

Kairos

EVANĐEOSKI TEOLOŠKI ČASOPIS

Život Josipa Flavija i pitanje pouzdanosti njegovih djela

BORIS HAVEL

Pripovijedanje o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti u Psalmima

MARK HAMILTON

O novijem književno-kritičkom pristupu biblijskoj poeziji

KREŠIMIR ŠIMIĆ

„Bezreligijska“ misija? — Promišljanje o mjestu tvorevine
u misijskoj teologiji u hrvatskom kontekstu

MELODY WACHSMUTH

Jošuiino putovanje učenitva

DANIEL OPREAN

Teologija učenitva J. I. Packera:
Prema suvremenoj evanđeoskoj duhovnosti

CORNELIU C. SIMUȚ

Kairos

EVANĐEOSKI TEOLOŠKI ČASOPIS

GODIŠTE XVII. (2023.), BROJ 2

Biblijski institut, Zagreb
Evandeosko teološko veleučilište, Osijek

KAIROS

EVANĐEOSKI TEOLOŠKI ČASOPIS

GODIŠTE XVII. (2023.), BROJ 2

DOI: <https://doi.org/10.32862/k1.17.2>

Nakladnici	Biblijski institut, Kušlanova 21, 10000 Zagreb Evandeosko teološko veleučilište, Cvjetkova 32, 31103 Osijek
ISSN	1846-4580 (Tisak), 1848-2503 (Online)
Glavni urednik	Ervin Budiselić; e-mail: kairos@bizg.hr ORCID: orcid.org/0000-0003-1743-4203
Pomoćni urednik	Dalibor Kraljik; e-mail: dkraljik@bizg.hr ORCID: orcid.org/0000-0002-7163-8568
Tajnica	Željka Strejček
Uredništvo	Danijel Berković (Zagreb), Mark Black (SAD), Ervin Budiselić (Zagreb), Kotel Da-Don (Zagreb), Dalibor Kraljik (Osijek), Peter Kuzmič (Osijek, SAD), Ankica Marinović (Zagreb), Julijana Mladenovska-Tešija (Osijek), Perry L. Stepp (Zagreb), Greg Thellman (Osijek).
Međunarodno stručno vijeće	Mark Hamilton (Abilene Christian University, Abilene, SAD); Kostake Milkov (Balkan Institute for Faith and Culture, Skopje, Makedonija); Constantine Prokhorov (Novosibirsk Biblical Theological Seminary, Novosibirsk, Rusija); Gerald Shenk (Eastern Mennonite Seminary, Harrisonburg, SAD); Andrea Sterk (University of Florida Department of History, Gainesville, SAD); Wojciech Szczerba (Evangelical School of Theology, Wroclaw, Poljska).
Lektor za hrvatski	Branka Tolić
Prijevod	Ivana Balint-Feudvarski
Naslovnica	Iva Đaković
Priprema za tisak	Željka Strejček
Adresa uredništva	Kairos, Kušlanova 21, 10000 Zagreb, Croatia tel/fax: + 385 1 2338 638; https://kairos.bizg.hr/

Kairos izlazi dva puta godišnje. Naklada: 350 primjeraka. Rukopisi se ne vraćaju.

Časopis se ne naplaćuje.

Časopis je referiran u: *Religious and Theological Abstracts* (Myerstown, SAD); *Academic Journals Database*; *Central and Eastern European Online Library* (CEEOL); *Academic Search Ultimate* (EBSCO); *Academic Search Complete* (EBSCO); ERIH PLUS i HRČAK - *Portal znanstvenih časopisa Republike Hrvatske*.

ČITAJTE KAIROS ONLINE



www.kairos.bizg.hr

SADRŽAJ

Članci

Boris Havel	
<i>Život Josipa Flavija i pitanje pouzdanosti njegovih djela</i>	111-140
Mark Hamilton	
<i>Pripovijedanje o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti u Psalmima</i>	141-153
Krešimir Šimić	
<i>O novijem književno-kritičkom pristupu biblijskoj poeziji</i>	155-168
Melody Wachsmuth	
<i>„Bezreligijska“ misija? — Promišljanje o mjestu tvorevine u misijskoj teologiji u hrvatskom kontekstu</i>	169-182
Daniel Oprean	
<i>Jošuiino putovanje učenitva</i>	183-191
Corneliu C. Simuț	
<i>Teologija učenitva J. I. Packera:</i> <i>Prema suvremenoj evanđeoskoj duhovnosti</i>	193-205

Prilozi

Komisija za etiku i vjerske slobode konvencije Južnih baptista (SAD)	
<i>Umjetna inteligencija: evanđeoska izjava načelâ</i> (PREDGOVOR: Miroslav Balint-Feudvarski)	209-220

Prikazi knjiga

Vishal Mangalwadi	
<i>Ova je Knjiga promijenila sve: Izvanredan utjecaj Biblije na naš svijet</i> (Miroslav Balint-Feudvarski)	223-225
Ksenija Magda	
<i>Uvod u Novi zavjet 1: Evanđelja i Djela apostolska</i> (Ervin Budiselić)	225-229

Dennis Allen

*The Disciple Dilemma: Rethinking and Reforming
How the Church Does Discipleship*
(Jeremy Bohall)

229-232

Ervin Budiselić

Učeništvo na Isusov način
(Darko Mikulić)

232-238

Samuel L. Bray (urednik), Drew Nathaniel Keane (urednik)

The 1662 Book of Common Prayer: International Edition
(Miroslav Balint-Feudvarski)

238-242

Thimoty Keller

Forgive: Why Should I and How Can I?
(Matej Sakač)

242-246

ČLANCI
СГВІСІ

Život Josipa Flavija i pitanje pouzdanosti njegovih djela

Boris Havel

ORCID: 0000-0001-7809-9408

Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu

boris.havel@fpzg.hr

UDK: 94(33) Flavius J.
Pregledni znanstveni rad
<https://doi.org/10.32862/k1.17.2.1>

Sažetak

U članku su prikazani život i djela Josipa Flavija, najvažnijega židovskog povjesničara iz prvoga stoljeća poslije Krista. Flavije je bio sudionik Prvoga židovskog ustanka protiv Rimljana, a nakon zarobljavanja i proroštva Vespazijanu da će postati carem, suradnik, pregovarač i prevoditelj njegovu sinu Titu. Zbog izravnog sudioništva u mnogim zbivanjima koja opisuje u Židovskom ratu to je njegovo djelo od neprocjenjive važnosti za uvid u motive, tijek i slom ustanka. Kao helenizirani Židov u Židovskim je starinama i u raspravnicima Protiv Apiona predstavio židovsku povijest od najranijega biblijskog razdoblja i apologetiku židovstva te je opovrgavao protužidovske optužbe raširene u grčko-rimskom svijetu. Njegova djela stoga predstavljaju i dragocjen dio helenističke židovske filozofske i teološke misli staroga vijeka. Iz kršćanskog je očista Flavijeva najveća vrijednost u opisima Judeje u vrijeme prije, tijekom i nakon Isusova života na zemlji i nastanka prve Crkve. Iz njegovih se djela pruža najširi, najopsežniji i najdublji izvanbiblijski uvid u društvene, političke i vjerske prilike u kojima je nastalo kršćanstvo.

Ključne riječi: Josip Flavije, Judeja, Židovi, židovstvo, Izrael, Jeruzalem, Druugi hram, rano kršćanstvo, *Testimonium Flavianum*

1. Uvod: prvo stoljeće poslije Krista i njegov ljetopisac

Prvo stoljeće poslije Krista može se smatrati najvažnijim stoljećem staroga vijeka, ako ne i čitave pisane ljudske povijesti. To je vrijeme Isusova zemaljskog života, smrti na križu i uskrsnuća, nastanka kršćanstva, rođenja Crkve i početka širenja Radosne vijesti iz Jeruzalema i Judeje do svih krajeva svijeta.¹ To je i vrijeme kad je djelomice prestalo postojati židovstvo kakvo se do tad, s prekidima, razvijalo i postojalo skoro tisuću godina. Od vremena Davidova sina Salomona Izraelova se vjera, kasnije židovstvo,² razvijalo oko Hrama u Jeruzalemu u kojem su se obavljali najvažniji obredi zajednice. Hram je bio središnje mjesto bogoštovlja, pomirbenih žrtvenih prinosa, židovske vjerske hijerarhije te nacionalnoga i političkog identiteta. Onamo su se tijekom blagdana slijevale rijeke židovskih hodočasnika iz Judeje, Galileje i dijaspore. U drugoj polovici prvoga stoljeća judejski su se Židovi pobunili protiv rimske vlasti, zaratili s najvećom silom toga doba i izgubili. Godine 70. poslije Krista Rimljani su zauzeli i opustošili Jeruzalem, a Hram spalili do temelja. Zbog tih su zbivanja započeli teološki procesi u židovstvu koji su djelomice zadirali u srž dotadašnjega shvaćanja nacionalnog otkupljenja, pravednosti, mesijanzma, zakona i kanona. O tim su zbivanjima i o njihovim posljedicama sačuvani brojni spisi, od kojih valja izdvojiti knjige Novoga zavjeta za kršćanstvo i rabinske književnosti za židovstvo. No o okolnostima u kojima je nastalo kršćanstvo i drugi mesijanski pokreti u Judeji, poglavito se zna zahvaljujući djelima Josipa Flavija. Slično vrijedi i za okolnosti koje su prethodile Prvome židovskom ustanku te za njegov tijek i slom. Između razdoblja Isusove službe i Prvoga židovskog ustanka postoji važna poveznica, a to su mesijanska očekivanja koja su duboko prožimala Judeju. Bez Flavija bismo o brojnim ključnim zbivanjima toga doba znali, današnjim pojmovljem rečeno, samo naslove i pokoji podnaslov. Zahvaljujući Flaviju prostor je ispod mnogih naslova i podnaslova popunjen bogatim sadržajem. Nezamislivo je istraživati nastanak kršćanstva bez uvida u Flavijeve knjige. To su shvaćali već najraniji crkveni učitelji, pa su Flavijeva djela prepisivali i tako ih od zaborava sačuvali poglavito kršćani. Među Židovima je Flavije dugo bio zanemarivan i zapostavljan jer ga se prvenstveno shvaćalo kao prebjega i nacionalnog izdajicu. Njegova vrijednost za izučavanje židovske povijesti prepoznata je razmjerno nedavno, nakon što su među Židovima zbog zbivanja povezanih s uspostavom Države Izrael preispitani njegovi politički postupci tako da ih se manje povezuje s veleizdajom, a više s obrascem postupanja koji je svojstven političkom realizmu, pragmatičnosti, razboritosti i nastojanju da se židovstvo sačuva od zatora, sličan onomu proroka Jeremije ili rabina Johanana ben Zakaija. Ugledni židovski povjesničar Solomon Zeitlin stoga Flavija naziva najvažnijim židovskim povjesničarom svih vremena (Zeitlin 1978, 393), a struč-

1 Dj 1,8.

2 O razdoblju za koje je prikladno rabiti pojam „židovstvo“ vidi Havel 2022, 17, 339, 440–441 itd.

njak za ranokršćansku književnost i Flavijeva djela Steve Mason ljetopiscem Judeje prvoga stoljeća bez premca (Mason 2009, 7). Ukratko, o najvažnijem stoljeću staroga vijeka, na duhovno najvažnijem ozemlju staroga vijeka, znamo puno zahvaljujući djelima jednoga čovjeka. Tko je, dakle, bio Josip Flavije, te što je – a što nije – napisao?

2. Život Josipa Flavija

2.1. Josipovo obiteljsko podrijetlo i mladost

Hebrejsko je ime Josipa, poslije Josipa Flavija, Josef ben Matatijahu (יוסף בן מתתיהו), odnosno Josip sin Matijin. Ime Flavije preuzeo je u čast svojega pokrovitelja Flavija Vespazijana, nakon što je Vespazijan postao carem. Zbog toga ga se u ovom članku najprije naziva Josipom, a kasnije, od vremena kad je u Rimu počeo pisati, Flavijem.³ Josip se rodio u Jeruzalemu prve godine Kaliguline vladavine, 37. godine poslije Krista, u svećeničkoj i plemićkoj obitelji. Po ocu je bio potomak „prvoga od dvadeset četiri [svećenička] reda“,⁴ što je red Aronova potomka Jojariba.⁵ Po majci je bio potomak loze Hasmonejaca, vladarske dinastije proizišle iz obitelji što je predvodila Makabejski ustanak, oslobodila Judeju od Grka i zauzela njezinu prisilnu helenizaciju, očistila oskrnavljeni Hram⁶ te nakon pola tisućljeća judejske podčinjenosti stranim vladarima – kaldejskim, perzijskim, ptolemejskim i seleukidskim – obnovila židovsku državnost. Iz Flavijeva rodoslovlja proizlazi da su mu predci bili tradicionalni Židovi hebrejskih imena (Šimun, Matija, Josip), od čega se Flavije udaljio te je trojici sinova nadjenao helenistička imena Hirkan, Just i Agripa.

Mladi je Josip, prema vlastitu svjedočenju, bio sklon učenju, darovit umnošću i odličnog pamćenja. Naučio je grčki jezik kao malo tko od njegovih sunarodnjaka, tako da je i djela poslije pisao na grčkome.⁷ Već kao četrnaestogodišnjemu dječaku

3 U mnogim je jezicima u uporabi grčka (Ιώσηπος) ili latinska (Iosephus) inačica njegova imena Josephus, Josipus, Josefus itd. U hrvatskome je, kao i u hebrejskom, u uporabi isto ime koje se nalazi i u Bibliji, u priči o Josipu sinu Jakovljevu, koje je יוסף (Post 30,24 itd.). Budući da se radi o uobičajenom imenu, smatram da je na hrvatskom radi jasnoće prikladnije rabiti ime Josip Flavije, ili samo Flavije kad je jasno o kome je riječ, nego samo Josip.

4 Vita 1:2 (Flavije 2011, 151). Budući da su Flavijeva djela *Vita* i *Contra Apionem* prevedena na hrvatski, u članku su u zagradi navedene i stranice toga izdanja).

5 1 Ljet 24,7.

6 1 Mak 4,52-59. Posveta žrtvenika (oltara), odnosno *hanukat ha-mizbeah* (הקצת המזבח) uvriježena je sintagma na hebrejskome jeziku koja se nalazi u Bibliji (Br 7,10, 11, 84, 88; 2 Ljet 7,9) te u rabinskoj književnosti (Midraš raba i drugdje). Taj se događaj slavi na židovski blagdan Hanuke odnosno na „Blagdan posvećenja“ kako se naziva u Novom zavjetu (Iv 10,22).

7 *Antiquitates Iudaicae* 20:262–263.

dolazili su mu veliki svećenici i židovski starješine da bi se s njime, zbog njegove velike učenosti, posavjetovali o tumačenjima zakonskih odredba. Mason pak upozorava kako su priče o „čudu od djeteta“ bile česte u legendama toga doba (Mason 2001, 14–15) pa se može pretpostaviti da je Flavije u njima našao nadahnuće za kreativnu doradu ovoga dijela svojega životopisa. Sličnih maštovitih crtica čija je svrha uljepšavanja slike o sebi u kasnijim je Flavijevim djelima bilo još podosta. U šesnaestoj se godini Josip poželio pridružiti najboljoj od tri židovske sljedbe, koje su činili farizeji, saduceji i eseni. Kako bi saznao koja je najbolja, upoznao je sve tri tako što je neko vrijeme živio među njima. Kad je čuo za stanovitoga Banusa, koji je živio isposničkim životom u pustinji, pridružio se njemu. S tim je Banusom, koji nije poznat iz drugih vrela, a iz Flavijeva je opisa izvjesno da se radilo o esenu, proveo tri godine. U devetnaestoj se godini vratio u Jeruzalem, gdje je nastavio živjeti prema načelima kojih su se držali farizeji te je počeo sudjelovati u javnome i političkom životu Judeje.⁸

2.2. *Josipov put u Rim*

U dvadeset šestoj godini Josip je sudjelovao u poslanstvu koje će ga se duboko dojmiti – stigao je u Rim. Bilo je to u vrijeme Feliksove prokuratorure u Judeji. Feliks je neke svećenike optužio i poslao u Rim da se opravdaju pred tadašnjim carem Neronom. Josip je sa židovskim izaslanstvom iz Judeje krenuo u Rim kako bi pomogao u njihovu oslobođanju. Vjerojatni razlog Josipova odabira za sudjelovanje u toj poslaničkoj misiji bilo je njegovo znanje grčkoga i osobito latinskog jezika čije je poznavanje među judejskim Židovima bilo razmjerno rijetko (Jordi 2000, 420). Stigavši u Rim, Josip je uspio doći do carice Popeje Sabine, koju je uvjerio u nedužnost optuženih svećenika. Svećenici su oslobođeni, a Josip je stekao visok ugled među židovskim prvacima i u Jeruzalemu i u Rimu. Velikim djelom zbog te uspješno obavljene zadaće, Josipa je 66. godine, nakon što se u Judeji rasplamsao ustanak protiv Rimljana, židovsko Veliko vijeće imenovalo vojnim zapovjednikom Galileje. Time mu je iskazano veliko povjerenje: Galileja je, uz Jeruzalem, bila najvažnije područje obrane s obzirom na to da se početak rimskih protuudara očekivao preko tih sjevernih krajeva.

2.3. *Josipovo sudjelovanje u ustanku, zarobljavanje i posvojenje u dom Flavijevaca*

Josip se pokazao sposobnim organizatorom, srčanim zapovjednikom i spretnim manipulatorom. Pod njegovim je nadzorom utvrđeno 19 mjesta i gradova u

8 Vita 1:12 (Flavije 2011, 151–153).

Galileji i na Golanu (Aviam 2007, 372), obavljena je žetva, uskladištena je hrana, prikupljeno je oružje i obučeni su unovačeni židovski vojnici. Sve se to zbivalo dok su drugi pretendenti na Josipov zapovjednički položaj zbog svojih ambicija ugrožavali ne samo uspjeh obrambenih osnova i jedinstvo galilejskih Židova nego i Josipov život. Nesloga i međusobna trvenja razdirali su Galileju kad su u proljeće 67. onamo stigle prve rimske postrojbe na čelu s Vespazijanom i udarile na ustanike. Promišljenim i opreznim potezima Vespazijan je brzo zauzimao jedno po jedno utvrđeno židovsko uporište, pri čemu se većina utvrđenih gradova, počevši od Gadare,⁹ predala. Bitku s Rimljanima zapodjenuli su samo stanovnici Jotapate, Jafe, Migdala, Gamle i Tabora. U srpnju 67. povela se odlučujuća bitka pred Jotapatom, u koju se bio povukao i Josip. Nakon što je i taj grad pao, Josip se s četrdeset suboraca skrio u obližnju špilju, ali su ih Rimljani otkrili. Josip je predložio predaju, što su ostali ustanici odbili, pa je odlučeno da svatko ubije svojega susjeda dok tako svi ne izginu. Slijed je bio određen kockom, a bacanje je kocke vodio Josip. Kad su na životu ostali još samo on i jedan ustanik – nedvojbeno zahvaljujući Josipovoj vještini u kockarskim smicalicama – Josip je suborca nagovorio da se predaju Rimljanima.

Josipa su vezana doveli pred Vespazijana. Vespazijan ga je bio naumio poslati Neronu, ali mu je Josip prorokovao da će uskoro on postati carem i vladarem svega svijeta,¹⁰ što je u tom trenutku, između ostaloga zbog Vespazijanova nižega aristokratskog podrijetla, izgledalo neostvarivo. No kad se nedugo potom Josipovo proroštvo obistinilo (nakon Neronova samoubojstva uslijedila je kratkotrajna vladavina trojice careva, Galbe, Otona i Vitelija, a potom su rimske legije u Egiptu Vespazijana proglasile carem), Vespazijan ga je najprije oslobodio iz zatočeništva i uzeo u službu, a poslije ga je primio i u obitelj. Vespazijan je otišao u Rim, a Josip je ostao s njegovim sinom Titom, koji je iz Galileje preko Samarije i primorja krenuo u daljnja osvajanja Judeje i Jeruzalema. Između Tita i Josipa razvilo se prijateljstvo koje će potrajati do Titove smrti 81. godine. Josip je tijekom opsade Jeruzalema Rimljanima služio kao tumač i pregovarač. Nekadašnje je židovske suborce pokušavao uvjeriti da polože oružje i predaju se na što su ga, sklonjeni iza visokih jeruzalemskih zidina, obasuli pogrdama, kamenjem i strijelama. Zbog prelaska na stranu Rimljana Josip je postao veoma omražen među Židovima. Nedugo nakon pada Jeruzalema i svršetka rata Josip je od Vespazijana primio rimsko građanstvo i mirovinu te se preselio u Rim. Uzeo je prezime svojih pokrovitelja Flavije i do kraja života ostao na rimskome dvoru. Godina je njegove smrti nepoznata, ali se općenito smatra da je umro između 100. i 110. Judeju vjerojatno više nikada nije vidio (Rajak 2003, 11).

9 *Bellum Iudaicum* 3:132.

10 *Bellum Iudaicum* 3:398–402.

3. Flavijeva djela

3.1. Židovski rat

Prvo i po mnogočemu najvažnije djelo koje je Flavije napisao je *Židovski rat*. Prema vlastitu navodu, djelo je napisao na „jeziku naše zemlje“ što je, pretpostavlja se, aramejski, a potom ga je preveo na grčki „radi onih koji žive pod rimskom upravom“.¹¹ Neki povjesničari smatraju da je Flavije to djelo izvorno napisao na grčkome, koristeći se nekim nacrtom što ga je ranije pripremio na aramejskom, ali se ne može govoriti o izravnom prijevodu (Hata 1975, 89–108). Do toga je zaključka došao i dio znanstvenika koji u djelu razabiru utjecaj hebrejskoga i aramejskoga, primjerice u sintaksi. Postojanje sintaktičkih i drugih jezičnih „semit-skih obrazaca“ može se objasniti Flavijevim djelovanjem u dvojezičnoj (ili više-jezičnoj) kulturi, u okviru koje su se semitski rečenični obrasci uvlačili u grčki i obratno,¹² ili pak hebrejskim i aramejskim vrelima koja je koristio u pisanju (Jordi 2000, 429–432). Usto, nikakva aramejska inačica *Židovskog rata* nije pronađena (Mason 2016b, 15–17), čak ni redak ili ulomak. Poneki je povjesničar zagovarao pretpostavku kako je inačica *Židovskog rata* na staroslavenskome jeziku ustvari prijevod s aramejskoga (Leeming 2016, 390–391), ali većina znanstvenika tu mogućnost odbacuje.¹³ *Židovski je rat* prvo Flavijevo djelo koje je, već u 4. ili 5. stoljeću, prevedeno na latinski kao *Bellum Iudaicum* (Levenson i Martin 2016, 324). Latinski su naslovi danas uobičajeni u navodima svih Flavijevih knjiga u znanstvenim radovima, pa se sukladno tome rabe i u ovome članku.

Židovski je rat podijeljen u sedam knjiga. U njima je opisan Prvi židovski ustanak protiv Rimljana koji je trajao od početka 66. do pada Masade 73. poslije Krista (Drugi židovski ustanak pod vodstvom Bar Kohbe odvijao se 132. – 135.). U maniri marljiva povjesničara Flavije je uvodno podrobno iznio pozadinu političkih prilika u Judeji što su prethodile, a uvelike i uvjetovale zbivanja koja su vodila do raspirivanja ustanka. Djelo je otvorio opisom nasilne vladavine seleu-

11 *Bellum Iudaicum* 1:3.

12 Slični utjecaji među jezicima postoje i danas. Primjerice, useljenje Židova u Izrael na hebrejskom se naziva *alija* (עלייה), a glagol useliti (samo u ovom slučaju) je *la'alot* (לעלות) pa se „useliti u Izrael“ ispravno kaže *la'alot le-Israel* (לעלות לישראל), *la'alot arca* (לעלות ארצה) ili *la'alot le-erec Israel* (לעלות לארץ ישראל). Na engleskom se pak jeziku „useliti u Izrael“ kaže *make aliyah* jer glagol od glagolske imenice *alija* (*aliyah*) u engleskom, naravno, ne postoji. S vremenom je ta engleska sintagma ušla i u razgovorni hebrejski jezik kao *la'asot alija* (לעשות עלייה) što doslovno znači „učiniti useljenje“ umjesto prirodnijega, točnijega i ljepšega hebrejskog oblika „useliti“.

13 Više o staroslavenskoj inačici *Židovskog rata* vidi dalje u tekstu, u poglavlju 5.2. (*Nedvojbena kršćanska dorada: Slavenski Flavije*).

kidskog kralja Antioha IV. Epifana i susljednoga Makabejskog ustanka sredinom drugoga stoljeća prije Krista.¹⁴ *Židovske starine* još nisu postojale ni u zamisli, pa opis Makabejskog ustanka u *Židovskom ratu*, koji je kasnije detaljnije obradio u *Židovskim starinama*, valja promatrati u okviru nastojanja da predstavi kontinuitet zbivanja od vremena obnove judejske državnosti, a možda i kako bi pokazao da Rimljani nisu bili prvi protiv kojih su Židovi podignuli pravedni ustanak.¹⁵ Naglašavao je istinitost onoga što je opisivao i nametljivo ustrajavao na vlastitoj nepristranosti. U predgovoru *Židovskog rata* Flavije piše: „Ne ću, kako bih se suprotstavio onima što uzvisuju djela Rimljana, otići u drugu krajnost pa uzvisivati djela svojih sunarodnjaka, nego ću točno izložiti djela i jednih i drugih.“¹⁶ Važan razlog Flavijeva naglašavanja da je događaje opisao istinito i nepristrano jest njegova uloga u tim zbivanjima, koju je nastojao objasniti i opravdati, ali bezuspješno jer su je Židovi tada i kasnije držali izdajničkom i nečasnom. *Židovski rat* Mason naziva „djelom političkog realizma u kojemu autor razaznaje da moćnici žele i moraju vladati“ (Mason 2023, 208). Žanrovski se može smatrati i tragedijom. Opisane su teške nevolje i nesreće što su pogodile judejske Židove i Jeruzalemce tijekom opsade grada, a opisi su prožeti suosjećanjem i emocijama, te beznađem i prepuštanjem sudbini. Sudbina ili sreća (τύχη) u *Židovskom se ratu* spominje oko devedeset puta (Mason 2023, 189) te se rimske pobjede i okrutnosti, kao i židovske nesreće, više ili manje izravno pripisuju njoj.¹⁷ Flavije na taj način odgovornost za uništenje dijela svojega naroda i njegovih svetinja svraća s Rimljana na apstraktne sile, ili pak na one Židove koji nisu shvaćali koliko je bilo nerazumno ustati protiv nepobjedive rimske države. Izgledni razlog Flavijeva upuštanja u pisanje te povijesti Vespazijanov je nagovor a možda i zapovijed. Djelo *Židovski rat* objavljeno je, prema uobičajenom datiranju, između 75. i 79. godine kad je Flavije imao oko četrdeset godina (Feldman 1999, 903), premda Feldman na istom mjestu (1999 903–904) obrazlaže i mogućnost da je *Židovski rat* objavljen nakon 79. godine.¹⁸

14 *Bellum Iudaicum* 1:31 i dalje.

15 *Antiquitates Iudaicae* 12:237 i dalje.

16 *Bellum Iudaicum* 1:9.

17 Flavijeva uporaba toga pojma, i to kao ključnoga za razumijevanje rimsko-židovskog rata, otkriva njegov otklon od svetopisamskog shvaćanja svijeta i prožetost njegove misli helenizmom. U hebrejskoj se Bibliji, naime, pojam sudbine ili sreće uopće ne pojavljuje (Havel 2020b).

18 U novijoj studiji o Flaviju navodi se da je *Židovski rat* „znatno dovršen“ 79. a „potpuno“ 81. godine (Edwards 2023, 4).

