesnosti zasnovane na unutrašnjem doživljavanju cilja koji još nije dostignut, i bez dokaza da će to ikada biti. Takva vjera nije moguća u onoga koji »eka i gleda što će se dogoditi«. Moguće je samo kod onih koji svom svojom energijom teže cilju i čija vjera ne ovisi o činjenici hoće li se ideal pojaviti od krvi i mesa. Zato za osobu koja vjeruje poraz nije dokaz koji će umanjiti vjeru, a isto tako ona će sumnjivo gledati na pobjedu koja se lako može pretvoriti u poraz. Ovo shvaćanje »paradoksalne nade« izloženo je u kratkom odlomku iz Mišne: »Dovršenje zadatka ne ovisi o tebi, ali isto tako nemaš pravo da ga napustiš.« (R. Tarfon u Pirkei Avot II, 21).

BILJEŠKE UZ ETVRTO POGLAVLJE

1. Postoji udna paralela između božje naredbe Abrahamu da napusti oca i božje zapovijedi da žrtvuje Izaka. Ova se zapovijed tumači kao stavljanje Abrahama na kušnju da bi se provjerila njegova pokornost ili kao pokušaj, premda indirektan, da se pokaže kako Bog ne odobrava ritualno žrtvovanje djece. Dok su ova tumačenja vjerojatno točna, tekst navodi na još jedno: na zapovijed da se raskinu krvne veze sa sinom i ocem. Ova je opreznost misao zasnovana na formulaciji ove zapovijedi. Dok mu je u prvom sluha rekao: »da napusti svoju zemlju, svoj zavičaj i oca i evu kuću« te da ode u zemlju koju će mu Bog pokazati, sada zapovijed glasi: »Uzmi svog sina, jedinca, svog Izaka, koga ljubiš i po i u pokrajini Morija pa ga ondje prinesi kao žrtvu paljenicu na brdu koje ću ti pokazati.« (Post. 22:2—3). Istaknute riječi i istovjetne su riječi iz prve naredbe. Zapovijed da žrtvuje Izaka značilo bi tada potpuno oslobođenje od svih krvnih veza — ne samo s ocem i majkom već i sa voljenim sinom. Ali »slobodan« ne znači da uvijek ne voli svoju obitelj već da nije uz njega »vezan« u smislu incestuozne fiksacije o kojoj smo govorili u prethodnom poglavlju.
2. Zanimljivo je da Abraham šalje slugu u svoj zavičaj da dovede ženu Izaku, ali Izaku izričito zabranjuje da se vrati u zavičaj.
3. Pitanje o povijesnoj ličnosti Mojsija, naročito onaj aspekt kojim se bavio Freud, tj. da se u priči implicira kako je Mojsije zapravo Egipćanin, ovdje nas posebno ne zanima budući da se ne bavimo povijesnim osnovama biblijskih tekstova.
4. Zanimljivo je da je povijesni Mojsije oženio nevjernicu i da je kralj David, prema predaji i Knjizi o Rut, potomak mješovitog braka Židova Boaza i Moabitkinje Rute. Univerzalizam koji nalazi svoj puni izražaj u prorokovoj literaturi nalazi svoj izraz i ovdje.
5. Od glagola *yada* koji se često upotrebljava u smislu: »znati duboko i prodorno«. Upotrebljava se za božje poznavanje uvijek kao i za uvijekovo znanje o drugom svijetu. Isto tako, ovo drugo značenje objašnjava njegovu upotrebu u smislu tjelesnog saznanja (Post. 4:1).
6. Ne možemo a da se ne prisjetimo prorokove izreke: »Na i mene oni koji me ne traže, kaže Jahve.«
7. Ovdje je upotrijebljen perfekt riječi »znati« (*yadati*), što znači »potpuno razumjeti«, »razumjeti u cijelosti«.
8. Razloge za to nije teško uočiti. Prorok mora biti bez unutrašnje pobude da govori o vizijama jer se jedino tada njegovim vizijama i glasu može vjerovati. Ako je narcistički motiviran da bude vođa ili spasilac, vrijednost poruke i integritet njegova glasa dolaze u pitanje. Nepostojanje narcisoidne motivacije jedan je od glavnih kriterija za pravog proroka, nekada i sada, i vjerojatno su rijetki upravo zbog ovog psihološkog zahtjeva.
9. Zanimljivo je da je Obadja ben Jacob Sforno (1475—1550) protumačio riječi koje se obično navode »Ja sam onaj koji jesam« kao božju odluku da skinu sve okove i ukine okrutnost koju bi mogli uništiti ljudsku egzistenciju. Drugim riječima ima za njega bit Boga ista što i o uvođenju slobode, a time i života. Njegov je komentar dobar primjer duha renesansnog humanizma koji je sasvim različit od srednjovjekovnog duha, kakvog nalazimo u Rašijevim komentarima.
10. Ovdje možemo spomenuti zanimljivi hasidski komentar. Pitanje glasi: »Zašto Bog ne kaže: Ja sam Bog Abrahama, Izaka i Jakova — nego: Ja sam Bog Abrahama, Bog Izaka i Bog Jakova?« Odgovor je da se ovom formulacijom željelo istaknuti kako nema dva uvijek s istini Bogom. Bog je uvijek kod svakog uvijek individualno iskustvo.
11. Detaljnu analizu problema o otvrdnini u ljudskom srcu i slobodi vidi u *The Heart of Man* (Srce uvijek), pogl. IV. Naravno, i židovski komentatori imali poteškoća s ovom rečenicom. Abraham ibn Ezra (rođen 1092. u Španjolskoj) postavlja pitanje: ako je Bog uinio da faraonu otvrdne srce, kako je mogao optužiti za odbijanje? On odgovara da je Bog odbio svakog uvijek superiornom mudrošću i inteligencijom kako bi se mogao uzdići iznad svoje sudbine. Ali faraon nije iskoristio ovu mogućnost. Abraham ibn Ezra pretpostavlja da uvijek uvijek ima slobodu da se uzdigne iznad sudbine, ali onda kada je sudbina opisana kao božja namjera; to je zakon uzroka

- i posljedice. Raši tuma i na tradicionalniji na in: Bog želi da faraon pati kako bi se o istio grijeha. Nahmanides iznosi stav koji je blizak našem. On kaže da je faraon proigrao šansu za pokajanjem zbog zlodjela koja je nanio Izraelcima. Jasno je da Nahmanides smatra kako faraon više nema šansu za »povratak« i to je pravo značenje rečenice o okorjelom srcu.
12. Židovi su nakon uništenja drugog hrama, kada je svećenstvo izgubilo svoju funkciju, nastavili sa sje anjem na *kohanime* (svećenike) i dali im privilegiju da recitiraju tradicionalne blagoslove u službi, ali to je samo slab podsjetnik na monoklastu svećenika koji su jednom bili središte religioznog sistema.
 13. Vidi Maimonid, *The Guide for Perplexed* (Vodič za zbunjene), III, 32; prijevod M. Friedlander.
 14. Ovaj starozavjetni pojam Boga, kao Boga povijesti, nalazi se u kontrastu s pojmom sedamnaestog stoljeća o Bogu kao Bogu prirode. Ovdje uvijek otkrivanjem prirodnih zakona spoznaje Boga, a mijenjaju i svoju prirodu sudjeluje u božjem radu.
 15. Problem mesijanstva sam obradio ve im dijelom prema djelima: J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (Mesijanska ideja u Izraelu), London, George Allen & Unwin 1956; A. H. Silver: *A History on Messianic Speculation in Israel* (Povijest o mesijanskim naganjima u Izraelu), New York, Macmillan, 1927, ponovljeno izdanje Beacon 'Paperback, 1959; Julius H. Greenstone: *The Messianic Idea in Jewish History* (Mesijanska ideja u židovskoj povijesti), Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1906; Leo Baeck: *Judaism and Christianity* (Judaizam i kršćanstvo), Philadelphia: *The Jewish Publication Society of America, 1958, preveo i napisao uvod W. Kaufmann.
 16. Vidi Ernst Cassirer: *The Philosophy of Enlightenment* (Filozofija prosvjetiteljstva), Boston, Beacon Press, 1955, str. 159.
 17. Vidi Izaija, 5:18—23.
 18. L. Baeck, *op. cit.* str. 31.
 19. L. Baeck, *ibid.*, str. 31. (kurziv E. Fromm).
 20. Zanimljivo je da je Teilhard de Chardin mnogo godina kasnije upotrijebio vrlo sličan termin onom, kojeg je upotrijebio Leo Baeck. Teilhard de Chardin kaže da kršćanska vjera »teži prema gore, kroz ličnu transcendenciju do Najvišeg«, te da »ljudska vjera« stremi ka višenju Nadljudskog. Ovo odgovara Baeckovoj »vertikalnoj osi« i »horizontalnom pravcu«. Teilhard de Chardin predlaže »poboljšanje« verziju kršćanske vjere koja »pomiruje dvoje: spasenje koje stremi Gore i Naprijed u Krista, koji je spasilac i pokreta ne samo pojedinog ovjeka, ve i antropogeneze u cjelosti.« (*The Future of Man* /Budućnost ovjeka/ New York, Harper & Row, 1965, str. 263—269). Ovakvo miješanje dva pravca mogu e je na i u apokrifnoj i u talmudskoj literaturi. Teilhard de Chardin u svojoj koncepciji »stremljenja naprijed« naravno ne misli na židovski pojam mesijanstva, ve na marksistički humanizam.
 21. Sanhedrin 99a. (Isto gledište zastupa i Maimonid u *Misna Tori*, XIV, 5, 12).
 22. Vidi Joseph Klausner, *op. cit.* str. 392.
 23. Derek Eretz Žuta, pogl. II (dio o miru); citirano prema J. Klausner, *op. cit.* str. 521.
 24. Postoje za u oju e paralele između ove ideje i Mancovog shvaćanja da je radni klasa upravo zato jer je najviše otuđena i pati, najrevolucionarnija klasa predodređena da ostvari radikalnu promjenu svijeta.
 25. Vidi moju interpretaciju Izraelove patnje u Egiptu kao dovoljan uvjet za božju odluku da ih oslobodi (str. 93).
 26. Prema kršćanskim kronikama, Socrates, *Historia Ecclesiastica*, Vol. VII, str. 36 (Bohnova redakcija); citirano prema J. H. Greenstone, *op. cit.* str. 109.
 27. Citirano prema J. H. Greenstone, *op. cit.* str. 167.
 28. Prvi kršćanski učenjak koji je preveo dio Žohara na latinski bio je William Postel (Pariz, 1552), dok je Pico della Mirandola napisao kratki esej na latinskom o Žoharu. Vidi Žohar, prijevod Harry Sperling i Maurice Simon, s uvodom J. Abelsona (London, Soncino Press, 1949). Zanimljivo je da su ova dva najveća humanista bili među prvima koji su se zainteresirali za Žohar. Vidi također *The Book of Splendour* (Knjiga divota), izbor i prijevod Gershom G. Scholem, New York, Schocken Books, 1949.
 29. Možda se ovo može objasniti injenicom da su u krilu pokreta nastale mnoge male grupe, svaka sa svojim karizmatiskim vođom.
 30. Martin Luther je dao najveći doprinos upoznavanju zapadnog dijela svijeta s ovom literaturom. Vidi također izvršnu *The Hasidic Anthology* (Hasidsku antologiju) Louisa L. Newmana. Scholem je naglasio da »hasidizam predstavlja pokušaj o uvanja onih elemenata kabalizma koji su bili sposobni da izazovu odgovor širokih slojeva, ali istovremeno o iščepeni od mesijanskog okusa kojem su dugovali glavni uspjeh tokom prijašnjeg razdoblja« (*Major Trends* /Glavni pravci/, str. 329.) S dužnim poštovanjem za Scholemov autoritet, ini mi se, a što proizlazi iz spomenute pri e kao i iz mnogih drugih, da mesijanski element nije bio eliminiran kako on tvrdi.
 31. Citirano prema L. L. Newman, *op. cit.* str. 250.
 32. Citirano prema L. L. Newman str. 250—251, iz *Priester der Liebe* (Svećenik ljubavi), od Chaima Blocha, Be 1930.
 33. Berger, *Esser Orot* (Varšava, 1913) str. 60; citirano prema L. L. Newman, str. 246—247.
 34. B. Ehrmann, *Peer ve-Khavod* (Munkacs, 1912); citirano prema L. L. Newman, str. 249.

35. Chaim Bloch, *Gemeinde der Chassidim* (Hasidska zajednica, Be , 1920) citirano prema L. L. Newman, str. 248.
36. I. Berger, *Esser Tzachtzochoth* (Piotrkov, 1910), citirano prema L, L. Newman, str. 248.
37. Chaim Bloch, *Gemeinde der Chassidim* (Hasidska zajednica), citirano prema L. L. Nevmman, str. 247.
38. I. Ashkenazv, *Otzroth Idisher Humor* (New York, 1929), citirano prema L. L. Nevmman, str. 57.
39. Ovaj tip nade Španjolci nazivaju *esperar* što istodobno zna i i »nadati se« i » ekati«. S druge strane, dinami na nada izražava se hebrejskom rije i za nadu, *tikvah*, iji korijen zna i »napetost«, kao npr. napetost luka sa strijelom.
40. C. Vellav, *Discours et Rapports de Robespierre* (Robespierreo)\, rasprave i govori, 1908), citirano prema C. L. Becker, *The Heavly City* (Nebeski grad), New Haven, Conn. Yale University Press, 1932, str. 142—143. Vidi tako er Diderotovu izjavu, kako je navodi Becker str. 149. Becker tuma i sasvim ispravno: »Ideje, izrazi su u biti religiozni, bitno krš anski: umjesto štovanju Bo ga Diderot se priklanja štovanju potomstva. Nadu u nebesku be smrtnosti zamjenjuje nadom u život u sje anju budu ih generacija.«
41. Marx nikada nije podlegao napasti da idealizira budu nost ili povijest. Oštro je kritizirao one koji su govorili da »povijest ini ovo ili ini ono«. Govorio je: »Povijest ne ini ništa, uvijek je taj koji ini i djeluje.«
42. Trocki je možda najtragi nija i najdramati nija li nost, na pola puta izme u iluzionarne i racionalne vjere. On je posve jasno vido Staljinov Sovjetski Savez kao onaj koji ne predstavlja ostvarenje socijalisti kih nada. Ipak, do asa svoje smrti nije htio priznati da se nada izjalovila. Svom snagom uma konstruirao je teoriju prema kojoj je Sovjetski Savez »korumpirana radni ka država« ali ipak »radni ka država«, koju su komunisti trebali obraniti u drugom svjetskom ratu. Lenjin je umro u asu kada je totalno razo aranje bilo neizbježno. Trocki je ubijen 15 godina kasnije, po nare enju ovjeka koji je iskorijenio posljednje ostatke revolucionarne prošlosti, kako bi sagradio svoju iskrivljenu kopiju socijalizma.

V

Pojam grijeha i pokajanja

Biblija ne ostavlja sumnje o tome da ovjeka ne smatra ni dobrim ni zlim ve obdarenim i jednim i drugim. Kao što sam prije napomenuo, božja zapovijed kojom se zabranjuje jesti vo e sa stabla spoznaje bila je posljedica, bar što se ti e Bo ga, njegove ljubomore prema ovjeku koji bi mu mogao postati nalik. Sve što se Adamu može prigovoriti je neposlušnost, a ako je ona grijeh, onda su Adam i Eva zaista sagriješili. No vrlo je zna ajno da u pri i o »padu« Biblija **nikada** ne naziva Adamov in grijehom.

U Starom zavjetu ipak nalazimo mišljenje da je ovjek obdaren »zlim zamislama«, sklonosti prema zlu. U Petoknjžju taj se izraz upotrebljava više puta. Na primjer u pri i o Noinoj generaciji kaže se: »Vidje Jahve... kako je svaka pomisao u njegovoj pameti uvijek samo zlo a.« (Post. 6:5). Nakon potopa itamo: »Jahve omirisa miris ugodni (od prinesenih žrtava) pa re e u sebi: 'Nikad više ne u zemlju u propast stvoriti zbog ovjeka. Ta ovje je su misli opake od njegova potetka; niti u ikad više uništiti sva živa stvorenja, kako sam u inio.« (Post. 8:21). Tre i navod glasi: »A kad ih sna u mnoge nesre e i nevolje, ova pjesma, jer je njihovo potomstvo ne e nikada zaboraviti, pružit e svjedo anstvo protiv njih. **Jer** znam ja njihove osnove, i što ve danas snuju, prije nego sam ih doveo u zemlju, koju im pod zakletvom obe ah.« (Pnz. 31:21).

Nijedan od tri odlomka ne govori o ovjeku kao u biti povarenom, ve kao o posjedovanju težnje za zlim. Prvi se odlomak odnosi na Noinu generaciju, drugi se odnosi na objaš-

njenje božje volje da ne ponovi kaznu koju je odmjerio Nojnoj generaciji. U stvari, božja samilost zasnovana je na spoznaji o ovje joj sklonosti zlu. Treći odlomak odnosi se na ovje je sklonosti zlu koje se javljati u budućnosti.

Promotrimo najprije zanimljiv termin kojim se u Bibliji označava poriv zla: to je *yetzer*. Riječ *yetzer* dolazi od korijena *YZR*, što znači i »oblikovati« (kao što lončar oblikuje posudu). Imenica *yetzer* znači i »oblik«, »okvir«, »svrha«, a u vezi s umom znači i »mašta«, »sredstvo«, »svrha«.¹ Termin *yetzer* znači i stoga »pomisli« (dobre ili zle). On odgovara onome što mi nazivamo »nagon«. Hebrejska riječ označava vrlo važnu činjenicu da su loši (ili dobri) porivi mogući i samo na osnovu nečeg izrazito ljudskog: imaginacije. Upravo zato samo ovjek, a ne i životinja, može biti zao ili dobar. Životinja se može ponašati tako da nam izgleda okrutno (npr. mačka koja se igra s mišem) ali u toj igri nema zla jer predstavlja samo manifestaciju instinkta. Problem dobra i zla javlja se samo onda kada postoji mišljenje. Što više, ovjek može postati goriji ali bolji jer hrani svoju uobrazilju mislima zla ili dobra. Ono što se hrani raste, tako se zlo ili dobro razvijaju ili nestaju. Razvijaju se upravo zbog specifične ljudske osobine: uobrazilje (imaginacije).