3.2. Židovske starine

Kronološki drugo ali opsegom prvo Flavijevo djelo jesu *Židovske starine*.¹⁹ To je djelo u dvadeset knjiga i šezdeset tisuća redaka²⁰ napisano na grčkome jeziku²¹ i objavljeno 93./94. godine za vladavine cara Domicijana kad je Flavije bio u pedeset šestoj godini života.²² Djelo je poglavito poznato u latinskome prijevodu *Antiquitates Iudaicae* koji se kadgod pripisivao svetomu Jeronimu (Kletter 2016, 370) premda, prema pisanju Kasiodora (oko 485. – 585.), Jeronim nije preveo Flavijevo djelo.²³ U *Židovskim starinama* Flavije je opisao povijest židovskog naroda od biblijskih vremena do događaja koji su prethodili izbijanju Prvoga židovskog ustanka.²⁴ Obilježje toga djela Flavijevo je pridavanje obrisa helenizma svetopisamskoj povijesti. Primjerice, Flavije je izbjegavao isticanje čudesa u obliku u kojemu su opisana u Bibliji, a ondje gdje ih je spomenuo, popratio ih je napomenom da svakome pripada pravo na vlastito mišljenje (Feldman 1999, 907). Edwards ukazuje i kako je, primjerice na temelju opisa biblijskih junaka Josipa i Estere, zamjetno da Flavije naglašava apologetiku prije negoli etiku²⁵ te da od čitatelja ne očekuje da spozna „kako ispravno postupati nego da su Židovi narod plemenita podrijetla“ (Edwards 2023, 175). Flavije je nastojao dokazati spojivost židovske misli s helenističkom, što je bio njegov način suprotstavljanja neprijateljstvu prema Židovima koje se širilo diljem Rimskoga Carstva. Sličnu je viziju imao i Flavijev suvremenik Filon Aleksandrijski (oko 25. prije Kr. – oko 50. poslije Kr.), ali Filon je bilo više filozof nego ljetopisac. Car Domicijan (81. – 96.), koji je Rimom ovladao nakon Tita, pred kraj je života počeo progoniti Židove, odnosno one koji obavljaju „židovske obrede“, pa je, prema nekim izvorima, samo njegova smrt spriječila da se Židovi u dijaspori ne dignu na ustanak. Ako je Flavije

19 Prijevod naslova ovoga Flavijevo djela može biti i *Judejske starine*, ali je rješenje *Židovske starine* bolje jer se radnja ne zbiva samo u Judeji. Hebrejski je prijevod naslova קדמוניות היהודים (*kadmonijot hajehudim*), što također upućuje na narod, a ne na zemlju (Schwartz 2007, 4). Na grčkome se jeziku ista riječ odnosi i na Židove i na Judeju, o čemu podrobnije vidi u: Havel 2022, 45–47, 361–363, 560.

20 *Antiquitates Iudaicae* 20:267.

21 *Contra Apionem* 1:1 (Flavije 2011, 15).

22 *Antiquitates Iudaicae* 20:267; Edwards 2023, 4.

23 Cassiodorus, 2004, 149–150. Ovaj je ulomak iz Kasiodorova djela *Udžbenik božanskih i svjetovnih znanosti*, kako upozoravaju Levenson i Martin, jedino vrelo o okolnostima prevođenja Flavijevih *Židovskih starina*, *Protiv Apiona* i *Židovskog rata* na latinski (Levenson i Martin 2016, 323). Prema Feldmanu (1984, 851) Flavije je na latinski preveden na Kasiodorov poticaj.

24 *Antiquitates Iudaicae* 20:267–268. Knjiga *Židovske starine* završava opisom druge godine Florova upravljanja Judejom i dvanaeste godine vladavine cara Neronu.

25 Edwards ovdje nudi usporedbu dviju tema, ali valja biti na oprezu i ne umanjiti čestotnost etičkih poruka u Flavijevim djelima. U popisu tema koje navodi Mason dihotomija „vrline i poroka“ na prvom je mjestu (Mason 2003, 186).

svojim djelom naumio uvjeriti Domicijana da su židovska vjera, običaji i obredi odraz plemenite stare civilizacije, prožeti mudrošću i izvornošću ali ne i snovima o političkome prevratništvu, u tome nije uspio.

3.3. *Protiv Apiona*

Još izravnu obranu židovstva kao drevne filozofije Flavije je predstavio u raspravnici *Protiv Apiona* (*Contra Apionem*). U tome djelu, izgledno zadnjemu i jamačno najvještijemu što ga je napisao (Barclay 2016, 75), Flavije je opovrgnuo neke vrlo bizarne optužbe Grka i drugih pogana²⁶ na račun Židova, primjerice onu o Antiohovu pronalasku grčkoga zatočenika u Hramu kojega su Židovi toveli za klanje.²⁷ Flavije je u tome djelu nastojao dokazati kako su židovska vjera i „filozofija“ stariji od grčke, pa stoga zavrjeđuju poštovanje i među nežidovima.

3.4. *Josipov život*

Flavijevo djelo *Josipov život* (*Vita*), kako Tessa Rajak objašnjava, nije autobiografija u današnjemu smislu riječi, pa ni biografija u drevnom smislu „popisa moralnih vrijednosti čovjeka“ (Rajak 2003, 12). Ono se poglavito sastoji od apologije njegovih postupaka. To je jedino Flavijevo djelo koje nije prevedeno na latinski u 5. i 6. stoljeću, nego poslije (Mason 2001, xv). Izvorno je objavljeno pred kraj Flavijeva života, možda kao dodatak *Židovskim starinama*, a Flavije u njemu ponovno opisuje neke pojedinosti Prvoga židovskog ustanka, osobito one koje se odnose na početak ustanka u Galileji. To se djelo, osim što je Flavijev „hvalospjev samome sebi“, smatra stilski lošijim od drugih njegovih djela; ono je „zbrkano, pristrano, nepostojano, s netočnim referencijama i nemarno iznesenim važnim podatcima“ (Feldman 1999, 914). U autobiografiji je bio toliko zauzet uljepšavanjem svojega imidža da niz podataka nije uskladio s onim što je ranije napisao u *Židovskom ratu* (Mason 2003, 169) uključujući kronologiju (Cohen 2002, 3–7). U vrijeme njegova objavljivanja Flavije je već uvelike bio omražen među sunarodnjacima kao izdajica i bjegunac iz ustaničke vojske, a životopis, koji je takvu sliku o njemu trebao promijeniti, nije polučio uspjeh.

Djela *Protiv Apiona* i *Josipov život* preveo je s grčkoga izvornika na hrvatski Luka Vukušić, a objavio 2011. Bet Israel. *Židovske starine* i *Židovski rat* nisu prevedeni na hrvatski jezik.

26 Kako Flavije navodi, prve su pogrde na račun Židova uputili Egipćani (*Contra Apionem* 1:223; Flavije 2011, 63).

27 *Contra Apionem* 2:89–98.

3.5. Djela koja su se pripisivala Josipu Flaviju

Osim spomenuta četiri djela, u Whistonovu se engleskom prijevodu Flavijevih djela nalazi i jedno pod nazivom *Josipova rasprava s Grcima o hadu*, za koje se danas sa sigurnošću zna da ga nije napisao Flavije, nego vjerojatno Hipolit Rimski (oko 170. – 235.), ranokršćanski pisac, biskup i mučenik koji je poslije proglašen svetcem. Među ostalim knjigama što su se pripisivale Flaviju valja izdvojiti Četvrtu knjigu o Makabejcima, koju su Flaviju pripisivali Euzebije i Jeronim (Charlesworth 1985, 533) te Josipona, u kojemu je opisana povijest Židova do razdoblja Drugoga hrama, a koju je sredinom 10. stoljeća ili nešto kasnije sastavio nepoznati pisac (Feldman 1984, 62–66).

3.6. Obrojčavanje Flavijevih djela

Pri obilježavanju navoda iz djela Josipa Flavija poznate su i različito se rabe četiri razine teksta. Primjerice, *Židovske* su *starine* podijeljene na: 1) knjige, 2) poglavlja, 3) potpoglavlja, 4) redak. Četvrta se razina odnosno „redak“ kadgod sastoji od više od jedne rečenice pa taj naziv možda nije uvijek najprikladniji, ali s druge strane radi se o najmanjoj jedinici obrojčavanja.

Djela je na knjige podijelio Flavije.²⁸ Podjela knjiga na poglavlja vrlo je stara pa se nalazi već u Kasiodorovim djelima. No ta su poglavlja dugačka pa jedno poglavlje kadgod zauzima i nekoliko stranica. Zbog toga se u Whistonovu prijevodu nalazi još i podjela na potpoglavlja, a u novijim izdanjima dodana je i 4. razina, odnosno broj retka ili rečenice, što je obrojčavanje poznato kao Nieseov sustav obrojčavanja, prema Benediktu Nieseu (1849. – 1910.), najpoznatijem tadašnjem priređivaču Flavijevih djela na njemačkom jeziku. Niese je taj sustav uveo u izdanjima objavljenima potkraj 19. stoljeća (Farmer 1984, 307). Njegovo je obrojčavanje preuzeo izdavač *Loeb Classical Library* u engleskom prijevodu Flavijevih djela, pa se stoga još naziva i Loebov sustav obrojčavanja. U ovom su članku Flavijeva djela u podrupku citirana samo prema Nieseovu obrojčavanju, tako da se iza latinskoga naslova navodi broj knjige i retka, ali ne i broj poglavlja i potpoglavlja. To je, naime, najodređeniji način navođenja. Primjerice, redak *Antiquitates Iudaicae* 12:130., prema Whistonovu bi sustavu obrojčavanja glasio *Antiquitates Iudaicae* 13:3.3., što je razmjerno neodređeno jer uključuje retke od 129. do 144., koji su u izdanju iz 1998. Whistonova prijevoda raspoređeni na tri stranice (Whiston 1998, 379–381). Flavijeve knjige koje su prevedene na hrvatski (*Protiv Apiona* i *Josipov život*) u hrvatskom izdanju ne sadržavaju podjelu na rečenice prema Nieseovu sustavu obrojčavanja, nego samo podjelu na knjige i poglavlja. Ipak je pri njihovu citiranju u ovome članku, jednako kao i kod velikih djela, naveden broj knjige i

28 *Bellum Iudaicum*, predgovor 30, *Antiquitates Iudaicae* 20:267.

retka Nieseova sustava, kao i stranica na kojoj se u hrvatskome prijevodu nalazi citirani dio, kako je objašnjeno u podrupku 4.

4. Historiografska vrijednost Flavijevih djela

4.1. Flavijeva metoda i osobna pristranost

Josip Flavije jedan je od prvih povjesničara koji se u opisima povijesnih događaja pozivao na načela koja su u znanstvenome pisanju povijesti danas ključna, a to su objektivnost i relevantnost vrela. U njegovim se djelima doista može zamijetiti da su ta načela nerijetko bila okvir unutar kojega se kretao, osobito u pitanjima koja se nisu odnosila na sporne dijelove njegova života i karijere. U *Židovskom ratu*, primjerice, koristio je Vespazijanove i Titove zabilješke, djela Nikole Damascenskoga, pisma Agripe II., svjedočanstva židovskih zatočenika, preživjelih ili prebjega (Villalba i Varneda 1986, 267), a usto je često opisivao zbivanja u kojima je osobno sudjelovao ili kojima je svjedočio. Opisivao je povijesne kontekste, krajolike, zdanja, međuljudske odnose, dvorske spletke, te porive, karaktere, ambicije, strahove, svjetonazore i promišljanja aktera. Upuštao se u politička, društvena, vojna, povijesna, teološka i psihološka tumačenja zbivanja i ljudi. Premda se u opisima židovskog ustanka historiografska metoda isprepleće s proračunatošću i pristranošću, njezino se postojanje zbog toga ne može olako zanemarivati. Pristranosti postoje i u djelima današnjih povjesničara uključujući one najuglednije. Teoretičar povijesne znanosti John Tosh u djelu *The Pursuit of History* objašnjava kako „profesionalni povjesničari pomno ispituju djela jedni drugih u potrazi za pristranostima“ (Tosh 2000, 31–32), ali pristranosti ne poistovjećuje nužno s urušavanjem znanstvenih standarda. U pisanju povijesnih djela stanovita se pristranost gotovo podrazumijeva. Primjerice, ako su o nekoj temi vrela brojna, nužno je napraviti izbor onih koja će se uvrstiti i onih koja ne će, pri čemu je subjektivno vrjednovanje vrela od strane povjesničara neizbježno. Korelacija između izbora vrela i poruke koju povjesničar želi naglasiti logična je i sama po sebi ne umanjuje vrijednost istraživanja. Malo je povjesničara koji smatraju da je povijesno istraživanje samo sebi svrha, ali ne iznese svaki povjesničar u cijelosti svrhu svojega pisanja. U hrvatskoj historiografiji svrhovitost uradaka većine autora, osobito ako je riječ o suvremenim temama, u načelu se podrazumijeva. Hrvatski povjesničari nerijetko pišu o temama čiji su bili sudionici, poput raspada bivše države ili Domovinskog rata, u kojima se razabire njihova obiteljska, identitetska, ideološka, politička, interesna i druga povezanost, ili o temama koje osim znanstveno obrađuju i aktivistički. Već samo ime autora i naslov povijesne teme potiču među čitateljima stanovita očekivanja i dovoljni su za pokretanje rasprave o autorovim mišljenjima, stavovima, namjerama i pristranostima. Na koncu je tu

svjetonazor, temeljno shvaćanje bitka, sebe, svijeta, društva, Boga, prirode, sudbine, epistemologije, aksiologije, cikličnog ili linearnog tijeka povijesti itd. koji se u određenoj mjeri zrcali u svemu što čovjek stvara. Povjesničar može biti svjestan svojega svjetonazora i pripadajućih predrasuda te ograničiti njihov utjecaj na metodu istraživanja, no to su moderna promišljanja o znanstvenim standardima na temelju kojih se ne može olako prosuđivati drevne tekstove. Autorov svjetonazor u historiografskom djelu ne samo da je prisutan (što se podrazumijeva) nego nerijetko određuje njegovu temeljnu pretpostavku. Tosh, primjerice, objašnjava kako je Leopold von Ranke „vjerojatno posljednji veliki povjesničar koji je vjerovao kako je svrha istraživanja poput njegovih otkriti Božje djelovanje u ljudskoj povijesti“, a od 18. stoljeća povijest se često tumačila u okvirima sekularizirane vjere u stalni napredak koji vodi u budućnost „trijumfa razuma i ljudske sreće“ (Tosh 2000, 6, 136). Flavijevim povijesnim djelima valja pristupiti imajući sve to na umu. Razmatranju o njegovim metodama i pristranostima pogrešno je pristupiti kao da postoji i kao da je danas dosegnuto savršenstvo historiografske objektivnosti, pa se iz pozicije toga ideala uočava u čemu sve Flavije podbacuje. Ne postoji djelo, drevno ili moderno, koje nije moglo biti napisano metodološki preciznije, ideološki nepristranije, sadržajno objektivnije, stilski ujednačenije, ili misaono dosljednije. Stoga držim kako je za ovaj uvodni tekst o Flaviju, o kojemu se na hrvatskom jeziku malo pisalo i koji je prosječnom hrvatskom čitatelju nepoznat, od osobite koristi uz kritiku istaknuti i ono što pridonosi vjerodostojnosti, privlačnosti i relevantnosti Flavijevih djela.

Flavije je niz osoba opisao slikovito, realistično, u širokome spektru boja navodeći njihove loše i dobre strane, poroke i vrline, nečasne i časne postupke, lupeštva i junaštva, premda je njegovo završno mišljenje o njima razmjerno određeno i uglavnom se daje jasno razabrati. Brojna se zbivanja i osobe u njegovim povijesnim knjigama ne mogu olako i pojednostavnjeno svrstati na „dobre“ i „loše“, nego zrcale „složenost čovjeka“ (Mason 2016a, 540–541). Stoga u određenoj mjeri odražavaju svetopisamsku sliku čovjeka koja je složena i u kojoj su crno-bijeli prikazi osoba, naroda i zbivanja razmjerno rijetki (usp. Havel 2019b). Gdječad je pokušavao proniknuti u pobude povijesnih junaka te postaviti njihovu osobnost i djela u kontekst vremena i okolnosti u kojima su živjeli. Primjer takva Flavijeva pristupa predstavlja opis kralja Heroda Velikoga. Flavije ga, slično kao i Novi zavjet, opisuje kao beskrupuloznoga, poremećenog zločinca, ali ga to ne sprječava da navede i Herodove graditeljske pothvate te opiše njegove vladarske, vojne i upravne vještine. Postoje i brojni dijelovi Flavijevih knjiga koji sadrže očito nedosljedne i necjelovite podatke. Primjerice, podrijetlo Marijamne II., žene Heroda Velikoga i kćeri velikog svećenika, spominje se različito na različitim mjestima (Smallwood 1962, 32–34). Neka imena nisu pisana ujednačeno, neka su loše i neujednačeno preslovljena iz hebrejskoga ili aramejskoga na grčki, neke se važne osobe – poput jednoga od vođa ustanka u Jeruzalemu Josipa ben Goriona –

gube iz priče pa njihova sudbina ostaje nepoznata, a neki su navodi iz drugih vrela preuzeti površno i nemarno (Ilan i Price 1993, 189–208). Opisi židovskih ustaničkih skupina i vođa s jedne, te rimskih zapovjednika i vojskovođa poput Tita s druge strane, vrlo su pristrani i nerijetko otkrivaju Flavijev osobni poriv da kroz njih čitatelju predstavi apologetsku sliku svojih odluka i postupaka. No neke su Flavijeve opise zbivanja iz vremena Prvoga židovskog ustanka u 20. stoljeću neočekivano potvrdili arheološki nalazi (Yadin 1998, 16). Otkriće svitaka s Mrtvog mora potvrdilo je postojanje sljedbe esena o kojima je Flavije pisao u *Židovskom ratu* (Schwartz 2016, 428), a arheološka su iskapanja išla u prilog i njegovim opisima zadnjih branitelja Masade te postojanja jeruzalemskoga trećeg zida (Ben-Arieh i Netzer 1979, 140), koji je dotad bio poznat samo iz Flavijeva pera. Yadin, koji je 1960-ih predvodio arheološka iskapanja na Masadi, opetovano potvrđuje točnost Flavijevih navoda, pa i u nekim opisima koji se doimaju nevjerovatnima. Primjerice, neobičan pljusak koji je na Masadi od žeđi spasio obitelj Heroda Velikoga i njihove pratitelje²⁹ doživjeli su i zabilježili arheolozi. Arheolozi su iskusili i čudnu, neočekivanu promjenu smjera vjetra zbog koje je izgorio dio ustaničkoga zida čime se pred Rimljanima otvorio prostor za prodor u Masadu (Yadin 1998, 32–35).³⁰ Bitku za Masadu zbog toga neki povjesničari smatraju „najveličanstvenijim slučajem o kojemu je arheologija omogućila provjeru točnosti Flavijeva izvješća“ (Feldman 1999, 905). Povjesničar i arheolog Mordechai Aviam navodi kako su arheološka iskapanja potvrdila i Flavijeve opise opsade i pada galilejskih gradova Jotapate (Jodfata) i Gamle, pri čemu je iskapanje Jotapate vodio osobno (Aviam 2007, 372–384).

Flavije je nedvojbeno marljivo prikupljao činjenice i razmjerno vjerno opisivao događaje koje je smatrao važnima. Od neprocjenjive je vrijednosti to što je bio sudionik i svjedok mnogih ključnih zbivanja opisanih u *Židovskom ratu* ili je, kao u opisu bitke za Masadu, podatke možda prikupio iz prve ruke od preživjelih sudionika. Čimbenik njegova opusa koji valja uzeti s većim oprezom njegova je prosudba židovskih vođa i skupina, o kojima često piše sukladno tome jesu li ili nisu bliski njegovim postupcima i shvaćanjima ustanka. Profesor židovske povijesti Uriel Rappaport objašnjava kako postoje najmanje četiri razine Flavijeva života i djelovanja koje ga odvajaju od prijanjanja uz istinu: osobni (njegova uloga u ratu i osobni imidž), politički (njegova obrana „stranke“ kojoj je pripadao u ratu), nacionalni (briga za dobrobit židovskoga naroda, kako ju je on razumio) i napokon njegova služba Flavijevcima (Rappaport 1994, 282). Svaka je od ove četiri razine nužna za razumijevanje Flavija kao povjesničara. Svaka njegova knjiga i gotovo svaki opisani događaj mogu se, po pitanju historiografske vjerodostojnosti, različito tumačiti primjenjujući jednu ili više tih razina kao bridnjak kroz koji se čitaju.

29 *Bellum Iudaicum* 1:286–287.

30 *Bellum Iudaicum* 7:310–400.

Iznad ove četiri razine u obzir valja uzeti razlike između dijelova u kojima Flavije opisuje zbivanja svojega doba, kojima je nazočio ili je imao pristup vjerodostojnim i opsežnim vrelima s jedne, te zbivanja iz ranijih razdoblja židovske povijesti, za čije je prikazivanje valjalo posegnuti za raznolikim i često neusklađenim vrelima s druge strane. U nekim opisima tih ranijih razdoblja do izražaja kadgod dolazi njegov uvid u prvorazredna vrela, kao u spomenutom opisu vladavine Heroda Velikog, a kadgod površnost, nemar, nedosljednost i zbrkanost. Primjer takva opisa, koji „pokazuje njegovu slabost kao povjesničara“ odnosi se na razdoblje ptolemejske i početak seleukidske vladavine u Judeji (Schalit 2007, 439).

4.2. Problem Flavijeva opisa branitelja Masade

Flavijev opis rimskoga zauzimanja posljednjega židovskoga ustaničkog uporišta na Masadi primjer je s jedne strane njegove historiografske točnosti koju je potvrdila arheologija, a s druge njegovih pristranosti glede ustanika i Rimljana. Masadu je zauzeo Eleazar ben Jair, zapovjednik ratoborne židovske skupine bodežara, koji je pobjegao iz Jeruzalema nakon što je pogubljen njegov stric Menahem, sin Jude Galilejca. Većina je Židova koji su se našli na Masadi pripadala bodežarima, odnosno revniteljima, četvrtoj židovskoj sljedbi koju Flavije često opisuje kao razbojнике i nasilnike³¹ odgovorne za nesreću što je pogodila židovski narod.³² U opisu njihova otpora na Masadi navodi kako je ime revnitelji – odnosno zeloti – izvedeno od revnovanja za dobro, koje njima priliči samo u surječju poruge.³³ Ovdje je nužno postaviti pitanje jesu li ti revnitelji doista bili samo razbojnička družina, kako ih uglavnom opisuje Flavije, ili pak skupina židovskih domoljuba koji su ustali protiv strane sile koja je poharala njihovu zemlju. Flavijeva su djela jedino povijesno vrelo o židovsko-rimskome sukobu na Masadi, a Flavija su židovski sunarodnjaci, kao što smo vidjeli, držali za izdajicu. Već je to dovoljan razlog za sumnju u njegov opis pokreta i ljudi koji su mu bili politički i ideološki protivnici. U obzir valja uzeti još jedan Flavijev motiv, koji bi se mogao nazvati njegovom životnom misijom, a to je prikazivanje Židova kao mirnoga, prosvijetljenog naroda čija je odanost Rimu neopravdano dovedena u pitanje zbog prevratničkoga djelovanja nekolicine ratobornih, nečasnih huškača. Zato nositelj pobune u njegovu izvješću nije židovski narod, potaknut željom za političkom

31 Flavije rabi razna imena za ustanički židovski pokret, pa se tako kadgod naizmjenično koristi imenima *bodežari* i *revnitelji* a najčešće ime kojim ih naziva je razbojници (ληστές) (Hengel 1989, 24).

32 Flavije navodi i da je Juda Galilejac začetnik četvrte sljedbe, da je njihovo vjerovanje istovjetno farizejskomu osim što visoko vrjednuju slobodu i kao jedinoga gospodara prepoznaju Boga (*Antiquitates Iudaicae* 18:4–10, 23–25). No u opisu ih triju sljedba na početku *Židovskoga rata* ne spominje (usp. *Bellum Iudaicum* 2:119–166).

33 *Bellum Iudaicum* 7:270.

slobodom ili ostvarenjem mesijanskih očekivanja, nego skupina razbojnika, koja uz Rimljane napada i židovske sunarodnjake, i to radi pljačke, a ne zbog ideološkoga nesuglasja. Kako je usto pisao pod pokroviteljstvom rimskih vladara koji su i poharali Judeju, a dio su čitateljstva činili i Židovi, Flavije je puno toga nepomirljivoga morao pomiriti, a neobjašnjivoga prigodno rastumačiti. Sve to uzevši u obzir, ne iznenađuje što židovske pobunjenike ustrajno prikazuje kao razbojnike, Rimljane kao silu koja je primila blagoslov s neba da ognjem i mačem pročisti u nepravdi ogrezle judejske Židove, a sebe kao glas božanskoga proroštva i dobrohotne, miroljubive mudrosti (usp. Rappaport 1994, 282).

Na temelju Flavijeva opisa opsade i pada Masade može se, vjerojatno lakše nego na temelju bilo kojega drugog dijela *Židovskog rata*, dovesti u pitanje njegov prikaz pobunjenika kao razbojničke družine. Arheološki nalazi do kojih su znanstvenici došli tijekom iskapanja na Masadi šezdesetih godina prošloga stoljeća, kad je pronađena velika količina predmeta povezanih s postojanjem i krajem posljednjega židovskog uporišta, potvrđuju Flavijev opis zbivanja, ali ne i ideološki profil ustanika. Ondje su, među ostalim, pronađeni ostatci svitaka s ulomcima svetopisamskih knjiga, vjerskim tekstovima iz poslijebiblijskoga razdoblja kao što je Ben Sira (Sirah) te prostorija koja je vjerojatno služila kao sinagoga. U toj je prostoriji pronađen dio Knjige proroka Ezekiela, pohranjen u prostoru koji je služio kao *gniza*. Gniza (גניזה) je mjesto na kojemu pobožni Židovi pohranjuju oštećene, istrošene ili neuporabljive spise vjerskoga sadržaja. Takve je spise, prema židovskom zakonu, zabranjeno uništiti, nego ih se pokapa. Na Masadi su tijekom arheoloških iskapanja koja je predvodio Yadin pronađeni dijelovi četrnaest svitaka s biblijskim i deuterokanonskim tekstovima te s tekstovima esenske sljedbe (Yadin 1998, 189). Da je skupina na Masadi bila obična razbojnička družina, malo je izgledno da bi gradili sinagogu, održavali vjerske obrede te držali svete spise i pohranjivali ih u *gnizu*. O toj se pretpostavci, dakako, dade raspravljati. Bilo bi anakronistično ustvrditi kako je neka skupina, zato što je razbojnička, istodobno i nevjernička jer nevjere u Judeji toga doba, u obliku kakav se pojavio u kasnijim razdobljima i izvan Judeje, nije bilo. Među pronađenim svitcima jedan, možda više od ostalih, baca drukčije svjetlo na revnitelje s Masade od onoga u kakvom ih opisuje Flavije. Svitak koji je za arheologe bio najveće iznenađenje sadržavao je retke *Pjesme subotnjih žrtvovanja* na hebrejskome jeziku istovjetan redcima pronađenima među svitcima s Mrtvoga mora, u četvrtoj kumranskoj špilji. Budući da je riječ o tekstu kumranske sljedbe, vjerojatno sljedbe esena, a ne o biblijskome, deuterokanonskome, apokrifnome ili pseudoepigrafijskome tekstu koji bi bio rasprostranjen, nameće se pitanje otkud on na Masadi? Yadin navodi kako je i prije toga pronalaska jedan manji dio povjesničara smatrao kako su revnitelji bodežari koji su držali Masadu bili pripadnici kumranske sljedbe. On smatra da je vrlo izgledno kako je barem dio boraca s Masade pripadao esenima. U prilog toj tvrdnji navodi Flavijev spomen stanovitoga Ivana Esena, jednoga od zapovjed-

nika središnjih judejskih krajeva Loda, Jafe i Emausa.³⁴ Yadin postavlja pitanje je li izgledno da samo jedan pripadnik esena bude sudionik pobune i da se k tomu uzdigne do položaja zapovjednika? Prema njegovu mišljenju, nije. Dapače, izglednije je da je i stanovit broj esena sudjelovao u židovskome ustanku. Nakon što su sva ostala ustanička uporišta diljem Judeje uništena, preostali su se eseni skupa s pripadnicima drugih skupina našli na Masadi, kamo su ponijeli i svoje svete tekstove (Yadin 1998, 174). Ako je ta pretpostavka točna, njome se opovrgava i uvriježeno shvaćanje, preuzeto poglavito iz djela Filona Aleksandrijskoga, kako su eseni bili mirotvorna sljedba, čiji sljedbenici nisu posjedovali oružje ni u kakvu obliku, pa čak ni komade oruđa koji bi se mogli uporabiti za borbu te kojima je sudjelovanje u ratu, kao i fizičko sukobljavanje općenito, bilo strano.³⁵ Yadin i ovdje predlaže objašnjenje prikladnije judejskim prilikama iz razdoblja Drugoga hrama: eseni se nisu miješali u ratove za koje su smatrali da ih je potaknulo i nadahnulo ljudsko častohleplje. Za takve su ratove držali da teološki nisu opravdani. Ali su se, nakon što su prepoznali židovski ustanak protiv Rimljana kao odraz Božje volje, tomu ratu pridružili.³⁶ Ovakvo viđenje esena u skladu je s opreznim stajalištem koje je vladalo među Židovima, osobito među onim dijelom koji je bio najrevniji u obdržavanju zapovijedi, kada je riječ bila o upuštanju u oružani sukob s nositeljem vlasti. I prije su se u povijesti Izraela i Judeje među Židovima javljale dvojbe treba li se ili ne treba latiti oružja kada vlasti nasiljem nasrnu na njihov narod, pri čemu ključno pitanje nije bilo tko je na vlasti, nego zašto je na vlasti. Strancu za kojega se moglo pretpostaviti da vlada u skladu s božanskom voljom pripadala je pokornost, dok se bespravnom prisvojitelju vlasti, pa bio on i Židov, pokornost uskraćivala. Takve su dvojbe primjerice zabilježene u vrijeme kaldejskoga osvajanja Judeje i Jeruzalema te u vrijeme židovsko-seleukidskih sukoba. Dvojba o zakonitosti kraljevske vlasti Antioha Epifana riješena je njegovim nasrtajem na Hram, nakon koje je većina judejskih Židova, uključujući kolebljive, pobožne hasidejce, pristala uz hasmonejske ustanike. Ako se eseni i nisu pridružili ustanku protiv Rimljana od samoga početka pa je Ivan Esen bio iznimka, nakon rimskoga je paljenja Hrama i uništenja Jeruzalema esenski odabir strane na temelju tumačenja Božje volje bio uvelike olakšan. Slijedom toga, može se pretpostaviti kako su židovski branitelji Masade velikim dijelom bili predani židovskoj vjeri i političkoj nezavisnosti kao odrazu Božje naklonosti, a ne razbojnici. Teško je zamisliti esene, vične isposništvu, molitvi i predanu radu na prepisivanju i proučavanju svetih štiva, kako obilaze Judeju, nasumice ubijaju ljude te pljačkaju i pale židovska naselja. Teško je zamislivo i da bi takvi pobožni Židovi u

34 *Bellum Iudaicum* 2:567.

35 Filon, *Quod Omn. Prob.* 78-79 (Philo 2008, 689); vidi i *Hyp.* 11:2 (Philo 2008, 746).

36 Usp. Yadin 1998, 173-174. Yadin (1988, 174) smatra da je pronalazak svitka dokaz da su eseni sudjelovali u ustanku te ne misli da je izgledno da se samo jedan od njih, Ivan, priključio ustanicima i uzdigao do razine zapovjednika.

redovima svoje vojske, koja se nađe u bezizlaznome okruženju na Masadi potpuno ovisna o Božjoj potpori, dopuštali prisutnost suboraca koji čine zlodjela. Božja pomoć, kako je opisano u brojnim svetopisamskim i drugim židovskim vrelima, nije dolazila u logor u kojemu su vladali grijeh i bezakonje.

Ovdje se valja prisjetiti i Flavijevih čestih optužba na račun revnitelja da su na različite načine oskvrnuli Hram, što je u konačnici dovelo do njegova uništenja. Na petnaest mjesta u *Židovskom ratu* Flavije optužuje revnitelje za onečišćenje Hrama i za svetogrđe (Regev 2011, 279–293). Usto ih na brojnim drugim mjestima optužuje za nečudoredno postupanje, gramzivost, bahatost, nemilosrdnost, častohleplje, nasilje i svaki oblik bezakonja. Ali Flavije u *Židovskom ratu* iznosi i razlog za židovsku pobunu, a to je očekivanje da će se ispuniti mesijansko proroštvo:

Ono što ih je više od svega drugoga potaknulo da pokrenu ovaj rat bilo je jedno nejasno proročanstvo koje se nalazi i u njihovim svetim spisima, o tome kako će „u to vrijeme vladarom svekolike naseljene zemlje postati čovjek iz njihove zemlje“. Židovi su ovo proročanstvo primijenili kao da se odnosi upravo na njih, pa su i mnogi mudraci bili zavedeni njihovom odlučnošću.³⁷

Flavije odmah potom objašnjava kako se ovo proroštvo odnosi na Vespazijana, koji je doista i postao vladarom Rimskoga Carstva dok je bio u „njihovoj zemlji“ Judeji. Istodobno se u tumačenju ustanka kao slijeda događaja potaknutih mesijanskim očekivanjima Flavije približava opisu iz pera poganskih povjesničara Tacita i Svetonija. Tacit je u *Historijama* posvetio cijelo poglavlje opisu „kobnih znamenja“ koja je judejski narod krivo protumačio te se zbog njih podignuo na ustanak.³⁸ Tacit, kao ni Svetonije, nije razumio ni židovstvo ni mesijanstvo, ali mu je bilo jasno da se židovski ustanak temelji na očekivanju ispunjenja nekih davnih proroštava pa je razabrao religiju kao njegovu pokretačku silu. Tacit je Židove općenito opisivao pogrdno, ali nije spominjao ni razbojнике ni lupeže kao poticatelje i nositelje židovske pobune (Feldman 1999, 904–905). S druge strane i u nekim talmudskim zapisima ustanici opisani kao okrutni i nemilosrdni neprijatelji ne samo Rimljana nego i vlastite braće. Rabin Johanan ben Zakai ukorio je nećaka, vođu ustanika u Jeruzalemu, jer su ustanici svojim postupcima stanovnike grada izvrgnuli pogibli od gladi, na što se ovaj pravdao da bi ga, pokušala li nešto poduzeti da stanovnicima olakša nevolje, ubili njegovi suborci.³⁹

Opsada Masade upućuje na to da Rimljani nisu štedjeli truda kako bi spriječili da itko od branitelja izađe i drugdje, možda, nastavi raspirivati ustanak. Zbog toga

37 *Bellum Iudaicum* 6:312–313, Hengel 1989, 238.

38 Historije 5:13 (Tacit 2007, 632).

39 *Babilonski Talmud*, Gitin 56a:15. Naziv בִּרְיוֹנִי (*birjonei* od *birjon*) označuje razbojнике i zlikovce, a etimologija je te riječi nepoznata (Zeitlin 1978, 136), usp. *Babilonski Talmud*, Brahot 10:2–4.

su već na početku opsade oko utvrde podignuli opsadni zid,⁴⁰ koji je djelomice očuvan do danas. Da su Židovi na Masadi bili obični razbojnici, a ne borci potaknuti vjerskom i ideološkom gorljivošću, golem graditeljski pothvat podizanja opsadnoga zida duljine oko 4,5 kilometara, koji se dijelom proteže strmim i teško pristupačnim terenom (Gwyn 2011, 68), bilo bi teško opravdati. Takav se rimski stav prema braniteljima Masade razlikuje od Titova, koji je za opsade Jeruzalema Židove opetovano pozivao da odustanu od pobune, iziđu iz grada i predaju se, a zauzvrat im je jamčio život i slobodu. Mnogi su Jeruzalemcı zato napustili ili su pokušali napustiti ustanike. Među takvima je bio rabin Johanana ben Zakai koji se sa skupinom mudraca preselio u Jamniju (Javne) i ondje utemeljio novo središte židovskoga duhovnog života.⁴¹ Mogući razlog različita pristupa braniteljima Jeruzalema (a prije toga i utvrđenih ustaničkih gradova u Galileji) i Masade jest rimsko stjecanje drukčijega uvida u opseg, razlog i dubinu židovske buntovnosti. Možda su Rimljani u vremenu između pada Jeruzalema i početka opsade Masade procijenili da pobuna nije bila ograničena ni vremenom ni prostorom, nego uvjetovana vjerskim, mesijanskim očekivanjima, pa su i njezino širenje shvatili kao ozbiljniju prijetnju. Flavije o mogućoj rimskoj promjeni u shvaćanju prirode ustanka ne piše ništa, ali rimska promjena odnosa prema Židovima opkoljenima iza teško osvojivih bedema otvara širok prostor za nova promišljanja, pitanja, nagađanja i pretpostavke.

4.3. Židovski stav o Flaviju

Glasoviti židovski povjesničar Solomon Zeitlin Flavija naziva „judejskim Tukididom“ te piše kako je „Flavije nedvojbeno najveći povjesničar židovskoga naroda“ (Zeitlin 1978, 393). No takav je židovski stav o Flaviju nastao tek u drugoj polovici 20. stoljeća i uvelike odstupa od mišljenja kakva su o njemu među Židovima bila uvriježena tijekom većega dijela povijesti. Židovi su Flavija prezirali, a njegova djela zanemarivali ili im prilazili s izrazitim nepovjerenjem jer je bio „izdajica i prevrtljivac“ pa je „prirodno upitati se je li bio i lažac“ (Yadin 1969, 12). Takvo su mišljenje o Flaviju tradicionalno više oblikovali njegovi prorimski politički postupci nego percepcija razine Flavijeve metodološke ispravnosti i činjenične točnosti. Šire prepoznavanje vrijednosti Flavijevih djela među židovskim je povjesničarima oprezno započelo potkraj 19. i početkom 20. stoljeća. Prvi prijevodi na hebrejski pojavili su se 1860-ih, kad ih je Kalman Schulman (1819. –1899.) prevodio s njemačkoga (Feiner 2019, 145), a prvi hebrejski prijevodi s grčkoga izvornika tijekom 1920-ih kad su u četiri sveska objavljeni *Židovski*

40 *Bellum Iudaicum* 7:276.

41 Rabin Johanan ben Zakai iz opkoljenog je Jeruzalema 70. godine u dogovoru s Rimljanima uspio izvesti miroljubive židovske umnike i odvesti ih u primorski grad Jamniju čime je, smatra se, židovstvo sačuvalo od zatora (više o tome vidi u: Havel 2022, 810–811, 867–869).

rat, Protiv Apiona i Josipov Život. Prve knjige *Židovskih starina* prevedene su na hebrejski i objavljene u prvoj polovici 1940-ih (Feldman 1984, 34–35), a prema Schwartzu (2016, 427) dostupnost je toga djela zaslužna za početak promjene Flavijeva imidža među Židovima jer ga je predstavilo kao njegovatelja i zagovaratelja židovskih vrijednosti, tradicije i identiteta. Uslijedilo je razdoblje židovske ambivalentnosti prema Flaviju, osobito u vrijeme kad su arheološka iskapanja počela upućivati na njegovu historiografsku važnost, ali njegovo shvaćanje kao izdajice još nije bilo poljuljano. Yadin je tako o njemu napisao da je „sjajan povjesničar i nesretni Židov“ (Yadin 1998, 15). Potpuna „rehabilitacija Flavijeva imidža“ među Židovima zbila se tijekom 1970-ih i 1980-ih godina kao posljedica židovskoga povijesnoga iskustva prethodnih desetljeća, od Holokausta do obnove židovske državnosti i ratova s Arapima, osobito rata 1973. i valjanja u „libanonskom blatu“ 1980-ih koji su među Izraelcima promijenili idealizirana shvaćanja rata, žrtve i pobjede (Schwartz 2016, 431). Flavija se počelo promatrati u svjetlu zasluga za očuvanje židovske duhovne i intelektualne baštine koja bi, da je ustrajavao u proturimskoj ratobornosti, bila izgubljena. Flavijeva se ostavština time počela više povezivati s onom proroka Jeremije⁴² i rabina Johanana ben Zakaija, a manje prebjege i izdajice (Schwartz 2016, 432).

U 20. se stoljeću važan dio cionističkoga i izraelskoga kolektivnog identiteta počeo temeljiti na simbolu Masade. Cionistički je pjesnik Jichak Lamdan (1899. – 1954.) 1927. objavio poemu koja završava riječima „Nikada više Masada pasti ne će!“ (Schwartz, Zerubavel i Barnett 1986, 155). Priča o Masadi postala je „simbol židovskoga junaštva i moderne Države Izrael“ te „metafora Države Izrael: osamljene, pod opsadom i sa svih strana opkoljene neprijateljima“ (Magness 2019, 197–198). Pripadnici nekih postrojba izraelske vojske danas na Masadi prisežu uz riječi Lamdanove poeme „Nikada više Masada pasti ne će“, čime prisežu da će Državu Izrael čuvati od propasti, a time i židovski narod od uništenja. Flavije je kao autor priče o posljednjem uporištu drevne židovske državnosti⁴³ tako stekao mjesto među židovskim velikanima, ne zahvaljujući svojim apologetskim autobiografskim ekshibicijama, nego židovskom povijesnom iskustvu 20. stoljeća.

4.4. *Kršćanski stav o Flaviju*

Flavijevu su historiografsku važnost najprije prepoznali kršćani. Crkva je skoro u potpunosti zaslužna za očuvanje Flavijevih djela (Schalit 2007, 441), uključujući i važne dijelove židovske povijesti koji se osim u njima ne spominju nigdje drugdje u židovskim tekstovima, poput bitke za Masadu (Schwartz, Zerubavel i

42 O Jeremijinim pozivima da se Jeruzalem preda Kaldejcima vidi: Havel 2022, 273–282.

43 Bar Kohbin pokret koji je počeo šest desetljeća nakon pada Masade bio je ustanički i uglavnom se ne smatra dijelom zadnjega drevnoga državotvornog razdoblja Judeje koje je trajalo od dolaška Hasmonejaca na vlast do sloma Prvoga židovskog ustanka.

Barnett 1986, 148). Njegova se djela spominju ili navode u patristici, među ostalim u djelima Justina, Melitona Sardskog, Teofila Antiohijskog, Hipolita Rimskog, Klementa Aleksandrijskog, Origena, Euzebija i Ivana Zlatoustog. Sveti Jeronim Flavija je nazvao „grčkim Livijem“ (Huntsman 1996, 393), slično kao i Kasiodor, koji za njega piše da je „skoro drugi Livije“ (Cassiodorus 2004, 149). Najvažniji razlog njihova zanimanja za Flavijeva djela svakako je to što pružaju besprimjeran izvanbiblijski uvid u život i prilike koji su vladali u židovskim zemljama, a koji su iznjedrili kršćansku vjeru. Zahvaljujući Flaviju Isusovo se naučavanje može staviti u širi povijesni kontekst, koji evanđelja ne pružaju, kao i društvene, vjerske, kulturne, gospodarske, političke i međunarodne prilike unutar kojih je rođena Crkva. Flavijeva djela pružaju uvid u razvoj židovske misli od početka helenističkoga razdoblja u Judeji pa su, uz književnost pseudoepigrafije,⁴⁴ jedinstvena poveznica između starozavjetnoga i novozavjetnog doba. Relevantni opisi iz Flavijevih djela u znatnoj se mjeri podudaraju s novozavjetnima i potvrđuju vjerodostojnost evanđelja. To se, prema kršćanskim tumačenjima, odnosi i na proroštva o uništenju Jeruzalema i Hrama, najveće nesreće židovskoga naroda toga doba, koju su kršćani vidjeli kao posljedicu židovske nevjere u Isusa kao Mesije. Zbog svega su toga kršćani proučavali, prepisivali i pohranjivali Flavijeva djela te ih sačuvali od zaborava. Čak je i Flavijev životopis, koji je razmjerno kasno preveden na latinski, „najstarija poznata autobiografija iz antičkoga doba koja je sačuvana u izvornome obliku“ (Feldman 1999, 913). Mason uočava kako su se kršćani koristili Flavijevim djelima „s oduševljenjem“ jer su njegovo pisanje držali korisnim, ali do Euzebija nisu objašnjavali zašto ih smatraju vjerodostojnima (Mason 2009, 13–14).

4.5. *Flavijev karakter*

Među pitanjima na koja današnji znanstvenici pokušavaju ponuditi odgovor u okviru promišljanja o historiografskoj vrijednosti njegovih djela jest, tko je Flavije bio kao osoba? Uvodno valja uočiti kako se pitanje osobnosti drugih velikih drevnih povjesničara, poput Tukidida, Tacita ili Diona, ne postavlja na sličan način niti se iz očista njihova karaktera vrjednuje ono što su pisali. S druge strane većina njih u svojim djelima nisu bili toliko zauzeti sobom niti su u tolikom opsegu bili sudionici zbivanja što su ih opisivali, kao što je bio Flavije.

Njegova djela upućuju na znatiželjna, spretna, domišljata i odvažna čovjeka sklona avanturizmu pa i hazarderstvu. Krasili su ga upornost, vizionarstvo i snažna volja, ali ne i fanatičnost; dapače, dobro je znao kad je bolje uzmaknuti, odstati od cilja ili potražiti obilaznicu. Pragmatičnost i interes uglavnom je stavljao ispred idealizma, ali je domišljato izbjegavao ispasti častohlepni, ambiciozni oportunist. Darovitošću, rječitošću i šarmom po potrebi se koristio manipulativno,

44 Uvodno o pseudoepigrafiji vidi: Havel 2022, 34–35.

kako među židovskim suborcima tako i pred rimskim prvacima. Bio je dovoljno mudar da razabere koja strana pobjeđuje, pa je s time spretno usklađivao poteze i interese. No ne može se olako zaključiti kako je u tome postupao hladno proračunato. Dapače, čitatelja je nastojao uvjeriti kako se nepatvoreno, srcem i dušom svrstava uza stranu koja je nositeljica pravednosti. Sasvim je izgledno kako je prije toga već uvjerio samoga sebe da je tako. Rappaport smatra kako je nezadovoljan postignućima i pred Rimljanima i pred Židovima, čitateljima i sebi predstavljao vrline svojega „idealnog ega“ (Rappaport 2007, 71) koji nije odgovarao stvarnosti. Surova stvarnost i nagon za preživljavanjem prisiljavali su ga na donošenje odluka koje je valjalo kreativno pomiriti s uzvišenim židovskim idealom pravednosti i osjećajem dužnosti, a kreativnost je bila njegova jača strana. Flavijevo prešutno ili izravno ispričavanje rimskih zlodjela tijekom gušenja židovskog ustanka, ali i doživotna misija da opravda židovski narod, upućuju na dušu rastrganih, podvojenih identiteta. Neugodna je pitanja brzo otvarao i zatvarao, a najradije prešućivao. Primjerice, o svojim je ženama pisao malo (Goodman 1994, 337), osobito o ženi koja je ostala u opkoljenom Jeruzalemu, koju je možda napustio i oženio se drugom. S druge strane, nedvojbeno je da su mu sebičnost, proračunatost, oportunizam i identitetska podvojenost omogućili da preživi burna zbivanja, shvati ih, okrene u svoju korist, zabilježi i ostavi u baštinu. Koliko književna darovitost može supostojati s identitetskom podvojenosti, sebičnim oportunizmom, pa i mračnim stranama piščeve ličnosti, Hrvatima je poznato iz primjera Ive Andrića.⁴⁵ Flavije je bio više nego dovoljno darovit, lakorječiv, pronicav, analitičan, relevantan, inteligentan i prilagodljiv, da su se naraštaji čitatelja – s iznimkom Židova – poglavito bavili njegovim djelima, a ne njegovim karakterom. No u modernim znanstvenim istraživanjima pitanje njegove osobnosti, karaktera, motiva i identiteta postalo je nezaobilazno.

5. Testimonium Flavianum

5.1. *Spominje li Flavije Isusa kao Mesiju?*

Flavije je na više mjesta pisao o osobama koje u novozavjetnim knjigama zauzimaju središnje mjesto, što je znanstvenike poticalo na propitivanje autentičnosti tih ulomaka. U *Židovskim starinama*, primjerice, Flavije opisuje ubojstvo Ivana Krstitelja u prekojordskoj utvrdi Makerontu. Ivan je opisan kao pobožan i pravedan čovjek, a zbog njegova je ubojstva, prema židovskom vjerovanju, kralj Herod Antipa pretrpio Božju kaznu u vidu vojnog poraza od Nabatejaca.⁴⁶

⁴⁵ Vidi, primjerice, Nemec 2016.

⁴⁶ *Antiquitates Iudaicae* 18:116–119.

Ozbiljnih razloga za dvojbu u autentičnost toga ulomka nema. Zanimljivo je uspoređivati Flavijev s jedne, te Matejev i Markov opis Ivanova ubojstva s druge strane, ali među njima nema proturječja i u načelu se može ustvrditi kako Flavijev opis upotpunjuje novozavjetni (usp. Feldman 1984, 673–679). Drugdje u *Židovskim starinama* Flavije spominje Jakova „brata Isusa, zvanoga Krist“.⁴⁷ I to je rečenica koju većina današnjih znanstvenika prihvaća kao izvornu Flavijevu (Feldman 1984, 704; Whealey 2016, 353). Onaj pak dio koji se često smatra spornim poznat je pod nazivom *Testimonium Flavianum* ili *Flavijevo svjedočanstvo*. Nalazi se također u *Židovskim starinama*, u Flavijevu opisu Pilatove uprave nad Judejom. U njemu se spominje djelovanje Isusa iz Nazareta, a glasi ovako:

U to se vrijeme pojavio Isus, mudar čovjek, ako uopće priliči nazvati ga čovjekom. Jer on je činio čudesna djela i bio učiteljem onih koji su radosno primali istinu. K sebi je privukao Židove, a uz njih i mnoge Grke. On je bio Krist, i kad ga je Pilat, na poticaj naših prvaka, osudio na križ, oni koji su ga ljubili ne napustiše ga. Njima se ukazao ponovno, živ, treći dan, prema onome što su božanski proroci pretkazali o ovoj i o tisućama drugih čudesnih stvari glede njega. Do dana današnjega nije iščezlo pleme kršćana koje je nazvano po njemu.⁴⁸

Vjerodostojnost *Flavijeva svjedočanstva* ili nekih njegovih dijelova dio povjesničara dovodi u pitanje.⁴⁹ Origen (oko 185. – oko 254.) u djelu *Contra Celsum*, napisanome sredinom 3. Stoljeća, navodi kako Flavije ne prepoznaje da Isus jest Mesija, što na prvu upućuje da se *Flavijevo svjedočanstvo* nije nalazilo u inačici Flavijeve knjige kojom je raspolagao. Ali već Euzebij (oko 265. – 340.) zna za ovaj Flavijev ulomak o Isusu te ga prema hrvatskome prijevodu *Crkvene povijesti* ovako prenosi:

U isto se doba pojavio Isus, mudar čovjek, ako ga uopće treba nazvati čovjekom. Činio je čudesna djela. Bio je učitelj ljudi koji s užitkom prihvaćaju istinu. Za sobom je povukao mnoge Židove, ali i mnoge Grke. Isus je bio Krist. Pilat ga je prijevarom naših ljudi podigao na križ. Oni koji su ga prvi ljubili, to nisu prestali činiti. Opet im se treći dan pokazao živ. Proroštva božanskih proroka o njemu su rekla to i bezbroj drugoga. Pleme kršćana koji se po njemu zovu nije sve do sada iščezlo (Euzebij 2004, 239).

L. H. Feldman, jedan od najuglednijih stručnjaka za Flavijeva djela, upozorava kako je između Euzebija i Jeronima jedanaest kršćanskih autora pisalo o Flaviju, ali nijedan nije spomenuo *Flavijevo svjedočanstvo* (Feldman 1999, 911–912), što upućuje da je riječ o umetnutom ili dorađenom dijelu Flavijeva teksta. Mason usto ukazuje kako najstariji prijepisi Flavijevih djela potječu iz devetoga i desetog stoljeća (Mason 1993, 167), što povećava izglede da su u nekom opsegu dorađe-

47 *Antiquitates Iudaicae* 20:200.

48 *Antiquitates Iudaicae* 18:63–64; Havel 2022, 682; usp. Božiković 1981, 472.

49 Vidi, primjerice, osvrt na taj ulomak u: Klausner 1926, 55–58.

ni. S druge strane, taj se ulomak nalazi u svim postojećim inačicama *Židovskih starina* (Feldman 1999, 911). U Jeronimovu pak tekstu *O znamenitim muževima*, pisanu oko 392. i sačuvanu u inačici iz šestoga ili sedmog stoljeća, dio *Flavijeva svjedočanstva* u kojem se spominje Isus glasi da se za njega „vjerovalo da je bio Krist“ (Whealey 2016, 346–347).

Pretpostavka da je dio *Flavijeva svjedočanstva* kasnija kršćanska dorada, a ne Flavijev izvorni ulomak, ne može se dokazati, kao što se ne može ni opovrgnuti. Nagadanja da se radi o kršćanskoj krivotvorini zastupali su mnogi ako ne većina znanstvenika potkraj 19. stoljeća (Whealey 2016, 354) u vrijeme kad se vjerodostojnost i drugih drevnih spisa važnih za razvoj kršćanstva počela stavljati pod upit. U omjeru u kojem se radi o ideološkom osporavanju vrela kršćanstva, historiografska je rasprava besplodna. Mišljenje kako se u cijelosti radi o krivotvorini nikad nije bilo općeprihvaćeno, a danas više nije ni većinsko. Manji dio znanstvenika smatra kako je *Flavijevo svjedočanstvo* u cijelosti vjerodostojno.⁵⁰ I u tom se slučaju dakako može postaviti pitanje pristranosti. Branjiva je i prihvatljiva pretpostavka da je *Flavijevo svjedočanstvo* u određenoj mjeri doručeno, ali ne u cijelosti umetnuto (Eisler 1930, 21–30; Mason 1993, 163–175; Feldman 1999, 911–912; Whealey 2016, 345–355 itd.) te da je Flavije o Isusu napisao da se za njega „vjerovalo da je bio Krist“. Taj se zaključak može izvući na temelju drugih vrela, poput spomenutoga Jeronimova teksta te razmjerno nedavno otkrivenim ulomcima na arapskom i sirskom jeziku (Whealey 2008, 587–588). On ne umanjuje historiografsku vrijednost *Flavijeva svjedočanstva* jer je jasno da Flavije nije bio kršćanin. Tako postavljena rečenica objasnila bi i Origenovo opažanje kako Flavije ne prepoznaje da Isus jest Mesija (Whealey 2016, 352).

5.2. Nedvojbeni kršćanska dorada: Slaveni Flavije

U razmatranju ovoga složenog pitanja valjalo bi, radi usporedbe, uključiti one inačice Flavijevih djela za koje se nedvojbeno zna da su krivotvorene. Kako izgleda Flavijev tekst sročeni u kršćanskoj pisarnici dade se, možda ponajbolje, zaključiti iz djela poznata pod naslovom *Slaveni Flavije*. To je prijevod *Židovskog rata* na staroslavenski jezik koji vjerojatno potječe iz 11. stoljeća, a najstariji danas poznati rukopis napisan je 1463. (Leeming 2016, 391). Premda su neki povjesničari zagovarali pretpostavku da je taj prijevod nastao od izgubljene aramejske inačice *Židovskog rata* (što bi, da je točno, bilo spektakularno za izučavanje Flavijevih djela), danas je uglavnom općeprihvaćeno da su ga stvorili kršćani, možda „u ideološkoj borbi protiv Hazara“ (Feldman 1999, 918; Leeming i Leeming 2003, 75–76).⁵¹ U njemu se, osim izbačenih ulomaka, nalazi niz umetnutih nedvojbeno

50 Za opsežan pregled različitih mišljenja i tumačenja do 1980. vidi: Feldman 1984, 679–703.

51 Vidi još: Zeitlin 1929, 1–50; Zeitlin 1948, 171–180; Meier 1990, 78; Leeming 2016, 390–401 itd.

kršćanskih dijelova, a osim protužidovskih misli uključuje i dijelove o dolasku mudraca na Herodov dvor, Ivanu Krstitelju, „čudotvorcu“ Isusu itd.⁵² U Flavijevim se pak djelima koja se danas smatraju izvornima ne razabiru slični „kršćanski ideološki“ ulomci, s mogućom iznimkom tvrdnje da Isus jest bio Krist (umjesto da se to za njega vjerovalo). Nagađanja o mogućoj kršćanskoj doradi Flavijevih djela izvan te rečenice stoga nemaju puno smisla.