Iz opisa najvažnijih ličnosti jasno je vidljivo da se Biblija ne usteže od spominjanja zla u ovjeku. Adam je bio kukavica, Kain neodgovoran, Noa slab, Abraham dozvoljava da mu žena strada zbog vlastitog straha, Jakov sudjeluje u prevari protiv svog brata Ezava, Josip je ambiciozni manipulator, a najviši židovski heroj David čini neoprostive grijehove.

Ne znači li to, sa biblijskog stajališta, da je ovjek u biti zao i pokvaren? Ovo tumačenje teško se može oduprijeti suprotnoj tvrdnji. To jest, iako Biblija priznaje ovje ju »lošu zamisao«, ona isto tako vjeruje u inherentnu sposobnost za dobro. Izrael se naziva »svetim narodom«, pri čemu se isti izraz »svet« upotrebljava i za ljude i za Boga. Dok kraljevine zločine, proroci se protiv njih bune. Ti isti proroci koji

osuju kraljeve i narod zbog njihovih zlodjela, izražavaju vjeru u ljudsku sposobnost da slijedi dobre sklonosti i napušta zle. Izaija (1:18) kaže: »Hajde, dakle da se pravdamo, govori Jahve. Budu li vam grijesi kao grimiz, pobijeljet će poput snijega; kao purpur budu li crveni, postat će kao vuna.« Ili »pokvareni će se popraviti«. Oni naučavaju da u ovjeku ne postoji ništa inherentno zlo što bi ga moglo spriječiti da izabere dobro, koje u njemu potencijalno postoji baš kao i zlo.

Ako je to no da se »nagon za zlom« pojavio tek pošto se ovjek otrgnuo od jedinstva s prirodom i stekao svijest o sebi, onda znači i da jedino ovjek može sagriješiti, nazadovati, izgubiti se. Prema židovskom shvaćanju ovjek se rađa s mogućnošću da griješi ali on se može vratiti, naći sebe, iskupiti se vlastitim naporom bez pomoći božje milosti. Talmud je iznio sažeto ovo shvaćanje na ovaj način: »Ako je Bog stvorio sklonosti ka zlu, kao protulijek stvorio je Toru.« (Baba Batra, 16a). Ovjek, prema biblijskom i nakonbiblijskom shvaćanju, može birati između »zlih i dobrih« nagona. U najkraćem i najjezgrovitijem obliku ovu ideju nalazimo izraženu u Ponovljenom zakonu (30:19): »Uzimam danas za svjedoke protiv vas nebo i zemlju, da pred vas stavljam: život i smrt, blagoslov i prokletstvo. Život biraj ... da živiš ti i tvoje potomstvo.«² Ovaj stih sasvim jasno govori da Hebreji mogu birati između života i smrti, dobra i zla, te da ne postoji sila koja ih nagoni ili usmjerava da preferiraju jedno pred drugim. Jedino što Bog čini jest da pokaže alternative i savjetuje ih da izaberu život i dobro.³

Istu ponudu alternativa nalazimo i u jednom ranijem poglavlju Ponovljenog zakona (11:26—28): »Gledajte! Nudim vam danas blagoslov i prokletstvo: blagoslov budete li slušali zapovijedi Jahve, Boga svog, koje vam danas dajem, a prokletstvo ne budete li slušali zapovijedi Jahve, Boga svog, nego sažete s puta koji vam odredim te požete za drugim bogovima, koje niste poznavali.« Ovdje, kao i u prethodno citiranom

odlomku uvijek bira izme u blagoslova i prokletstva ali stihovi tako er definiraju konkretan izbor s kojim je uvijek suo en: pokoravati se ili ne pokoravati božjim zapovijedima. Nepokoravanje je opisano kao klanjanje lokalnim idolima, što još jednom pokazuje ono što smo ve prije istakli, da je — prema Bibliji — glavni grijeh štovanje idola.

Izbor izme u blagoslova i prokletstva formuliran je najjasnije i najdramati nije u Ponovljenom zakonu, 28. U prvom dijelu ovog poglavlja ljudima se obe ava divan i bogat život budu li poslušali božje zapovijedi. U drugom su dijelu opisane tragi ne posljedice do kojih e do i ne budu li se ljudi pokoravali božjim zapovijedima. Gotovo da nije ispuštena niti jedna patnja ili tragedija koja e se desiti kao posljedica uvijekova izdajstva. Ovdje, kao i u svim ostalim biblijskim navodima, Bog ne obe ava djelo milosrdna. Sve što ini jest da kroz usta proroka (u Ponovljenom zakonu to je Mojsije) objavi dvije alternative i njihove posljedice, i što uvijek treba uraditi da bi izabrao jednu ili drugu.

Prema biblijskom i postbiblijskom shva anju uvijek ima slobodnu volju i Bog ga ne prisiljava da bude ni dobar ni zao. U klasi noj kodifikaciji židovskog zakona Maimonid izlaze ovo gledište na slijede i na in:

»Svako je ljudsko bi e obdareno slobodnom voljom. Želi li netko krenuti putem dobra i pravednosti, on to može u initi. Želi li netko krenuti putem zla i biti loš, slobodan je da to u initi... Nemojte dozvoliti da misao, koja zaokuplja mnoge glupave nevjernike i nerazborite Izraelce, o tome kako na po etku sva ijeg postanka Bog odre uje tko e biti ispravan, a tko loš, zaokupi i vaš um. Jer to nije to no: svako ljudsko bi e može postati pravedno kao Mojsije, naš u itelj, ili zlo kao Jeroboam. Mudro ili glupo, milostivo ili okrutno, škrto ili velikodušno, a to vrijedi i za sve ostale osobine. Nitko mu ne propisuje niti ga prisiljava što treba initi, niti ga vu e na jednu ili drugu stranu. Svaka se osoba usmjeruje prema onome što želi, spontano, slobodnom voljom.«⁴

Ideja o slobodnoj volji ne može se bolje ili jasnije izložiti. Ipak, ostaje mjesta sumnji da li je doktrina o slobodnoj volji, kao što je tuma i Maimonid, op enito prihva ena, kako nam u prvi zas može izgledati. U Bibliji uvijek se uvijek nudi alternativa i izbor. Tako Bog kaže Mojsiju neposredno pred smrt: »Evo eš naskoro po inuti sa svojim o ima. A narod e se ovaj di i da ini blud idu i za tu im bogovima one zemlje u koju e naskoro u i; mene e napustiti, i prekršit e moj savez što ga s njima sklopili.« (Pnz. 31:16). Bog navješuje kao injenicu što e Hebreji u initi. To je odlučeno i oni nemaju izbora. Pa ipak smo ve vidjeli u pri i o oslobo enju iz Egipta da tvrdnja »otvrdnuo je Bog srce faraonovo« ne zna i da je Bog želio da ono otvrdne ve se samo nije miješao u prirodni proces koji je *nužno* doveo do toga da faraonovo srce postane okorjele ini se, dakle, da u mnogo slu ajeva uvijek ima mogu nost izbora dok je u nekima — kao upravo navedenima — otišao predaleko i time izgubio slobodu. Kasniji judaizam odgovara na ovo pitanje jasnim razlikovanjem i izme u predznanja i predestinacije ili ak determinizma. Ovu ideju izražava R. Ismael: »Sve je predvi eno samo je data sloboda izbora.« (Pirkei Avot, II, 19).

Ideju, da uvijek ima slobodu izbora izme u dobra i zla te da je ipak može izgubiti, nalazimo u prorokim zapisima. Proci smatraju da je njihov glavni zadatak pokazati ljudima alternative i njihove posljedice a zatim upotrijebiti svu svoju sposobnost uvjeravanja i moralnog utjecaja kako bi ljudima pomogli u izboru. Ipak, oni ponekad »prori u« propast jer vide da je uvijek izgubio slobodu izbora. Smatraju da se uvijek može izgubiti do to ke kada više nema povratka. Tada, umjesto da nagovijeste alternativu kao što to obi no ine, oni predvi aju neizbježnu propast.⁵

Ideju o mogu nosti izbora izme u alternativa bez božje intervencije, nalazimo i u nakonbiblijskoj predaji. Ovdje se esto upotrebljavaju termini *yetzer tov* i *yetzer ha-ra* (dobre i loše težnje). Malo je ljudi bez zlih namjera, onih koji su iz-

gubili slobodu da griješe, koji su savršeni i ispravni. Tako er, kod manjine su zle težnje dominantne i oni su izgubili mogućnost izbora. Ali ve ina nas se nalazi »u sredini« — *benonim* — sa uravnoteženim sklonostima, možemo birati između u dobra i zla.

Maimonid u sljedećem odlomku, koji sumira talmudsko shvaćanje, tvrdi da uvijek može izgubiti slobodu izbora, što proturječi i njegovom općenitijem filozofskom stavu:

»Svako ljudsko biće ima vrline i poroka. Onaj koji ima vrline prevladava nad porocima jest ispravan. Onaj koji ima poroci prevladava nad vrlinama je zao. Ako u pojedincu između u ovoga dvoga postoji ravnoteža, on pripada u srednju klasu. II. Tako je i sa zemljom. Ako vrline svih stanovnika prevladavaju nad njihovim porocima, zemlja je ispravna. Ako prevladavaju poroci, zemlja je zla. Isto vrijedi i za cijeli svijet.

2. III. Osoba kod koje poroci prevladavaju nad vrlinama nestaje u vlastitom zlu, kao što je rečeno:

»Zbog velikog bezakonja tvog« (Hošea, 9:7). Zemlja, sa stanovnicima kod kojih prevladavaju poroci, tako će propasti, kao što je rečeno: »Velika je vika na Sodomu i Gomoru da je njihov grijeh pretežak.« (Post. 18:20). Tako je i cijeli svijet propasti, ako poroci uvijek nadvladaju vrline, kao što je rečeno: »Viđje Jahve kako je uvijekova pokvarenost na zemlji velika.« (Post. 6:5).

IV. Ova procjena ne uzima u obzir broj već veličinu vrline i poroka. Može postojati jedna vrлина koja preteže nad mnoštvom poroka, kao što je rečeno: »Jer se u njemu našlo nešto... što se svidjelo Jahvi.« (Kralj, I, 14:13). A može postojati jedan porok koji preteže nad mnogim vrlinama, kao što je rečeno: »Jedan jedini grešnik pokvari mnogo dobra.« (Prop. 9:18). Sam sveznaju i Bog procjenjuje u skladu sa svojim znanjem. On jedini zna kako odmjeriti vrline prema porocima.«⁶

Vrijedno je napomenuti da Maimonid, u skladu s talmudskom i prorokom predajom, proteže moralno shvaćanje sa pojedinca na zemlju i na čitav svijet.

Ideja da postojanje cijelog svijeta ovisi o prisustvu barem malog jezgra dobrih ljudi izražena je i u ovoj talmudskoj izreci: »Abaye je rekao: 'Svijet ne smije imati manje od trideset šest pravednika u svakoj generaciji.' Raba je tvrdio da broj pravednika treba biti 18.000.« (Sanhedrin, 97b).⁷

Stav nakonbiblijske predaje možda je najbolje izražen u ideji o »deset dana pokajanja« između u Nove godine i Dana pomirenja. Za vrijeme tih dana uvijek ima mogućnosti da postane svjestan svojih grijeha, da se pokaje i da promijeni tok svoje sudbine. Kao što kaže liturgijski tekst za Dan pomirenja: sve je odlučeno, sudbina uvijekova je određena, ali *pokajanje, molitva i dobra djela umanjuju oštrinu određene*. Drugim riječima, ljudska sudbina je određena prijašnjim djelima — pa ipak uvijek može nadići i predodređenost mijenjajući i sebe.

Sada dolazimo do rasprave o dva središnja pojma: grijehu i pokajanju. Od termina koji se u Starom zavjetu upotrebljavaju za »grijeh« najčešće nalazimo riječ *hata*. Korijen ove riječi i na hebrejskom znači »promašiti« (cilj ili put), na primjer, Izreka, 19:2: »Tko brzo hoda, *omakne* se.« U kasnijem biblijskom i hebrejskom jeziku uglavnom se upotrebljava u smislu »grijeha«. Značenje je ovdje sasvim jasno: spotaknuti se (na cesti) znači grijehiti. Drugi biblijski izraz za grijeh, *avon*, u smislu »poroka«, »krivice«, »kazne« (ali ne i »grijeha« u generičkom smislu) ima korijen koji znači »griješiti« (ili skrenuti npr. s ceste).⁸ Ovdje se upotrebljava samo imenica ali ne u smislu grijeha, već nepravde. Treći izraz za grijeh je *pesha*, obično se prevodi kao »prekršaj« u smislu porok. bune.⁹

Riječ *hata* upotrebljava se najčešće i najvažniji je termin koji označava grijeh, posebno u generičkom smislu. Njezino značenje »promašiti« (put) vrlo je značajno za biblijsko i kasnije židovsko shvaćanje grijeha. Ona znači i više od neznanja ili greške, više od grešne *misli*; ona označava loše djelo, volju

upravljenju ka lošem cilju. Pa ipak, griješiti je ljudski, gotovo neizbježno, i ne treba zbog toga o ajavati. Kao što je većeno, hebrejska Biblija to pokazuje vrlo jasno opisujući sve heroje kao grešnike, ukljujujući i najveći lik — Mojsija.¹⁰

Značenje grijeha u smislu »promašiti pravi put« odgovara terminu za »kajanje«, *shuv*, što znači i »vratiti se.« Dok se glagol upotrebljava u ovom smislu u zapisima Hošeje (3:5, 6:1, 7:10), Jeremije (3:7, 12, 14, 22), Amosa (4:6, 8—11) i drugim prorocima u zapisima, imenica *teshuvah* (»povratak«) ne upotrebljava se u smislu pokajanja u Bibliji nego tek u kasnijoj židovskoj predaji. Ovaj koji se kaje je uvijek koji se vraća. Vraća se pravom putu, Bogu, sebi. Kao što grijeh nije znak pokvarenosti, niti razlog žalosti ili osjećaja krivnje, *teshuvah* (pokajanje) nije stav slabog grešnika koji se osuđuje zbog pogreške i leži ničice. Nema potrebe za skrušenošću i samooptužbom. U židovskom shvaćanju grijeha i pokajanja ima nešto od sadističkog super-ega ili mazohističkog ega. Ovaj se fenomen teško može razumjeti bez ideju koju smo već spomenuli: uvijek je slobodan i nezavisan. Nezavisan je čak i od Boga. Tako je grijeh *njegov* grijeh, povratak *njegov* povratak i nema razloga za samooptužbu. Ezekiel je divno izrazio ovaj princip: »Jer zar je meni do toga da umrem bezbožnik — riječ je Jahve Gospoda — a ne da se odvrati od svojih zlih putova i da živi?« (Ez. 18:23).

Stav talmudske predaje prema pokajnom grešniku očituje se i u terminu koji se za njega koristi: *baal teshuvah*, koji doslovno znači »gospodar povratka«. Termin »gospodar« koji se uvijek upotrebljava u vezi s postignućem, snagom, kompetencijom, teško odgovara slici slabog, skrušenog, pokajnog grešnika. »Gospodar povratka« je uvijek koji se ne srami što je griješio i koji je ponosan što se vratio na pravi put.¹¹ Isti stav izražava talmudska izreka R. Abahua: »Mjesto 'gospodara povratka' (grešnika koji se pokajao) ne može zauzeti ni potpuni pravednik.« (Sanhedrin 99a).

To znači i da nitko nije viši od onoga koji je skrenuo krivim putem pa se ponovo vratio; čak ni anđeli ne stoje više, prema drugoj talmudskoj izreci.

U Bibliji, a još više u talmudskoj predaji, nalazimo značajan naglasak na oprostjenju, milosti i uvijekovim mogućnostima »povratka«. U tom su pogledu ključni stihovi o božjem otkrovenju Mojsiju, u Izlasku: »Jahve prole ispred njega te se javi: 'Jahve! Jahve! Bog milosrdan i milostiv, spor na srdžbu, bogat ljubavlju i vjernošću, iskazuje milost tisućama',¹² podnosi opasnost, grijeh i prestup, ali krivca nekažnjen na ne ostavlja, nego kažnjava opasnost čak na unuadi do trećeg i četvrtog koljena.« (Izl. 34:6—7)¹³. Iako Bog prijeti kažnjavanjem do trećeg i četvrtog koljena, on obećava milost i ljubav tisućama generacija, te tako njegov osjećaj milosti preteže daleko osjećaju kazne. Ali čak i ovo kažnjavanje djece zbog roditeljskih grijeha ukinuto je u jednom drugom stihu iz Biblije u Ponovljenom zakonu (24:16): »Neka se o evi ne osuđuju na smrt zbog sinova, ni sinovi zbog oeva.«¹⁴ U prorocima u zapisima esto se spominje božja ljubav i samilost prema grešniku. Navest u jedan primjer, koji možda najbolje izražava božju milosrdnost: »Potražiš me oni koji ne pitahu za me.« (Izaija, 65:1)

Rabinska literatura je nastavila ovaj pravac misli i pojačala njegov značaj. Spomenuto u samo neke od mnogih navoda: »(Kad je uvijek sagriješio), ako ima dobre branitelje, spašen je, ali ako ih nema, ne može se spasiti. Uvijekovi su branitelji: pokajanje (*teshuvah*) i dobra djela. I ako 999 tvrde da je kriv, a jedno govori u njegovu korist, bit će spašen.« (Shabbat 32a). Ili: »Tko god u ini nešto (loše) i pokaje se, odmah će mu biti oprosteno.« (Hagiga 5a). Ideja o božjem praštanju izražena je i u gledištu o dva božja prijestolja: jednom za pravdu, drugom za milosrdnost. (Sanhedrin 38b).¹⁵

Postoje i neki drugi aspekti židovskog shvaćanja pokajanja vrijedni spomena. »Povratak« je nezavisan uvijekov in a ne

pasivno pokoravanje. U talmudskoj pri i ova ideja prikazana je s odre enom dozom humora.