6. Zaključna opažanja

6.1. Vrijednost Flavijevih djela u usporedbi s vrelima o Drugom židovskom ustanku

Djela Josipa Flavija najdragocjenija su historiografska vrela za uvid u prilike i previranja u Judeji tijekom prvoga stoljeća poslije Krista. Poglavitito zahvaljujući njemu to je burno i za kršćane najvažnije razdoblje drevne judejske prošlosti ujedno i najpoznatije. Koliko bi historiografija drevne židovske Judeje bez Flavija bila siromašna i oklaštrena pokazuje sljedeći i posljednji veliki događaj u njoj, Bar Kohbin ustanak 132. – 135. Premda je nakon Bar Kohbina ustanka (a ne nakon Prvoga židovskog ustanka i uništenja Hrama 70. godine kako se često misli) židovski narod protjeran iz svoje zemlje, a židovska politička misao odbacila aktivni mesijanizam i svela se na „pasivno čekanje božanske eshatološke intervencije“ (Havel 2020a, 224) koje je u židovskoj političkoj teologiji potrajalo donedavno, ljetopisca slična Flaviju nije bilo, pa su spoznaje o Bar Kohbi i njegovu pokretu do arheoloških iskapanja u drugoj polovici 20. stoljeća bile krajnje siromašne. Usprkos bogatim arheološkim otkrićima o tome se ustanku ni dan danas ne može sklopiti cjelovit mozaik nego mu se tu i tamo pridoda pokoji važan komadić. Prije druge polovice 20. stoljeća nije se znalo čak ni ime vođe Drugoga židovskog ustanka, a još uvijek je neodgonetnuto jesu li ustanici tada od Rimljana zauzeli Jeruzalem ili nisu (Havel 2019a, 481–482).

6.2. Bogatstvo Flavijeva opusa i interdisciplinarnost

Širina Flavijeva znanja, mogućnosti pristupa prvorazrednim vrelima i sačuvani opus bez premca su kad je u pitanju judejska povijest staroga vijeka. Povijest što ju je zabilježio toliko je opsežna i bogata zbivanjima, kontekstima, nazivljem, imenima, zemljopisom, taktikama, spletkama, emocijama, psihološkim analizama, svaikovrsnim podacima, raznolikošću vrela i spisateljskom kreativnošću da je teško

52 Usporedni tekst staroslavenske i grčke inačice *Židovskog rata* u prijevodu na engleski nalazi se u: Leeming i Leeming 2003, 107–639.

ne biti zadivljen onime što je stvorio, a još teže očekivati besprijekoran uradak. Flaviju su tijekom stvaranja grčkih rukopisa na raspolaganju vjerojatno bili brojni urednici i lektori, ali je malo izgledno da je uza se imao ikoga približno upućena u židovsku i judejsku povijest, jezike i kulture, tko bi mu bio od veće pomoći kad je riječ o sadržaju. Osim golemo znanja krasili su ga darovitost u opažanju i pisanju te maštovitost i izvornost koje je kadgod koristio kako bi uljepšao nečiji imidž (uglavnom svoj) ili nekoga ocrnio (uglavnom svoje protivnike), ali ipak najčešće kako bi grčko-rimskom svijetu približio židovsku teološku i filozofsku misao, kako ju je on shvaćao. Posebice je objašnjavao one židovske neobičnosti koje su se u heleniziranom svijetu lako mogle smatrati bizarnima i izroditi još bizarnije protužidovske objede. Smislio je, izgledno je, riječ „teokracija“, koja se prvi put u povijesti pojavljuje u njegovu djelu i rabi za opis političkoga uređenja Judeje (Baron 1952, 152).⁵³ Neupitno je njegov opus od neprocjenjive važnosti za uvid u razdoblje o kojemu piše kao izravni svjedok te za godine koje su tomu razdoblju prethodile s obzirom na to da je raspolagao povijesnom građom i vrelima koja u obliku u kojem ih je on koristio uglavnom nisu sačuvana. Tome valja pridodati i Flavijevo osobno poznanstvo s nekima od najvažnijih pokretača tadašnjih političkih zbivanja, što mu je omogućilo uvide o kakvima većina povjesničara, tada i danas, može samo sanjati. Flavije je poznao većinu židovskih prvaka iz ustaničkog razdoblja, kao i brojne rimske uglednike u Judeji i u Rimu, od vremena Neronove vladavine do kraja razdoblja koje opisuje. Prijateljevala je s judejskim kraljem Agripom II. i rimskim carevima Vespazijanom i Titom. Flavije je kao malo tko bio upoznat sa židovskom poviješću i svjetonazorima, s helenističkom kulturom, poviješću grčko-rimskoga svijeta i njegovim načinom razmišljanja, filozofijom te hebrejskim, aramejskim, latinskim i grčkim jezikom. Prema svakoj od tih kultura osjećao je privrženost, ni prema jednoj nije gajio odbojnost, i svaku je na stanovit način doživljavao kao svoju. Sve to činilo ga je prikladnim za stvaranje komparativnih analiza kao malo koga u antičkoj, pa i kasnijoj povijesti. K tome se provjerljivi podatci što ih Flavije iznosi uvelike podudaraju s onima što se nalaze u djelima drugih povjesničara, poput Polibija, Livija, Tacita, Svetonija ili Diona, te u novozavjetnim knjigama. Zato se može zaključiti da pogriješke, manjkavosti, nedosljednosti, povremeni nemar, nerijetka pristranost i karakterne mane ne umanjuju izvanrednu vrijednost Flavijevih djela, pa ih ne bi trebalo ni zanemarivati ni pre naglašavati, nego nastaviti istraživati. Imajući u vidu suvremeni razvoj interdisciplinarnosti, kad se historiografija, arheologija, teologija, politologija, psihologija, jezikoslovlje i druge grane društvenih i humanističkih znanosti isprepliću kao nikada prije, završni sud o Josipu Flaviju i njegovu opusu još je jako daleko.

53 *Contra Apionem* 2:165 (Flavije 2011, 119). Flavije ovdje nastoji razlučiti državno uređenje Izraela (Židova), čiji je zakonodavac vlast i moć predao Bogu, od uređenja drugih naroda kojima vladaju monarsi, oligarsi i „narodne mase“.

Popis literature

- Aviam, Mordechai. 2007. The Archaeological Illumination of Josephus' Narrative of the Battles at Yodefath and Gamla. U: Z. Rodgers, ur. *Making History: Josephus and Historical Method*, 372–384. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004150089.i-471.126>
- Barclay, John. 2016. Against Apion. U: H. Howell Chapman i Z. Rodgers, ur. *A Companion to Josephus*, 75–85. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Baron, Salo Wittmayer. 1952. *Social and Religious History of the Jews, Volume 1. To the Beginning of the Christian Era*. New York: Columbia University Press.
- Ben-Arieh, Sara i Ehud Netzer. 1979. Where Is the Third Wall of Agrippa I? *The Biblical Archaeologist* 42/3: 140–141. <https://doi.org/10.2307/3209382>.
- Božiković, Fabijan. 1981. Kršćanstvo – nova vjera rimske države. *Obnovljeni život* 36/6: 469–476.
- Cassiodorus. 2004. *Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul. Translated with notes by James W. Halporn*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Charlesworth, James H., ur. 1985. *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*. New York: Doubleday.
- Cohen, Shaye J. D. 2002. *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*. Leiden: Brill.
- Edwards, David R. 2023. *In the Court of the Gentiles: Narrative, Exemplarity, and Scriptural Adaptation in the Court-Tales of Flavius Josephus*. Leiden: Brill.
- Eisler, Robert. 1930. Flavius Josephus on Jesus Called the Christ. *The Jewish Quarterly Review* 21/1-2: 1–60. <https://doi.org/10.2307/1451865>.
- Euzebij, Cezarejski. 2004. *Crkvena povijest*. Split: Služba Božja.
- Farmer, William R. 1984. A Popularization of Josephus, Book Review. *Interpretation* 38/3: 306–308. <https://doi.org/10.1177/002096438403800312>.
- Feiner, Shmuel. 2019. Kalman Schulman's Josephus and the Counter-History of the Haskalah. U: A. Schatz, ur. *Josephus in Modern Jewish Culture*, 144–154. Leiden, Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004393097_008.
- Feldman, Louis H. 1984. *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Feldman, Louis H. 1999. Josephus (CE 37–c. 100). U: W. Horbury, W. D. Davies i J. Sturdy, ur. *The Cambridge History of Judaism, Volume Three: The Early Roman Period*, 901–921. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flavije, Josip. 2011. *Protiv Apiona i Josipov život*. Zagreb: Židovska vjerska zajednica Bet Israel.

- Goodman, Martin. 1994. Josephus as Roman Citizen. U: F. Parente i J. Sievers, ur. *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, 329–338. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004509122_021.
- Gwyn, Davies. 2011. Under Siege: The Roman Field Works at Masada. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 362: 65–83. <https://doi.org/10.5615/bullamerschoorie.362.0065>.
- Hata, Gohei. 1975. Is the Greek Version of Josephus' "Jewish War" a Translation or a Rewriting of the First Version? *The Jewish Quarterly Review* 66/2: 89–108. <https://doi.org/10.2307/1453908>.
- Havel, Boris. 2019a. Bar Kohba i Drugi židovski ustanak. Povijesni izvori: rimski, židovski, kršćanski i arheološki. *Obnovljeni život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti* 74/4: 479–499.
- Havel, Boris. 2019b. Stari zavjet i pitanje etnocentričnosti. Izraelova samopercepcija i odnos prema strancu. *Nova prisutnost: Časopis za intelektualna i duhovna pitanja* 17/3: 529–541.
- Havel, Boris. 2020a. Aspekti razvoja židovske političke mesijanske misli nakon Bar Kohbina ustanka. *Obnovljeni život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti* 75/2: 215–227. <https://doi.org/10.31337/oz.75.2.5>.
- Havel, Boris. 2020b. O uporabi riječi poput priroda, sudbina i sreća u prijevodima Staroga zavjeta. *Crkva u svijetu* 55/2: 312–329. <https://doi.org/10.34075/cs.55.2.2>.
- Havel, Boris. 2022. *Izrael: narod u danu rođen. Knjiga prva: povijest Izraela od Abrahama do Bar Kohbe (oko 2000. pr. Krista – 135.)*. Zagreb: Školska knjiga.
- Hengel, Martin. 1989. *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Edinburgh: T&T Clark.
- Huntsman, Eric D. 1996. The Reliability of Josephus: Can He Be Trusted? *Brigham Young University Studies* 36/3: 392–402.
- Ilan, Tal i Jonathan J. Price. 1993. Seven Onomastic Problems in Josephus' "Bellum Judaicum". *The Jewish Quarterly Review* 84/2-3: 189–208. <https://doi.org/10.2307/1455353>.
- Jordi, Redondo. 2000. The Greek Literary Language of the Hebrew Historian Josephus. *Hermes* 128/4: 420–434.
- Klausner, Joseph. 1926. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. New York: The Macmillan Company.
- Kletter, Karen M. 2016. The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages. U: H. Howell Chapman i Z. Rodgers, ur. *A Companion to Josephus*, 368–381. Chichester: Wiley-Blackwell.

- Leeming, Henry i Katherine Leeming, ur. 2003. *Josephus' Jewish War and its Slavonic Version: A Synoptic Comparison of the English Translation by H. St. J. Thackeray with the Critical Edition by N.A. Meščerskij of the Slavonic Version in the Vilna Manuscript translated into English by H. Leeming and L. Osinkina*. Leiden: Brill.
- Leeming, Kate. 2016. The Slavonic Version of Josephus's Jewish War. U: H. Howell Chapman i Z. Rodgers, ur. *A Companion to Josephus*, 390–401. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Levenson, David B. i Thomas R. Martin. 2016. The Ancient Latin Translations of Josephus. U: H. Howell Chapman i Z. Rodgers, ur. *A Companion to Josephus*, 322–344. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Magness, Jodi. 2019. *Masada: From Jewish Revolt to Modern Myth*. Princeton: Princeton University Press.
- Mason, Steve. 1993. *Josephus and the New Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Mason, Steve. 2003. Contradiction or Counterpoint? Josephus and Historical Method. *Review of Rabbinic Judaism* 6/2: 145–188. <https://doi.org/10.1163/157007003772042078>.
- Mason, Steve. 2009. *Josephus, Judea, and Christian Origins: Methods and Categories*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Mason, Steve. 2016a. *A History of the Jewish War, AD 66-74*. New York: Cambridge University Press.
- Mason, Steve. 2016b. Josephus's Judean War. U: H. Howell Chapman i Z. Rodgers, ur. *A Companion to Josephus*, 13–35. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Mason, Steve. 2023. *Jews and Christians in the Roman World: From Historical Method to Cases*. Leiden: Brill.
- Mason, Steve, ur. 2001. *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 9, Life of Josephus*. Leiden: Brill.
- Meier, John P. 1990. Jesus in Josephus: A Modest Proposal. *The Catholic Biblical Quarterly* 52/1: 76–103.
- Nemec, Krešimir. 2016. *Gospodar priče – poetika Ive Andrića*. Zagreb: Školska knjiga.
- Philo. 2008. *The Works of Philo: Complete and Unabridged New Updated Edition*, Translated by C. D. Yonge. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Rajak, Tessa. 2003. *Josephus: The Historian and His Society*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.

- Rappaport, Uriel. 1994. Where Was Josephus Lying in his Life or in the War? U: F. Parente i J. Sievers, ur. *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, 179–289. Leiden, New York, Köln: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004509122_018.
- Rappaport, Uriel. 2007. Josephus' Personality and the Credibility of his Narrative. U: Z. Rodgers, ur. *Making History: Josephus and Historical Method*, 68–81. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004150089.i-471.24>.
- Regev, Eyal. 2011. Josephus, the Temple, and the Jewish War. U: J. Pastor, P. Stern i M. Mor, ur. *Flavius Josephus: Interpretation and History*, 279–293. Leiden: Brill.
- Schalit, Abraham. 2007. Josephus Flavius. U: F. Skolnik i M. Berenbaum, ur. *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Volume 11, 435–441. New York: Thomson Gale, Keter Publishing House.
- Schwartz, Barry, Yael Zerubavel i Bernice M. Barnett. 1986. The Recovery of Masada: A Study in Collective Memory. *The Sociological Quarterly* 27/2: 147–164. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.1986.tb00254.x>.
- Schwartz, Daniel R. 2007. 'Judaean' or 'Jew'? How Should we Translate Ioudaios In Josephus? U: J. Frey, D. R. Schwartz i S. Gripentrog, ur. *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, 3–27. Leiden: Brill.
- Schwartz, Daniel R. 2016. From Masada to Jotapata: On Josephus in Twentieth-Century Hebrew Scholarship. U: H. Howell Chapman i Z. Rodgers, ur. *A Companion to Josephus*, 419–439. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Smallwood, E. Mary. 1962. High Priests and Politics in Roman Palestine. *The Journal of Theological Studies* 13/1: 14–34.
- Tacit, Kornelije. 2007. *Manja djela, Historije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Tosh, John. 2000. *The Pursuit of History*. Harlow: Pearson Education.
- Villalba i Varneda, Pere. 1986. *The Historical Method of Flavius Josephus*. Leiden: Brill.
- Whealey, Alice. 2008. The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic. *New Testament Studies* 54/4: 573–590. <https://doi.org/10.1017/S0028688508000301>.
- Whealey, Alice. 2016. The Testimonium Flavianum. U: H. Howell Chapman i Z. Rodgers, ur. *A Companion to Josephus*, 345–355. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Whiston, William. 1998. *Josephus: The Complete Works translated by William Whiston*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Yadin, Yigael. 1969. *The Story of Masada by Yigael Yadin. Retold for Young Readers by Gerald Gottlieb*. New York: Random House.

- Yadin, Yigael. 1998. *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*. New York: Welcome Rain.
- Zeitlin, Solomon. 1929. The Slavonic Josephus and Its Relation to Josippon and Hegessippus. *The Jewish Quarterly Review* 20/1: 1–50. <https://doi.org/10.2307/1451513>.
- Zeitlin, Solomon. 1948. The Hoax of the "Slavonic Josephus". *The Jewish Quarterly Review* 39/2: 171–180. <https://doi.org/10.2307/1452821>.
- Zeitlin, Solomon. 1978. *The Rise and Fall of the Judaean State: A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth. Volume Three, 66 C.E. – 120 C.E.* Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Boris Havel

Life and Reliability of Josephus: An Introduction

Abstract

The article presents an introduction to the life and works of Josephus, the most important Jewish historian from the first century AD. Josephus played an active role in the First Jewish revolt against the Romans. After he was captured, he prophesied to Vespasian, his captor, that he would become the emperor. When he did, Josephus was enlisted as an associate, negotiator, and interpreter to Vespasian's son Titus. Josephus' work *The Jewish War* is of utmost importance for understanding the revolt because of Josephus' direct involvement in many events described in it. It gives valuable insights into the rebels' motives, the war's course, and the eventual Jewish defeat. As a Hellenized Jew, Josephus presented Jewish history from the earliest biblical times and composed some of the best apologies of Judaism. He also refuted anti-Jewish accusations spread throughout the Greco-Roman world in the *Antiquities of the Jews* and the treatise *Contra Apionem*. His works may be considered the most valuable source of Hellenistic Jewish philosophical and theological thought of classical antiquity. Looking at it from a Christian perspective, Josephus is highly valued for his detailed descriptions of Judea before, during, and after the time of Jesus' life on earth and the establishment of the Church. His writings provide the most comprehensive extrabiblical description of the social, political, and religious context in which Christianity and the Church were born.

Pripovijedanje o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti u Psalmima¹

Mark W. Hamilton

ORCID: 0000-0002-5098-3995

Abilene Christian University

mwh00c@acu.edu

UDK: 26-246.2:2-175.7

Pregledni znanstveni rad

<https://doi.org/10.32862/k1.17.2.2>

Sažetak

Svrha je psalama 93–100 u Četvrtoj knjizi Psaltira da promiču pripovijest o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti nad svemirom. Bez obzira na njihovo porijeklo, njihov trenutani redoslijed u Knjizi 4 ublažava očaj koji se javlja u psalmima poput Psalma 89, kojim završava Knjiga 3. Kao vrsta pripovijesti koja se koristi u liturgiji, ovi psalmi razvijaju likove i radnje koje se koncentriraju na YHWH-inoj kraljevskoj vlasti i ispravnom poretku svijeta, što zauzvrat koristi Izraelu i, po njima, cijelom svijetu. Služe kako bi dalje razvili pripovijest o njegovoj vlasti nad svemirom.

Ključne riječi: *Psalmi, naratologija, Božja kraljevska vlast*

Uvod

U svojoj knjizi *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, izdanoj 1922. godine, Sigmund Mowinckel slavno je zagovarao postojanje godišnjeg blagdana ustoličenja Izraelova Boga koji bi bio analogan blagdanu Akitu u Babiloniji. Rekonstruirao je taj blagdan na temelju tragova u mnogim psalmima, a posebice onima koji eksplicitno spominju YHWH-inu kraljevsku vlast (Ps 47; 93–100), ali i drugima koji sadrže slične motive. Identificirao je neke religijske

1 Rad je vezan uz projekt: *Narativ i metanarativ biblijskog Psaltira i biblijske psalmodije: kako pripovijest u biblijskoj poeziji služi prijenosu sadržaja i poruke* (voditelj: dr. sc. Danijel Berković).

ideje koje animiraju taj rekonstruirani festival i te tekstove, i što je možda najzanimljivije, ustvrdio da „Fest und Kult gehören daher zusammen“ („blagdan i kult pripadaju zajedno“) (Mowinckel 1922, 19). Dalje je opisao kult, a stoga i mjesto radnje u psalmima o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti kao „dramu“. Međutim, nije se radilo o običnoj drami, nego o drami koja je i stvarala i odražavala stvarnost, ili jednom riječju, sakramentu.² Mowinckel je nastavio istraživati narav kulta kao drame, uključujući psihološke dimenzije izvedbe.

Kao što studenti nauče na kolegijima o Psalmima, Mowinckelova ideja o jednom blagdanu koji je uprizorivao i dramatizirao YHWH-inu kraljevsku vlast nije bila općeprihvaćena. U obliku u kojem ju je predložio, njegova je hipoteza mnogim znanstvenicima izgledala previše špekulativnom. Ipak, na temelju nekoliko nedavnih procjena vidi se da je bio na pravom tragu kad je tražio kulturno mjesto za izvedbu ovih psalama o kraljevskoj vlasti i također za razumijevanje božanske kraljevske vlasti kao nečega što se pripovijeda i izvodi, a ne nečega što je statična, objektivna stvarnost koju samo treba priznati. Datiranje Psalama 47 i 93–100 te bliskost njihova međusobnog odnosa ostaju upitni iako njihovo razumijevanje možda ne mora ovisiti o slaganju s tim točkama. Naprotiv, ustvrdio bih da su ovi psalmi koherentni kao način pripovijedanja o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti protiv potencijalnih suparnika, bilo ljudskih bilo božanskih (Roberts 2005, 97–115; Clifford 2014, 326–337).

I dalje stoji Mowinckelovo osnovno shvaćanje da psalmi o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti igraju ulogu u drami, ili bolje rečeno, pripovijesti te se kao takvi trebaju razumjeti ne kao opis objektivne stvarnosti, nego kao diskurs u kojemu sudjeluju božanski i ljudski akteri. Božanska kraljevska vlast, baš kao i ona ljudska, zahtijeva ne samo postupke monarha nego i opetovane potvrde publike koja sudjeluje u liturgijama. Te liturgije opisuju likove koji se kreću jedan u odnosu na drugoga prema određenim ciljevima. Kraljevska vlast također treba neprijatelje, potencijalne ili stvarne. Ukratko, božanska kraljevska vlast može biti predmetom pripovijesti.

Međutim, što mislimo pod „pripoviješću“? Postoje brojne definicije, već prema tome kako se shvaća uloga radnje (tj. niza događaja), publike te odnosa između pripovjednog čina, pripovjednog proizvoda te pripovjednog sadržaja (priče). Ovdje ću se osloniti na utjecajnu naratologinju Moniku Fludernik (2009, 6), koja kaže da je pripovijest „reprezentacija mogućeg svijeta u jezičnom i/ili vizualnom mediju, u čijem je središtu jedan ili više protagonista antropomorfne prirode koji su egzistencijalno ukotvljeni u vremenskom i prostornom smislu i koji (uglavnom) izvode ciljano usmjerene radnje (radnje i strukture zapleta)“. Pritom ću raz-

2 Mowinckel u djelu *Psalmstudien II*, 21, piše: „Nicht lediglich ein gespieltes Drama, ein Spiel, sondern ein wirkliches und Wirklichkeit hervorbringendes Drama, ein Drama, das mit realer Kraft das dramatisierte Ereignis verwirklicht, eine Wirklichkeit, aus der reale Kräfte hervorstrahlen, oder mit anderen Worten ein Sakrament.“

motriti neke psalme koji govore o kraljevskoj vlasti, odnosno Psalme 93–100, kao pripovijest u nekoliko faza. Prvi korak bit će postavljanje Psalama 93–99 posebice unutar širega konteksta Četvrte knjige Psaltira (Ps 90–106). U drugom koraku ću identificirati narativne elemente u tim psalmima: zamišljeni svijet koji stvaraju, likove i strukturu radnje. Na kraju ću nastojati pokazati da pripovijest u ovom obliku koji imamo, iako funkcionira na svojem sadašnjem mjestu u Četvrtoj knjizi kao odgovor na pitanja postavljena u Psalmu 89 o YHWH-inoj sposobnosti da dobro upravlja svijetom, ima logički prethodnu funkciju potvrđivanja božanske kraljevske vlasti u odnosu na sve koji dolaze. Drugim riječima, *YHWH-ini mālāk* psalmi poslužili su kao poticaj za stvaranje Knjige 4, a ne obrnuto.

1. Četvrta knjiga Psalama kao jedna pripovijest

Mowinckel, kao i mnogi poslije njega, a posebice kritičari forme, gledali su na Psalme 93–99 ili 93+95–99 kao na povezanu zbirku iako su on i njegovi neposredni nasljednici bili nakloni mišljenju da su pojedini psalmi manifestacije žanrova i stoga ignorirali smisleno oblikovanje Psaltira kao cjeline ili zbirke unutar njega.³ Pod utjecajem djela Geralda Wilsona i nekih drugih, novija znanost odlučno se okrenula prema pristupima koji nastoje razumjeti knjigu kao smislenu cjelinu, a ne kao ograničenu u značaju na formu ili sadržaj svakoga pojedinog psalma ili podzbirke psalama (Wilson 1985; McCann 1993; Howard 1993). Posebice u pogledu Psalama 93–100, nova znanost dobro čini kad istražuje odnos između ovih tekstova i pjesama koje im prethode i koje ih slijede u Četvrtoj knjizi Psaltira.

Hossfeld i Zenger, primjerice, prihvaćaju popularno gledište da Psalmi 93–100 čine smislenu cjelinu koja od prije postoji na svome sadašnjem mjestu u Psaltiru, dok su Psalmi 90–92 smisljena cjelina sabrana kako bi nadopunila raniju inačicu Psaltira, koja obuhvaća Psalme 2–89 (Hossfeld i Zenger 2005, 5–7; Ndoga 2014, 149–159). Po tom gledištu, Psalmi 90–92 predstavljaju poveznicu između dviju zbirki.

deClaissé-Walford, Jacobson i Tanner (2014, 38) možda su radikalniji u svome shvaćanju jer cijeli Psaltir razumiju kao pripovijest o Izraelovoj povijesti, time da Treća knjiga (Ps 73–89) izvještava o tragičnome koncu monarhije, a Četvrta (Ps 90–106) o obnovi naroda nakon izgnanstva u Babiloniju. Svaki psalam čitaju zasebno, često na veoma suptilan način, gledajući kroz narativnu mrežu za koju vjeruju da je oblikovala formiranje Psaltira kao cjeline.

Ovo stajalište nije daleko od onoga Samuela Terriena, koji je tvrdio da Treća knjiga, a napose Psalmi 73 i 89, tvori stožer oko kojega se ostatak Psaltira okreće. Kao što kaže (2003, 24): „Ovi [psalmi] na sebi nose znakove mudrosne polemike,

3 Primjerice, Mowinckel posvećuje samo pet stranica razvoju Psaltira kao zbirke zbirki u svomu poznatom *Psalms in Israel's Worship* (2004, 2:193–197).

ali su također natopljene tragičnim osjećajem ljudskog postojanja kao i uronjenosti u teologiju herojske plemenitosti, i božanske i ljudske...“ Ove tvrdnje imaju smisla, iako se zbog Terrienova uopćujućeg tumačenja ne smije zamagliti pravi fokus ovih tekstova koji je zapravo na partikularnosti Izraelova iskustva tijekom prisilnih migracija i povrataka sredinom prvoga tisućljeća prije Krista. Drugim riječima, i opće i partikularno moraju zadržati svoje mjesto u ispravnom tumačenju tekstova.