»Pri a se da je R. Eleazar ben Dordai uo za jednu prostitutku u nekom primorskom gradu, koja je za svoje usluge tražila nov anik pun denara. Uzeo je pun nov anik denara i prešao zbog nje preko sedam rijeka. Dok je bio s njom ona ispusti vjetar rekavši: »Kao što se ovaj vjetar nikad više ne e vratiti od kuda je došao, tako nikada ne e biti prihva eno pokajanje R. Eleazara ben Dordaia. On je zatim otišao, sjeo izme u brda i planine i uzviknuo: O vi brda i planine, molite za milost prema meni!« Oni su mu odgovorili: »Kako emo moliti za tebe, kada je milost i nama potrebna, jer je re eno: *'Nek se pokrenu planine i potresu brijezi.'*« (Iz. 54:10). Tada je uzviknuo: »Nebo i zemljo, molite milost za mene!« Oni su tako er odgovorili: »Kako emo moliti za tebe, i nama je milost potrebna, jer je re eno: *'Ko dim e se raspliniti nebesa, zemlja e se ko haljina istrošit.'*« (Izaija, 51:6). Tada je uzviknuo: »Sunce, i mjesec molite milost za mene!« Ali oni su mu tako er odgovorili: »Kako emo moliti za tebe? I nama je milost potrebna, jer je re eno: *'Pocrvenjet e mjesec, postidjet e se sunce.'*« (Izaija, 24:23). Uzviknuo je: »Vi zvijezde i sazvijež a, molite milost za mene!« Odgovorili su mu: »Kako emo moliti za tebe?! I nama je milost potrebna, jer je re eno: *'Raspade se sva vojska nebeska.'*« (Izaija, 34:4). On re e: »Tada sve ovisi o meni!« Spustivši glavu me u koljena, glasno je zaplakao dok nije izdahnuo. Tada se za uo *bat-kol* (božanski glas) koji je rekao: »R. Eleazar ben Dordai je predodre en za život u svijetu koji dolazi.«¹⁶

(Avodah Zara 17a—b)

Drugi aspekt povratka koji se odnosi na unutrašnje raspoloženje je odsustvo tuge ili o aja pri pokajanju. Na primjer, premda je Dan pomirenja (Yom kippur) dan posta, nije i dan žalosti koju bi uzrokovao grubi i optužuju i »super-ego«. Sva tko tko je prisustvovao tradicionalnoj proslavi ovog dana potvrdit e da je to dan pune ozbiljnosti i samoispitivanja ali prije ispunjen osje ajem radosti nego tuge. To je u skladu s principom koji se provla i kroz cijelu židovsku predaju, koji — najkra e formuliran — glasi: žalost je loša — radost je

dobra. Cesto se misli da je ovaj princip radosti karakteristi an samo za hasidski pokret, iji je motto stih iz Psalama: »Služi Gospodu u veselju.« Ali ovo naglašavanje radosti ne predstavlja samo hasidsku osobitost. To najbolje pokazuje re enica iz Ponovljenog zakona (28:47) u kojoj je sažeta glavna krivica Hebreja: »(griješio si)... Jer nisi htio služiti Jahvi, Bogu svome, vesela i radosna srca zbog obilja svega.« Ista je ideja izražena i u talmudskoj izreci: »To vas u i da božanska prisutnost ne po iva (u ovjeku) ni na potištenosti, ni na tromosti, ni na lakoumnosti, ni na površnosti, ni na govoru, ni na ispraznom brbljanju, ve samo na radosti.« (Shabbat 30b).¹⁷

Hasidski u itelj Šmelke iz Nikolsburga protuma io je ovu re enicu na sljede i na in: »Ali moraš znati da pla u ovaj dan pomirenja ne e koristiti ako u njemu bude žalosti.«¹⁸

Postoje još mnoge hasidske izreke koje govore protiv stanja žalosti u asu razmišljanja o vlastitim grijesima. Evo jednog karakteristi nog odlomka:

»Tko god govori i razmišlja o zlom djelu koje je uradio, misli na zlo koje je prouzro io, a ono o emu netko misli u to je uhva en — svom svojom dušom je uhva en u onome što misli i tako je još uvijek obuzet zlom. I sigurno se ne e mo i vratiti jer e mu duh ogrubjeti a srce istrunuti i uz to, obuzet e ga tuga. Što bi htio? Guraš li ne ist ovamo ili onamo, ipak ostaje ne ist. Jesmo li grijeshili ili nismo — kakve nam koristi od toga na nebu? Dok razmišljam o tome bilo bi bolje da nižem bisere za nebesku radost. Zato je zapisano: »Napusti zlo i ini dobro.« Okreni se sasvim od zla, ne slijedi njegov put, ve ini dobro. U inio si zlo? Tada ga popravi ine i dobro.«¹⁹

Sli an duh nalazimo i u sljede oj hasidskoj pri i: »Kobriner je rekao: 'U Psalmu 9:3 itamo: »Odbacuje ovjeka i kaže inu: 'Pokajte se sinovi ovje ji.' Ali ja kažem: 'O Gospode, ako odbaciš ovjeka, kako se možeš nadati njegovu pokajanju? Zadovolji njegove potrebe i srce e se njegovo slobodno okrenuti prema tebi!« (Kobriner ovdje parafrazira, prevode i

hebrejsku rije *dakha* kao »odbacivanje«, umjesto »skrušenost«.²⁰

Da bismo u potpunosti mogli shvatiti stav prema grijehu i kajanju, moramo se prisjetiti da su prema židovskoj predaji grešne i zle »zamisli« dio svakog ovjeka, s izuzetkom onih narađitih ljudi koji nikada nisu pali u iskušenje. Ovdje se ne radi o ideji »kolektivne krivice« ili »prvobitnog grijeha« ve o humanisti kom shva anju da svi dijelimo istu ljudsku prirodu te da smo svi »griješili, krali, plja kali, ubijali« kao što se navodi u službi na Dan pomirenja. Budu i da svi dijelimo ljudskost, u grijehu nema ni eg neljudskog pa se nemamo ega stidjeti niti ima razloga da budemo prezreni. Naša je sklonost grijehu isto tako ljudska kao i sklonost da inimo dobro i da se »povratimo«.²¹

Kako smo u prijašnjim odlomcima raspravljali prvenstveno o biblijskom i nakonbiblijskom isticanju milosr a i »povratka«, a ne toliko o prijetnji, ini mi se uputnim da sada raspravimo o razlici izme u dva pojma koji se esto brkaju: »prijetnji« i »predvi anju«. Dva e primjera pomo i da se problem rasvijetli. Kao primjer prijetnje možemo navesti slu aj radnika kome šef kaže: »Ako ne radiš etrnaest sati dnevno i ne u iniš odre enu koli inu posla, otpustit u te.« Kao primjer predvi anja možemo navesti slu aj kada jedan ovjek kaže drugome: »Ako takneš ovu žicu pod visokim naponom, umrijet eš.« Po ne emu su oba ova slu aja sli na: ovjek je opomenut da nešto u ini (ili ne u ini) i upozoren da ukoliko se ponaša suprotno opomeni, to dovodi do teških posljedica.

Razlika je jasna. U prvom slu aju osoba koja prijeti upotrebljava prijetnju da bi prisilila drugu osobu da se podvrgne njezinoj volji. U drugom slu aju »prijetite a« osoba utvrđuje slijed uzroka i posljedice koji ne ovisi o njezinoj volji. Što više, njezina prijetnja nije u funkciji vlastite koristi. Predvi anje postaje to no ne zbog djelovanja osobe koja ga je izrekla, ve zbog vanjskih okolnosti koje su iznad njezine vo-

lje, mo i ili interesa. O igledno je da nije uvijek jednostavno razlikovati prijetnju od predvi anja. Da li otac, koji kaže sinu da e ga istu i ako ne napiše zada u prijeti, ili prijetnja predstavlja indirektno predvi anje neuspjeha u školi (i u životu) ako ne usvoji samodisciplinu i osje aj odgovornosti? Razlikovanje je tim teže jer osoba koja prijeti esto sakriva svoj rpravi interes iza fasade prividno objektivnog predvi anja. Razlikovanje postaje još teže ako se objektivno predvi anje izrazi kao prijetnja u ime iracionalnog ugnjetavala kog autoriteta. Ova druga poteško a esto je prisutna u biblijskim pri ama. Kada itamo o Bogu koji prijeti kaznom ako Hebreji ne poslušaju neku zapovijed, ini se da je rije o prijetnji iracionalnog autoriteta koji zahtijeva da se poštuje njegova volja. Ali ako pobliže promotrimo alternative izme u života i smrti, prokletstva i blagoslova, vidjet emo da Mojsije i proroci obi no objavljuju samo alternative moralnog zakona. Bitlo da je zakon izražen kao božja zapovijed ili kazna, ili kao psihološko predvi anje o tome da e neki stavovi i ponašanja rezultirati odre enim posljedicama, osnovni smisao predvi anja ostaje isti. Da bismo razlu ili što je prijetnja a što predvi anje, potrebno je razmotriti valjanost predloženih alternativa, te da li su predvi ene posljedice istinite.

Oni koji ne vjeruju u moralni zakon i njegove stvarne, dalekosežne posljedice, nikada se ne e složiti da su alternative koje nalazimo u Bibliji stvarne mogu nosti a ne samo prijetnja. Oni, uklju ivši i mene, koji smatraju da postoje moralni zakoni koji imaju neizbježne posljedice za ovjeka, ispitat e valjanost biblijskih alternativa.

Ipak, budu i da su mnogi dijelovi Starog zavjeta napisani u vrlo autoritativnom duhu, esto zvu e kao prijetnja, a u mnogim slu ajevima to i jesu. Ne želim tvrditi da su sve biblijske prijetnje samo predvi anja. Želim, u principu, naglasiti razliku izme u predvi anja i prijetnje i ukazati da su mnoge biblijske »prijetnje« zapravo predvi anja. Utvrđivanje gdje je to slu aj, a gdje nije, prelazi okvire ovog poglavlja.

BILJEŠKE UZ PETO POGLAVLJE

1. Vidi W. Gesenius, *Hebrew and English Lexicon* (Hebrejski i engleski leksikon), Oxford, Clarendon Press, 1910.
2. Promijenio sam originalni biblijski tekst (*Revised Standard Version*) ispustivši riječ »dakle« ispred »život biraj«. Te riječi i nema u hebrejskom originalu i ne vidim razloga da tamo bude, premda se *vav* koji prethodi glagolu može prevesti na mnogo na ina.
3. Nahmanides u svom komentaru Biblije tumači i ovaj stih u smislu da je Bog utisnuo ljudima ideju kako sudbina života i smrti leži u njihovim rukama te im je savjetovao da izaberu život.
4. U *Misna tori*, »Zakoni pokajanja«, preveo M. Hvamson (Jerusalem, 1912), str. 87a.
5. Vidi raspravu o alternativama i determinizmu kod E. Fromm, *The Heart of Man* (ovjekovo srce).
6. Maimonid, *Misna tora*, *op. cit.*, 83b—84a.
7. Talmud pokušava premostiti razlike na ovaj način: »Nema poteškoća. Prvi se broj (36) odnosi na one koji ulaze s dozvolom (da promišljaju Sekinu), drugi se broj odnosi na one koji mogu u i bez dozvole.« (Sanhedrin 97b). Ova je rečenica mogla poslužiti Kafki kao model ovjeka u priči i *Proces*, koji stoji pred vratima Suda i ne smije ući jer ga vratar ne pušta unutra. Talmudski navod naglašava poantu Kafkine priče: ovjek može i mora ući, iako za to nema izričite dozvole. Naravno, ne znam da li je Kafka znao za ovaj odlomak iz Talmuda.
8. Vidi W. Gesenius, *Lexicon*.
9. Vidi Otto J. Baab, *The Theology of the Old Testament* (Teologija Starog zavjeta), New York, Abingdon-Cokesbury Press 1959, str. 86.
10. Židovski komentatori Biblije tumače ili su termin *hata* u smislu nehote ne greške, *avon* kao grijeh s predumišljajem, a *peshu* kao grijeh u duhu pobune. Vidi komentare Izlaska 34:7.
11. Karakteristično je da Maimonid u svojoj definiciji pokajanja ne spominje skrušenost ili stid kao njegov sastavni dio.
12. Raši tumači i da to znači najmanje dvije tisuće generacija.
13. Ovaj odlomak zahtijeva opširnije tumačenje. Hebrejska riječ *rahum*, koja se ovdje prevodi kao »bogat ljubavlju«, obično se koristi u smislu »milostiv« a znači još »mek«, »nježan«, »širok«, »maternica« u drugim semitskim jezicima (vidi Gesenius, *Lexicon*). U hebrejskom riječ *raham* znači i »maternica«. Imenicu *rahamim* mnogi tumače kao množinu od *raham* = maternica pa smatraju da označava »bratsku ljubav rođeni iz iste maternice« ili »majinske osjećaje«. Tradicionalni prijevod »milost« ne odaje pravi

smisao originalne hebrejske riječi. Suosjećanje je bolji izraz nego inače se da je »majinska ljubav« izraz koji je najbliži hebrejskom originalu. Isto vrijedi za riječ *rahum* koja je upotrijebljena u gornjem stihu. Prijevod »bogat ljubavlju i vjernošću« inače se da joj najbolje odgovara. (E. Fromm)

14. Vidi također Ezekiel (18:2—9).
15. Zanimljivo je da je rabinska predaja svjesna razlike između imena YHWH (Gospod) i *Elohim* (Bog). Dok moderni kritičari Svetog pisma koriste ovu razliku da bi otkrili dva osnovna literarna izvora Biblije, rabini nude ovo tumačenje: YHWH označava Boga u smislu milosrđa a *Elohim* u smislu pravde.
16. Glavna poanta ove priče, uz naglašavanje božjeg oprostavanja nakon kajanja, nalazi se u rečenici: »Sve ovisi o meni!«. Ako se ovjek želi »vratiti«, nitko mu ne može pomoći. Mora se prvo okrenuti prema sebi i osloniti jedino na samoga sebe. Drugim riječima — povratak zahtijeva kao glavni uvjet nezavisnost. On nije predaja, već izraz slobode.
17. Mora se također uzeti u obzir da je sabat dan radosti, kada se prekida svako žalovanje.
18. Citirano prema S. Y. Agnon, *The Days of the Awe* (Dani strahopoštovanja), New York, Schocken Books, 1948, str. 207.
19. Isaac Meir iz Gora, citirano prema *Time and Eternity* (Vrijeme i vječnost), urednik N. N. Glatzer (New York, Schocken Books, 1946).
20. M. S. Kleinman, hebrejski, *Or Yesharim* (Piotrkov, 1924, str. 205), citirano prema L. L. Nevvman, str. 380.
21. Usporedi slijedeći odlomak Meistera Eckharta o grijehu koji u određenom smislu odgovara talmudskom shvaćanju: »Ako se ovjek potpuno uzdigne iznad grijeha i okrene od njega, tada je Bog, koji je vjeran svome obećanju, djelovati kao da grešnik nikada nije sagriješio. Ne može mu dozvoliti da ni trenutka pati zbog svojih grijeha. Ako ih je čak tako mnogo koliko su svi ostali ljudi počinili grijeha zajedno, Bog ga neće prisiliti da za njih ispašta. S ovim je ovjekom ostvariti bliskost koju još nije ostvario ni sa jednim bićem. Ako se uvjeri da je zaista spreman, neće gledati što je ovjek bio prije. Bog je bog sadašnjosti. Prima te i uzima, kakav jesi, a ne kakav si bio. Bog radosno pati i patio je godinama zbog zala i nepoštenja nastalih uslijed svih grijehova počinjenih na svijetu, kako bi ovjek postigao punu spoznaju o njegovoj ljubavi i kako bi njegova ljubav i zahvalnost bili što veći, žar jaci, što se esto i ispravno dešava nakon grijeha.«

VI Put: Halaha

Pokazao sam da glavni naglasak u biblijskoj i kasnijoj židovskoj religioznoj misli nije na spoznaji o Bogu već na oponašanju Boga. Ovo oponašanje postiže se slijedeći i ispravan put življenja koji se naziva *halaha*. Izraz ima korijen u riječi i »hodati«. *Halaha* znači put kojim se netko kreće. Ovaj put vodi sve više prema približavanju božjim djelima.

Prije nego potanko raspravimo pojam Puta, želim ukratko ukazati na principe koji leže u osnovi *halaha*. Opis ovih principa predstavlja samo sumiranje onoga što sam već iznio u poglavljima o pojmu Boga, ovjeka i povijesti.

U biblijskoj i kasnijoj židovskoj predaji postoji velik broj središnjih vrijednosti: afirmacija života, ljubavi, pravde, slobode i istine. Ove vrijednosti nisu zasebni, međusobno nezavisni elementi, već tvore vrijednosni sindrom.

Biblijska priča o stvaranju pruža izražajan i poetski prikaz pozitivnog stava prema životu. Nakon stvaranja svijeta »Bog vidje da je svjetlost dobra« (Post. 1:4). Nakon što je stvorio zemlju i more: »Vidje Bog da je to dobro.« (Post. 1:10). Nakon što je stvorio biljke: Vidje da je dobro.« (Post. 1:12). Nakon stvaranja dana i noći: »Vidje Bog da je dobro.« (Post. 1:18). Nakon što je stvorio prve ribe i ptice: »I vidje Bog da je dobro. I blagoslovi ih govoreći: 'Plodite se i množite i napunite vode morske! I ptice neka se namnože na zemlji!'« (Post. 1:21—22). Nakon što je stvorio životinje: »Vidje Bog da je dobro.« (Post. 1:25). Nakon što je dovršio stvaranje: »Bog vidje sve što je učinio i bijaše veoma¹ dobro.« (Post.

1:31). Jedino kad je stvorio ovjeka Bog ne rekao: »I to je dobro.« Prema hasidskoj priči Bog to nije rekao jer je stvorio ovjeka kao otvoreni sistem koji se treba razvijati i rasti i koji nije završen kao ostalo što je stvorio.

Ovjek mora izabrati između dvije osnovne alternative: života i smrti. U stihu: »Gledaj! Danas preda te stavljam: život i sreću, smrt i nesreću.« (Pnz. 30:15), život je izjednačen s dobrim a smrt sa zlim. Nekoliko stihova nakon toga izbor je formuliran »da pred vas stavljam: život i smrt, blagoslov i prokletstvo. Život dakle, biraj ... da živiš ti i tvoje potomstvo.« (Pnz. 30:19, 20).

Život je za ovjeka najviši princip. Bog je živ i ovjek je živ. Osnovni izbor za ovjeka je izbor između rasta i propadanja.

Može se postaviti pitanje kako ovjek može birati između života i smrti. Ovjek je ili živ ili mrtav i nema izbora osim ako se netko ne bavi mišlju o samoubojstvu. No biblijski tekst ne gleda na život i smrt kao biološke činjenice već kao principe i vrijednosti. Živjeti znači rasti, razvijati se, odgovarati. Biti mrtav (čak ako je netko biološki živ) znači prestanak rasta, fosilizaciju, pretvaranje u stvar. Mnogi se ljudi nikada ne suočavaju s jasnom alternativom između vrijednosti života i smrti i stoga ne žive niti u jednom svijetu ili postaju »zombiji« — njihova tijela su živa, a duše mrtve. Izbor života nužan je preduvjet za ljubav, slobodu i istinu, kao i uvjet za ljubav prema Bogu jer »ne slave te oni koji su mrtvi« kako kaže psalmist.