Ovim ne želim po tko zna koji put izložiti stanje rasprave o evoluciji Psaltira ili mjesta ovih psalama u njemu. Dovoljno je primijetiti da se čitanje Psalama 93–100 kao psalama o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti unutar širega niza psalama dobro uklapa u suvremene promjene u biblijskoj znanosti. Ono što želim naglasiti jest da te psalme i njihovu objavu YHWH-ine kraljevske vlasti treba razumjeti unutar širega konteksta psalama kao tekstova koji su se izvodili. Prakse izvođenja i svrhe psalama o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti vjerojatno su se s vremenom razvijale, a njihovo uvrštavanje u Četvrtu knjigu Psaltira možda je izmijenilo te svrhe iako je ponekad teško opisati točnu narav tih izmjena.⁴ Ne bi bilo opravdano tvrditi da su Psalmi 93–100 nastali tijekom Izraelova postmonarhijskog razdoblja jer je zamisao božanske kraljevske vlasti mnogo starija u Izraelu, kao i u ostatku staroga Bliskog istoka. Međutim, izbor i smještaj ovih psalama na njihovu trenutnom mjestu između drugih psalama čini se namjeran i smislen. Ova kombinacija psalama smisleno odgovara na posebice traumatično razdoblje u Izraelovoj povijesti.

Prihvatimo li Terrienovu ideju da Psalmi 73 i 89 zajedno čine stožer oko kojega se Psaltir okreće, nalazimo knjigu koja proslavlja „kako je dobar Elohim Izraelu“ (Ps 73,1) i poziva isto to božanstvo da se „sjeti... sramote slugu svojih“ (Ps 89,51). Psaltir nikad do kraja ne rješava – dapače, odbija riješiti – napetost između hvala i protesta, tjerajući tako i svoje čitatelje i Boga da žive u napetosti u pogledu povijesti. Izrael ispovijeda svoju nadu u Božju dobrotu i priznaje svoje grijehe (Ps 78), međutim, također se žali na trpljenje koje je grijeh uzrokovao i očekuje od YHWH da ublaži te patnje. Ne događa se nikakvo konačno rješenje tih napetosti niti se može dogoditi u ovom životu budući da povijest nikad ne dostiže utopiju. Međutim, zajednici koja štuje potreban je jezik kojim će moći ovladati tom nape-tošću, a možda je i sasvim eliminirati. Četvrta knjiga pruža im taj jezik.

Stoga ima smisla ukratko opisati narativni tijek Četvrte knjige. Psalmi 90–92 odgovaraju na Psalam 89 koji je zapravo tužaljka o gubitku kralja priznajući Boga kao „okrilje“ (Ps 90,1) i moj „zaklon“ i „utvrdu“ (Ps 91,2), navodeći i metakomentar na same psalme: „Dobro je slaviti YHWH-u“ (Ps 92,2) (vidi Steymans 2005, 265–276). Opet, ako govorimo o ovim psalmima kao o „odgovorima“ na Psalam 89, to ne podrazumijeva da su sastavljeni nakon njega, nego da njihovo uvrštava-

4 Na primjer, uvrštavanje Psalma 96 u 1. knjigu Ljetopisa 16 u skraćenom obliku, među ostalim, pokazuje da se tekst mogao koristiti na više načina. Vidi raspravu u: Schnocks 2019, 223–240; Magonet 2014, 161–177.

nje u Četvrtu knjigu predstavlja takav odgovor. Ovi psalmi nastanjeni su likovima koji brane pravednike (Ps 91,11-12), dok će njihovi neprijatelji „propasti“ (Ps 92,10). Opstanak pravednika nagovještava obrat očaja zbog gubitka monarhije koji vidimo u Psalmu 89 (Ps 92,13-14, u čemu čujemo odjek ili anticipiranje Ps 1). Ukratko, Babilonci neće imati zadnju riječ u životu YHWH-ina naroda.

Ako Psalmi 90–92 čine most do psalama o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti, onda Psalmi 100–106 predstavljaju izlaz od njih. Psalm 100 podcrtava doseg božanske kraljevske vlasti pozivajući „zemlju svu“ da slavi YHWH-u. Psalm 101 koristi ljudskoga kralja, sad obnovljenog nakon debakla opisanog u Psalmu 89, kao glasnogovornika za posvećenost pravdi u zemlji. Psalm 102 moli YHWH-u da pomogne onome koji se moli u vrijeme nesreće, ili kao što piše u podnaslovu kada „nevoljnik... svoju tugu izlijeva“ (Ps 102,1). Psalm 103 odgovara na ovaj božanski čin spasenja pozivajući molitelja נפש da „blagoslovi“ (ברכי) YHWH-u, odnosno da zahvali dobrom božanstvu na pomoći. Psalm 104 proširuje ovaj osjećaj zahvalnosti i čuđenja proslavom složenosti i ljepote prirode. Konačno, Psalmi 105–106 prepričavaju povijest Izraela i Judeje, međutim, na mnogo veseliji način nego što to čini Psalm 78, a vjerojatno u odgovoru na taj raniji psalam.

Govoreći o „narativnom tijeku“ ovih psalama ne želim reći da se likovi mijenjaju ili da se može razaznati jasna potka radnje. Pripovijest je statična, kao što se može i očekivati u liturgijskom tekstu. Baš kao što Isus uvijek umire i ustaje od mrtvih u kršćanskoj himnodiji, ovdje YHWH uvijek ostaje kraljem, YHWH-ini neprijatelji ostaju neprijateljima, svijet je i dalje kazalište YHWH-inih djela, a pjevači psalama uvijek moraju odlučiti do koje će mjere prihvatiti riječi koje pjevaju. Ritualna izvedba ne postiže narativno napredovanje, nego osjećaj istinitosti pripovijesti, njene „datosti“ što se publike tiče.

Ova datost javlja se zato što, kolektivno gledano, ovi tekstovi stvaraju vrstu pregovaranja između različitih glasova (pjevača, štovatelja u Judeji, ostalih članova ljudskog roda i nebeskih bića) o objavi božanske kraljevske vlasti. Gledano s različitih točaka stajališta, psalmi u Četvrtoj knjizi odgovaraju na kretanje Treće knjige od potvrde Jeruzaleмова ljudskog vladara kojom završava Druga knjiga u Psalmu 72 do tužaljke zbog njegova poraza (a time i gaženja narodnih snova o hegemoniji ili barem neovisnosti) u Psalmu 89. Četvrta knjiga potvrđuje nastavak YHWH-ine kraljevske vlasti, a stoga i opstanak YHWH-ina naroda čak i na novom mjestu gdje se nalaze (Wilson 2010, 757–760).

Ovim rasprava dolazi do Psalama 93–100 kao dijela širega tijeka tekstova. Psalmi 93, 97 i 99 počinju tvrdnjom יהוה מלך („YHWH je kralj“) dok Psalmi 96 i 98 započinju s שיר ליהוה („pjevajte YHWH-i“). Drugim riječima, redoslijed ovih psalama stvara mogućnost za Izrael kao zajednicu štovatelja da potvrdi stvarnost YHWH-ine kraljevske vlasti dok istovremeno priznaje da se drugi mogu buniti protiv nje. Potvrda stvarnosti božanske vlasti pretvara je u životnu činjenicu na koju kongregacija mora odgovoriti. Psalm 95 započinje pozivom, također kon-

gregaciji štovatelja, da zapjevaju: „jer velik je YHWH, Bog naš (אל גדול), kralj veliki nad svim bogovima“ (Ps 95,3). Poziv na štovanje kralja bogova upućuje na veličinu razmjera koncepcije ovih psalama. YHWH-ina vlast nije ograničena na Izrael ili čak ljudski rod, nego obuhvaća sve.

Prividni izuzetak u ovom redosljedu psalama je Psalam 94. Međutim, redosljed Psalama 93–100 mogao bi se razumjeti kao struktura koja sadrži „utor i klin“, s tim da Psalam 94 povezuje dva odvojena skupa יהוה מלך hvalospjeva (93; 95–99). Iako, kao što je pokazao Howard, Psalam 94 sadrži mnoge tematske poveznice s okolnim tekstovima, razlikuje se od njih po žanru i onim što bismo mogli nazvati „glasom“. Mnoge Howardove poveznice prilično su uobičajene riječi te, kako bilježi, Psalam 94 također ima slične poveznice s „mnogim nesusjednim psalmima“ (Howard 1993, 123). Ova činjenica mora upućivati na to da je Psalam 94 izvorno postojao neovisno o Psalmima 93 + 95–99 te da im je bio dodan kao dio uredničkog procesa stvaranja Četvrte knjige. S jedne strane, položaj Psalma 94 između ostalih pokazuje visoku razinu umjetničke i teološke intencije. Psalam 94 remeti potvrdu YHWH-ine kraljevske vlasti iako je u konačnici potvrđuje. Taj nas psalam podsjeća da ne prihvaćaju svi božansku vlast kao danu. Psalam 94 završava (gotovo) niječući prikladnost saveza između YHWH i „bezbožnog sudišta“ (בסא הוות; Ps 94,20), odnosno zapetljanosti između Judeje i stranih sila. Ovdje je YHWH božanski car koji smije sklapati savez s dobrim prijestoljem, ali ne sa zlima. Ovdje imamo slike međunarodne politike sredinom prvoga tisućljeća prije Krista u kojoj su savezi i protusavezi služili svrhama i slabih i snažnih država. YHWH nije kralj kao drugi kraljevi jer nikad ne mora napraviti kompromis u vezi sa svojim načelima kako bi ostao na vlasti. Drugim riječima, Psalam 94 „odgovara“ okolnim psalmima iako ih preobličava.

2. YHWH-*ini mālak* psalmi kao pripovijest

Kao što Četvrta knjiga predstavlja donekle koherentnu priču ili promišljanje o priči (tj. metanaraciju u naratološkom smislu), Psalmi 93 i 95–99 sadrže mnoge elemente pripovijesti u smislu Fludernikove, na što upućuje njihova prethodna kratka skica u redosljedu. Kolektivno gledano, oni opisuju zamišljeni svijet, navode važne likove, dodjeljuju im razlikovne osobine i stvaraju radnju koju prostorno i vremenski slijede. Ova radnja također postoji kao podtekst u Četvrtoj knjizi.

Zamišljeni svijet. Glavni likovi ovih psalama uključuju YHWH-u, htanske sile (rijeke i mora kao u ugaritskoj mitologiji, ali i nebo i zemlju) (Ps 93,3-4; 95,5; 96,1-2.5.11; 97,6a; 98,7-9), izraelsku/judejsku publiku (često označenu kao „mi“) (Ps 95,1-2.6-7; 98,3), druge bogove (Ps 95,3; 96,4; 97,7.9),⁵ Izraelove buntovne pretke (Ps 95,8-9; usp. 99,7), Izraelove velikane iz prošlosti (Mojsije, Aron i Samuel; Ps

5 O značenju אֱלִילִים („bogovi“), vidi: Hamilton 2019. What are Elilim?

99,6), narode (Ps 96,3.9(?).10.13; 97,1.6b; 98,2.3; 99,1-2; usp. 47,8-9), Sion i gradove u njegovoj bliskoj okolici (Ps 97,8; 99,2), kao i pravednike ili „pobožnike YHWH-ine“ (Ps 97,10-12). Ovi likovi, o kojima ćemo uskoro malo više govoriti, nastanjuju svijet u kojemu nepregledne kozmičke sile dovedene u red u originalnom stvaranju svijeta ostaju podložne svome suverenu YHWH-i. Mogu podizati „glase svoje“ (Ps 93,3-4), ali ta buka ne prijeti osnovnom svjetskom poretku. Iskonska borba neće se ponoviti.

Međutim, nešto je posebno zanimljivo u vezi sa zamišljenim svijetom ovih tekstova. Iako je YHWH vladar nad narodima, ne spominje se naziv specifičnoga naroda, a kraljevska vlast božanstva proteže se na cijeli svijet, opet bez ikakva specifično navedenoga područja. Nejasnoća referenci upućuje na želju da se govori o zaista univerzalnoj vlasti, dakle ne onoj koja bi bila podložna peripetijama političkih promjena. Izbjegavajući suviše povijesne pojedinosti te radije govoreći o božanskoj sferi, psalmi stoga mogu služiti liturgijskoj svrsi u mnogim povijesnim kontekstima. Ovi tekstovi u isto su vrijeme nepovijesni (u smislu da mogu djelovati u mnogim kontekstima) i povijesni (u smislu da su bili sastavljeni u specifičnim kontekstima, a ponovno korišteni u drugima, a posebice u perzijskom razdoblju kad je Četvrta knjiga bila sabrana i izvođena).

Zaista, jedino mjesto koje se po imenu spominje u ovim psalmima je Sion (Ps 99,2), koji postaje lokacijom božanske pravde, i u osvetnom i reparativnom smislu. Sa Siona, YHWH odgovara vapajima naroda koji traži zaštitu od neimenovanih (stoga, bilo kojih) zlikovaca (99,6-8; usp. Ps 94). Zanimljivo, glavni među onima koji „zazivaju YHWH-u“ su Samuel, Mojsije i Aron, likovi koji su djelovali drugdje, a ne na Sionu, ali čija je uspomena i moralna baština bila povjerena brizi svećenika i drugih koji su boravili na Sionu. Drugim riječima, grad je postao magnetom za Izraelove tradicije, pa čak i one koje su nastale na drugim mjestima u Izraelu/Judeji, kao i njihove nade za bolju budućnost. Doduše, gotovo sav, ako ne i sav Psaltir pretpostavlja Sion kao mjesto svoje izvedbe. Ipak, imenovanje prethodno neimenovanog, iako pretpostavljenog, mjesta ima dramatičnu svrhu.

Nema snažnog razloga za čestu pretpostavku da takva pozornost pridana Sionu upućuje na to da se radi o vremenu poslije takozvanog izgnanstva u Babilonu. To može biti tako, ali teško je zamisliti da se sionska tradicija pojavila niotkuda u vrijeme kad je grad ležao u ruševinama ili je bio obnovljen samo sićušan dio naseља u ranom perzijskom razdoblju. Mnogo je vjerojatnije da psalmi odražavaju trajnu važnost sionskih tradicija dok su se razvijale prije, tijekom i poslije šestoga stoljeća pr. Kr.

Likovi. Već sam naveo imena ključnih likova u ovim psalmima. Najvažnije je YHWH i kolektivna zajednica štovatelja. Tekstovi u najvećoj mjeri govore o YHWH-i tako što pozivaju štovatelje da gledaju u njega, da primijete različite druge likove, zajedno s njihovim pričama te da razumiju uloge koje oni igraju u drami božanske kraljevske vlasti. Primjerice, evokacija mora i drevnih bliskoi-

stočnih priča o stvaranju kao pobjedi nad vodenim silama u Psalmu 93 ne samo da pokreće sjećanja kongregacije na takve stare priče o stvaranju putem borbe (usp. reference na ubijanje zmaja u Jobu 9,13; 26,12; Ps 40,5; 87,4; 89,11; Iz 51,9), nego i ponovno potvrđuje njihovu trajnu relevantnost. Slično tomu, sjećanje na ove priče o Izraelovim precima, bilo da je negativno (Ps 95,8-10) ili pozitivno (Ps 99,6-7), tjera kongregaciju da sebe vidi kao dio stoljećima duge drame u koju gleda. Izrael djeluje na pozornici, ali i sjedi u gledalištu drame. Njegov pogled pada na božanskog aktera YHWH-u dok u isto vrijeme gleda u sebe.

Komentirajući djelo Gerarda Genettea, Manfred Jahn govori o „vanjskoj fokalizaciji“ kao narativnoj mogućnosti. Taj oblik pripovijedanja „obilježava najdramatičnije smanjenje narativnih informacija jer se ograničava na ‘vanjska gledišta’, izvješćujući o onome što bi se moglo vidjeti i čuti virtualnom kamerom“ (Jahn 2007, 98). Kao što Jahn ističe, opet slijedeći Genettea, narativni fokus u pripovijesti može se promijeniti, a „kamera“ vrlo rijetko ostaje stacionarna. Uzmemo li ovaj naš primjer, *YHWH-ini mālak* psalmi usvajaju takav fokus, i pokazuju panoramu likova koji šeću vidnim poljem zajednice štovatelja, s tim da nikad dublje ne istražuju njihove osobnosti, pobude ili sudbine. Fokus ostaje na božanskom kralju i štovateljskoj proslavi njegove kraljevske vlasti sa Siona.

Na općenit način, metoda fokalizacije pripovijesti u tekstovima podsjeća na jedan drugi bliskoistočni medij, a to su scene predstavljanja u kraljevskim palačama. U takvim scenama kraljevi prijatelji i neprijatelji paradiraju po kamenom zidu, uvijek podložni kraljevoj moći (bilo dobrovoljno ili ne), uvijek upućujući na neodoljivu ispravnost te moći, koja dolazi iz božanske sfere i podržava ispravan poredak ovoga svijeta.⁶ Ta se veza može činiti manje očiglednom za psalme o kojima govorimo, ali nekoliko znanstvenika istaknulo ju je u drugim tekstovima kao što je Izaija 60–61 i Estera (Strawn 2007; Machinist 2018; Hamilton 2021). Ta je usporedba ovdje prikladna zato što ovi psalmi zamišljaju YHWH-u na prijestolju na nebu i na zemlji, odnosno u hramu u Jeruzalemu (Ps 93,1). Pripovijest se može odviti po mnogim sredstvima, a konvencije jednoga sredstva mogu utjecati na druge. Opis likova kao dio scenā kraljevske vlasti, koji se pojavljuje na reljefima, također se javlja i u tekstovima, kao što je ovdje slučaj.

Ovim želim reći da je većina likova u *YHWH-inim mālak* psalmima namjerno plošna te da služe kako bi oblikovali krajobraz kojim se božanski kralj kreće. Oni nisu razvijeni i ne mogu se razviti zato što moraju igrati istu nepromjenjivu ulogu ako će božanska kraljevska vlast nastaviti postojati. Izuzetak ovomu pravilu je sâma kongregacija. Štovatelji koji pjevaju ove psalme moraju odlučiti hoće li imitirati svoje gundave pretke u pustinji, svoje susjede mnogobošce ili nadnaravne sile koje su se prije bunile protiv YHWH, s jedne strane, ili velike junake svoga naroda

6 O ovoj je temi napisana opsežna literatura. Korisnu zbirku eseja koji ističu glavna pitanja može se naći u Bach i Fink 2022.

kao što su Mojsije, Aron ili Samuel, s druge. Njihovo sudjelovanje u pripovijesti o YHWH-inoj kraljevskoj vlasti u izvedbi ovih psalama podrazumijeva da su donijeli, ili bi trebali donijeti, tu odluku.

Radnja. Da nastavimo s kategorijama Fludernikove, važno je razmotriti radnju ovih psalama. Osim toga što zajednica pripovijeda o svome podložnom sudjelovanju u YHWH-inoj vlasti, što se događa u ovim psalmima?

U nedavno objavljenom eseju, Jorge M. Blunda Grubert (2019) shvaća Psalme 93 + 95–100 kao središnji dio Četvrte knjige te stoga kao odgovor na raspad monarhija Izraela i Jude. On tvrdi, kao i mnogi znanstvenici prije njega, da je „odgovor“ Četvrte knjige naglašavanje uloge božanskoga monarha YHWH kao zamjene za ljudsku monarhiju, a postmonarhijsko razdoblje kao povratak na ono predmonarhijsko (zbog čega se Mojsije javlja više puta u Knjizi 4). Istina je, kao što smo već primijetili, da Knjiga 4 odgovara na pad domaće judejske monarhije u ruke Babilonaca i preinačuje Izraelovu priču okrećući je u smjeru nade u Psalmima 105–106, zaključku knjige. Očaj koji vidimo u Psalmu 89 (ili, slično, u Tužaljka) ustupio je mjesto pogledu koji je više obojen nadom što se tiče prošlosti i budućnosti. S druge strane, za razliku od Izaije 40–55, nijedan psalam u Knjizi 4, a sigurno ne u *YHWH-inim mālak* psalmima, ne očekuje da će strana vlast postati sredstvom božanske milosti. Dok Blunda Grubert povezuje ove psalme s Izaijom 40–55, prikladnija usporedba bili bi odlomci u Izaiji 56–66, koji opisuju YHWH-inu kraljevsku vlast kao operativnu u svijetu koji je u konačnici bez poganske kontrole (vidi Iz 66,22–24), ne obećavajući obnovu ljudskog vladara nad Judom.

Znači li to da su ovi tekstovi smatrali izraelsku/judejsku monarhiju teološki i politički zastarjelom ili samo sekundarno važnom? Podrazumijeva li odsutnost ljudskoga kralja u Psalmima 90–106 (s izuzetkom Ps 101) predanost nemonarhijskom obliku vlasti ili samo predstavlja ustupak nesigurnosti trenutka, neku vrstu osiguravanja? Svakako, u bliskoistočnom kontekstu ljudski kralj obično se predstavljao kao podvladar božanskoga područja, povjerenik zemaljskoga područja glavnog božanstva. To se gledište u raznim oblicima javlja i u kraljevskim psalmima (Ps 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 132 i 144) i drugdje (2 Sam 7). Može se dogoditi da se tumačenju šutnje *YHWH-inih mālak* psalama po ovom pitanju pridaje prevelika pozornost, međutim, ona ipak mora nešto značiti. Nejasnoća tekstova dopušta liturgijsku upotrebu u različitim kontekstima, čak i ako bi se izraelska monarhija nekako obnovila (kao što je nakratko bilo za vrijeme Hasmonejaca).

Ova nejasnoća vraća nas na pitanje što se dogodilo u pripovijesti koju sada izvodi kongregacija koja pjeva ove psalme. Knjiga 4 pripovijedala je o vremenu predaka i izgnanstva iako je naglašavala oslobođenje i obećanje, a ne davanje zakona (Ps 105–106). Također je pripovijedala o iskonskom vremenu stvaranja (Ps 93; 104). Pretpostavlja nesreće osmoga stoljeća prije Krista, ali ih kao takve

ne navodi. Ova šutnja posebno iznenađuje ako je Knjiga 4 stvarno odgovor na Psalam 89 (i, općenitije, Knjigu 3).

Na ovu se šutnju nadovezuje još jedna. U nedavnom eseju, Corinna Körting (2019, 249–253) zapazila je da je pojava Siona u Psalmu 99 upadljiva zbog svoje singularnosti – nijedan drugi *YHWH-in mālāk* psalam eksplicitno ne smješta YHWH-u nigdje na zemlji. Za Körtingovu, ovo odsustvo lokacije znači da je referenca na Sion ušla u psalme u relativno kasnoj fazi njihova razvoja. Iz toga shvaćanja slijedi da naglasak na Sionu dolazi tek tijekom razdoblja nakon babilonskih deportacija i povratka izgnanika u domovinu. Taj bi zaključak mogao biti ispravan, iako čudi da, premda psalmi o kojima je riječ inače ne smještaju YHWH-u na Sion, također ne lociraju božanstvo nigdje drugdje na zemlji.

Uzmemo li u obzir mjesto reference na Sion u Psalmu 99,2 u njenom kontekstu, dolazimo do alternativnog razumijevanja. Psalam 99 počinje trećom potvrdom YHWH-ine kraljevske vlasti (usp. 93,1; 97,1). Dolazi nakon Psalma 98, koji ima drukčiji fokus i koji, poput Psalma 96, poziva narod da pjeva. Drugim riječima, Psalam 99 navodi glavni fokus ovih psalama, YHWH-inu kraljevsku vlast, na koju sekundarni fokus (kongregacija) mora odgovoriti. Kongregacija postoji u Sionu, ne samo u Psalmu 99 nego na mnogim mjestima u *YHWH-inim mālāk* psalmima i, zapravo, u Četvrtoj knjizi. Nema dokaza da su psalmi postojali na nekom drugom mjestu izvan Jeruzalema, a njihovo smještanje u taj grad ne govori o njihovom datumu sastavljanja ili uvrštavanja na popis. Drugim riječima, Körtingova je odgovorila na pitanje naracije povijesno, a moguće i pogrešno.

Što znači da se Sion pojavljuje jedini put u Psalmu 99,2? Odgoda u imenovanju mjesta produbila je osjećaj neizvjesnosti i istaknula ritualnu scenografiju psalama. Kongregacija ih pjeva na YHWH-inim „vratima“ (Ps 100,4), opet čineći Sion mjestom svojega pripovijedanja u obliku pjesme. Tema objave hrama poslije ustanovljenja božanske vlasti tema je koja je postojala davno prije nastanka ovih psalama, i vidi se, primjerice, već u ugaritskom „Baalovom epu“. Drugim riječima, priča o božanskoj vladavini mora završiti u hramu. Za Judejce koji su sastavljali *YHWH-ine mālāk* psalme prije pada Jeruzalema i za tvorce Četvrte knjige Psaltira koji su ih prenamijenili desecima godina poslije, Sion je bio neizbježno mjesto toga hrama. Odgađanje njegove identifikacije služi u dramatične svrhe jer pojašnjava jednom zauvijek središte YHWH-ine vladavine i žarišnu točku štovanja YHWH-inih podanika.

Ako smještanje reference na Sion ovdje razumijemo kao odluku napravljenu u pripovijesti, u kojoj se objelodanjivanje važnih informacija može sačuvati za ključan trenutak, onda iz toga može slijediti jedna druga zamisao. Možda se problem dvaju prividnih propusta može riješiti jednim potezom. Ono najvažnije što se dogodilo u pripovijesti je obnova samog Siona. Vrijeme njegova razaranja ne navodi se zato što nije bilo nužno spomenuti ga. On opet postoji kao mjesto štovanja. To je prijestolna odaja stvoritelja i otkupitelja YHWH.

U opisu koji nalazimo u Psalmu 99 stoji da YHWH-ina vladavina na Sionu ima nekoliko osobitosti: vlast nad svim narodima (על כל העמים) te stoga kraj carske vlasti nad zemljom Izraelovom (s. 2); pravda za Jakova (s. 4); i djelatno svećenstvo koje posreduje za štovatelje, nastavljajući doba Mojsija i podrijetlo naroda (s. 6–8). Jeruzalem kao zamišljeno i doživljeno mjesto bit će, liturgija ovih psalama ustvrđuje, središte carstva koje djeluje po pravilima različitim od pravila zemaljskih carstava, što je ideja koju također nalazimo u Izaiji 56,9 – 59,21, tekstu koji je vjerojatno nastao u isto vrijeme kao i Knjiga 4.

Zaključak

U zaključku, Fludernikova kaže da pripovijest sadrži likove koji su „egzistencijalno ukotvljeni“ u svojim pričama. Način na koji su *YHWH-ini mālāk* psalmi smješteni u Četvrtu knjigu Psaltira fokusira pozornost obnovljene judejske zajednice na božanstvo koje je dobro poznato i predano dobrobiti naroda unatoč okolnostima. Patnje koje je narod prošao od sredine do kraja šestoga stoljeća prije Krista nisu mogle pružiti konačnu presudu božanskoga stava prema Izraelu. Proslavljajući vlast božanskoga kralja, Knjiga 4 iznosi priču o Izraelovoj prošlosti i budućnosti koja iz predegzilskih tradicija crpi ključne točke radnje i uloge likova dok također nastavlja tu priču u novome dobu. Vrijeme izgnanoga naroda i porušenih gradova postaje umetak, a ne determinirajući element u cjelokupnoj priči. Proslavljajući YHWH-inu kraljevsku vlast usredotočenu na obnovljeni Sion, Četvrta knjiga Psaltira poziva zajednicu Izraela tijekom perzijskoga razdoblja da živi u nadi čak i u vrijeme političke nesigurnosti. Taj poziv još uvijek vrijedi za one koji i danas mole te psalme kao dio svoje priče.