Princip Alberta Schweitzera »poštovanje života« karakterističan je i za kasnije shvaćanje židovske predaje. Želim spomenuti jedan izuzetan primjer. Sve zapovijedi, pridržavanje sabata, rituali s hranom, molitva i slično, kojih se prema Talmudu treba strogo pridržavati, obustavljaju se (postaju nevažne) ako njihovo pridržavanje ugrožava život. Ne samo da je dopušteno prekršiti zakone pod takvim okolnostima već je to i dužnost ako se time čuva život.²

Me utim ako bi tu a sila pokušala prisiliti Zidova, bilo ja-
vno bilo privatno, da pod prijetnjom smrti zanije e Boga,
prolije krv ili po ini incest, radije bi izabrao smrt nego se
pokorio. Ako bi autoritet naredio Židovu da prekrši i neku
sporednu zapovijed, s namjerom da ugrozi judaizam, opet
bi izabrao smrt. Premda je ovo zakon, koji je Maimonid ko-
dificirao u *Mišna tori*, mnogi uvaženi talmudski mudraci ni-
su se s njim slagali i u praksi su prihva ali zapovijedi Rimlja-
na da odustanu od svog nauavanja i obavljanja obreda.

Usko povezan s principom afirmacije života je i princip
afirmacije ljubavi. Najpoznatija i najop enitija zapovijed o
ljubavi nalazi se u Levitskom zakoniku (19:18): »Ljubi bliž-
njega svoga kao samog sebe.« ak je i sam R. Akiba opisao
ovu zapovijed kao osnovni zakon Tore a veliki Hilel, koga
je poganin zamolio da mu objasni smisao Tore, za vrijeme ko-
je može provesti stoje i na jednoj nozi, rekao mu je: »Ne ini
drugima ono što ne želiš da se u ini tebi. To je bit, a ostalo
su tuma enja. Idi i u i.« (Shabbat 31a).

Postoji odre ena sumnja da li se zapovijed u Levitskom
zakoniku o ljubavi prema bližnjem odnosi na lana iste re-
ligije ili iste nacionalnosti (u ovom sluaju druge Zidove) ili
se odnosi op enito na svaku osobu, na svako ljudsko bi e.
Neki starozavjetni u enjaci tvrdili su da se rije *rea* (preve-
deno kao »bližnji«) odnosi samo na pripadnike iste nacional-
nosti, dok su drugi tvrdili da se odnosi na sva ljudska bi a.
Uzimaju i u obzir sve razloge za i protiv, ini mi se da je teš-
ko izvu i kona an zaklju ak budu i da se rije *rea* upo-
trebljava u smislu »prijatelja«, »sugra ana« ali i u smislu
»drugog« s kojim se nalazimo u bliskom odnosu.⁴ Re enica bi
se, dakle, mogla prevesti kao da se odnosi na svakog ovjeka
ali, i kao da se odnosi na sugra ana. Me utim, budu i da re e-
nica zapo inje: »Ne gaji srdžbe prema sinovima svog naroda«
i zatim nastavlja »ali ljubi bližnjega svoga kao samog sebe«,
ini mi se da bi trebalo dati prednost tuma enju o »sugra-
anu«.

Ali bez obzira što *rea* zna i u ovoj zapovijedi, nema sum-
nje da Biblija zapovijeda ljubav prema »strancu«, to jest
prema onom tko je bespomo an jer nije iste krvi ili iste
vjere. Levitski zakonik (19:33—34) kaže: »ako se stranac na-
stani u vašoj zemlji, nemojte ga ugnjetavati. Stranac koji s
vama boravi neka vam bude kao sunarodnjak; ljubi ga kao
samog sebe. Ta i vi ste bili stranci u zemlji egipatskoj. Ja
sam Jahve, Bog vaš.« Tvrđi se da se termin *ger* »stranac«, od-
nosi na preobra enike na židovsku vjeru. Iako se rije može
upotrijebiti u ovom smislu, o igledno je, kao što je ve ista-
kao Cohen, da to ovdje nije slu aj. Objašnjavaju i zapovijed
da se ljube i stranci, usporedbom o tome kako su Zidovi bili
»stranci« u Egiptu, tekst jasno kaže da je *ger* stranac koji
ne dijeli istu vjeru i koji ni u kojem smislu nije obra enik.
(Termin *ger* zna i op enito, »suputnik«, »privremeni stanov-
nik«.)⁵ Isto zna enje uloge Hebreja kao stranaca nalazimo u
Ponovljenom zakonu (10:19): »Ljubite i vi pridošlicu, jer ste
i sami bili pridošlice u zemlji egipatskoj.« U jednom drugom
stihu tako er postoji naznaka o židovskoj prošlosti kada su
kao stranci živjeli u Egiptu: »Ne ugnjetavaj pridošlicu! Ta
znate kako je pridošlici, i sami ste bili pridošlice u zemlji
egipatskoj.« (Izl. 23:9). U ovom stihu ne nalazimo samo po-
datak o hebrejskom boravku u Egiptu ve i objašnjenje zbog
ega ne treba ugnjetavati (ili zbog ega treba voljeti) stran-
ca: vi poznajete stran evo srce jer ste i sami bili stranci u
Egiptu. Princip ljubavi prema strancu, kao prema drugom
ljudskom bi u, kao prema nekom tko je tako er ovjek, pro-
izlazi iz spoznaje o njemu — a ta je spoznaja zasnovana na
zajedni kom iskustvu o tome kako se osje a stranac koji je
potla en i koji pati. U širem smislu stih kaže: Sva se ljubav
zasniva na poznavanju drugoga, sva spoznaja drugoga zasn-
va se na zajedni kom iskustvu. Ne mogu razumjeti kod dru-
goga ono što sam nisam doživio. Biti ljudski zna i da nosimo
u sebi sveukupnu ljudskost, pa tako i stran evu. Tako dugo
dok u strancu ne spoznam ljudsko bi e, sebe poznajem samo

kao društveno bi e koje je sli no drugim ljudima s kojima dijelim isti jezik i obi aje. U tom slu aju predstavljam samo »društveno bi e«. Jedino »spoznaju i stran evo srce« mogu sagledati kroz društvenu zavjesu koja skriva od mene da sam ljudsko bi p, mogu spoznati samog sebe kao »univerzalnog ovjeka«. Jednom kada sam spoznao stranca u sebi, ne mo gu više mrziti pojavu drugog stranca jer je on za mene pre stao biti stranac. Zapovijed »voli svog neprijatelja« uklju ena je u starozavjetnu zapovijed »voli stranca«. Ako je stranac, stranac u meni, tada je neprijatelj tako er neprijatelj u me ni; prestaje biti neprijatelj jer on je ja.

»Stranac« se u hebrejskoj Bibliji javlja u još jednom zna enju, ne samo kao nepoznato ljudsko bi e ve i kao *bespo mo no* ljudsko bi e. Tako, na primjer, nalazimo zapovijed: »Kad žanješ žito na svojoj njivi, pa zoboraviš koji snop na njivi, ne vra aj se po nj; nek ostane došljaku, siroti i udovi ci, da te Jahve, Bog tvoj, blagoslovi u svakom pothvatu ru ku tvojih.« (Pnz. 24:19). Ovdje, kao i u mnogim drugim dije lovima Petoknjžja i Proroka, proširuje se glavni princip dru štvene pravde: treba zaštititi one koji nemaju mo (udovicu, sirotu, siromaha i stranca) od onih koji je imaju.

Biblijska etika nije primarno zainteresirana za bogatstvo i siromaštvo po sebi ve za društvene odnose mo nih i bes pomo nih. Stranac koji predstavlja simbol osobe bez mo i zato zaslužuje posebnu zaštitu i sa zakonskog i sa moralnog stajališta.

Ljubav ovjeka i ljubav Boga u biblijskoj i kasnijoj židov skoj misli nerazdvojno su povezani; ako ovjek želi biti kao Bog, božja ljubav treba ovjeku služiti kao primjer. Bog se u Bibliji pojavljuje kao Bog pravde i Bog suosje anja. Dok je u nekim starijim dijelovima Biblije više naglašena božja pravednost, u proro koj literaturi preovladavaju pojam božje ljubavi i suosje anja. Duh božje ljubavi najbolje je izražen u re enici iz Izaije: »Potražiše me koji ne pitahu za me, na oše me koji me ne tražahu; rekoh 'Evo me! Evo me!' narodu

koji ne prizivaše ime moje.« (65:1). Ili: »Za kratak trenutak ostavih tebe, al' u su uti velikoj opet u te prigrliti.« (54:7).

Od mnogih opisa božje ljubavi koji se nalaze u Prorocima spomenut u samo jedan: Hošeinu analogiju izme u Izraela i žene koja je postala prostitutka. Usprkos tome, muž ne pre staje voljeti ženu: »U onaj dan ... zaru it u tebe dovijeka; zaru it u te u pravdi i u pravu; u nježnosti i u ljubavi; zaru it u te sebi u vjernosti i ti eš spoznati Jahvu.« (Hošea, 2:19—20).

Božja ljubav prema ovjeku nalazi mnoge izraze u talmud skoj literaturi. Tako jedna talmudska pri a na karakteristi an na in izražava ovaj duh: »R. Išmael ben Eliša kaže, je dnom sam ušao u unutrašnjost svetišta da ponudim paljeni cu, kada sam vidio Akatriel Yah (doslovno: kruna božja), Go spodara doma, kako sjedi na visokom prijestolju. Rekao mi je: 'Išmaele, sine moj, blagoslovi me!' Odgovorio sam: 'Ne ka bude tvoja volja da milost nadja a tvoj bijes i da milost nadvlada ostale tvoje osobine tako da se prema djeci po našaš u skladu s tvojom oznakom milosr a i da za njihovo dobro prekora iš granice stroge pravednosti.' Kimnuo mi je glavom. Ovdje u imo da se blagoslov obi na ovjeka ne smi je uzeti olako.« (Berakhot 7a).

I u Starom zavjetu i u kasnijoj židovskoj predaji ljubav je nerazdvojno povezana s vrijednostima slobode i nezavisnosti. Vidjeli smo da ovjek, da bi se u potpunosti rodio, da bi po stao cjelovito ljudsko bi e, mora prerezati pup anu vrpcu ko ja ga povezuje s obitelji i zemljom. Ali prekidanje ovih ince stuoznih veza⁷ nije dovoljno. ovjek ne može postati puno ljudsko bi e ako nije slobodan od drugih ljudi. Upravo zbog središnje uloge slobode u vrijednosnom sistemu Biblije os lobo enje iz Egipta predstavlja središnji doga aj židovske tradicije. Važno je uo iti da religioznoj konstituciji Izraela, zakonu objavljenom na sionskoj gori, prethodi socijalna revolucija, jer samo slobodni ljudi, a ne robovi, mogu pri miti Toru. Bog se mogao otkriti Abrahamu i Mojsiju kao po

jedincima ali Izrael može postati »sveti« narod tek kad se oslobodi egipatskog ropstva. Uskrs, koji je u mnogim kultovima predstavljao sveanost buenja prirode, u Bibliji se pretvorio u dan revolucije.

U kasnijoj židovskoj predaji ideja slobode izražena je na mnogo načina. Mišna kaže, u vezi biblijske rečenice da je božje pismo bilo urezano na kamene ploče zakona: »Ploče su bile djelo božje, pismo je bilo pismo božje u pločama urezano.« (Izl. 32:16). Ne pitaj *harut* (urezano), već *herut* (sloboda), jer ni jedan ovjek nije slobodan osim onoga koji provodi vrijeme proučavajući i Toru.« (Avot, VI).

Tvrdnja da judaizam nije usmjeren ka pravom vjerovanju već ka pravom djelu ne znači, da Biblija i kasnija predaja nisu okrenute pojmu Boga. To znači i da u židovskoj predaji postojanje jednog Boga predstavlja premisu za prakticiranje Puta. Zadatak ovjeka je da živi i djeluje na pravi način i tako postane nalik Bogu. Sa stajališta židovske predaje važno je da li se ovjek pridržava zakona a ne kako je njegovo mišljenje o Bogu.

Priroda židovskog zakona otkriva se iz značenja riječi i *torah*, koja označava »smjer«, »putu« i »zakon«. *Tora je zakon koji usmjeruje ovjeka kako da oponaša Boga, upućuje i ga na ispravna djela.*«

Osnovna biblijska formulacija zakona nalazi se u Deset zapovijedi koje su napisane u dvije verzije: (Izlazak, 20:2—17 i Ponovljeni zakon 5:6—18). Obje su vrlo slične, a glavna se razlika tiče zapovijedi o poštovanju sabata koja se u Izlasku odnosi na odmor kojeg je Bog uzео nakon šest dana stvaranja svijeta, a u Ponovljenom zakonu odnosi se na oslobodjenje Hebreja iz egipatskog ropstva.

Evo teksta iz poglavlja o Izlasku (20:2—17):

»Ja sam Jahve Bog tvoj koji te je izveo iz zemlje egipatske, iz kuće ropstva.
Nemoj imati drugih bogova uz mene.

Ne pravi sebi lika ni oblika bilo čega što je gore na nebu ili dolje na zemlji, ili u vodama ili pod zemljom. Ne klanjaj im se niti im služi. Jer ja, Jahve, Bog tvoj, Bog sam ljubomoran. Kažnjavam grijeh otaca — onih koji me mrze — na djeci do trećeg i četvrtog koljena, a iskazujem milosrđje tisućama koji me ljube i vrše moje zapovijedi.

Ne uzimaj uzalud imena Jahve, Boga svoga, jer Jahve ne oprašta onome koji uzalud izgovara ime njegovo.

Sjeti se da svetkuješ dan subotni. Šest dana radi i obavljaš svoj posao. A sedmog je dana subota, po inak posvećen Jahvi, Bogu tvojemu. Tada nikakva posla nemoj raditi; ni ti, ni sin tvoj, ni kćer tvoja, ni sluga tvoj, ni sluškinja tvoja, ni živina tvoja, niti došljak koji se nađe unutar tvojih vrata. Ta i Jahve je šest dana stvarao nebo, zemlju i more i sve što je u njima, a sedmog je dana počinuo. Stoga je Jahve blagoslovio i posvetio dan subotni.

Poštuj oca svoga i majku svoju, da imadneš dug život na zemlji koju ti da Jahve, Bog tvoj.

Ne ubij!

Ne uini preljuba!

Ne ukradi!

Ne svjedoči lažno na blišnjega svoga!

Ne poželi kuću blišnjega svoga! Ne poželi žene blišnjega svoga; ni sluge njegova, ni sluškinje njegove, ni vola njegova, ni magarca njegova, niti išta što je blišnjega tvoga!«

Deset zapovijedi se lako mogu svrstati u slijedeće kategorije:

1. Zapovijedi o Bogu. Ovdje nalazimo tvrdnje o Bogu kao Bogu oslobođenja, zabrane u pogledu idolatrije i uzaludne upotrebe božjeg imena. Nema zapovijedi koja kaže da Boga treba voljeti, ili vjerovati u njega. Postoji samo tvrdnja da Bog *jest* te da je on osloboditelj ljudi.

2. Zapovijed koja se odnosi na sabat.

3. Zapovijed o poštovanju roditelja a ne o tome da ih se boji ili voli.

4. Zabrana ubojstva, preljuba i krađe, lažnog svjedočenja i prisvajanja imovine blišnjega. Sve zabrane u ovoj četvrtoj kategoriji usmjerene su protiv pohlepe, zavisti i mržnje.

Ne postoje ritualne zapovijedi ili zabrane. Uz zapovijedi socijalne prirode (poštovanje roditelja i zabrana agresije prema bližnjima) postoji samo religiozna zapovijed koja zabranjuje štovanje idola i zapovijed koja nalaže poštovanje sabata.⁹

Nakonbiblijska predaja proširila je i razvila biblijski zakon. Stvorila je sistem *hatahe* koji pokriva svaki vid ljudskog djelovanja. Prema Maimonidu koji je sistematizirao cijeli nakonbiblijski zakon u klasi noj *Mišna tori, halaha* se može podijeliti u slijede e kategorije.¹⁰

1. Zakoni koji tvore osnovne principe, uključuju i pokajanje i post.
2. Zakoni koji se bave zabranom idolatrije.
3. Zakoni koji se bave poboljšanjem moralnog stanja o vje anstva.
4. Zakoni koji se odnose na milosr e, zajmove, darove itd.
5. Zakoni koji se odnose na spre avanje zla i nasilja.
6. Zakoni o kra i, plja ki, lažnom svjedo enju i sli no.
7. Zakoni koji reguliraju poslovne transakcije me u lju dima.
8. Zakoni koji se ti u sabata i svetih dana.
9. Zakoni koji se ti u religioznih rituala i ceremonija.
10. Zakoni koji se odnose na svetište (Hram), njegove posude i njegove službenike.
11. Zakoni koji se odnose na žrtvovanje.
12. Zakoni koji se odnose na iste i ne iste stvari.
13. Zakoni koji se odnose na zabranjena jela i sli no.
14. Zakoni koji se odnose na zabranjene seksualne odnose.

Maimonidova klasifikacija pokazuje da *halaha* pokriva sva područja ljudske djelatnosti. Ovakvo shva anje zakona sasvim je razli ito od zapadnog shva anja prema kojem se zakon odnosi ili na zlo ine ili na takve me uljudske transakcije kao što su ugovori oko kojih se je mogu e sporiti na sudu. *Halaha* pokušava ispuniti cjelokupno ljudsko djelovanje od

re enim duhom — duhom oponašanja Boga. Prakticiranje zakona predstavlja pravu religioznost a poznavanje zakona je zamjena za teologiju. Jedan rabinski izvor navodi one zakone koje smatra najvažnijima a ovo nabranje daje sliku udne mješavine razli itih područja aktivnosti kojima se zakon bavi: »Ovo su stvari ije plodove ovjek uživa na ovom svijetu dok ga glavni dio eka na svijetu koji dolazi: poštovati oca i majku, davati milostivo, posjetiti ku u u enja ranu ujutro i nave er, pružiti gostoprimstvo došljaku, brinuti se za bolesne, snabdjeti mladu mirazom, sahraniti mrtve, miriti ljude: ali najvažnije od svega je prou avati zakon.« (Peah, I, 1).