Popis literature

- Bach, Johannes i Sebastian Fink, ur. 2022. *The King as a Nodal Point of Neo-Assyrian Identity*. Kasion 8. Münster: Zaphon.
- Blunda Grubert, Jorge M. 2019. The Vision of History According to the *Yhwh-mālāk*-Psalms. U: Ulrich Berges, Johannes Bremer i Till Magnus Steiner, ur. *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen: Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld*. Bonner Biblische Beiträge 189, 113–132. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Bonn: Bonn University Press.
- Clifford, Richard J. 2014. Psalms of the Temple. U: William P. Brown, ur. *The Oxford Handbook of the Psalms*, 326–337. Oxford: Oxford University Press.
- deClaissé-Walford, Nancy, Rolf A. Jacobson i Beth LaNeel Tanner. 2014. *The Book of Psalms*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

- Fludernik, Monika. 2009. *An Introduction to Narratology*. Prevele Patricia Häusler-Greenfield i Monika Fludernik. London: Routledge.
- Hamilton, Mark W. 2021. "Empire" as a Political Category and Reflections on it in Centers and Peripheries. U: Pamela Barmash i Mark W. Hamilton, ur. *In the Shadow of Empire: Israel and Judah in the Long Sixth Century BCE*. Archaeology and Biblical Studies 30, 115–137. Atlanta: SBL.
- _____. 2019. What are Elilim? *Journal of Hebrew Scriptures* 19/9: 1–9.
- Hossfeld, Frank-Lothar i Erich Zenger. 2005. *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*. Prevele Linda M. Maloney. Hermeneia. Minneapolis: Fortress.
- Howard, David M. Howard, Jr. 1993. A Contextual Reading of Psalms 90-94. U: J. Clinton McCann, ur. *The Shape and Shaping of the Psalter*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 159, 108–123. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jahn, Manfred. 2007. Focalization. U: David Herman, ur. *The Cambridge Companion to Narrative*, 94–108. Cambridge: Cambridge University Press.
- Körting, Corinna. 2019. JHWH besteigt seinen Thron. U: Ulrich Berges, Johannes Bremer, i Till Magnus Steiner, ur. *Zur Theologie des Psalters und der Psalmen: Beiträge in memoriam Frank-Lothar Hossfeld*. Bonner Biblische Beiträge 189, 237–257. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Bonn: Bonn University Press.
- Machinist, Peter. 2018. Achaemenid Persia as Spectacle. Reactions from Two Peripheral Voices: Aeschylus, The Persians and the Biblical Book of Esther. *Eretz Israel* 33: 109*–123*.
- Magonet, Jonathan. 2014. On Reading Psalms as Liturgy: Psalms 96-99. U: Nancy L. deClaissé-Walford, ur. *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*. Ancient Israel and its Literature 20, 161–177. Atlanta: SBL.
- McCann, J. Clinton. 1993. *The Shape and Shaping of the Psalter*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 159. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Mowinckel, Sigmund. 1921. *Psalmenstudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. Kristiania: SNVAO.
- _____. 1962. *The Psalms in Israel's Worship*. Preveo D. R. Ap-Thomas. Oxford: Blackwell.
- Ndoga, Sampson S. 2014. Revisiting the Theocratic Agenda of Book 4 of the Psalter for Interpretive Premise. U: Nancy L. deClaissé-Walford, ur. *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*. Ancient Israel and its Literature 20, 149–159. Atlanta: SBL.

- Roberts, J. J. M. 2005. Mowinckel's Enthronement Festival: A Review. U: Peter W. Flint i Patrick D. Miller, ur. *The Book of Psalms: Composition and Reception*. Vetus Testamentum Supplements 99, 97–115. Leiden: Brill.
- Schnocks, Johannes. 2019. "Singen für YHWH, ganze Ende" (Ps 96:1b//1Chr 16:23: Psalm 96 im Kontext des Psalmenbuches und der Chronik. U: Friedhelm Hartenstein i Thomas Willi, ur. *Psalmen und Chronik*. Forschungen zum Alten Testament 2.107, 223–240. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Steymans, Hans Ulrich. 2005. *Psalm 89 und der Davidbund*. Österreichische Biblische Studien 27. Frankfurt: Peter Lang.
- Strawn, Brent A. 2007. "A World Under Control": Isaiah 60 and the Apadana Reliefs from Persepolis. U: Jon L. Berquist, ur. *Approaching Yehud: New Approaches to the Study of the Persian Period*. Semeia Studies 50, 215–246. Atlanta: SBL.
- Terrien, Samuel. 2003. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*. Eerdmans Critical Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wilson, Gerald Henry. 1985. *The Editing of the Hebrew Psalter*. SBL Dissertation Series 76. Chico: Scholars Press.
- Wilson, Lindsay. 2010. On Psalms 103-106 as a Closure to Book IV of the Psalter. U: Erich Zenger, ur. *The Composition of the Book of Psalms*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 238, 755–766. Leuven: Peeters.

Mark Hamilton

Narrating YHWH's Kingship in Psalms

Abstract

Psalms 93-100 function within Book 4 of the Psalter to advance the narrative of YHWH's kingship over the cosmos. Whatever the origins of the constituent psalms, their current sequencing within Book 4 softens the despair that appears in psalms like Psalm 89, the ending of Book 3. As a kind of narrative used in liturgy, these psalms develop characters and plotlines that concentrate upon YHWH's kingship and proper ordering of the world, which, in turn, benefits Israel and through them, the world.

O novijem književno-kritičkom pristupu biblijskoj poeziji¹

Krešimir Šimić

ORCID: 0000-0002-0114-372X

Filozofski fakultet Sveučilišta J. J. Strossmayera, Osijek

ksimic@ffos.hr

UDK: UDK: 27-276(811.411.16'02)

Pregledni znanstveni rad

<https://doi.org/10.32862/k1.17.2.3>

Sažetak

U članku se iznose mišljenja trojice reprezentativnih autora – Jamesa Kugela, Roberta Altera i Jana Fokkelmana – važnih predstavnika tzv. književno-kritičkoga pristupa Bibliji, o biblijskoj poeziji. Prema Kugelu, gledati na Bibliju kroz leću podjele na poeziju i prozu (liriku i epiku), znači krivo gledati. Ako tako gledamo, čak ni minuciozne analize paralelizma neće biti od koristi – jer će se i one distorzirati. Kugel stoga smatra da u Bibliji ne postoji poezija, već samo „kontinuum“ sačinjen od labavo povezanih paralelnih struktura u onome što smatramo proznim dijelovima do „pojačane retorike“ u onome što pogrešno označavamo stihom. Alter smatra da je osnovica biblijske poezije semantički paralelizam. Ali, pritom ističe da je važno uvidjeti da pjesnički izraz zapravo izbjegava potpuni paralelizam, baš kao što se jezik opire pukoj sinonimnosti tako da neprestano uvodi male razlike između srodnih pojmova. Fokkelman pak smatra da je miješanje proze i poezije, pa i prijelaz proze u poeziju moguć jer velika većina rečenica na hebrejskom sadrži dvije do osam riječi. Štoviše, obično se povezuju u sekvence parataksom („... i ... i ... ali ... i onda ...“). Iz sva tri mišljenja proizlazi zaključak da je biblijska poezija, kao uostalom i proza, u velikoj mjeri sui generis, da razlika između poezije i pro-

1 Rad je vezan uz projekt: *Narativ i metanarativ biblijskog Psaltira i biblijske psalmodije: kako pripovijest u biblijskoj poeziji služi prijenosu sadržaja i poruke* (voditelj: dr. sc. Danijel Berković).

ze, ako uopće postoji, nije iste naravi kao u zapadnoj književnoj kulturi, pa je stoga neprimjereno govoriti o prosimetrumu u Bibliji.

Ključne riječi: *Biblija, poezija, versifikacija, James Kugel, Robert Alter, Jan Fokkelman*

I.

Za razliku od klasične Grčke antički Izrael nije nam ostavio teorijske rasprave o književnosti. Ni u sâmoj Bibliji ne nalazimo metatekstove (eksplicitni književno-kritički komentari uključeni u književni tekst koji problematiziraju sâm književni tekst – njegovo sačinjanje, književne postupke, referencijalnost i sl.). Međutim, postoji nekoliko biblijskih izraza (*ir, mizmor, qina*) koji upućuju na poeziju. Takvi su pojmovi, dakle, antikni (dio su biblijskog teksta), a uzimali su se za svojevrsnu književnu terminologiju, iako njihovo značenje (ponajprije u generičkom smislu) nije bilo sasvim jasno. Nešto je smjerodavnija izvanbiblijska tradicija, osobito srednjovjekovni masoretski rukopisi u kojima su se izdvajali pojedini odlomci posebnom stihografijom (Berlin 1991, 7–8).² Budući da se Biblija mahom uspoređivala s klasičnom antičkom grčkom književnosti, a metar se držao za *sine qua non* poezije, biblijska poezija ostala je manje-više neistražena. Naime, biblijska poezija nije se uklapala u formalne metričke strukture antičke grčke književne kulture. Primjerice, William Jones u svojoj *Poeseos Asiaticæ Commentarii* (1774) nastojao je dokazati da su se biblijski pjesnici oslanjali na kvantitativnu versifikaciju, ali to ipak nije mogao potkrijepiti drugačije doli da mijenja interpunkciju biblijskih tekstova. Stoga je Eduard Sievers (*Metrische Untersuchungen*, 1901, § 53) ustvrdio da hebrejska prozodija nije utemeljena na izmjenama dugih i kratkih slogova kao što je to klasična prozodija.³

U ranom novom vijeku došlo je do procvata vernakularne književnosti, osobito poezije. Da bi se poezija nekako legitimirala, uz pozivanje na njezino božansko podrijetlo, pozivalo se i na Psaltir, pa i na neke druge biblijske tekstove. Takva nastojanja dovela su do novih nastojanja da se otkrije izvor poezije u Bibliji. Budući da su, osobito u Italiji, modeli vernakularne silabičke poezije (važan je broj slogova, a ne njihova duljina) zamijenili klasične, silabička versifikacija postala je uzorak i za pristup biblijskoj poeziji. Da je biblijska poezija zasnovana na sila-

2 Tisak je „uništio“ masoretsku stihografiju, ali su moderna znanstvena izdanja Biblije preokrenula ovaj trend. U *Biblia Hebraica Kittel* i *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ne samo da su tradicionalno stihografski dijelovi tako tiskani već se, osim toga, sve što se smatra pjesničkim prema modernim standardima, uključujući govore proroka i „pjesme“ umetnute u narativne dionice (primjerice, 1 Sam 15,22-23), tiskalo stihografski.

3 V. Stuart 1976.

bičkoj versifikaciji, nije bilo nešto nepoznato židovskim autorima. Iako je teško utvrditi razmjere židovskog utjecaja, poznato je da je dosta židovskih zagovornika silabičke versifikacije u Bibliji, ili barem nečeg sličnog, proživjelo dio života u Italiji (Abravanel, Ibn Habib, Moše ibn Tibbon) (Berlin 1991, 41). Osim toga, postoje mišljenja da je biblijska poezija zasnovana na svojevrsnoj akcenatskoj versifikaciji (u obzir su uzeti samo slogovi koji su nosioci osnovnog naglaska) (primjerice, Julius Ley, *Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der Hebräischen Poesie*, 1875).⁴ Postojali su i drugačiji pristupi. Tako je Parry-Lordova hipoteza o usmenoj kompoziciji homerskih epova zakratko prodrla u proučavanje biblijske poezije. Međutim, takav pristup zahtijevao je da se takozvani fiksni parovi riječi u paralelizmu zamijene konvencionalnim izrazima koji su signalizirali usmeno podrijetlo, što se vrlo brzo pokazalo nedostatnim.⁵ Osim toga, pokazalo se da Psaltir ili Knjiga o Jobu najvjerojatnije nisu usmenog podrijetla. Zanimljivo, iako su pjesničke figure i tropi identificirani i katalogizirani, u velikoj mjeri na temelju klasične antičke grčko-rimske terminologije i definicija, njihov učinak na biblijsku poeziju uglavnom nije izazvao znatniji interes.

Najpoznatije rješenje u vezi s razumijevanjem biblijske poezije iznio je Robert Lowth (*Prælectiones de Sacra Poesi Hebræorum*, 1753), koji je odustao od pokušaja otkrivanja versifikacijskog sustava. Umjesto da se okrenuo klasicima ili vernakularnoj književnosti za svoj konceptualni okvir, kao što su to činili njegovi srednjovjekovni i ranonovovjekovni prethodnici, Lowth je nastojao čitati Bibliju prema „načinima Hebreja“, to jest, kako je mislio da su stari Hebreji činili (Prickett 2016, 309). Tako je došao do uvida da je osnovni princip starohebrejske poezije „paralelizam“ (*parallelismus membrorum*), u kojem su dva (a katkad i tri) kratka „stih“ suprotstavljeni da bi se stvorio učinak simetrije. Lowthov je rad imao snažan utjecaj na proučavanje biblijske poezije gotovo dvjesto godina, od kasnog osamnaestog stoljeća do 1980-ih.⁶ Zbog popularnosti naratologije tijekom 1970-ih i 1980-ih, a u znatnoj mjeri i kasnije, u književno-kritičkom pristupu Bibliji (za početak takvog pristupa uglavnom se drži studija Ericha Auerbacha *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946) dominirale su studije koje su

4 V. Kuryłowicz 1972.

5 R. Alter ističe da je pismenost iznimno stara na Bliskom istoku tako da ne postoji preliterarna faza već postojeće židovske nacije. Zapisivanje je zapravo dio formativnog iskustva drevnog Izraela (Alter 1987, 13).

6 Rabinski krugovi nisu bili oduševljeni istraživanjem upotrebe paralelizma u Bibliji. Oni, zapravo, nisu bili zainteresirani za biblijsku versifikaciju. Ideja o biblijskoj poeziji, koju su zastupali Josip Flavije i drugi, u potpunosti je odsutna u rabinskim tekstovima. Zasiurno su, napominje J. Kugel, Mojsije, David, Izaija mogli biti opisani kao „pjesnici“, barem da bi se uzveličalo njihove sposobnosti ponad onih običnih pjevača. No, nisu! (Kugel 1981a, 129).

uglavnom bile posvećene prozi.⁷ Ipak, poezija nije bila sasvim u drugom planu. Dva su razloga novijih interesa za biblijsku versifikaciju: otkriće drevne ugaritske (sjeverno-kananske) epike (koja se u mnogočemu podudara s biblijskim pjesništvom, pa je pogodna za komparatističke analize) i utjecaj strukturalne lingvistike (koja je ponudila obrasce za unutartekstovne jezične analize).⁸ Jedan od obuhvatnijih i iznimno eruditnih doprinosa proučavanju biblijske poezije je *Hebrew Verse Structure* (1980) Michaela O'Connora. On je istaknuo da uzorci biblijske poezije nisu ni metrički ni ritmički, već sintaktički. Stoga je svoju studiju zasnovao na „liniji“ (*line*) – za što u retoričkim spisima uglavnom dolazi termin *colon*

- 7 Suvremeni bibličari i književni kritičari (teoretičari), napominje A. Berlin, ponekad ostavljaju dojam da su oni prvi koji su pristupili Bibliji iz književne perspektive. Naravno da nije tako. Upravo nekovrsni književni pristupi Bibliji najstarije su metode razumijevanja biblijskog teksta. Iako je istina da su moderne književne i lingvističke teorije daleko od svojih patrističkih i medijevalnih predaka, ipak se u ranijim pristupima mogu naći mnoga moderna zapažanja o biblijskom jeziku i stilu. Naravno, u drugačijem obliku. To, smatra Berlin, nije toliko iznenađujuće jer se biblijski tekstovi nisu promijenili. Promijenili su se samo modeli i teorije kojima se biblijski tekstovi objašnjavaju. Koliko više razumijevamo ranije modele i teorije, toliko više počinjemo uvidati da su suvremeni pristupi zapravo sastavni dijelovi duge tradicije koja je imala za cilj analizu oblika i stila Biblije (Berlin 1991, 3). Odrednice su pak suvremenih književno-kritičkih pristupa sljedeće (oslanjam se na temeljne odrednice koje je u članku „Methodological Considerations“ donio Kenneth Gros Louis (1982)):

1. Pristupiti Bibliji kao književnosti znači staviti naglasak na sâm tekst – ne na njegovu povijesnu i tekstualnu pozadinu, ne na okolnosti koje su dovele tekst u njegov sadašnji oblik, ne na njegove vjerske i kulturne temelje (što je karakteristika povijesno-kritičkog pristupa). Ukratko, književno-kritički pristup Bibliji je ahistoričan.
2. Književni kritičar pretpostavlja tekst kao jedinstvenu cjelinu.
3. Književnoga kritičara prvenstveno zanima kako je djelo strukturirano ili organizirano.
4. Književne kritičare prvenstveno zanima književna stvarnost teksta, a ne njegova povijesna stvarnost. Književnost se ovdje izjednačava s fikcionalnošću: „Je li istina, pitamo se, ne u stvarnom svijetu nego u fiktivnom svijetu?“
5. Književna stvarnost Biblije može se proučavati metodama književne kritike koje se koriste pri analizi bilo kojeg drugog, nebiblijskog teksta.

Ovakvim, književno-kritičkim pristupima, prema kojima je Biblija književnost (*Bible as literature*), suprotstavlja se J. Kugel. On smatra da trebamo postaviti pitanje u kojemu značenju u izrazu *Biblija kao književnost* mislimo ono „kao“. Kratak odgovor mogao bi biti, napominje Kugel: „u mnogo značenja“. Od grčko-rimskog doba Biblija je bila čitana *kao* književnost (tropi i figure klasične retorike, alegorizacija Homera i Hezioda, heksametar i trimetar epike i lirike pronalazili su se i u Bibliji). Biblija *kao* književnost u smislu tumačenja očita je od samih početaka biblijske egzegeze, od helenističkog židovstva i patristike. Moderna kritika Biblije razvila se iz *Literarkritik*, odnosno *Formkritik*, a potom počela primjenjivati metodička polazišta ruskog formalizma i njezina francuskog ogranka, strukturalizma, te polazišta koja uzimaju biblijske tekstove kao cjeline, što je povezano s američkom novom kritikom. Takva kritika, tvrdi Kugel, započinje zapravo već u šesnaestom stoljeću (kada se više ne razlikuje proroštvo i pjesništvo, božansko i književno nadahnuće), a ne u osamnaestom stoljeću. Ona je pak donijela jedno novo usmjerenje: čitanje Biblije počinje biti čitanje „svetog“ teksta kao bilo kojeg drugog teksta (Kugel 1981b, 217–128).

- 8 O utjecaju lingvistike na studij biblijske poezije, odnosno na razumijevanje biblijskog paralelizma v. Berlin 1985, 7–30.

(pl. *cola*)⁹ – kao osnovici biblijske poezije.¹⁰ Budući da je O'Connorova studija iznimno obimna i teško prohodna, za svojevrzni prolaz kroz književno-kritičke studije o biblijskoj poeziji poslužiti će se monografijama trojice autora: Jamesa Kugela, Roberta Altera i Jana Fokkelmana.

II.

Lowth, najpronicljiviji i najosjetljiviji pisac o biblijskoj poeziji, usto i iznimno nadaren pisac, ističe Kugel, ipak je pogriješio pri klasificiranju različitih vrsta paralelizma u obuhvatne „tipove“: sinonimni, antitetički i sintetički paralelizam. Lowthova klasifikacija, daleko od rasvjetljavanja, jednostavno je zamaglila moguću suptilnost (Kugel 1981a, 12). Štoviše, iako je Lowth bio filolog rijetke osjetljivosti i sposobnosti, pa i hrabrosti da slijedi svoje razmišljanje koje je bilo izvan tadašnjih kanona, treba se zapitati – s pravom napominje Kugel – kako to da je tako upečatljiv i temeljan fenomen kao što je *parallelismus membrorum* mogao biti previđan od strane mnogih ranijih istraživača i kritičara. Kugel smatra da se odgovor nalazi u tome da *parallelismus membrorum* nije bio toliko otkriće koliko izum.¹¹ Lowth je paralelizam prikazao kao sustav koji djeluje u onome što zapravo uopće nije sustavno. Naime, „sinonimni“ paralelizam – Kugel je pokazao na brojnim primjerima – rijetko je zapravo istoznačan i nema stvarne razlike između njega i „antitetičkog“ paralelizma (Kugel 1981a, 57). „Paralelizam članova“ nije strukturalna konstanta, *sine qua non* biblijske poezije, već nešto manje dosljedno i raširenije od bilo kojih organizacijskih karakteristika zapadnjačke poezije (Kugel 1981a, 68). Cijeli je Lowthov pristup pogrešan – rezolutan je Kugel.

Paralelistički stil u Bibliji, smatra Kugel, ne zasniva se na nizanju rečenica koje nose neku semantičku, sintaktičku ili fonetsku sličnost niti „isto kazuju dvaput“, već na nizu _____ / _____ // u kojem je B ujedno nastavak A (A i B su oznake koje Kugel koristi za ono što Lowth naziva *membrorum* ili za što se u studijama

9 U optjecaju su još termini *bicolon*, pl. *bicola* (dva retka u paralelističkom odnosu jedan prema drugomu, koji čine jedinstvenu cjelinu) i *tricolon*, pl. *tricola* (tri retka u paralelističkom odnosu jedan prema drugomu, koji čine jedinstvenu cjelinu). Primjerice, Ps 1,2 i 1,1:

„već uživa u Zakonu Jahvinu,
O Zakonu njegovu misli dan i noć.“

„Blago čovjeku koji ne slijedi savjeta opakih,
Ne staje na putu grešničkom
I ne sjeda u zbor podrugljivaca.“

10 V. Collins 1987.

11 Kada je R. Lowth nazvao svoje otkriće *parallelismus membrorum* zasigurno je bio svjestan, napominje J. Kugel, da je *membrum* standardni latinski prijevod grčkog *colon* u svim spisima o retorici. Lowthov izraz pogrešno je shvaćen. Držalo se, naime, da označava paralelizam svih članova (riječi) A (prvog retka) sa svim članovima (riječima) B (drugog retka) (Kugel 1981a, 2).

o biblijskoj versifikaciji često koristi grecizam *colon*), ali i odvojen od njega pauzom, tipično naglašenom. Riječ je o „podržavajućem“ stilu u kojem paralelizam igra važnu ulogu, ali čija bit nije paralelizam, već „podržavajući niz“ (*seconding sequence*) (Kugel 1981a, 53–54). Svjestan, s jedne strane, nedostatka jasnog prekida između A i B (zbog čega se to dvoje spaja u jednu tvrdnju) i, s druge strane, nedostatka jasne veze između A i B (zbog čega to dvoje postaju izolirane, neovisne tvrdnje), Kugel je pomno razložio kako se ostvaruje subjunkcija B. Razdvajanje A i B (ili, bolje rečeno, njihova odvojivost) uvelike je stvar sintakse. Pri uspostavljanju njihove povezanosti presudnu ulogu imaju gramatički i semantički elementi. Kugel naznačeni paralelizam stoga pronalazi i u biblijskoj prozi – što znači da je doveo u pitanje podjelu biblijskih tekstova na prozu i poeziju.

U Bibliji postoji velik broj žanrovskih klasifikacija – riječi za različite vrste psalama, himni, pjesama, poslovice, izreka, kletvi, blagoslova, molitava, pripovijesti, rodoslovlja, zakona, govora, poticaja moralne namjere, proročanstava, konzolacija ili prijekora – ali nigdje se neka određena riječ ne koristi za grupiranje pojedinih žanrova u veće blokove koji odgovaraju onome što se u anglo-saksonskom akademskom *milieu* naziva poezija i proza (ili, više u kontinentalnoj znanosti o književnosti, lirika i epika). Primjerice, u Sirahu 47,17: „Začudio si (Salomon – op. K. Š.) svijet pjesmama svojim, pričama, poslovicama i odgovorima.“ Naravno, u Bibliji ne postoji ni izraz kojim bi se uputilo na paralelizam *per se*, kao svojevrsnu *differentia specifica* između poezije i proze. Stoga je, smatra Kugel, govor o poeziji (čak i kada nije zasnovan na metrici) u Bibliji u određenoj mjeri nametanje koncepta stranog biblijskom svijetu. Očito, postoji nekakav razlog zašto to ipak činimo. On je sljedeći: imamo predodžbu o tome koje su tematske, generičke i organizacijske karakteristike poezije, a tamo gdje ih nalazimo u Bibliji, promatramo ih u optici usvojene književno-teorijske terminologije. Riječ je o zavodljivosti kojoj se nije lako oduprijeti. Pravilnost koja se uočava u nekim dijelovima Biblije ne smije se stoga automatski identificirati kao oznaka za poeziju. Koristeći ovaj izraz, biblijski kritičari nesvjesno pretpostavljaju nešto o Bibliji (i o paralelizmu). Pomno pak čitanje Biblije otkriva da u njoj nema dosljednosti usporedive s onima koje su nam poznate iz zapadne književne tradicije. Paralelizam jest čest, ali ne i jednoznačan, pa stoga ne može biti kriterij podjele na poeziju i prozu. Jednadžba paralelizam = poezija dovela je kritičare do toga da previde paralelizam na „nepoetičnim“ mjestima – u zakonima, kulturnim propisima i sl. (Kugel 1981a, 69–70). Do sličnih je uvida došao i Francis Andersen. On u svojoj studiji *The Sentence in Biblical Hebrew* (1974) piše o „epskoj prozi“ u Bibliji koju ponekad karakterizira upotreba istoga leksičkog rekvizitarija (repetitivni paralelizam), koji često dolazi u utvrđenom slijedu (Andersen 1974, 43). Ali – Postanak ipak „nije ni poezija ni proza, već epska kompozicija koja sadrži i pjesnička sredstva i proširene retoričke strukture“ (Andersen 1974, 124).

Čak i da u Bibliji postoji nešto slično metrima iz antičke grčke književnosti, kao što je paralelizam, poezija bi kao generički pojam, napominje Kugel, mogla

biti u optjecaju samo među heleniziranim Židovima. No, Biblija nije napisana u metrima, a za Grke ili helenizirane Židove prožete klasičnom metričkom idejom, paralelizam je previše labav da bi bio razlikovno sredstvo poezije i proze. Da nije tako, trebali bismo moći pronaći tvrdnje da „Židovi čak pišu svoje zakone u stihovima“ ili nešto slično tomu. Umjesto toga, dogodilo se sasvim suprotno: samo oni žanrovi koji bi na grčkom bili „poezija“ nazivani su poezijom i u Bibliji. Zapravo, za njih se govorilo da su metrički. U opisivanju hebrejskih pjesama čak ni židovski pisci nisu prepoznali paralelizam te su nametnuli grčku terminologiju. Filon je to dosljedno činio iako je povremeno naglašavao veliku raznolikost „metara“. Kao da je nagovijestio da se njihova struktura više ne razumije (Kugel 1981a, 128).

Dakle, prema Kugelu, gledati na Bibliju kroz leću podjele na poeziju i prozu (liriku i epiku), znači krivo gledati. Ako tako gledamo, čak ni minuciozne analize paralelizma neće biti od koristi – jer će se i one distorzirati.

III.

Rasprave o biblijskoj poeziji, napominje Alter, sežu do dviju krajnosti. Na jednom je kraju spektra, primjerice, orijentalist iz 1930-ih Paul Kraus, koji je smatrao da je cjelokupna Hebrejska Biblija, napisana u stihovima, samo ju se treba ispravno akcentuirati da bi se to vidjelo (što je tri desetljeća ranije anticipirao Sievers). Na drugom je kraju spektra Kugel, koji smatra da u Bibliji ne postoji poezija, već samo „kontinuum“ sastavljen od labavo povezanih paralelnih struktura u onome što smatramo proznim dijelovima do „pojačane retorike“ u onome što pogrešno označavamo stihom (Alter 2011, 1–2).¹² Alter smatra da je osnovica biblijske poezije semantički paralelizam. Ali, za razliku od, primjerice Theodora Robinsona i Ruth Aproberts (usp. Robinson 1947, 21 i Aproberts 1977), koji ističu paralelizam u vidu sinonimnosti – što je, smatra Alter, zapravo svojevrсни „zastoj“ (*stasis*) unutar „pjesničke linije“ (*poetic line*) – Alter ističe, pri čemu se poziva na Viktora Šklovskog, da je važno uvidjeti kako pjesnički izraz zapravo izbjegava potpuni paralelizam, baš kao što se jezik opire pukoj sinonimnosti tako da neprestano uvodi male razlike između srodnih pojmova. To je u nekoj mjeri blisko Kugellovoj kritici sinonimnog paralelizma. Alter stoga drži da se u slučaju semantičkog paralelizma – na kojem je, smatra, strukturirano mnogo biblijskih tekstova – uza sva, povremeno gotovo bizarna, ponavljanja u „pjesničkoj liniji“, neprestano javljaju i „semantičke preinake“ (Alter 2011, 9–10).

12 B. Hrushovski koristi izraz „sentencija“ (*sentence*), a R. Alter „pjesnička linija“ (*poetical line*) (koju čine dva ili tri paralelna retka) – što također upućuje da izraz stih nije primjeren za biblijsku poeziju. J. Fokkelman napominje da je tzv. „biblijski stih“ uvelike praktična i liturgijska jedinica, koja se znatno razlikuje po dužini (može sadržavati od jednog do čak deset „zastoj“) (Fokkelman 1999, 171–173).

Alter napominje da se u prvi mah čini da je semantički paralelizam operacija koja se odvija s obzirom na ono što Roman Jakobson naziva paradigmatском (metaforičkom) osi ili osi odabira riječi. Konkretnije, pjesnik uvodi određeni pojam, poput „siročće“, u prvi redak; zatim odabire drugi pojam, poput „udovica“ iz iste opće kategorije za drugi redak. Ali – nastavlja Alter – to je nepotpun i obmanjujući opis onoga što se zapravo događa u biblijskom paralelizmu. Ustvari, veze između redaka često su bliže onomu što je Jakobson nazvao sintagmatskom (metonimijskom) osi – kretanje duž osi bliskosti, koju pjesnik pretvara u stvarnu povezanost. Stoga je, zaključuje, svrsishodnije odbaciti Jakobsonov „aksiološki imaginarij“ jer ono na što najčešće nailazimo u biblijskom pjesništvu proizlaženje je sintagmatskog iz paradigmatškog – iz čega Alter izvodi zaključak o „narrativnosti“ biblijskih pjesničkih sastavka (Alter 2011, 37–41). Stoga ističe da nas tvrdnja Shemaryahua Talmona kako su biblijski pisci (iako su u Hebrejskoj Bibliji prisutne brojne aluzije na kanansko-ugaritsku mitologiju) odbacivali stihovane narativne sastavke upravo zbog njihove povezanosti s mitološkim sastavcima ne bi trebala navesti na zaključak da u biblijskoj poeziji nema narativnih elemenata. Usuprot, tvrdi Alter, narativni impuls, uglavnom nevidljiv u strukturnim aspektima biblijske poezije, često se pri pomnoj artikulaciji zna pokazati između „pjesničkih linija“ (Alter 2011, 31). Doduše, hebrejski pisci koristili su „stihove“ za slavljeničko pjesništvo, tužaljke, proroštva, liturgiju, umetke u prozne dionice – ali vrlo rijetko, za razliku od antičke mediteranske književne kulture, da bi pripovijedali. Primjerice, ugaritska književnost nastala otprilike tisuću i tri stotine godina pr. Kr. na jeziku srodnom biblijskom i na temelju istih pjesničkih konvencija (paralelizam) poznaje relativno opsežne stihovane sastavke s prepoznatljivim epskim obilježjima (izmjena pripovijedanja i dijaloga, laganiji narativni tempo koji omogućuje detaljnije opise likova i sl.). U Hebrejskoj Bibliji nema ništa slično, a navodno „epski“ elementi poput povijesnih psalama (Ps 78; 105; 106) zapravo su iznimke koje potvrđuju pravilo jer je ustvari riječ o versificiranim sumarizacijama (za katehetske svrhe) izraelske povijesti bez narativne „realizacije“. Slično je, primjerice, i u Deborinoj i Barakovoj pjesmi (Suci 5), u kojoj nedostaje ekspozicija narativnog događaja, jer se pretpostavlja da je ona adresatima već poznata (Alter 2011, 29–30).

Alter je u svojoj monografiji *The Art of Biblical Poetry* (1985) ocrtao vlastito razumijevanje paralelizma i to je ilustrirao brojnim primjerima (minuciozno je razložio poetiku Psalama, Knjige o Jobu, Proroka, Mudrih izreka, Pjesme nad Pjesmama). Pritom je prihvatio koncizan opis biblijske poezije Benjamina Hrushovskog, koju je ovaj donio u *Encyclopaedia Judaica* (usp. Hrushovski 1971),¹³ i na temelju njega onkraj krutog paralelizma uvidio mrežu promjenjivih

13 Smatrajući da paralelizam nije dostatno distinktivno načelo, B. Hrushovski u svom enciklopedijskom članku o hebrejskoj prozodiji ističe semantičko-sintaktičko-akcenatski ritam kao osnovicu biblijskog stiha. U većini slučajeva, napominje Hrushovski, dolazi do preklapanja nekoliko

formalnih lingvističkih i semantičkih obrazaca. U svakom kupletu paralelizam se može ostvariti, pokazao je Alter, referencijom zvuka, morfologijom, leksičkim asocijacijama, sintaktičkim konstrukcijama – ili, najčešće, kombinacijom navedenoga. Krucijalnim se pak čini „otkriće“ spajanja „pjesničkih linija“ i njihovo širenje u veće sekvencije. Alter tvrdi da postoji veza između formalnog svojstva bilo kojeg dânog prozodijskog sustava ili pjesničkog žanra i vrste značenja koje se najlakše izražavaju upravo u tom sustavu ili žanru (Alter 2011, 75). Tu tvrdnju ponavlja kada ističe svojevrstu odanost uvidima američke nove kritike i, doduše, iz sasvim druge perspektive, ruske književne semiotike. Tada, naime, napominje da je iz vlastita čitateljskog iskustva (koje potvrđuje novokritičke i semiotičke uvide) došao do spoznaje da je poezija koja djeluje kroz sustav složenih veza zvuka, slike, riječi, ritma, sintakse, teme, ideje, instrument za prenošenje (neprozirnih) značenja koja se ne mogu prenijeti drugim vrstama diskursa. To, ističe Alter, nije „idolatrija teksta“ (Alter 2011, 141–142). Poezija, u ovom slučaju biblijska, nije dakle samo skup tehnika za impresivno kazivanje onoga što bi se moglo reći i drugačije. Riječ je o osobitom načinu zamišljanja svijeta, i to u dvostrukom smislu: 1) poezija kao takva ima svoju logiku, svoje načine povezivanja i implikacija koje iz toga proizlaze, i 2) svaki sustav poezije ima određene prepoznatljive semantičke učinke koji slijede zamah njegovih formalnih izražavanja (Alter 2011, 189). Proroci su svoje poruke, ističe Alter, mahom izricali poezijom ne ponajprije zbog memorabilnosti pjesničkog jezika ili zbog osjećaja da je poezija medij uzvišenog i svečanog diskursa, već zato što je paralelizam nudio posebno učinkovit način maštovitog spoznavanja neizbježnosti, snažno očitovanje ideje da bi se ono što govore moglo ubrzo dogoditi (Alter 2011, 92). U konačnici Alter tvrdi da je kasnije, ranonovovjekovno pa i postromantičarsko pjesništvo, preuzelo ne samo fraze, motive i teme iz Biblije već i pjesnički modus koji pak pretpostavlja određeni način viđenja svijeta (Alter 2011, 263). Misao bliska Auerbachovoj – koji je smatrao da je upravo Biblija presudno djelovala na razvoj zapadne „realističke“ književnosti.

IV.

Fokkelman napominje da je razlika između poezije i proze u Bibliji radikalna u načelu, ali ne u praksi. Definicija (narativne) proze uvelike ovisi o radnji. Ipak, razvoj narativnoga jezičnoga materijala vidljiv je samo kompetentnim čitateljima (ne znam što Fokkelman misli pod kompetentnim čitateljima, vjerojatno čitatelja izvornog teksta). Takvi čitatelji mogu primijetiti dva osnovna načela narativnog

heterogenih paralelizama (semantički, sintaktički, morfološki, fonetički itd.) koji se međusobno ojačavaju tako da se ni jedan izdvojeni element ne može uzeti kao dominantan. Navedeno rezultira tzv. slobodnim ritmom – ritam zasnovan na skupu izmjenjivih načela. Samo, za razliku od J. Kugela, Hrushovskij (1971) ne opovrgava da se pjesnički modus u Bibliji razlikuje od proznog.

uređenja: sekvencijalno i tematsko. Priča nudi niz događaja, radnji i govora koji prate kronološki redoslijed. Slučajni prekidi narativnog tijeka određenim bljeskom nisu ništa drugo do iznimke koje potvrđuju pravilo. Istodobno, tijek događaja i dijalogâ čini niz elemenata koji su svi tematski označeni: svaka riječ, rečenica i odlomak odabrani su ili konstruirani da pridonose tematici naracije. Nema nepotrebnih ornamentacija, čak ni opisa (krajolika, nečijeg izgleda i sl.). Sve služi radnji. Poezija u Hebrejskoj Bibliji načelno se pak opire bilo kakvoj određenosti suženjima i odgovarajućim pravilima zapleta i kronološkog slijeda. Čitatelj koji je čitao Suce ili Kraljeve, a potom najduže i najpoznatije pjesničke biblijske knjige (Psalmi, Izreke i Job), to će odmah primijetiti. Komparacija s okolišnom književnom kulturom također je smjerodavna, smatra Fokkelman, za istraživanje razlike između biblijske proze i poezije. Naime, u vrijeme antičkog Izraela pripovijedanje u stihovima prilično je uobičajeno. Grci su imali Homera, Mezopotamci, koji su više od dvije tisuće godina govorili babilonski ili asirski (semitski dijalekti, srodni hebrejskom, aramejskom i arapskom), imali su *Gilgameš* i druge epske pjesme, a Ugariti svoju epiku (naracije o kralju Kirtuu ili o Danijelu i Baalu). Izrael, već je više puta istaknuto, nije ostavio nikakvu epiku. Ako pažljivo pogledamo Psaltir ili Knjigu o Jobu, postaje vidljiva još jedna razlika. Ona ima veze s prozodijom. U pjesničkim knjigama stanke su rijetko duže od jednog retka, a obično su grupirane u dva, često čak i u tri retka. Ukratko: glavna razlika između biblijske poezije i narativne proze temelji se na negativnim i pozitivnim karakteristikama. Negativno: pjesnik nije mario za kronološki red i radnju. Nema epske poezije. Pozitivno: njegove klauzule u skladu su s pravilima kvantitete i metra; u prosjeku su kompaktniji i još intenzivnije koriste sve vrste sredstava za raznoliko ponavljanje. Ali – književna produkcija antičkog Izraela uspjela je transformirati ovo kruto razgraničenje u vrlo labavo. Primjerice, iako se knjige kao što su Izaija, Joel i Amos gotovo isključivo sastoje od poezije, proročanstva u Jeremiji i Ezekielu povezana su s proznim tekstovima, a postoje i odlomci u kojima je teško napraviti razliku između proze i poezije (Fokellman 1999, 171–174).

Fokkelman ističe dva glavna razloga zašto bi razliku između proze i poezije trebalo olabaviti: jedan je (a) deskriptivan, a drugi (b) eksplikativan.

- a) Prozaisti u odabranim trenucima vole varirati svoju prozu s poezijom. Redovito nailazimo na djeliće pjesničke umjetnosti u proznim djelima, možda samo jedan stih ili strofu, a ponekad se ubacuje i poezija znatne dužine: niz izreka ili pjesma koji uključuje skupinu od, primjerice, šest ili dvanaest strofa.
- a) Prozni tekstovi katkada sadrže ne samo poeziju koja se može čitati kao manje-više samostalna cjelina – kao što je, primjerice Lamekova osvetna pjesma (Post 4,23-24) – već se događa da se jezik kojim se pisac koristi tijekom pripovijedanja zgusne, nekako postane kompaktniji i odjednom se približi poeziji (Fokellman 1999, 175).

Miješanje proze i poezije, pa i prijelaz proze u poeziju moguć je, smatra Fokkelman, jer velika većina rečenica na hebrejskom sadrži dvije do osam riječi. Štoviše, obično se povezuju u sekvence parataksom („... i ... i ... ali ... i onda ...“). Poezija pak ugrađena u prozu ima različite funkcije. Ona artikulira narativan materijal, sadrži pouku ili nudi poantu, pojačava značenja koja već lebde u zraku ili su implicitno prisutna u okolnoj prozi. Ove funkcije uglavnom su podređene prozi, ali ponekad je situacija obrnuta i nalazimo da je proza ta koja je usmjerena na stihove (Fokkelman 1999, 178–179).

Iako ih smatra nedostatnim, Fokkelman pri vlastitom određenju hebrejske poezije polazi od starih polazišta, prema kojima je biblijska pjesma određena: a) metrom i b) paralelnim rasporedom „stihova“ (za koji je tehnički izraz *parallelismus membrorum* – što je, spomenuo sam, u optjecaj uveo Robert Lowth) (Fokkelman 1999, 22). Što se tiče metra, ističe da je u devetnaestom stoljeću biblijska znanost došla do važnog negativnog zaključka: koliko god snažan dojam ritma proizlazio iz „stihova“ u Hebrejskoj Bibliji, oni su očito podvrgnuti pravilima potpuno drugačijim od onih koja upravljaju metrikom grčko-rimske poezije i njezinih izdanaka u poeziji zapadne vernakularne književne kulture. Homer i Vergilije, Sofoklo i Plaut koristili su kvantitativni metar, koji se zasnivao na jasnoj razlici između dugih i kratkih slogova. U klasičnom hebrejskom razlika između dugih i kratkih slogova ne funkcionira. Na kraju devetnaestog stoljeća znanstvenici su zaključili da je hebrejski pjesnički redak najbolje opisati kao niz naizmjeničnih naglašenih i nenaglašenih slogova. To je akcenatski „stih“. Ono što je potrebno jest izbrojati broj naglasaka. Kakogod, zaključuje Fokkelman, posrijedi je žestoka rasprava o prirodi hebrejskog „stiha“ i vrlo je mala vjerojatnost da će rasprava ikada postići konsenzus. Ostaje nam stoga usredotočiti se na paralelizam.

Da bi adekvatno definirao hebrejsku poeziju, Fokkelman je sačinio kritiku Lowthove trodijelne strukture paralelizma (sinonimni, antitetički i sintetički). Pritom se mogu izdvojiti tri glavna područja prigovora: (a) epistemološka kritika (kritika Lowthove terminologije); (b) strogo književna kritika i (c) kritika strukturalne prirode.

- a) Ako se dijelovi „stiha“ nazovu sinonimima, zamagljuje se činjenica da oni zapravo nisu isti. Budući da riječi nikada nisu identične i zapravo nemaju isto značenje, među njima se otvaraju pukotine. Postoje tisuće „stihova“ kod kojih se na prvi pogled čini da se sastoje od sinonimnih članaka, ali nakon pomnije analize ispostavilo se da to nije točno. Stoga izraz „sinonimni paralelizam“ za odnos među člancima nije odgovarajući. Lowthov drugi izraz (antitetički paralelizam) zaslužuje sličnu kritiku. Ako nazovemo dva članka, X i Y, suprotnima, već se pretpostavlja antitetički odnos između njih. No, tek kada X i Y imaju nešto zajedničko, moguće je i smisleno govoriti o antitezi između njih. Dakle, u svakom primjeru sinonimnog paralelizma ostaju vidljive i razlike između članaka, a u

svakom slučaju antiteze između susjednih članaka postoji zajednička osnovica.

- a) Suvremeni znanstveni naponi, ponajprije u Sjedinjenim Američkim Državama, proizveli su drugu vrstu kritike Lowthove trijade. Ta je kritika više jezične i književne naravi od prve. Prema takvim kritikama biblijski je paralelizam jednovrstovni ili ga ima mnoštvo vrsta. Nikako nije svodiv na tri vrste. Stoga bi pojam „paralelizam“ trebalo koristiti kao vrlo široku kategoriju, a zatim napraviti potpodjele unutar ove široke kategorije. Suvremena istraživanja paralelizma otkrila su toliko različitih jezičnih sredstava kojima se ostvaruje paralelizam da je Lowthova podjela na tri postala zastarjela, proizvoljna i odveć gruba. Ispostavilo se da Lowthov model zanemaruje doprinose fonoloških i gramatičkih čimbenika te da se koncentrira gotovo isključivo na leksik i značenje riječi.
- a) Kritika strukturalne naravi paralelizma potječe iz Fokkelmanova vlastitoga, strukturalnog pogleda na poeziju. On, naime, smatra da za svaku pjesmu, osim sâmihi riječi i njihove semantike, postoji mnogo toga što treba ispitati te da se treba govoriti o mnoštvu paralelizama jer paralelizmi postoje na gotovo svim razinama teksta i zahtijevaju detaljnu razradu. Drugačije rečeno, tekst je hijerarhija slojeva pri čemu svaki sloj ima svoje vlastite karakteristike i pravila te daje svoj osobiti doprinos ukupnom učinku umjetničkog djela na čitatelja. Ova se tekstualna hijerarhija sastoji od osam slojeva u slučaju kratkih i pjesama srednje duljine, a devet u slučaju dugih pjesama kao što je, primjerice, Pnz 32 (Mojsijeva pjesma) ili Ps 89 (Hvalospjev i molitva).

V.

Dakle, na temelju trojice reprezentativnih autora – Kugela, Altera i Fokkelmana – važnih predstavnika tzv. književno-kritičkog pristupa Bibliji, možemo zaključiti da je biblijska poezija, kao uostalom i proza, u velikoj mjeri *sui generis*, da razlika između poezije i proze, ako uopće postoji, nije iste naravi kao u zapadnoj književnoj kulturi, pa je stoga neprimjereno govoriti o *prosimetrumu* u Bibliji. Naravno, treba imati na umu da se književno-kritičke analize (kako poezije, tako i proze) uglavnom odnose na Hebrejsku Bibliju. Kada se pjesnički „stihovi“ pojavljuju u evanđeljima i drugim novozavjetnim tekstovima, riječ je o citatima mahom iz psalama i proroka. Primjerice, Luka u prvo poglavlje svog Evanđelja umeće dvije pjesme: *Magnificat* – pjesmu hvale koju je izgovorila Marija kada je posjetila Elizabetu, koja će kasnije postati Ivanova majka (Lk 1,46-55), i kratko nakon toga, kada je rođen Ivan Krstitelj, *Benedictus* – „proročanstvo“ koje je nad djetetom izgovorio njegov otac Zaharija (Lk 1,68-79). Oba teksta, međutim, snažno su oslonjena na hebrejsko pjesništvo i njezina pravila. Zapravo, riječ je o svo-

jevrsnom kolažu izraza i fraza iz Starog zavjeta (usp. 1 Sam 2,1-11 – Hvalospjev Anin). Fokkelman napominje da je jedini originalni novozavjetni pjesnički tekst hvalospjev ljubavi iz 1 Korinćanima 13 (Fokkelman 2001, 231, bilješka 1). U nešto rjeđim književno-kritičkim pristupima sâmim evanđeljima često se ističe da ona koriste elemente antičke biografije i romanse iako je njihovo značenje sasvim drugačije (usp. Elsom 1987).

Popis literature

- Alter, Robert. 1987. Introduction to the Old Testament. U: R. Alter i F. Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible*, 11–35. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2011. *The Art of Biblical Poetry*. New York: BasicBooks.
- Andersen, Francis I. 1974. *The Sentence in Biblical Hebrew*. New York: Mouton.
- Aproberts, Ruth. 1977. Old Testament Poetry: The Translatable Structure. *PMLA* 92/5: 987–1004.
- Berlin, Adele. 1985. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1991. *Biblical Poetry Through Medieval Jewish Eyes*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Collins, Terrence. 1987. *Line-Forms in Biblical Poetry*. Rome: Biblical Institute Press.
- Elsom, Helen. 1987. The New Testament and Greco-Roman Writing“. U: R. Alter i F. Kermode, ur. *The Literary Guide to the Bible*, 561–578. Cambridge: Harvard University Press.
- Fokkelman, Jan P. 1999. *Reading Biblical Narrative*. Prev I. Smit. Leiden: Deo Publishing.
- _____. 2001. *Reading Biblical Poetry*. Prev. I. Smit. Louisville – London: Westminster John Knox Press.
- Gros Louis, Kenneth. 1982. Some Methodological Considerations. U: K. Gros Louis i J. S. Ackerman, ur. *Literary Interpretations of Biblical Narrative II*, 13–24. Nashville: Abingdon.
- Hrushovski, Benjamin. 1971. Prosody, Hebrew. U: C. Roth i G. Wigoder, ur. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 13, 1200–1202. Jerusalem – New York: Keter Publishing House – Mcmillian Company.
- Kugel, James. 1981a. *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and Its History*. New Haven – London: Yale University Press.
- _____. 1981b. On the Bible and Literary Criticism. *Prooftexts* 1/3: 217–236.

- Kurylowicz, Jerzy. 1972. *Studies in Semitic Grammar and Metrics*. Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Prickett, Stephen. 2016. Robert Lowth's Biblical Poetics and Romantic Theory. U: M. Z. Cohen i A. Berlin, ur. *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam*, 309–326. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Theodore. H. 1947. *The Poetry of the Old Testament*. London: Duckworth & Co.
- Stuart, Douglas K. 1976. *Studies in Early Hebrew Meter*. Missoula: Scholars Press.

Krešimir Šimić

On the Newer Literary-Critical Approach to Biblical Poetry

Abstract

This presentation discusses the views of three renowned authors – James Kugel, Robert Alter, and Jan Fokkelman – known for their literary-critical approach to the Bible, concerning biblical poetry. According to Kugel, looking at the Bible through the lens of division into poetry and prose (lyrical and epic literature) means looking at it wrongly. He maintains that even meticulous analyses of parallelism can be distorted if viewed through this lens. Therefore, Kugel asserts that there is no poetry in the Bible but rather a “continuum” of loosely connected parallel structures in what we see as prose sections and “heightened rhetoric” in what we often erroneously consider verses. According to Alter, biblical poetry is based on semantic parallelism. However, he points out that poetic expression deliberately avoids complete parallelism, just as language resists mere synonyms by introducing subtle differences between related terms. In contrast, Fokkelman believes that combining prose and poetry, and even transitioning between them, is possible because most Hebrew sentences contain two to eight words and are usually linked in sequences through parataxis (using “... and... and... but... and then”). All three opinions lead to the conclusion that biblical poetry, like prose, is to a large extent *sui generis*, and that any distinction between poetry and prose, if it exists at all, is not of the same nature as in Western literary culture and it is, therefore, inappropriate to refer to *prosimetrum* in the Bible.

„Bezreligijska“ misija? — Promišljanje o mjestu tvorevine u misijskoj teologiji u hrvatskom kontekstu¹

Melody Wachsmuth

ORCID: 0000-0003-4607-5131

Evangeosko teološko veleučilište, Osijek

mjwachsmuth@yahoo.com

UDK: 27-4:502(497.5)

Pregledni znanstveni rad

<https://doi.org/10.32862/k1.17.2.4>

Sažetak

Naš je svijet pod utjecajem munjevitih promjena potaknutih velikim otkrićima u tehnologiji i znanosti, sve većim klimatskim problemima i pomacima u geopolitičkoj dinamici. Ako misiju definiramo kao stalan Božji rad na pomirenju, iscjeljenju i obnovi svega stvorenog, Crkva se mora ozbiljno posvetiti razmišljanju o tome što Bog trenutno čini i kako najbolje sudjelovati u tome. Dinamična misijska praksa proizlazi iz robusne misijske teologije koja promišlja o stvarnostima u lokalnom i globalnom kontekstu i stoga se uvijek mora kreativno prilagođavati. Ovaj članak evangeoskim crkvama u Hrvatskoj predlaže da promisle o vlastitom razumijevanju misije u prošlosti i upuste se u misijsku hermeneutiku koja uključuje svjedočanstvo Svetoga pisma, kontekst i teologiju Crkve. U tom pogledu, naglašava glavno pitanje u sadašnjoj misijskoj teologiji i praksi, naime, izostanak nauka o tvorevini u evangeoskoj teologiji. Ovo je stvorilo Crkvu s bestjelesnom misijom koja nije spremna progovoriti o današnjim krizama. Međutim, u svjetlu sadašnjih izazova, postoji i značajna mogućnost za misijski utjecaj u Hrvatskoj.

Ključne riječi: misijska teologija, nauk o tvorevini, dualizam, Hrvatska, kontekst

1 Članak je napisan kao dio istraživačkog projekta Biblijskog instituta u Zagrebu pod naslovom „Crkve reformacijske baštine u Republici Hrvatskoj: 1990. – 2020.“.

Uvod

Svijet se neprestano mijenja pod utjecajem munjevitih promjena potaknutih velikim otkrićima u tehnologiji i znanosti, neprestanim ratovima i pomacima u geopolitičkoj dinamici. Uza sve ovo, prijetе nam klimatske promjene i ogroman gubitak bioraznolikosti. Trenutno na planetu živi osam milijardi ljudi, a ljudi u razvijenom svijetu godišnje potroše prirodne izvore u vrijednosti od nekoliko planeta, što znači da mnogi drugi žive u oskudici. Postoji osam milijuna poznatih životinjskih i biljnih vrsta, a barem milijunu prijeti izumiranje. Primjerice, nestalo je 50 posto tropskih prašuma, što znači da je nestalo 50 posto bioraznolikosti. U međuvremenu su ljudi za 23 posto smanjili produktivnost tla te svake godine u oceane bacaju 400 milijuna tona otrovnog otpada. Klimatske promjene povećavaju već postojeći jaz između bogatih i siromašnih – od 60-ih godina prošloga stoljeća povećao se za 25 posto (Hayhoe 2020, Predgovor). Milijuni ljudi napuštaju svoje domove zbog ratova, nasilja, ekonomskih poteškoća i klimatskih promjena.

Ovakvi su statistički podaci mračni i porazni te stoga mogu potaknuti različite kršćanske reakcije: od molitve, namjernog utjecaja i teološkog promišljanja do zbunjenosti, namjernog neznanja ili apatije. Na osnovnoj razini u evanđeoskoj je ortopraksi često prisutan implicirani dualizam – suptilna poruka da se kršćani samo trebaju usredotočiti na osobno spasenje i svetost dok ne odu na nebo. Prema Jonathanu R. Wilsonu ovakvo razmišljanje može izroditi religijski sustav koji je Dietrich Bonhoeffer kritizirao kada je pisao o „bezreligijskom“ kršćanstvu – „religija“ je nešto što prihvaća stvari kakve jesu te nudi obrede i strukturu koji ljudima pomažu da se s njima nose (Wilson 2013, 70; Bonhoeffer 2010, 362–364).

Dio je teološkog zadatka razmrsiti ideje iz interpretativnih okvira kako bi naša vlastita teologija postala pogonskim gorivom ortoprakse koja je prilagođena suvremenim izazovima. U tom pogledu prirodne posljedice skupa ideja o svijetu nastalih tijekom modernizma i industrijske revolucije jedan su od razloga zašto se ljudska bića danas suočavaju s takvom krizom. Katherine Hayhoe dobro primjećuje da je modernizmu urođen mit beskonačne zemlje i neograničenoga ljudskog napretka i razvoja (Hayhoe 2020, Predgovor). Ova problematična ideologija prečesto je prizma kroz koju evanđeoske crkve na Zapadu gledaju na mandat u Postanku o podlaganju zemlje i gospodarenju, a isprepletena je s eshatologijom koja tvrdi da će nebo i zemlja posve izgorjeti. Ovo je pak rezultiralo kršćanskom perspektivom koja je u najbolju ruku nemarna ili ravnodušna prema Božjoj ljubljenoj tvorevini, a u najgoru je jednako eksploatacijska kao i neke sekularne sile. Moglo se pretpostaviti da će valovi evanđeoskih misionara koji su nakon Domovinskog rata stigli sa Zapada u Hrvatsku donijeti barem djelić ove teologije u Srednjoistočnu Europu.