Svaki se zakon naziva *mitzvah*, što zna i i dužnost i zapovijed. Dok Talmud esto govori o injenici da ovjek mora prihvatiti »jaram« *mitzvota*, mislim da je priroda zakona takva da se on ne doživljava kao teret, ve kao smisleni na in života. Jasno je da mnogi dijelovi zakona, kao što su žrtve, tabui u vezi hrane, zakoni o ritualnoj isto i, nemaju racionalnu i obrazovnu funkciju.¹¹ Ali mnogi drugi zakoni upućuju na ponašanje u skladu s pravdom i ljubavlju i tako odgajaju i preobražavaju ovjeka. Kao ilustracija razvoja od biblijskog do nakonbiblijskog zakona u smjeru pove anja eti ke profinjenosti može poslužiti slijede i primjer: biblijski zakon: »ne smiješ postaviti prepreku slijepcu« tuma i se u širokom etikom smislu kao zabrana iskorištavanja prednosti zbog neije bespomo nosti, neznanja i sli no. Sasvim je o ito da takav zakon ima veliku eti ku relevantnost u me uljudskim odnosima. U istom je duhu zabrana ubojstva proširena na zabranu ponižavanja drugog ovjeka. Talmud kaže: »Onaj tko postidi bližnjega svog pred drugima, kao da je prolio krv njegovu.« (Ova se tvrdnja zasniva na igri i rije i: hebrejska rije za sram je *malbim* 'pobijeliti', koja se ovdje tuma i kao prolijevanje krvi jer krv napušta tijelo i lice postaje blijedo.)

Biblijski zakon koji kaže da se ovjek može pogubiti zbog nekog zlo ina samo ako postoje dva svjedoka koja su vidjela

da ga je po inio tako se pooštrio u usmenoj predaji, da je prakti ki došlo od ukidanja smrtne kazne. Prema Talmudu, sud koji je u sedmogodišnjem razdoblju osudio samo jednog ovjeka na smrt prozvan je »krvavim sudom«. Mnogi rabini su talmudskom *mitzvotu*. dodali svoje norme. Tako su mnogi odbijali da prijave lopova i izru e ga vlastima ili su mu po klanjali ono što je ukrao kako ga ne bi mogli teretiti (moral nom ili zakonskom) optužbom za kra u. Sva ova pravila i principi razvili su se iz osnovne zapovijedi o ljubavi prema bližnjem.

Duh zakona, koji su rabini razvijali kroz stolje a, bio je duh pravde, bratske ljubavi, poštovanja prema li nosti i oda nosti ljudskom razvitku. Me u rabinima nije postojao zavjet siromaštva, ali posvetiti se prou avanjima uvijek se smatralo najvišim zadatkom koji nije smio interferirati sa svjetovnim interesima.

Ve ina biblijskih i rabinskih zakona razumljiva je u pogle du njihovog eti kog i ljudskog zna enja (osim onih koji ima ju isto ritualno i arhai no zna enje). Jedan zakon koji zau zima središnje mjesto u cijelom sistemu esto se ne shva a ispravno i zato zahtijeva detaljnije tuma enje. To je zakon ko ji se ti e sabata.

Nema sumnje da je sabat središnja institucija biblijske i rabinske literature. Uklju en je u Deset zapovijedi a ujedno je jedan od rijetkih religioznih zakona kojeg su isticali refor matorski nastrojeni proroci. On zauzima centralno mjesto u rabinskoj misli i tako dugo dok postoji judaizam kroz svoje tradicionalne obi aje, bio je i bit e najizrazitiji fenomen ži dovske religiozne prakse. Nije pretjerano ako se kaže da bi duhovni i moralni opstanak Židova kroz dvije tisu e godi na proganjanja i ponižavanja teško bio mogu bez tog jednog dana u tjednu kada i najsiromašniji i najjadniji Židov posta je ponosan i dostojanstven, kada se prosjak preobražava u kralja. Ali da se ne bi pomislilo kako je ova tvrdnja grubo pretjerivanje, potrebno je prisustvovati tradicionalnoj praksi

sabata u njegovom autenti nom obliku. Tko god misli da zna što je sabat, jer je vidio upaljene svije e, ima samo blijedu predodžbu o atmosferi koju stvara tradicionalni sabat.

Razlog zbog kojeg sabat zauzima središnje mjesto u židov skom zakonu nalazi se u injenici da je sabat izraz centralne ideje judaizma: ideje o slobodi, ideje o potpunom skladu iz me u ovjeka i prirode, ovjeka i ovjeka, ideje o anticipaci ji mesijanskog doba i ovjekove pobjede nad vremenom, tu gom i smr u.

Suvremeni um ne vidi zna ajan problem u instituciji saba ta. Potreba da se ovjek odmara jedan dan u tjednu od svog rada zvu i kao o igledna društveno-higijenska mjera, kojom se osigurava fizi ki i psihi ki odmor i relaksacija koja mu je potrebna, kako ga ne bi progutao svakodnevni posao i kako bi mogao bolje raditi kroz preostalih šest radnih dana. Bez sumnje, ovo je tuma enje ispravno ali ne pruža odgovor na neka pitanja koja se javljaju ako se pobliže promotri zakon o sabatu u Bibliji, a naro ito ritual u vezi sabata koji se raz vio u nakonbiblijskoj predaji.

Zašto je ovaj društveno-higijenski zakon bio toliko važan da ga se uvrstilo u Deset zapovijedi, kojima su utvr eni samo fundamentalni religiozni i eti ki princip? Zašto se objašnja va izjedna avanjem s odmorom kojeg je Bog uzeo sedmi dan i što taj »odmor« zna i? Da li je Bog prikazan antropomorfno kao da mu je potreban odmor nakon šest dana teškog rada? Zašto je u drugoj verziji Deset zapovijedi sabat objašnjen u vezi sa slobodom a ne u vezi sa odmorom? Koji je zajedni ki naziv nik ova dva objašnjenja? Što više, i to je možda najvažnije pitanje, kako je mogu e shvatiti zamršenost ovog rituala u svjetlu društveno-higijenskog tuma enja odmora? U Starom zavjetu je ovjek koji je »skupljao granje« (Br. 4:32) smatran za prekršioca zakona o sabatu i osu en je na smrt. U kasnijem razdoblju ne samo da je zabranjen rad u našem suvre menom smislu te rije i, ve su zabranjene i ove aktivnosti: paljenje bilo kakve vatre, ak ako se radi o udobnosti koja

ne zahtijeva nikakav fizički napor; upanje ma i jedne travke iz zemlje; nošenje bilo čega sa sobom, čak i tako lake stvari kao što je rupčić. Sve ovo ne predstavlja rad u smislu fizičkog napora. Ovakvo izbjegavanje aktivnosti esto predstavlja već u neugodnost od njezina izvršenja. Radi li se ovdje o ekstravagantnim i prisilnim pretjerivanjima jednog prvobitno »razumnog« rituala ili je možda krivo naše shvaćanje rituala i zahtijeva novi uvid?

Detaljnija analiza simboličkog značenja sabata pokazat će da se ne radi o opsesivnoj strogosti već o shvaćanju rada i odmora koje se razlikuje od našeg modernog shvaćanja.

Za početak, shvaćanje rada koje se nalazi u osnovi biblijske i kasnije talmudske predaje nije povezano s fizičkim napornim radom već rad definira ovako: »Rad« je svaka interferencija ovjeka, bilo stvaralačka, bilo destruktivna, sa fizičkim svijetom. »Odmor« je stanje mira između u ovjeka i prirode. Ovjek mora prirodu ostaviti netaknutom, ne smije je mijenjati niti stvaranjem niti razaranjem. I najmanja promjena u prirodnom procesu mijenja sve ostalo. Sabat je dan potpune harmonije između u ovjeka i prirode. »Rad« predstavlja svako narušavanje ove ravnoteže. Na osnovu ove opće definicije možemo, sada, razumjeti ritual sabata.

Svaki težki posao, kao npr. oranje ili zidanje, je rad u ondašnjem i u modernom smislu. Ali paljenje šibice, upanje travke, iako ne uključuju fizički napor, predstavljaju simbole ljudskog miješanja u prirodne procese, raskid mira između u ovjeka i prirode. Pomoću ovog principa možemo shvatiti i talmudsku zabranu prenošenja bilo čega, čak i vrlo male težine. U stvari nošenje samo po sebi nije zabranjeno. Po svojoj kući ili imanju mogu nositi teške predmete a da pri tome narušim zakon sabata. Ali iz jednog područja u drugo ne smijem prenijeti ni maramicu, npr. iz svoje kuće na ulicu. Ovaj zakon predstavlja proširenje ideje o miru iz područja društvenog u područje prirodno. Ovjek se ne smije uplitati ni mijenjati prirodnu ravnotežu, kao što ne smije mijenja-

ti društvenu ravnotežu. Ne samo da ne smije raditi nikakav posao već mora izbjegavati bilo kakav primitivni vid prijenosa dobara iz jednog područja u drugo.

Sabat simbolizira stanje jedinstva između u ovjeka i prirode i između u ovjeka i ovjeka. Ne rade i, to jest ne sudjeluju i u procesu prirodne i društvene promjene, ovjek se oslobađa a vremenskih okova, makar jedan dan u tjednu.

Puno značenje ove ideje može se shvatiti samo u kontekstu biblijske filozofije o odnosu između u ovjeka i prirode i o shvaćanju mesijanskog doba. Sabat je anticipacija mesijanskog doba koje se katkad naziva »vrijeme stalnog sabata«. Ali on nije samo simbolička anticipacija mesijanskog doba već i njegova stvarna prethodnica. Kao što Talmud kaže »Kada bi cijeli Izrael samo dva puta uzastopce do kraja poštovao sabat, mesija bi već bio ovdje.« (Shabbat 118a). Sabat je anticipacija mesijanstva ne kroz magični ritual već kroz oblik prakse koji ovjeka stavlja u položaj pravog sklada i mira. Druga je životna praksa transformira ovjeka. Ovu je transformaciju Talmud opisao slijedeći riječi: »R. Simeon ben Lakiš je rekao: Na večer sabata, Presveti, blagoslovljen On bio, daje ovjeku dodatnu dušu, a na kraju sabata mu je oduzima.« (Beitzah, 16a).

»Odmor« u tradicionalnom shvaćanju sabata ima sasvim drugačiji oblik od »odmora« koji se definira kao ne-rad, nenaprezanje (kao što je »mir«, *shalom*, u proročjoj predaji više od nepostojanja rata, on izražava sklad i cjelinu).¹³ Na sabat ovjek prestaje biti životinjom ija su glavna zanimanja usmjerena prema borbi za opstanak i održanju biološkog života. Na sabat ovjek je puni ovjek i jedini mu je zadatak da bude ljudsko biće. U židovskoj tradiciji rad nije najviša vrijednost već odmor, stanje koje nema druge svrhe osim da se kroz njega postigne ljudskost.

Postoji i jedan drugi vid rituala sabata koji je bitan za njegovo potpuno razumijevanje. Čini se da je sabat bio stari babilonski praznik koji se slavio svakog sedmog dana (*Shapatu*)

mjese evog mjeseca. Ali njegovo je zna enje bilo sasvim dru ga ije od zna enja biblijskog sabata. Babilonski *Shapatu* bio je dan žalosti i samokažnjavanja. To je bio tmuran dan po sve en planeti Saturnu (otuda subota, odnosno engl. Saturday, *op. prev*), iji su bijes željeli ublažiti samokažnjavanjem i samoproklinjanjem. Ali u Bibliji sveti je dan izgubio karakter samokažnjavanja i oplakivanja. To više nije »zao« ve do bar dan. Sabat je postao potpuna suprotnost zlokobnom *Shapatu*. Postao je danom veselja i radosti. Jelo, pi e, seks, uz prou avanje Svetog pisma i religioznih spisa, pratili su židovsku proslavu sabata posljednje dvije tisu e godina. Iz dana pokornosti Saturnovim zlim mo ima, sabat se pretvorio u dan veselja i slobode.

Ova promjena u raspoloženju i zna enju može se razumjeti jedino ako shvatimo zna enje Saturna. Saturn (prema staroj astrološkoj i metafizi koj tradiciji) simbolizira vrijeme. On je bog vremena i stoga bog smrti. Budu i da je ovjek nalik Bogu, nadaren dušom, umom, ljubavlju i slobodom, on nije podložan vremenu i smrti ali jer je ipak i životinja s tijelom koje podliježe prirodnim zakonima, rob je vremena i smrti. Babilonci su željeli udobrovoljiti boga smrti samokažnjavanjem. Biblija, u svom shva anju sabata, ini samim nov pokušaj kako bi riješila ovaj problem: zaustavljaju i interferenciju s prirodom za jedan dan, vrijeme je eliminirano. Gdje nema promjene, ni posla, ni ljudskog uplitanja, nema ni vremena. Umjesto sabata, u kojem se ovjek klanja pred gospodarom vremena, biblijski sabat simbolizira ljudsku pobjedu nad vremenom. Vrijeme se zaustavilo, Saturn je zba en sa prijestolja na svoj dan (Saturday). Smrt je obustavljena i život vlada na sabat.¹⁴

1. Sferno tuma i da je »veoma« dodano kako bi ozna ilo da savršenoštvo cjelokupne kreacije nadilazi pojedine njene dijelove.
2. Vidi, tako er, Yoma 85b: »Živjet e u skladu s njima (zapovijedi ma, usp. Lev, 18:5), ali ne e zbog njih umrijeti.«
3. Hermann Cohen je velikom umješnoš u pokušao dokazati ovo drugo. Vidi H. Cohen, *Jiidsche Schriften, I* (Židovski spisi, Berlin: C. A. Schwetschke & Solin, 1924) str. 145—195, i njegova *Religion der Vernunft* (Religija uma), str. 137.
4. Vidi Gesenius, *Lexicon*.
5. *Ibid.*
6. Kao što smo vidjeli, pojam stranca nalazi svoj radikalniji izraz u proro koj ideji o jedinstvu svih naroda u mesijanskom dobu, i u shva anju Noahita i »pobožnih nevjernika« u kasnijoj židovskoj predaji.
7. Vidi raspravu o incestu, ne kao o seksualnoj, ve duboko emocionalnoj vezi u E. Fromm, *The Heart of Man* (Srce ovjeka).
8. Jedno talmudsko tuma enje iznosi mišljenje da se radi samo o kra i ljudi a ne o kra i stvari.
9. Zanimljivo je primijetiti da se Deset zapovijedi u osnovi **bitno** ne razlikuju od sedam noahitskih zapovijedi. Ako prvu reenicu ne smatramo zapoviješ u (prema jednoj školi talmudskog mišljenja), u osnovi ostaje zabrana idolatrije i zabrana agresije prema bližnjem. Naredba o poštovanju roditelja ne razlikuje se previše od društvenog poretka kojeg nalazimo u noahitskim zapovijedima jer se svaki društveni poredak osniva na izvjesnom poštovanju tradicije. Jedina nova zapovijed je ona koja se odnosi na sabat.
10. Vidi Maimonid, *The Guide for Perplexed* (Vodi za zbunjene) str. 329.
11. U rabinskoj literaturi esto se smatraju opravdanim samo zato jer su božje zapovijedi. Isto je tako nesumnjivo da su u mnogome pridonijele jedinstvu i održanju Židova.
12. Na slijede im stranicama koristim se idejama i materijalom iz rada o ritualu sabata iz E. Fromm *The Forgotten Language* (Zaboravljeni jezik), New York, Holt, Rinehart and VVinston, 1951, str. 241. Iste je godine (1951) Abraham J. Heschel izdao knjigu pod naslovom *The Sabbath*, koja sadrži duboku i lijepu analizu sabata (New York, Farrar, Strauss & Giroux).
13. Vidi E. Fromm: »The Prophetic Concept of Peace« (Proro ko poimanje mira) u *The Dogma of Christ* (Dogma o Kristu).
14. Zanimljivo je razmisliti da li bi se osnovni princip židovskog sabata mogao prakticirati na dan odmora (subotu), koji je razli it od dana rekreacije kakva je naša nedjelja, posve ena sportovima,

izletima i si. Uzimaju i u obzir sve, eš i obi aj da postoje dva slobodna dana, takva se ideja ne ini neprakti nom u industrijali ziranim zemljama. Kada govorim o principu židovskog sabata ne mislim na sve detalje židovskog zakona o sabatu, kao što je zabrana nošenja maramice ili paljenja vatre, ili nošenja knjiga. Premda vjerujem da su i ti elementi važni za stvaranje atmosfere potpunog odmora, mislim da — osim malog broja ljudi — ve ina ne bi bila u stanju slijediti tako krutu praksu. Ali vjerujem da bi princip sabata mogli prihvatiti mnogi krš ani, Židovi i ljudi van religije. Sabat bi za njih bio dan kontemplacije, itanja, zna ajnih razgovora, dan odmora i radosti, oslobo en svjetovnih briga.

VII Psalmi

Uzevši u obzir injenicu da su se sva prethodna poglavlja knjige bavila pojmovima koji se nalaze na raznim mjes u Starom zavjetu i njihovim razvojem u kasnijoj židov predaji, može udno izgledati da se posljednje poglavlje samo jednom biblijskom knjigom koja je nastala negdje 400—200. g. pr. n. e. S formalne to ke gledišta ovim se nja princip organizacije knjige kojeg sam se do sada državao. Ipak postoje dobri razlozi zbog kojih sam ukl raspravu o Knjizi psalama. Prvi razlog je posebna uloga su psalmi odigrali u religioznom životu Židova, naro ito ku dva tisu lje a nakon razaranja Hrama.

Psalmi (*Sefer tehillim*), koji se u Talmudu nazivaju hovi hvale«, pjevao je u Hramu zbor Levita uz pratnju o kih i ži anih instrumenata. Iako se svi psalmi nisu kor na ovaj na in ova se knjiga, u cjelini gledano, može op kao »pjesmarica Hrama«.¹

Nakon uništenja Hrama Psalmi su postali najpopulara molitvena knjiga me u Židovima. Prestali su biti dio da u Hramu i poprimili su novu funkciju: postali su lju dokument, izraz ovjekovih nada i strahova, veselja i nji. Nadrasli su naro ite uvjete vremena i religiozne d i postali intimni prijatelji Židova i krš ana kroz mnoge neracije.

Razlog zbog kojeg završavam ovu knjigu poglavljem o mima ne po iva samo na njihovoj ulozi koju sam upravo sao. Želim upozoriti na razli ite vrste religioznog isku kroz analizu razli itih vrsta *psihih stavova* koji u Ps

nalaze svoj izraz. Ovaj je pristup sasvim različit od onog kojim se koristi kritika kao literatura o psalmima. Ova se literatura prvenstveno bavi problemom autorstva i vremena nastanka. Noviji kritički pristup manje se bavi autorstvom, a više specifičnom funkcijom koju su psalmi, s obzirom na svoj sadržaj, imali u životu Izraela.² Hermann Gunkel, jedan od vodećih autora ovog tipa kritičke literature, svrstao je psalme u slijedeće kategorije:

1. Himne ili pjesme hvale; posebnu kategoriju čine »psalmi ustoličenja«.
2. Tužaljke zajednice.
3. Kraljevski psalmi.
4. Tužaljke pojedinaca.
5. Zahvalnice pojedinaca.
Oesterlev dodaje još nekoliko manjih kategorija:
6. Blagoslovi i proklinjanja.
7. Psalmi hodoasnikarstva.
8. Zahvalnice izraelskog naroda.
9. Legende.
10. Psalmi o zakonima.
11. Proročki psalmi.
12. Psalmi mudrosti.³

Postoje i druge slične klasifikacije psalama prema njihovom sadržaju i oigledno je sporno koje su kategorije najpogodnije za njihovo razvrstavanje. Iako cijenim vrijednost ovakvih isto deskriptivnih klasifikacija, u ovom poglavlju pokušati uvesti novi tip klasifikacije koji se odnosi prvenstveno na subjektivno stanje duha, »raspoloženje« u kojem su pojedini psalmi napisani. Dvije glavne klase psalama u pogledu subjektivnog elementa su:

1. Psalmi *jednog raspoloženja* (66 psalama)
2. *Dinamični* psalmi (47 psalama)

Ovoj klasifikaciji možemo dodati još dvije kategorije:

3. *Himni* i psalmi (13 psalama)
4. *Mesijanski* psalmi (24 psalma)⁴

Kakva je priroda psalma jednog raspoloženja? Napisani su u jednom raspoloženju bez obzira na njegovu prirodu. U ovoj kategoriji nalazimo psalme nade, straha, mržnje, mira, zadovoljstva i samouvjerenosti u vlastitu ispravnost. Zajednički im je da pjesnik ostaje u jednom raspoloženju od početka do kraja psalma. Riječima opisuje raspoloženje na mnogim mjestima ali on ostaje isti. Pjesnik može biti pun nade, uplašen, pun mržnje, samouvjeren ili zadovoljan, ali za vrijeme recitiranja psalma u njemu nema kretanja, nema promjene »ključa« (modaliteta) u kojem je poeo.

Sad u datu nekoliko primjera različitih vrsta psalama jednog raspoloženja. Prvi je Psalm 1.

- 1 Blago ovjeku koji ne slijedi savjeta opakih,
ne staje na putu grešni kom
i ne sjeda u zbor podrugljivaca
- 2 On se uživa u Zakonu Jahvinu
o Zakonu njegovu misli dan i noć.
- 3 On je kao stablo zasađeno
pokraj voda tekuća
što u svoje vrijeme plod donosi;
lišće mu nikad ne vene,
sve što radi dobrim urodi.
- 4 Nisu takvi opaki, ne, nisu takvi!
Oni su kao pljeva što je vjetar raznosi.
- 5 Stoga se opaki ne mogu održati na sudu,
ni grešnici u zajednici pravednih.
- 6 Jer Jahve zna put pravednih,
a propast je put opakih.

Ovo je dobar primjer uvjerenosti u vlastitu ispravnost. Pjesnik zna da je dobar, da ga Bog nagraditi, i da ga zli neće stati. Nije uplašen niti sumnjičav. Svijet je takav kakav treba biti, i on se nalazi na »pravoj strani«.

Psalam 23. je tako er psalam jednog raspoloženja pa ipak je sadržaj raspoloženja bitno razli it. Nema elemenata pravi nosti, uvrije enosti i samozadovoljstva. Umjesto toga nalazimo raspoloženje tihog povjerenja i unutrašnjeg mira:

- 1 Jahve je pastir moj;
ni u em ja ne oskudijevam;
- 2 na poljanama zelenim
on mi daje odmora.
Na vrutke me tihane vodi
- 3 i krijepi dušu moju.
Stazama pravim on me upravlja
radi imena svojega.
- 4 Pa da mi je i dolinom smrti pro i,
zla se ne bojim, jer si ti sa mnom.
Tvoj štap i palica tvoja
utjeha su meni.
- 5 Trpezu preda mnom prostireš
na o ima dušmanima mojim.
Uljem mi glavu mažeš,
aša se moja prelijeva.
- 6 Dobrota i milost pratit e mene
sve dane života moga.
U Jahvinu u domu prebivati
kroz dane mnoge.

Isto raspoloženje izraženo je i u Psalmu 121 :

- 1 K brdima o i svoje uzdižem:
Odakle e mi do i pomo ?
- 2 Pomo je moja od Jahve
koji stvori nebo i zemlju.
- 3 Tvojoj nozi on posrnuti ne da
i ne e zadrijemati on, uvar tvoj.
- 4 Ne, ne da drijema i ne spava
on, uvar Izraelov.
- 5 Jahve je uvar tvoj,
Jahve je zasjen tvoj s desne tvoje!
- 6 Ne e ti sunce nauditi danju
mi mjesec no u.

- 7 uvao te Jahve od zla svakoga,
uvao dušu tvoju!
- 8 uvao Jahve tvoj izlazak i povratak
odsada dovijeka.

Ova dva psalma spadaju me u najljepše izraze nade i vjere pa nije udno da su postali najpoznatije i najomiljenije pjesme u Psaltiru.

Psalam 137. spada u druga iji tip unutar ove kategorije. U njemu ne nalazimo ugo aj unutrašnjeg mira ili ispravnosti, ve nemilosrdnu mržnju:

- 1 Na obali rijeka babilonskih
sjedasmo i plakasmo
spominju i se Siona;
- 2 o vrbe naokolo
harfe svoje bijasmo povješali.
- 3 I tada naši tamni ari
zaiskaše od nas da pjevamo,
porobljiva i naši zaiskaše da se veselimo:
»Pjevajte nam pjesmu sionskul«
- 4 Kako da pjesmu Jahvinu pjevamo
u zemlji tu inskoj!
- 5 Nek se osuši desnica moja,
Jeruzaleme, ako tebe zaboravim!
- 6 Nek mi se jezik za nepce prilijepi
ako spomen tvoj smetnem ja ikada,
ako ne stavim Jeruzalem
vrh svake radosti svoje!
- 7 Ne zaboravi, Jahve, sinovima Edoma
kako su u dan kobni Jeruzalemov
vikali oni: »Rušite!
Srušite ga do temelja!«
- 8 K eri babilonska, pustošiteljice,
blažen koji ti vrati milo za drago
za sva zla što si nam ih nanijela!
- 9 Blažen koji zgrabi i smrska
o stijenu tvoju dojen ad!

Ovi su primjeri dovoljni da predočimo smisao psalama jednog raspoloženja. Nadam se da će ova ideja postati još jasnija kroz razumijevanje prirode dinamičkih psalama.

Glavna se osobina dinamičkih psalama sastoji u promjeni pjesnikovog raspoloženja, koja se odražava u psalmu. Tako se događa da pjesnik započinje psalam u raspoloženju tužnog, očajnog, depresivnog ili straha, a često i s mješavinom ovih osjećanja. Na kraju psalma njegovo se raspoloženje mijenja u nadu, vjeru, povjerenje. Često se čini da je pjesnik koji je napisao kraj psalma različita osoba od one koja ga je započela. Zaista, oni su različiti, pa ipak i ista osoba. Promjena se dogodila u pjesniku za vrijeme samog sastavljanja psalma. On se transformirao, ili bolje rečeno promijenio iz očajnog i zabrinutog uvijek u uvijek punog nade i vjere.

Dinamički psalam pokazuje unutrašnju borbu u pjesniku koji se pokušava riješiti očaj i doći do nade. Ovo se kretanje odvija kroz nekoliko faza: počinje očajem, mijenja se u stanje s malo nade, zatim zapada u još dublji očaj, da bi potom reagirao s nešto više nade. Konačno dolazi do najdubljeg očajanja, a tek nakon toga dolazi trenutak pravog nadvladavanja očaja. Raspoloženje se definitivno promijenilo i u daljnjim stihovima psalma doživljava očaj više nema, osim u izbljedjelom sjećanju. Psalam je izraz borbe, pokreta, aktivnog procesa koji se odvija u vjeku. Dok u psalmu jednog raspoloženja pjesnik želi potvrditi postojanje i osjećaj, u dinamičkom psalmu on se želi transformirati u procesu kazivanja psalma. Psalam postaje dokaz pobjede nade nad očajem. On također ukazuje na važnu inženjericu: tek kada uplašen i očajan uvijek osjeti najdublji očaj, tek tada se može »vratiti«, osloboditi se očaja i ispuniti nadom. Sve dok nije osjetio najdublji očaj ne može ga, zapravo nadvladati. Može ga privremeno zatamiti da bi nakon nekog vremena ponovo zapao u njega. Izliječenje od očaja ne postiže se ni ohrabrujućim mislima, niti čak osjećaju i se *dijelom* očaja. Iako izgleda paradoksalno.

očaj se može nadvladati samo ako je u potpunosti bio doživljen.⁵

Sada ću dati primjere nekih dinamičkih psalama. Psalam 6. je jedan od jednostavnijih iz ove kategorije te zato predstavljajući prikladan uvod u ovaj tip psalama:

- | | | |
|---|---|---|
| a | { | <p>1 Jahve nemoj me karati u srdžbi tvojoj,
ne kažnjavaj me u svojoj jarosti!</p> <p>2 Smiluj mi se, Jahve, jer sam iznemogo,
Jahve, ozdravi me, jer drš u kosti moje.</p> <p>3 Duboko mi je duša potresena,
a ti, o Jahve — dokle ćeš?</p> |
| b | { | <p>4 Vrati se, Jahve, dušu mi izbavi,
spasi me rad svoje dobrote:</p> <p>5 jer me u mrtvima, tko te se sjeća,
u Podzemlju tko ti hvale pjeva?</p> |
| c | { | <p>6 Iznemogoh od pusta jecanja,
u noćnoj postelji plačem zalijevam,
suzama ležaj natapam.</p> <p>7 Od žalosti oko mi gasne i slabi,
jer su mnogi neprijatelji moji.</p> |
| d | { | <p>8 Odstupite od mene, svi opaki,
Jer je Jahve plač moj uo.</p> <p>9 uo je Jahve molbu moju,
Jahve je primio moju molitvu.</p> <p>10 Neka se postide i užasno zbune svi moji dušmani,
i puni srama neka smjesta odstupe.</p> |

Analiziramo li dinamiku ovog psalma vidjet ćemo slijedeće: Prva strofa (a) izražava strah, ali nalazimo i element nade, obraćanja Bogu za pomoć. U drugoj strofi (b) postoji neka nada i molba Bogu. Treća strofa (c) sadrži izraz krajnjeg očaja. Nade nema, ni obraćanja Bogu. Pjesnik je dotaknuo dno svog očaja i do kraja ga iskazuje, ne pokušavajući ga ublažiti obraćanjem Bogu.

U tom se slučaju događa odlučni zaokret. Bez ikakva prijelaza u slijedećoj strofi (d) dolazi do promjene. Iznenada i neo-

ekivano pjesnik savla uje sav strah i o aj, te kaže: »Odstu-
 pite od mene svi opaki, jer je Jahve uo pla moj.« Klju ni
 dio ove re enice nalazi se u upotrebi prošlog vremena (per-
 fekta) u »jahve je uo« (*shama*). Molitve ili preklinjanja više
 nema, postoji samo izvjesnost. Pjesnik je u jednom trenu sko-
 io iz o aja u sigurnost. Dogodilo se udo, ali ne udo koje
 dolazi izvana, ve udo koje se dešava u ovjeku. O aj se
 može savladati nadom. Prijelaz je iznenadan jer jedino takav
 može i biti. Transformacija iz jednog raspoloženja u drugo
 ne predstavlja polaganu promjenu. Ne radi se o samouvjere-
 nju kako sve ide na bolje ve je rije o iznenadnom do-
 življaju, poput otkri a, kojem prethodi osje aj najdubljeg o a-
 ja. Psalam završava stihom koji izražava ovo uvjerenje: »Nek
 se postide i užasno zbune svi moji dušmani.« Ovim se stihom
 objašnjava da se u prvom dijelu psalma radilo o o aju kojeg
 su izazvali mo ni neprijatelji. Logi no je da nestaje strah od
 neprijatelja kada je o aj savladan. Ali ovaj strah ne predstav-
 lja bitan element cijele slike. Važna je promjena koja se zbi-
 va u pjesnikovu srcu.

Psalam 8. je tako er dinami ki psalam, ali sasvim druga ije
 prirode. Dok se u Psalmu 6. raspoloženje kre e od otvorenog
 i intenzivnog o aja do nade i povjerenja, Psalam 8. ne izražava
 strah i o ajanje. To je filozofski psalam ija je tema bespo-
 nost — ali i njegova veli ina:

- | | | |
|---|---|---|
| a | { | 1 Jahve, gospode naš,
divno je ime tvoje po svoj zemlji,
veli anstvom nebo natkriljuješ! ⁶ |
| | | 2 U ustima djece i dojen adi
hvalu si spremio protiv neprijatelja,
da postidiš mrzitelja, zlotvora. |
| b | { | 3 Gledam ti nebesa, djelo prstiju tvojih,
mjesec i zvijezde što ih u vrsti — |
| | | 4 pa što je ovjek da ga se spominješ,
sin ovje ji te ga pohodiš? |

- | | | |
|---|---|---|
| c | { | 5 Ti ga u ini malo manjim od Boga,
slavom i sjajem njega okruni. |
| | | 6 Vlast mu dade nad djelima ruku svojih,
njemu pod noge sve podloži: |
| | | 7 ovce i svakolika goveda,
i zvijeri poljske k tome, |
| | | 8 ptice nebeske i ribe morske,
i što god prolazi stazama morskim. |
| | | 9 Jahve, Gospode naš,
divno je ime tvoje po svoj zemlji! |

Prva strofa (a) po inje: »Jahve, Gospode naš, divno je tvo-
 je ime po svoj zemlji, veli anstvom nebo natkriljuješ!« Drugi
 stih potvr uje autorovu vjeru: dojen ad i djeca iskazuju bo-
 žju snagu. Ali u strofi (b) ton nade i povjerenja je prekinut. U
 ovoj strofi ne postoji otvoren strah ili o aj ve samo duboka
 sumnja, doživljaj ovjekove neznatnosti u usporedbi s priro-
 dom i Bogom. I opet, iznenada u drugom dijelu psalma osje-
 aj sumnje je prevladan. Strofa (c) izražava oduševljeno povje-
 renje u ljudsku snagu i mo .⁷ Na pitanje »Što je ovjek«, od-
 govor glasi: »Ti ga u ini malo manjim od Boga (ili bogova).«
 Tada se strofa nastavlja opisivanjem ovjeka kao gospodara
 cijele prirode. Zadnji stih ponavlja prvi, ali s bitnom razli-
 kom — naime, u zadnjem stihu je ispušteno: »Veli anstvom
 nebo natkriljuješ.« Na po etku pjesnik osje a da iako je bo-
 žja slava i na zemlji, ipak se najve im dijelom nalazi na nebu.
 Psalam završava punom potvrdom *ovog* života i ovjekove sna-
 ge na zemlji; drugi dio stiha se gubi. Misao o nebu je ispušte-
 na da bi se naglasilo kako su zemlja i ovjek puni božje slave.

U odre enom smislu Psalam 90. sli an je Psalmu 8:

- | | | |
|---|---|--|
| a | { | 1 Jahve, ti nam bijaše okrilje
od koljena do koljena, |
| | | 2 Prije nego se rodiše bregovi,
prije nego postade kopno i krug zemaljski,
od vijeka do vijeka, Bože, ti jesi! |

- 3 Smrtnike u prah vra aš
i veliš: »Vratite se, sinovi ljudski!«
- 4 Jer je tisu u godina u o ima tvojim
ko ju erašnji dan koji je minuo
i kao straža no na.
- 5 Razgoniš ih ko jutarnji san,
kao trava su što se zeleni:
- 6 jutrom cvate i sva se zeleni,
a, uve er, ve se suši i vene.
- 7 Zaista izjeda nas tvoja srdžba,
i zbunjuje ljutina tvoja.
- b** 8 Naše si grijeh e stavio pred svoje o i,
naše potajne grijeh e na svjetlost lica svojega.
- 9 Jer svi naši dani pro oše u gnjevu tvojemu,
kao uzdah dovršismo godine svoje.
- 10 Zbroj naše dobi sedamdeset je godina,
ako smo snažni i osamdeset;
a ve ina od njih muka je i ništavost:
jer prolaze brzo, i mi letimo odavle.
- 11 Tko e mjeriti žestinu gnjeva tvojega,
tko proniknuti srdžbu tvoju?
- 12 Nau i nas dane naše brojiti,
da steknemo mudro srce.
- 13 Vрати se k nama, Jahve! Ta dokle eš?
Milostiv budi slugama svojim!
- 14 Jutrom nas nasiti smilovanjem svojim,
da kli emo i da se veselimo u sve dane!
- c** 15 Obraduj nas za dane kad si nas šibao,
za ljeta kad smo stradali!
- 16 Neka se na slugama tvojim pokaže djelo tvoje
i tvoja slava na djeci njihovoj!
- 17 Dobrota Jahve, Boga našega, nek bude nad nama
daj da nam uspije djelo naših ruku,
djelo naših ruku nek uspije.

Strofa (a) po inje tonom povjerenja i nade, ali se u strofi (b) raspoloženje naglo mijenja. Ovi stihovi (kao u Psalmu 8) nisu izraz li nog straha i o aja ve odraz impersonalnog, filozofskog depresivnog stanja koje proizlazi iz svijesti o bespomo nosti ovjeka i uzaludnosti svih zemaljskih nadanja.

U strofi (c) raspoloženje se mijenja. Kao i u nekim drugim psalmima promjena se uvodi stihovima koji se direktno obra aju Bogu: »Vрати se k nama, Jahve! Ta dokle eš?« Ovaj stih je izraz velike bliskosti i povjerenja. To su rije i koje bi ljubavnik mogao izgovoriti svojoj dragoj, koja je u ljutnji otišla, ali on je ipak siguran da e se vratiti. Isti se stih nastavlja: »Milostiv⁸ budi slugama svojim« a zatim se od stiha 14 do 17 nastavlja u tonu povjerenja koji poprima gotovo himni ko obilježje. Žalost nad ljudskom bespomo noš u i uzaludnoš u života uzmakla je pred oduševljenim izrazom povjerenja u ljudsku snagu, u djelo ljudskih ruku: »i daj da nam uspije djelo naših ruku, djelo ruku naših nek uspije.«

Možda najljepši primjer dinami kog psalma predstavlja Psalam 22:

- a** { 1 Bože moj, Bože moj, zašto si me ostavio?
Daleko si od ridanja moga.
- 2 Bože moj, vi em danju, al' ne odvra aš;
no u vapijem i nema mi po inka.
- b** { 3 A ipak ti u svetištu prebivaš
Nado Izraelova!
- 4 U tebe se o evi naši uzdaše
uzdaše se, i ti ih izbavi;
- 5 k tebi su vikali i spašavali se,
u tebe se uzdali, i postidjeli se nisu.
- c** { 6 A ja, crv sam, a ne ovjek,
ruglo ljudi i naroda prezir.
- 7 Koji me vode podruguju se meni,
razvla e usne, mašu glavom:
- 8 »U Jahvu se on uzda, neka ga sad izbavi,
neka ga spasi ako mu omilje!«
- d** { 9 Iz krila maj ina ti si me izveo,¹⁰
mir mi dao na grudima majke.
- 10 Tebi sam predan iz materine utrobe,
od krila maj ina ti si Bog moj.
- 11 Ne udaljuj se od mene, blizu je nevolja,
a nikog nema da mi pomogne.

- e {
- 12 Opkoliše me junaci mnogobrojni,
bašanski bikovi okružiše mene.
- 13 Ždrijela svoja razvaljuju na me
ko lav koji plijen kida i ri e.
- 14 Kao voda razlih se,
sve mi se kosti rasuše;
srce mi posta poput voska,
topi se u grudima mojim.
- 15 Grlo je moje kao crijep suho,
i moj se jezik uz nepce slijepi:
u prah smrtni bacio si mene.
- 16 Opkolio me opor pasa,
rulje me zlo ina ke okružile.
Probodoše mi ruke i noge,
sve kosti svoje prebrojiti mogu,
a oni me gledaju i zure na me.
- 18 Haljine moje dijele me u sobom
i kocku bacaju za odje u moju.
- f {
- 19 Ali ti, o Jahve, daleko mi ne budi;
snago moja pohiti mi u pomo !
- 20 Dušu moju istrгни ma u,
iz šapa pasjih život moj.
- 21 Spasi me iz ralja lavljih,
i jadnu mi dušu od rogova bivoljih.
Odgovorio si mi.¹¹
- g {
- 22 A sada, bra i u svojoj naviještati ime tvoje
hvaliti u te usred zбора.
- 23 »Koji se bojite Jahve, hvalite njega!
Svi od roda Jakovljeva, hvalite njega!
Svi potomci Izraelovi njega se bojite!
- h {
- 24 Jer nije prezreo ni zaboravio muku jadnika,
i nije sakrio lice svoje od njega;
kad ga je zazvao on ga je uo.«
- i {
- 25 Zato u te hvaliti u zboru veliku,
pred vjernicima tvojim izvršiti zavjete.
- j {
- 26 Siromasi e jesti i nasititi e se,
hvaliti e Jahvu koji traže njega:
nek živi srce vaše dovijeka!

- k {
- 27 Spomenuti e se i Jahvi se vratiti
svi krajevi zemlje;
pred njim e ni e pasti
sve obitelji pogana.
- 28 Jer Jahvino je kraljevstvo,
on je vladar pucima.
- 29 Njemu e se jedinom klanjati svi koji snivaju u
zemlji, pred njim e se sagnuti svi koji u prah
silaze.
- I moja e duša za njega živjeti,
30 njemu e služiti potomstvo moje.
O Gospodu e se pripovijedati slijede em koljenu,
31 o njegovoj pravdi naviještati narodu budu em:
»Ovo u ini Jahve!«

Strofa (a) izražava duboki očaj. Pjesnik zaklinje Boga koji ga ne čuje. Slijede strofa (b) izražava nadu. Počinje riječima »I ti (ve-atah) sveti (kadosh)« [u hrvatskoj verziji »Nado Izraelova«. *op. prev.~*] a zatim traži utjehu u sjećanju na Boga koji je Bog pomogao pjesnikovim obojama (precima): »U tebe se naši obojama uzdaše, uzdaše se i ti ih izbavi.«

Ali sjećanje na pomoć koju je Bog pružio obojama ne može pokrenuti pjesnika da se otrgne iz obojama. Zapada ponovo u obojanje, još snažnije nego prijašnje, koje je izraženo u strofi (c). U strofi (d) nada i vjera zamjenjuju obojanje. Sada se pjesnik prisjeća majke a vjera je dublja od one izražene u strofi (b). Tekst glasi: »Iz krila majke ina ti si me izveo, mir mi dao na grudima majke« (E. Fromm prevodi sa: »dao mi vjeru na grudima majke«; vidi bilj. 10. — *op: prev.*) Ovaj je stih divan izraz »izvorne vjere«, izvornog povjerenja kojim je obdareno dijete. To je vjera u majčinu bezuvjetnu ljubav, vjera da će ga hraniti ako je gladan, pokriti ako mu je hladno, utješiti ako osjeća bol. Majčinska ljubav se doživljava u ranoj dobi od obojanske. Ona se izražava nepogrešivim jezikom tijela i ne ovisi ni o kakvom uvjetu. Stoga je sjećanje na majčinsku ljubav, misao koja najviše smiruje onoga koji se osjeća izgubljen i napušten.

Ali ni ovo prisje anje ne pomaže pjesniku da se otrgne o aju. Strah i usamljenost ga napadaju novom snagom. Treći napad o aju nalazi se opisan u strofi (c) koja je dvostruke dužine od prethodnih. Nova strofa počinje 19. stihom, riječju »Ti!«, kojom se pjesnik ponovo obraća Bogu. Više nije izgubljen u o aju kao u prethodnoj strofi, već se okreće Bogu i moli ga za spas. Kaže mu:

»Ali ti, o, Jahve, daleko mi ne budi;
snago moja pohiti mi u pomoć!
Dušu moju istrгни ma u,
iz šapa pasjih život moj,
Spasi me iz ralja lavljih,
I jadnu mi dušu od rogova bivoljih!
Odgovorio si mi.«

Dok je prvi stih formuliran u obliku molbe, posljednji stih: »Odgovorio si mi,« mijenja duh molitve. Najjednom se javlja sigurnost da ga je Bog *spasio*. Ovdje nema logički ili psihološki prijelaz. Promjena tona se javlja trenutno, kao bljesak munje, bez ikakve pripreme. Pjesnik je dotaknuo i izrazio najdublji o aju — i kao u udu, događaja mu se nešto što mu vraća nadu i vjeru. Ne shvati li se priroda ovog unutrašnjeg kretanja, ovaj tekst može izgledati iskrivljen ili kao da ne zaslužuje pažnju. Tako *Revised Standard Version* (Revidirana standardna verzija, engl.) prevodi ovaj stih sa: »Spasi me iz ralja lavljih, jadnu mi dušu iz rogova bivoljih« [analogno hrvatskom prijevodu, *op. prev.*] Tako je »odgovorio si mi« jednostavno ispušteno, kako bi se izbjegle poteškoće s iznenadnom upotrebom perfekta.¹²

O tome da ova rečenica nije iskrivljena ili besmislena govori slijedeća strofa (g). Umjesto tuge i o aju, nada i oduševljenje ispunjavaju pjesnikovo srce. Ukoliko ne želimo pretpostaviti da se radi o novom psalmu, a već inače kritičari to ne misli, tada je jasno da se odlučni preokret dogodio u času kada je pjesnik rekao: »Odgovorio si mi.« On postaje novi

ovjek nakon što su izgovorene ove riječi, ovjek koji sada pjeva himnu hvale i oduševljenja. O aju se pretvorio u sjećanje na nešto što se jednom dogodilo (strofa h), iza čega slijedi novo slavljenje (strofa i) pa opet sjećanje na prošlu patnju (strofa j). Posljednja strofa (k) sadrži pet stihova u kojima nema traga o aju. Ona izražava nesputanu nadu, vjeru i oduševljenje te završava drugim perfektom — odrečenošću — *ki-asah*, »Ovo je u ime Jahve«. Zadnji su stihovi izrečeni u tonu entuzijazma i mesijanske nade u spas cijeloga svijeta.

Kretanje od žalosti ka radosti vidljivo je i u Psaltiru kao cjelini. Premda ne počinje psalmima koji izražavaju o aju, završava psalmima koji izražavaju nesputanu radost.

Kretanje dinamičkih psalama nastavilo se u kasnijoj židovskoj predaji i našlo je svoj najizrazitiji i najljepši izraz dvije tisuće godina kasnije u hasidskim pjesmama. Mnoge od ovih pjesama, koje obično pjevaju hasidski učitelji sa svojim sljedbenicima subotom popodne, posjeduju isto unutrašnje kretanje kao i dinamički psalmi u Bibliji. Počinju u tužnom tonu a završavaju u oduševljenju i radosti. Često se ovo kretanje očituje dvojako:¹³ prvo, pjesma se kreće od žalosti prema veselju; drugo, pjesma se ponavlja mnogo puta i svako je ponavljanje radosnije od prethodnog pa tako cijela pjesma postaje himna radosti. Dobar primjer pruža »Rav's Nigun«, pjesma koju je ispjevao R. Schneur Zalman, osnivač habske grane hasidizma, a koja se sastoji iz tri kretanja, počinje tužnom, a završava veseljem.¹⁴

Druge dvije kategorije psalama, mesijanski i himni koji psalmi, zapravo su psalmi jednog raspoloženja. Svrstao sam ih u zasebnu kategoriju jer je raspoloženje koje iskazuju različite kvalitete od onog izraženog u drugim psalmima jednog raspoloženja. Tu ne nalazimo raspoloženje zadovoljstva, ispravnosti ili o aju. U mesijanskim psalmima nalazimo vjeru u spas svijeta¹⁵, a u himnima psalmima osjećanje aj istog oduševljenja.

Psalam 96. predstavlja primjer mesijanskog psalma.

- 1 Pjevajte Jahvi pjesmu novu!
Pjevaj Jahvi, sva zemljo!
- 2 Pjevajte Jahvi, hvalite ime njegovo!
Navješ ujte iz dana u dan spasenje njegovo,
- 3 kazuj te poganima njegovu slavu,
svim narodima udesa njegova.
- 4 Velik je Jahve, hvale predostojan,
strašniji od svih bogova!
- 5 Ništavni su svi bozi naroda.
Jahve stvori nebesa!
- 6 Slava je i veli anstvo pred njim,
sila i sjaj u Svetištu njegovu.
- 7 Dajte Jahvi narodna plemena,
dajte Jahvi slavu i silu!
- 8 Dajte Jahvi slavu imena njegova!
Prinosite žrtve i udjite u dvorove njegove,
- 9 poklonite se Jahvi u sjaju svetosti njegove.
Strepi pred njim zemljo sva!
- 10 Nek se govori me u poganima: »Jahve kraljuje!«
Svijet on u vrsti da se ne pomakne,
narodima pravedno upravlja.
- 11 Raduj se, nebo, i kli i zemljo!
Neka hu i more i što je u njemu!
- 12 Nek se raduje polje i što je na njemu,
nek kli e šumsko drve e,
- 13 pred Jahvom, jer dolazi,
jer dolazi suditi zemlji.
Sudit e svijetu u pravdi
i narodima u istini svojoj.

Dostajat e ako navedem jedan izuzetan primjer himni kog psalma, zadnji u Psaltiru, Psalam 150:

- a { 1 Hvalite Boga u Svetištu njegovu,
slavite ga u veli anstvu svoda nebeskog!
- 2 Hvalite ga, zbog silnih djela njegovih,
slavite ga zbog beskrajne veli ine njegove!

- b { 3 Hvalite ga zvucima roga,
slavite ga harfom i citrom!
- 4 Hvalite ga igrom i bubnjem,
slavite ga glazbalima zvonkim i frulom!
- 5 Hvalite ga cimbalima zvu nim,
slavite ga cimbalima gromkim!
- 6 Sve što god diše
Jahvu neka slavi! Aleluja!

U ovom psalmu nema mnogo sadržaja. U prvoj strofi (a) hvale se božja djela, u drugoj (b) nalazimo samo ritam veselja, izražen svim instrumentima kojima se slavi Bog. Ali iznad instrumenta nalazi se sam život. Tako ova oda života završava rije ima: »Sve što god diše Jahvu neka slavi! Aleluja!«.

BILJEŠKE UZ SEDMO POGLAVLJE

1. *The Psalms*, uredio A. Cohen (Hindhead, Surrev, **The** Soncino Press, 1945), str. X.
2. Vidi W. O. Oesterley, *The Psalms* (London, S. P. C. K., 1953).
3. W. O. Oesterlejr, *ibid.*, str. 6.
4. Ove su brojke približne. Vrlo se mali broj psalama može smjestiti unutar ovih kategorija. Ipak, ova klasifikacija daje grubu sliku broja psalama u pojedinoj kategoriji.
5. Ovaj princip koji se o ituje u dinami kim psalmima isti je onaj koji se nalazi u osnovi psihoanaliti ke metode. Tek kad bolno ne svjesno postane svjesno (bio to o aj, mržnja ili strah), kada postanemo svjesni onoga ega prije nismo bili, možemo se toga osloboditi. Ovaj princip važi kada se radi o o aju kao i u slu aju ostalih potisnutih emocija.
6. Ovdje sam citirao Oesterlejev prijevod koji odgovara onome kojeg Cohen navodi u svojim Psalmima. Revidirana standardna verzija (engl.) prevodi kao »ija se slava pjeva na nebesima«. Budu i da je zna enje ovog glagola sumnjivo, Cohen i Oesterlev surgeriraju prijevod »who has set« [koji odgovara hrv. »natkriliti«; *op. prev.* ~\ tj. *nasata za t'nah*]. U daljem tekstu postat e jasnije zašto ovaj prijevod ima više smisla sa stajališta strukture itavog psalma.
7. Osje aj koji su mogli izazvati Pico della Mirandola i drugi renesansni filozofi.

8. Hebrejski tekst *vehiniahem* može se prevesti sa »biti milostiv« ili »suosje ati« ili »pokajati se« (kao npr. Oesterley). Zatražiti od Boga da se pokaje predstavlja ja i izraz samopotvrde i povjerenja od molbe da se smiluje. Zato smatram da Oesterleyev prijevod više odgovara tonu ovog psalma.
9. Kod ve ine prijevoda (engleske verzije, *op. prev.*) ovaj stih glasi: »A ipak si ti Sveti...«. Tvrđnja o božjoj svetosti predstavlja modifikaciju originalnog teksta koji kaže: »I ti, Sveti...«. Hebrejski tekst ne dopušta ovakve promjene. Uzvik »Ti, Sveti« predstavlja izraz direktnog obra anja Bogu. [usp. hrvatski prijevod »Nado Izraelova«, *op. prev.*~\]. »Ti« je izraz intimnosti i ljubavi. Prevodioci nisu razumjeli dinami an i dramati an stil ovog psalma. ovjek ovdje ne govori o Bogu, ve mu se direktno obra a s velikom bliskoš u.
10. Prijevod *Revidirane standardne verzije* (engl.) »mir mi dao na grudima majke« (Thou didst keep me safe upon my mother's breasts) je mogu , ali nevjerovatan. Tekst kaže *mavtihu*, što može zna iti »ste i mir« ili »biti na sigurnom«, ali tako er zna i, posebno u ovom slu aju, »uzrokuje povjerenje« (Vidi Gesenius, *Lexicon*.)
11. Moj prijevod (E. F.); od najve e je važnosti za razumijevanje ovog psalma da se to no prevede hebrejski termin *anitani*.
12. Prijevod Židovskog izdava kog društva Amerike glasi »Odgovori mi«, umjesto »Odgovorio si mi«. Oesterlev prevodi jednako kao i *Revidirana standardna verzija* [kao i hrvatska verzija, bez unutog stiha »Odgovorio si mi« *op. prev.*] uz napomenu da hebrejski tekst glasi: »Odgovorio si mi iz rogova divljeg bivola«, što je besmisleno.
13. Postoji veliko mnoštvo hasidskih pjesama koje se naj eš e prenose usmeno. (Mnoge sam nau io od svog u itelja S. B. Rabin-kowa.) Dobra zbirka ovih pjesama može se na i u Chemjo Vinaver, *An Anthology of Jewish Music* (Antologija židovske muzike), New York, Edward B. Marks, 1955.
14. Istu dinamiku možemo na i u pjevanjima klasi nog *Kol Nidreia* na ve er Dana pomirenja. Melodija se ponavlja tri puta, sve glasnije. Ne sumnjam da izraz »ja im glasom« podrazumijeva ton ve eg oduševljenja nasuprot jadnom raspoloženju u kojem je pjesma zapo eta.
15. Katkad je ta vjera izražena samo u posljednjem stihu psalma (npr. Psalm 53) i pitanje je da li se ovi psalmi mogu opravdati no klasificirati u kategoriju mesijanskih psalama s obzirom na cjelokupno raspoloženje izraženo u doti nom psalmu.

VIII Epilog

Pokušao sam prikazati razvoj pojme Boga i ovjeka u okvirima Starog zavjeta i nakonbiblijske židovske predaje. Vidjeli smo da ovaj razvoj po inje autoritarnim Bogom i poslušnim ovjekom ali i u ovoj autoritarnoj strukturi naziru se klice slobode i nezavisnosti. Od samog po etka Bogu se treba pokoravati kako bi se ljude sprije ilo da štiju idole. Štovanje jednog Boga predstavlja negaciju štovanja ljudi i stvari.

Razvoj biblijskih i nakonbiblijskih ideja predstavlja rast ovih klica. Bog, autoritarni vladar, postaje Bog, ustavni monarh, koji je sam vezan principima koje je objavio. Antropomorfno opisani Bog postaje bezimni Bog a zatim Bog kojem se ne mogu pripisati nikakva obilježja. ovjek, poslušni sluga, postaje slobodni ovjek koji stvara vlastitu povijest, bez božje intervencije, vo en jedino proro kim porukama koje može prihvatiti ili odbaciti.¹

Kao što sam istaknuo, ipak postoje granice unutar kojih se mora smjestiti sloboda od Boga: iste granice postoje i u pogledu mogu nosti odbacivanja pojma Boga. One su prirodne kod religije koja želi formulirati ujedinjavaju i princip i simbole pomo u kojih e »cementirati« svoju strukturu i održati vjernike na okupu. Zato židovska religija nije niti mogla u initi posljednji korak, to jest odre i se Boga i ustanoviti pojam ovjeka kao bi a koje je samo u svijetu ali koje se u njemu osje a kod ku e, ukoliko ostvari jedinstvo s drugim ljudima i prirodom.

Pokušao sam pokazati da je pojam Boga samo »prst upravljen prema mjesecu«. Taj mjesec nije izvan nas nego sama

ljudska stvarnost koja se nalazi iza rije i: ono što zovemo *religioznom stavom* jest *x* koji se može izraziti samo kroz po-
etske i vizuelne simbole. Ovo *x* iskustvo artikuliralo se razli-
itim pojmovima koji su se mijenjali ovisno o društvenoj
organizaciji pojedinog kulturnog perioda. Na Bliskom istoku
x je bio izražen u ideji plemenskog vođe, kralja, i tako je »Bog«
postao vrhovni pojam judaizma, kršćanstva i islama, koji su
niknuli u društvenim strukturama tog područja. U Indiji je
budizam mogao izraziti *x* u drugačijim oblicima tako da nije
bio potreban pojam Boga kao vrhovnog vladara.

Međutim, ukoliko vjernici i nevjernici teže istom cilju —
oslobodjenju i slobodi — i jedni i drugi mogu pro-
cijeniti, svatko na svoj način, da nas ljubav vodi boljem
shvaćanju drugog nego što se on sam može razumjeti. Ta-
ko oni koji vjeruju u Boga misle da je humanist koji ne vje-
ruje u krivu, u pogledu svojih ideja, i obratno. Ali oboje se
znati da su ujedinjeni zajedni kim ciljem koji se može otkri-
ti prije u njihovim djelima nego idejama.

Iznad svega ujediniti i njih zajedni ka borba protiv idolatri-
je. I me u vjernicima i me u nevjernicima možemo naći po-
klonike idola. Takvi su vjernici pretvorili Boga u idol, sve-
znaju u i svemoćnu silu koja pomaže onima koji drže vlast
na zemlji. Slika tome postoje nevjernici koji ne prihvaćaju
Boga ali štiju druge idole (kao i mnogi vjernici): suverenu
državu, zastavu, rasu, materijalnu proizvodnju i efikasnost,
političke vođe ili same sebe.

Oni koji štiju Boga na neotuđeni način, kao i oni koji teže
istom cilju u sasvim humanističkom smislu, shvaćaju da su
misaoni pojmovi sekundarni u odnosu na ljudsku stvarnost
koja se nalazi iza misli. Oni razumiju značenje hasidske pri-
če o eniku kojeg su pitali da li je došao svom uiteljju da od
njega uje mudre riječi. Odgovorio je: »Ne, želio sam vidjeti
kako vezuje vezice na cipelama.«

Svatko, bio vjernik ili ne, tko je doživio *x* vrijednost kao
najvišu vrijednost i pokušao je ostvariti u svom životu, uvi-

dio je da ve ina ljudi u industrijskom društvu, usprkos prote-
stima, ne teži ostvarenju ove vrijednosti. To su prazni, nape-
ti, usamljeni potrošači i kojima je život dosadan i koji svoju
kroničnu depresiju liječe kompulzivnom potrošnjom. Privu-
eno stvarima i spravama a ne životom i rastom, to su ljudi
koji žele mnogo *imati* i mnogo *upotrebljavati*, a malo *biti*.

Ova se knjiga bavi pitanjem kojem se posljednjih godina
posvećuje sve veća pažnja: je li Bog mrtav? To se pitanje
može razdijeliti na dva aspekta: da li je mrtav *pojam* Boga,
ili je mrtvo *iskustvo* na koje se pojam odnosi, odnosno naj-
više *vrijednost* koju ono izražava?

U prvom slučaju pitanje bi moglo glasniti: je li Aristotel mr-
tav? I to zato jer je upravo zahvaljujući aristotelijanskom
utjecaju pojam Boga postao tako važan i doveo do uzdizanja
»teologije«. Što se tiče pojma Boga, također se moramo pita-
ti da li je uputno i dalje upotrebljavati pojam koji se može
razumjeti jedino u okviru svog društveno-kulturnog porijek-
la: bliskoistočnjačka kultura s njihovim autoritarnim plemen-
skim vođama i svemoćnim kraljevima i kasnije srednjovje-
kovnog feudalizma i apsolutnih monarhija. Za suvremeni svi-
jet, koga više ne vodi Aristotelova sistematska misao i ideja
kraljevanja, pojam Boga je izgubio svoju filozofsku i druš-
tvenu osnovu.²

S druge strane, ako želimo pitati da li je mrtvo *iskustvo*,
tada umjesto da pitamo je li Bog mrtav bolje je da se upi-
tamo je li *ovjek mrtav*. Radi se da je ovo središnji problem
ovjeka u industrijskom društvu dvadesetog stoljeća. On se
nalazi u opasnosti da postane stvar, sve više otuđeni, gube i
iz vida prave probleme ljudskog iskustva i ne zanimaju i se
više za nalaženje odgovora na ove probleme. Ako *ovjek na-*
stavi ovim pravcem tada će sam postati mrtav a problem
Boga, kao pojma ili poetskog simbola najviše vrijednosti,
postat će bespredmetan.

Danas je od najveće važnosti uoči avanje ove opasnosti kao
i težnja za uvjetima koji će pomoći ovjeku da ponovo oživi.

Ovi uvjeti se nalaze u području fundamentalnih promjena u socioekonomskoj strukturi industrijaliziranih društava (i kapitalističkih i socijalističkih) i u renesansi humanizma koji se više usredotočuje na realitet doživljenih vrijednosti no na realitet pojmova i riječi. Na Zapadu se danas ova renesansa zbiva među u sljedbenicima katoličanstva, protestantizma i judaizma, kao i marksističkog socijalizma. Ona predstavlja, reakciju na dvoglavu prijetnju s kojom se danas suočava čovječanstvo: prijetnju nuklearnim oružjem i opasnost da se čovjek pretvori u dodatak stroja. Ako duh i nade proroka budu prevladali, ovisit će to o snazi i vitalnosti tog novog humanizma. Za neteističkog humanistu javlja se novo pitanje: Što će zamijeniti religiju u svijetu u kojem pojam Boga može biti mrtav, ali u kojem mora živjeti iskustvena stvarnost koja se nalazi iza tog pojma?

BILJEŠKE UZ OSMO POGLAVLJE

1. Max Müller je u *Vedanta Philosophy* (Vedantska filozofija), London, Sugil Gupta, (India Ltd.), 1894, divno izrazio misao zašto se starija shvaćanja i dalje održavaju, premda se bit misli u njihovoj pozadini promijenila: »Svi znamo iz vlastitog iskustva da je ono što smo primili iz starine, i ono čemu su nas u ili kao djecu, sve to i da cijelog života zadržava čovjek kojeg se teško možemo otresti. Svaki pokušaj kojim pokušavamo otkriti racionalno i iracionalno legitiman je tako dugo dok nam omogući da zadržimo ono čemu se ne želimo odreći.«
2. Ateističko stajalište prevalentno u devetnaestom stoljeću pati od istih nedostataka kao i teističko stajalište koje pojam Boga uzima kao glavni predmet razmatranja a ne vrijednosti koje on simbolizira. Ateizam je u osnovi više predstavljao deklaraciju nezavisnosti od principa vrhovnog vladara nego odgovor na duhovne probleme čovjeka.

IX Psalam 22 i Muka

Dodatak

Psalam 22. odigrao je ključnu ulogu u priči o Kristovu raspeću. Matej 27:46 kaže: »Oko devetog sata povikao Isus jakim glasom: Eli! Eli! Lama sabaktani«, — što znači: Bože moj! Bože moj! Zašto si me ostavio? (Evanđelje navodi aramejsku verziju hebrejskog teksta koja glasi: *Eli, eli lamahu azavtani.*)

Teško je povjerovati da je Isus umro s riječi ima dubokog ožalošćenja. To su naravno primijetili mnogi tumači i Evanđelja koji ovaj apsurd objašnjavaju time što je Isus bio i Bog i čovjek te je kao čovjek umro u ožalošćenju. Ovo objašnjenje nije naročito prihvatljivo. I prije i poslije Isusa bilo je mnogo mučenika koji su puni vjere umrli bez traga ožalošćenja. Tako na primjer Talmud izvještava da se R. Akiba za vrijeme mučenja smijehom a kada ga je rimski general upitao zašto se smijehom, odgovorio mu je: »Cijelog sam života molio: Ljubiš Gospoda, Boga svojega, svim svojim srcem, i dušom (to jest životom) i svom svojom snagom. Nikada do sada nisam ga mogao voljeti 'svim svojim životom'. Zato sam sretan.«¹ Zašto bi tada Isus umro u ožalošćenju kao izrazu svoje ljudskosti?

Odgovor na ovo zbunjivo pitanje čini se vrlo jednostavan. Prema židovskom običaju knjige Petoknjžja, tjedni odlomci ili pojedine molitve navode se prema prvoj glavnoj riječi ili rečenici. Neki se psalmi još uvijek citiraju prema prvoj riječi ili rečenici. Na primjer *Ashrei* (Psalam 1) ili *Al naharot Bavel* (Psalam 137). Vjerojatno se u doba nastanka prvih Evanđelja Psalam 22, analogno ovoj praksi, navodio prema prvom glavnom stihu. Drugim riječi ima, Evanđelje nam govori

ri da je Isus, dok je umirao, izgovarao Psalam 22. U tom slu-
 aju problem ne postoji. Kao što smo vidjeli Psalam 22. za-
 po inje u o aju ali završava oduševljenjem, nadom i vje-
 rom. U stvari ne postoji psalam koji bi bolje izrazio entuzi-
 jazam i univerzalizam prvih krš ana nego kraj ovog psalma:
 » ... njemu e služiti potomstvo moje. O gospodu e se pripo-
 vijedati slijede em koljenu, o njegovoj pravdi navještat na-
 rodu budu em: Ovo u ini Jahve!« (na hebrejskom = u inio
 je = *ki-asah*).

Tekst pri e o raspinjanju na križ pokazuje sasvim jasno
 da je pisac dva ranija Evan elja (Matija i Marko) morao ima-
 ti na umu cijeli psalam. Tako Matija (27:29) govori o rimskim
 vojnicima koji su mu »se rugali«. Psalam 27:7 kaže: » ... ru-
 glo ljudi i naroda prezir.« Matija kaže (27:43): »On se uzdao
 u Boga, neka ga sad oslobodi, ako mu je uistinu po volji.«
 Psalam 22:8 kaže: »U Jahvu se on uzda, neka ga sad izbavi.«
 Matej kaže (27:35): »Tada ga razapeše i kockom razdijeliše
 me u se haljine njegove.« Psalam kaže (22:18): »Haljine mo-
 je dijele me u sobom i kocku bacaju za odje u moju.« Što
 više psalam kaže: »Probodoše mi ruke i noge.«

Kako možemo objasniti injenicu da je ve ina krš anskih
 teologija prihvatila ideju da je Isus umro s rije ima o aja
 umjesto da su shvatili kako je umro izgovaraju i dvadeset
 drugi psalam? Razlog, ini se, leži u jednostavnoj injenici
 da su krš anski u enjaci zaboravili na mali i prili no nevažan
 židovski obi aj navo enja knjige ili poglavlja prema prvoj re-
 enici.

Ipak, o ito je da se nakon nekog vremena, pošto su Matija
 i Marko sastavili svoja Evan elja (i Marko kaže da je Isus
 izgovorio iste posljednje rije i) po elo vjerovati kako bi ove
 posljednje Isusove rije i mogle dovesti do pogrešnog shva a-
 nja da je Isus umro u o ajanju. To je vrlo vjerojatno, jer je
 kasniji tekst pri e o raspinjanju na križ promijenjen.²

Tako Luka navodi da je Isus rekao: »O e, u ruke tvoje
 predajem duh tvoj.« Sasvim je jasna namjera ovog odlomka
 da pokaže kako je Krist umro u duhu suprotnom od onog iz-
 raženog u prvom stihu Psalma 22.

U Evan elju po Ivanu izvještaj je sasvim druga iji: »Ka-
 da Isus uze ocat re e: 'Svršeno je', te nakloni glavu i pre-
 dade duh.« (19:30). ini se da nije predalekosežna pretpostav-
 ka kako je Ivan, da bi izbjegao pogrešno shva anje kako je
 Isus umro u o aju, izabrao *zadnje* rije i psalma kao zamje-
 nu za prve. Gr ko Evan elje kaže **τετελεσται** (*tetelestai*)
 što zna i: u injeno je. (Vulgata prevodi sa *consummatum est*,
 što ima isto zna enje.) Postavlja se pitanje zašto Ivan nije
 izabrao rije i kojima Septaguinta prevodi *ki-asah* iz psalma:
εποιήσεν (*epoiesen*), što je doslovni prijevod rije i *asah*
 (u inio je to). Odgovor na ovo pitanje možda se nalazi u i-
 njenici da se prijevod *tetelestai* koristi za *asah*? U Izaiji (55:11),
 što zna i da je kod ovog prijevoda Ivan ve imao uzor. Što
 više, mogao je osje ati da »u injeno je« ima više smisla od
 izoliranog *epoiesen* (u inio je to), koji nema puno smisla ako
 se navodi bez cijelog posljednjeg stiha.

Dok je ve ina krš anskih teologa prihvatila pri u o Isuso-
 vom o aju i objasnila je na razli ite na ine, vrlo je mali broj
 onih koji su »Eli, eli« interpretirali na ovaj na in. Koliko sam
 mogao prona i, od u enih teologa samo je C. H. Dodd u *Ac-
 cording to the Scriptures* (Prema Svetom pismu, 1952) jasno
 nazna io da se prvim stihom uvodi cijeli psalam. Ali postoje
 neki autori koji su pokušali na razne na ine povezati Isuso-
 ve rije i s Psalmom 22 kao cjelinom. Prvi koji je to u inio
 bio je Justin mu enik u drugom stolje u. »U razgovoru s Tri-
 fonom (gl. 98—106), navodi se kao da kaže »cijeli psalam« (ali
 samo kroz 23. stih). Justinu je jasno da je Isus izgovorio samo
 prvi stih a ostalo se uvodi kao proro anstvo koje se odnosi na
 Krista budu i da se on identificirao s »ja« iz psalma.⁴

Vežu izme u stiha »Eli, eli« i cijelog psalma našli su i neki kasniji u enjaci kao Loisy: »Tako Psalam 22 dominira opisom Muke. Ništa prirodnije nego smjestiti njegove uvodne rije i u usta umiru eg Krista.« Sli no kaže i B. Weiss: »Evanđelist se nije osvrtao na dublje zna enje rije i. Jednostavno ih je smatrao ispunjenjem proro anstva iz mesijanskog psalma.«⁵ Rawlinson tuma i: »Naravno, esto se sporilo oko toga da li je naš Gospodin u svojoj agoniji mogao snažiti svoju dušu ponavljanjem odlomka iz Psaltira te da se prisje o Psalma 22. Ovaj psalam u cjelini nije ispunjen o ajem. To je psalam pravednog patnika koji je pun povjerenja u božju ljubav i zaštitu, ak i u asu smrti.« Ipak, Rawlinson dolazi do zaklju ka: »Možemo se pitati nije li u pravu B. Weiss koji smatra da takvo tuma enje uvodi 'artificijelni element re fleksije' u 'trenutak neposrednog osje aja'. I pod pretpostavkom da je naš Gospodin doista izgovorio ove rije i, bolje je pošteno priznati da ne znamo što je to no mislio u tom asu te da smo ovdje suo eni s najvišom tajnom Spasiteljeve muke.«⁶

Da zaklju im: uzimaju i u obzir a) teško u s idejom u pri i o Kristovu raspe u koja daje sliku o ajnog Krista, b) inje nicu da je cijeli Psalam 22. bio na umu piscu prvog Evan elja kao podloga za pri u o Muci, c) da su kasnija Evan elja zamijenila rije i o aja rije ima povjerenja, d) da je Ivan najvjerojatnije uzeo kraj psalma umjesto po etka te na kraju židovski obi aj da se esto knjiga molitva ili psalam navode pomo u prve rije i ili re enice, ini se razumnijim pretpostaviti da je u Matijinom i Markovom izvještaju Isus izgovarao cijeli Psalam 22. nego upuštati se u naga anja o tome zašto je Isus bio o ajan ili tvrditi da ove rije i predstavljaju ne objašnjivu misteriju. Zaista, izgleda vjerojatno da su autori prvih Evan elja bili svjesni i dijelili naro itu vrstu religioznog iskustva izraženog u dinami kim psalmima.

1. Vidi Jerusalem Talmud, Berakhot IX, 4, 14b: vidi tako er Babilonian, Berakhot 61b.
2. Ovu pretpostavku potvr uje A. E. J. Rawlinson, *The Gospel According to St. Mark* (Evan elje po sv. Marku), London, Methuen & Co., 1925; pretisak 1960, str. 236, koji piše: »Mogu e je da je zato, jer se moglo tako tuma iti (kao izraz o aja) Luka ovu re enicu ispustio a da je u tadašnjoj Italiji, Galiji i Kartagi bila ub lažena i zamijenjena sa: »Zašto si me prekorio?« (to jest: Zašto si dozvolio da me okrivljuju?), umjesto: »Zašto si me napustio?«
3. Ovu sugestiju dugujem opatu Jeanu Lefebvreu.
4. Ovu sugestiju dugujem osobnoj komunikaciji s profesorom K. Stendhalom preko prof. Jamesa Luthera Adamsa, koji ga je na moju molbu pitao što misli o tom problemu. **Navodim** tekst pri mjedbi prof. Stendhala u vezi Justina.
5. Oba citata (Loisy i Weiss) su iz A. E. J. Rawlinson, *op. cit.* str. 236.
6. Rawlinson, *op. cit.* str. 236.