Bez pažljiva teološkog promišljanja o važnosti tjelesnog – materije, svijeta, našega tijela – Jonathan R. Wilson (2013, 8) tvrdi da izostanak ovoga nauka u evanđeoskom kršćanstvu rezultira takozvanim „crkvenim patologijama” gnosticizma, naime, smanjenim naglaskom na tijelu i suženim poimanjem spasenja. On zastupa mišljenje da misija mora biti „pitanje svjedočenja o Božjem ukupnom djelu u Kristu za spasenje kozmosa”. Zapravo, ova se pitanja tiču samoga srca evanđelja jer ono podrazumijeva naš stav prema svijetu i našem bližnjemu u pogledu pravde, ljubavi i holističkog djelovanja. Dakle, žele li evanđeoski kršćani razmotriti neka od gore spomenutih tekućih pitanja, to će iziskivati pažljivu procjenu naše misijske teologije i prakse, slično kao što su misiolozi iz prošlih vjekova bili primorani razdvojiti biblijski pojam misije od dominantne filozofije ili društveno-kulturoloških vrijednosti svoga vremena.

Srećom, sve više teoloških izvora naglašava važnost otjelovljenja, tvorevine i nedualističke eshatologije koja preusmjerava angažman Crkve na materijalni svijet.² Nadalje, u posljednjih se nekoliko desetljeća primjećuje zamjetna promjena u kojoj kršćanske tradicije, denominacije, ekumenske inicijative i paracrkvene organizacije promoviraju neraskidivu vezu između kršćanske misije i brige o Zemlji, našem zajedničkom domu.³ No u kojoj se mjeri ova promjena u teologiji misije prelila u praksu na osnovnoj razini lokalne crkve? Ako lokalna crkva ne njeguje smislen odgovor ili angažman u odnosu na cijeli niz kriznih situacija, to znači da crkva okolnoj zajednici ne može ponuditi uvjerljiv narativ kojim ljudi mogu tumačiti znakove vremena – drugim riječima, priču o Božjem stvaranju, pomirenju, otkupljenju i obnovi Božjega ljubljenog svijeta.

Ovaj članak najprije govori o razlozima zašto je važno razumjeti kako su kontekst i ideje utjecale na misijsku teoriju i praksu, naglašavajući pritom rascjep koji često postoji između teorije i prakse. Drugo, sumira ideje i čimbenike koji su pridonijeli postupnom prestajanju naglašavanja nauka o tvorevini u teologiji. Treće, usredotočuje se na jedan vid nauka o tvorevini – ispreplitanje tvorevine i otkupljenja te zašto je to toliko važno za teologiju misije. Članak na koncu sjedinjuje ova razmatranja te predlaže potrebu za analizom misijske teologije u hrvatskom evanđeoskom kontekstu te tvrdi da su globalne datosti i kontekstualna pitanja prigode za duboko promišljanje, postavljajući pitanje kako bi izgledala „bezreligijska” misija u hrvatskom kontekstu kada bi Crkva djelovala kao da su spasenje i otkupljenje značajni za cijeli kozmos.

2 Vidi, primjerice, Volf i McAnnally-Linz 2022; Wright 2011; Willard 2009.

3 Vidi, primjerice, pet anglikanskih obilježja misije: <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-11/mtag-the-5-marks-of-mission.pdf>; dokument “The Cape Town Commitment”: <https://lausanne.org/content/ctcommitment#p1-7>; encikliku Pape Franje “Laudio Si”: https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, te globalno djelovanje i izdavaštvo organizacije A Rocha: <https://arocha.org/en/>.

1. Međudjelovanje misije, teologije i konteksta

Kršćanska misija proizlazi iz naše teologije – naših vjerovanja o Bogu i Božjem odnosu sa svijetom tijekom povijesti. Premda se poziv Crkvi da sudjeluje u Božjoj misiji nije promijenio – nova pitanja i izazovi trebali bi potaknuti Crkvu svakoga naraštaja i kulturološkoga konteksta da ponovno razmisli o teologiji koja je osnova njezine misijske prakse kao i o samim misijskim praksama. Misijska se teologija nužno mijenja u različitim kontekstima i povijesnim razdobljima dok pokušava razabrati što Sveto Trojstvo želi činiti u određenom vremenu i mjestu preko svog naroda (Van Engen 2017). Ovo pak iziskuje stalno promišljanje i kritičku analizu.⁴

Nadalje, uvijek postoji potreba za kritikom prošlih misijskih pristupa; Crkva je tijekom povijesti djelovala pod snažnim utjecajem dominantnih društveno-kulturnih i filozofskih paradigmi ili je vjeru spajala s nacionalizmom. Povijest misije puna je takvih primjera premda se kritika ne smije toliko baviti strogom osudom prethodnih pogrešaka koliko učenjem iz prošlosti i razumijevanjem procesa zbog kojih crkve padaju pod snažan utjecaj dominantnih interpretativnih paradigmi. Izraz *misija* razvio se u različitim kontekstima i vremenskim razdobljima zbog čega je ponekad obojen nezgodnim aluzijama. Na primjer, pojam *misija* stopio se s carstvom, silom i osvajanjem tijekom Konstantinova vremena, a takvo se stapanje ponovno javljalo kada god bi se misija ispreplitala s kolonijalnim osvajanjem u osamnaestom i devetnaestom stoljeću (Van Engen 2010, 13). Stephen Neill (1964, 450) ukratko je opisao ovo razdoblje:

Svidalo nam se to ili ne, povijesna je činjenica da se veliko širenje kršćanstva vremenski podudaralo s eksplozivnim širenjem Europe po cijelomu svijetu nakon renesanse; da su kolonizatorske sile bile kršćanske sile; da su između misionara i vlasti postojale razne vrste kompromitirajućih odnosa; te da se kršćanstvo uglavnom propagiralo putem utjecaja zapadnjačkoga prestiža i moći.

Kao još jedan primjer, protestanti su u devetnaestom stoljeću, potaknuti spisima Williama Careya i evanđeoskim probuđenjima, koristili ono što je postalo poznato kao „Veliki nalog“ u Matejevu evanđelju kao poticaj na misiju. Međutim, zbog filozofskih i kulturnih normi toga vremena, njihovo se tumačenje temeljilo na pretpostavkama individualističkoga spasenja i pretpostavljalo je da će nove crkve na jugu i istoku nalikovati na crkve sa sjevera i zapada koje su ih osnivale – zapadnjačka se kultura smatrala vrhuncem civilizacije i ta je pretpostavka postala nerazdvojivo povezana s kršćanstvom (Van Engen 2010, 15). U drugom dijelu dvadesetoga stoljeća i u dvadeset prvom stoljeću, evanđeoski su misiolozi, reagirajući na isprepletenost misije, moći i sve većeg individualizma, naglasili

4 Charles Van Engen (2017) kao koristan model predlaže da se ova analiza treba odvijati unutar spleta koncentričnih krugova koji uključuju Bibliju, promišljanje Crkve, kulturu i osobno iskustvo.

ideju o Božjem kraljevstvu kao pristup koji je kvalitativno holističan i usmjeren na transformaciju. Ovo se temeljilo na ideji *missio Dei*, odnosno na misiji Božjoj.⁵ Kao što objašnjava David Bosch (1991, 10), *missio Dei* je „Božja samoobjava kao Onoga koji voli svijet, Božja uključenost u svijet i zajedno sa svijetom, Božja narav i djelovanje, koje obuhvaća i Crkvu i svijet, a u kojemu Crkva ima povlasticu sudjelovati“.⁶

Unatoč tomu što svako razdoblje i svaki naraštaj treba procijeniti ideju o misiji prema pitanjima lokalnoga i globalnoga konteksta, misijska teologija i misijska praksa često djeluju u različitim sferama – misijska praksa nastavlja djelovati iz starih paradigmi i stoga postaje nevažna ili neučinkovita. Primjerice, koncept policentrične misije – po kojemu misija ide od svakoga prema svakomu mjestu, na temelju radikalnih promjena u globalnom kršćanstvu – već je godinama prihvaćena činjenica i istražen fenomen. Unatoč tomu, na nekim mjestima riječ misija još uvijek doziva u um geografsko razumijevanje misije prema kojemu misionari s „kršćanskoga Zapada“ idu na nezapad (Goheen 2014). Neke bi se američke crkve još uvijek duboko potresle da nabasaju na misionare koji su došli *njima* iz drugih dijelova svijeta. Zapravo, postoje misijske organizacije ili misionari poslani iz američkih crkava koji uopće nisu duboko promišljali o svojoj misijskoj teologiji ili praksi u svjetlu dramatičnih globalnih promjena u posljednjih pedeset godina. S druge strane, neke nacije koje su tradicionalno bile misijski „primatelji“, poput Hrvatske, također su prečesto sputane ovom idejom geografske misije – po kojoj je misija nešto što se događa „tamo negdje“, „od nas k njima“ ili „od njih k nama“.

Drugo, još jedan raskorak između prakse i teorije čine misijske rasprave o kvaliteti misije u kontekstu njihove usredotočenosti na riječ ili djelo. Prije više od stoljeća, misiolozi nisu razdvajali ova dva pojma; no kao reakcija na velike promjene koje su nastale zbog rata, društvenih preokreta i rađanja novih nacija, evanđeoski su kršćani počeli naglašavati osobno spasenje i propovijedanje umjesto ekumen-skih pristupa društveno-političkim ciljevima koje su negovali drugi protestanti. No kako se Crkva na Zapadu nastavila smanjivati, Crkva je na drugim mjestima često bila siromašnija i potlačenija zbog čega je ideja o „misiji samo kao navješćanju“ kontekstualno postala manje relevantnom. Sredinom dvadesetoga stoljeća, misiolozi poput Renée Padille razvili su pojam „integralne misije“ naglašavajući još snažniji holistički pristup misiji (Van Engen 2004), a prvi je Lausannski kongres 1974. ozbiljno pokušao povezati ova dva žarišta. Danas neki misiolozi više

5 *Missio Dei* prvi je upotrijebio Karl Barth 1932. godine, a 1952. izraz se na konferenciji IMC-a povezao s teologijom o Svetom Trojstvu. Nakon toga je postao temeljni pojam u misijskim raspravama (Van Engen 2004, 98).

6 Ovu povijest sažela sam u drugom članku: Wachsmuth, Melody. 2013. Misijski uvidi: istraživanje misijskih temelja u kontekstu Jugoistočne Europe. *Kairos* 7/1: 97–106. Međutim, postoje mnogi izvrsni sažeci o pojmovnoj evoluciji misije. Vidi, na primjer, Van Engen 2010; Bosch 1991.

vole koristiti pojam „misije kao transformacije“, definirajući ga kao „promjenu od stanja ljudskoga postojanja suprotnom Božjim naumima prema onome u kojemu su ljudi sposobni uživati u punini života i harmonije s Bogom“ (Tizon 2008, 5).⁷

Kao što smo već spomenuli, skrb za Božju tvorevinu koja je urođena misiji sve više dolazi u fokus – od različitih kršćanskih tradicija i denominacija – putem konferencija, knjiga, teološke naobrazbe i organizacija. No u mnogim kontekstima na osnovnoj razini još uvijek prečesto u najbolju ruku ostaje „sporedno pitanje“, sekundarno u odnosu na stvarno pitanje osobnog spasenja.⁸ Ne samo da nam valja više analitički promišljati o svijetu koji se brzo mijenja, nego moramo i dublje promišljati o tome na koji način odsutnost nauka o tvorevini utječe na teologiju evanđeoskih crkava u Hrvatskoj i misiju Crkve u svijetu.

2. Umanjena tvorevina

Robustan nauk o tvorevini postulira da je cijeli svemir stvoren na Božju slavu, da Bog voli svoj svijet te da je tvorevina Bogu vrijedna i odvojeno od ljudi. Razlog za sve manju pozornost posvećenu implikacijama ove doktrine ima povijesne korijene. Richard Bauckham (2012, 20–24) proučavao je kršćanske stavove prema prirodi tijekom povijesti i ustanovio da se pojam „vlasti“ u Postanku tumačio kroz prizmu grčke filozofije od vremena crkvenih otaca do početka modernog doba, a naglašavao se utilitaristički pogled prema kojemu je tvorevina stvorena isključivo za čovječanstvo. Bilo je to hijerarhijsko gledište prema kojemu su stvorenja bila iracionalna i stoga se pitanja pravde ili moralnosti nisu odnosila na ljudsko postupanje prema ostatku tvorevine. No ovo je gledište istovremeno naglašavalo Božju vrhovnu vlast nad ulogom anđela, ljudi i ostatka tvorevine da proslavlja Boga (Bauckham 2012, 29) te se zato još uvijek može razlikovati od suvremenoga teološkoga gledišta i njegova agresivnog iskorištavanja prirode. Štoviše, postojalo je i paralelno gledište o kojemu svjedoče sveci i mistici koji su otišli živjeti u prirodu i sa životinjama dok su nastojali živjeti posvećeni Bogu.⁹

7 Ovaj izraz također ima svoj povijesni razvoj u misiologiji, u kontekstu misiologa i institucija iz Latinske Amerike, Engleske, Afrike, Filipina i SAD-a. Ovu su ideju najviše razvili Vinay Samuel i Chris Sugden, a razvili su ključne elemente kako bi pojasnili što znači holistička misija u specifičnom kontekstu. Ovo je tih osam elemenata: „1. Integralan odnos između evangelizacije i društvene promjene 2. Misija kao svjedočanstvo i putovanje u svijetu 3. Misija u kontekstu 4. Istina, predanost promjeni i imaginacija 5. Teologija, kršćanska misija i razumijevanje uvijek su lokalni 6. Sloboda i moć siromašnima 7. Pomirenje i solidarnost 8. Izgradnja zajednica koje donose promjene“ (Tizon 2008, 5).

8 O ovome sam već pisala, vidi: Wachsmuth 2021.

9 Bauckham (2013, 36) pripovijeda o jednom takvom svecu: „Saksonskoga je sveca Benona od Meissena (u. 1106.) u kontemplaciji omelo glasno kreketanje žaba, kojima je stoga zapovjedio da utihnu. No onda se sjetio riječi benedikcionala koji, među svojim nagovorima svim stvorenjima da štuju Boga, kaže, 'Kitovi i sve što se miče u vodama, blagoslivljajte Gospoda: hvalite i

Bauckham (2012, 43) suvremeni duh dominacije nad prirodom temelji na renesansnom humanizmu, koji naglašava uzvišenost ljudskoga roda, ističući božanski nadahnutu kreativnost ljudi. Međutim, Bauckham smatra kako su primarni katalizator bile ideje Francisa Bacona, tijekom šesnaestoga stoljeća, o ulozi znanosti i tehnologije u osnaženju ljudske vlasti nad prirodom kako bi se smanjile nedaće ljudskoga roda. Zapravo, Bacon je vjerovao da su ljudi dužni što više koristiti pa čak i zlorabiti prirodu u korist ljudskoga roda (Bauckham 2012, 50). Vjerovao je da je religija – koja više zagovara bestjelesna duhovna pitanja – u vrlo maloj mjeri bitna za praktična životna pitanja, koja bi se naprotiv trebala riješiti i osloviti putem tehnologije (Wirzba 2003, 66). Ovo je postupno izmijenilo ideju da je ljudski rod dio tvorevine u ideju prema kojoj je ljudski rod postao odvojen od tvorevine i stoga tumač njezina smisla (Wirzba 2003, 67).

Odvajanje ljudskoga roda od tvorevine, tj. takozvanoga „duhovnog“ od materijalnog, učinilo je od ljudskoga roda „stvoritelja značenja“ putem znanosti i tehnologije. Ovo je pak imalo značajne posljedice u budućnosti, potičući agresivnu dominaciju nad prirodom koja se razvila između sedamnaestoga i dvadesetog stoljeća. Tomu su doprinijeli kompleksni čimbenici. Na primjer, razvoj nominalizma, koji je toliko naglasio Božju svemoć da više nije imala nikakvu vezu s Božjom tvorevinom, što je pak rezultiralo time da „više nismo mogli govoriti o tvorevini u smislu Božje skrbi, uživanja i sudjelovanja u njoj na racionalno obranjiv način“ (Wirzba 2003, 67). U pogledu ekonomskih promjena, Wirzba (2003, 69) upućuje na promjenu ekonomijā koje sada više vodi potraga za osobnom zaradom nego nekom „transcendentnom vizijom pravde i dobra“. Gubitak nauka o tvorevini otvorio je prostor ovom antropocentričnom gledištu vertikalnoga, hijerarhijskog i utilitarističkog odnosa između ljudi i prirode. Nebo i zemlja postali su „objektima“ stvorenim za ljudski rod, a tvorevina Bogu više nije bila vrijedna odvojeno od ljudskoga roda. Wirzba (2003, 70) je to ovako sročio: „Shvaćanje da su ljudi mikrokozam stvaranja i da su odgovorni tvorevinu dovesti do njezina savršenstva u Bogu, zamijenilo je autonomno *ja*, koje, uz svesrdnu pomoć znanstvenih tehnika, transformira svijet u skladu s ljudskim planovima.“

Ovo je rezultiralo „amputiranim“ pogledom na spasenje, određenom vrstom slaboga gnosticizma u kojemu materija nije posvema zla, ali nije ni posve važna. Kršćani su se nastavili povlačiti iz znanosti i s vremenom se počeli pretežno baviti osobnim „otkupljenjem“, odvojeni od kozmosa. Ishod je također bio bestjelesna misija na mjestu „integralne“ ili holističke misije. Ako tijela nisu odviše važna te ako su odvojena od uma i duha, onda se u pogledu spasenja zacijelo na prvo mjesto mora staviti duh. Ne samo to, nego se mora preispitati u kojoj su mjeri ove vrijednosti napretka i razvoja doprinijele misijskom pothvatu, umjesto trinitarnom

uzvisujte ga do vijeka!’ (Dn 3,79). Promišljajući da bi Bog možda više uživao u pjevanju žaba, nego u njegovoj molitvi, zapovjedio je žabama da nastave hvaliti Boga na svoj način.“

pogledu na misiju. Svakako, čak i danas čujemo odjek trijumfalističkih planova „dovršavanja“ Velikoga poslanja ili eksplozivnih shema crkvenoga rasta bez obzira na kontekstualne čimbenike. Na kraju, kršćanstvo prikladno jedino za osobnu duhovnost otklanja teologiju iz javne sfere – materijalne stvari mogu se riješiti djelovanjem znanosti i tehnologije. Naša sposobnost da živimo život „s Bogom“ odmaknuta je od rada, igre, umjetnosti, ljepote, života i smrti (Wirzba 2004, 70).

3. Tvorevina i otkupljenje – dijalektika kraljevstva

Želimo li nauk o tvorevini ponovno uvesti u svoju radnu teologiju, bilo bi dobro početi s nerazrješivom vezom između tvorevine i otkupljenja. Ovaj odnos Jonathan R. Wilson (2013, 51) naziva dijalektikom kraljevstva, pri čemu je kraljevstvo „stvarnost Božjeg otkupljenja u tvorevini“. Kao što piše: „Odvojeno od otkupljenja, tvorevina gubi svoju svrhu kako je objavljena u evanđelju Isusa Krista. Odvojeno od tvorevine, otkupljenje nema svrhe u evanđelju“ (Wilson 2013, 49). Da se poslužimo Moltmannovim (1985, 56) riječima, povijest spasenja nema nikakva značenja izvan nove tvorevine zato što je ultimativno značenje povijesti dovršena tvorevina. Drugim riječima, ne možemo odgovoriti na ogromne izazove našega vremena ako naši odgovori nisu ukorijenjeni u Kristu; s druge strane, ne možemo shvatiti istinsko značenje Kristove smrti i uskrsnuća ako ih ne primijenimo na materijalan svijet, čitavi kozmos. Ova dijalektika konačno se sastaje u novoj tvorevini kada će *telos* ili svrha tvorevine biti konačno ispunjena (Wilson 2013, 53). Život je ustvari *telos* tvorevine, odnosno svrha radi koje je stvorena – život koji održava, učvršćuje i omogućuje Trojedinu Bog. Kao evandeoski kršćani često mislimo, kao što naglašava Wilson, da nas Božje otkupljenje spašava od života u tvorevini, kao da je tvorevina tek pozornica za dramu povijesti spasenja, statično mjesto na kojemu se odigrava kozmička drama prije nego što se ne preseli u drugu stvarnost, umjesto da razumijemo da je tvorevina također akter u Božjem djelu otkupljenja (Wilson 2013, 60). Božja konačna obnova dovršit će se u eshatonu, kad Bog u svoj svojoj svetosti bude prebivao u svemu što je načinio. Miroslav Volf (2022, 212) obrazlaže *telos* odnosa između tvorevine i Boga u ovom konačnom dovršenju: „Iako Bog boravi u svijetu, svijet nije istovjetan Bogu; upravo kao svetinja nad svetinjama, svijet je nebožanska stvarnost koja je postala sobom time što u njoj prebiva Bog.“

Što ova dijalektika između tvorevine i otkupljenja znači za misijsku teologiju? Znači ponovnu konceptualizaciju riječi „misija“ s tim na umu. Za ekoteologe, misija započinje tvorevinom (Bookless 2023). Naš identitet kao nositelja Božje slike prisno je povezan uz naš odnos s Božjom ljubljenom tvorevinom. Kao što su ekoteolozi primijetili, stihovi u Postanku 1,26-28 i 2,15 izražavaju prvo Veliko poslanje, a to je gospodariti drugim stvorenjima, obrađivati i čuvati vrt. Riječ „gospodariti“ mora se postaviti unutar okvira Isusova modela vodstva, koji je „služiti“.

Ovo prvo Veliko poslanje može se povezati s drugim u Mateju 28 – trebamo činiti učenike u svakom plemenu i jeziku. Ti su učenici ugrađeni u Božji ljubljani svijet, u svoje kulture i kontekste – jednom nogom na početku s Božjom vladavinom u vrtu, a drugom nogom u eshatološkoj novoj tvorevini Božje vladavine.

Shvatimo li misiju kao transformaciju, onda vidimo da transformaciju zajednice djelomično čine ekosustavi oko ljudi. U Bibliji su oskvrnuće zemlje i patnja često povezani uz idolopoklonstvo ili nepravedne prakse. Primjerice, u Jeremiji, Hošei i Izaiji proroci ne plaču samo nad posljedicama koje grijeh ostavlja na ljudima, nego i na zemlji i životinjama, pa i sama zemlja ide u žalost.¹⁰ U današnje su vrijeme probuđenja i obnove u različitim kontekstima također dokumentirale povratak divljih vrsta ili morskog života.¹¹ Vraćanje u život gotovo izumrle vrste ili rehabilitacija koraljnih grebena morali bi potaknuti kršćane da štuju Boga otkupitelja na djelu jer to je malen predokus dovršene tvorevine koja odzvanja kako fonijom vrsta oslobođenih prokletstva. Kao što kaže Dave Bookless (2023): „Bilo što manje od integralnog pristupa misiji, odnosno traženja vlasti Božjega kraljevstva u svakoj dimenziji društva i tvorevine, u konačnici je nijekanje Kristova gospodstva.“

4. Misija u Hrvatskoj – istraživačka pitanja i moguće nove putanje

U svjetlu globalnih okolnosti i ove rasprave o misijskoj teologiji i nauku o tvorevini, kako bismo to mogli primijeniti na hrvatski kontekst? Međutim, prije nego što se okrenemo pitanjima konteksta, moramo se vratiti korak unatrag i zapitati što je trenutna misijska teologija ili teologije koje zastupaju evanđeoske crkve u Hrvatskoj? Ovo je pitanje preveliko za trenutnu raspravu, ali dovoljno je napomenuti da je to iznimno važno pitanje koje vrijedi dalje istraživati. Kao što je već rečeno, Srednjoistočna Europa (CEE) područje je na koje je posljednjih desetljeća došao velik broj misionara.¹² Macelaru (2021, 81) ističe da je često dolazilo do značajne podjele na sveto-svjetovno, pri čemu se vodila veća briga o dušama ljudi, a manje se razmišljalo o sveobuhvatnijem pogledu na kršćanski život.

Kad je Hrvatska posrijedi, valja znati da je došlo do eksplozije misionara netom poslije Domovinskoga rata i to prvenstveno, iako ne isključivo, sa zapada (SAD, Australija, zapadna Europa). Iako su hrvatski evanđeoski kršćani bili aktivni na

10 Vidi, primjerice Hošeu 4,1-4, gdje nalazimo pojedinosti ljudskoga grijeha i njegove posljedice na zemlju.

11 Vidi, na primjer, dokumentarne filmove o preobrazbi na Fijiju i među Inuitima u produkciji Sentinel Group: <https://www.sentinelgroup.org/>.

12 Marcel Macelaru (2021, 80) piše da su neki misionari i agencije djelovali na temelju shvaćanja da donose Krista u „istočnoeuropske bezbožne zemlje“ unatoč trajnom svjedočanstvu Crkve u vrijeme komunizma.

mnogim poljima (zalažući se za svoj pravni status u novoj demokraciji, teološko obrazovanje, humanitarnu pomoć, evangelizaciju i osnivanje crkava), nema sumnje da je na njih duboko utjecao ovaj odnos primatelja – pošiljatelja misije. Stoga bismo mogli reći da su koncepti misije barem djelomično oblikovani tim odnosom te da su na njima ostavile traga vrijednosti i teologije koje su došle kao sastavan dio zapadnjačkih misijskih organizacija. Do koje je mjere došlo do toga teško bi se moglo procijeniti bez značajnoga kvalitativnog istraživanja. Ustvari, bilo bi zanimljivo napraviti istraživanje u kojem bi se redovne članove evanđeoskih crkava pitalo kako definiraju *misiju* i *misionare*. Za one koji su u svojim crkvama bili domaćini kratkoročnim misijskim skupinama i/ili stalnim misionarima odgovori bi zacijelo bili informirani tim odnosima i iskustvima, što bi se onda moglo usporediti s odgovorima iz crkava koje nisu primale mnoge misionare.

Drugo pitanje koje je od kritične važnosti za ovu raspravu o misiji u kontekstu je razumijevanje važnih pitanja koja proizlaze iz hrvatske kulture i, s obzirom na sve globaliziraniji svijet, iz svijeta uopće. Razmišlja li evanđeoska crkva o pitanjima koje kultura postavlja ili raspravlja o nečemu sasvim drugom? Primjerice, ako je nekim mladim ljudima stalo do situacije u kojoj se nalazi naš planet, ali crkvena teologija ne govori ili ne može govoriti o tom pitanju, oni će vjerojatno biti privučeni alternativnim narativima koji se bave tim pitanjem. Kad je prije 40 godina *A Rocha*, internacionalna kršćanska organizacija posvećena brizi o tvorevini, započela s radom, piše Dave Bookless, mnogi su njenu praksu proučavanja i očuvanja ptica i cvijeća smatrali apsurdnom jer to nije bila evangelizacija. Međutim, kad se ovaj model misije počeo širiti, piše on, „ljudi iz različitih pozadina počeli su se odazivati ovom izrazu kršćanske vjere, koji se često odvijao u zajednicama i očitovao integriranom brigom za ljude i planet te bio poduprt proučavanjem Biblije i molitvom. Kao što je evangelizator Rob Frost poslije pojasnio: ‘Kad kršćani ozbiljno shvate Zemlju, ljudi ozbiljno shvate evanđelje’“ (Bookless 2023).

Treće, kako bi evanđeoska crkva u Hrvatskoj mogla praktično povezati ova dva Velika poslanja, povezujući pritom otkupljenje i stvorenje? Hrvatska je visoko odnosan kontekst tako da će nam možda pomoći slika Moltmannove ideje o zajednici tvorevine u kojoj su ljudska i neljudska tvorevina uključene u dijalog i slavljenje Stvoritelja (1985, 5). Briga za tvorevinu nije toliko nekakva *zadaca* koju valja obaviti koliko odnos koji treba njegovati, poštovati i u njemu uživati dok postajemo sve sličniji Bogu kao nositelji njegove slike.¹³ To nas oslobađa od robovanja napretku i razvoju, tim goničima koji su se uvukli u gotovo sve pore moder-

13 David Warners i Matthew Heun (2019, Uvod) dotiču se ovoga u knjizi *Beyond Stewardship*, gdje nalazimo priču o smeću u rijeci zvanoj Plaster Creek. Dok su nastojali samo ukloniti smeće, nisu riješili problem. No kad su poslije shvatili da se ljudi odnose prema rijeci kao prema zlostavljačkom odnosu, odlučili su popraviti odnos između rijeke i ljudi. Kako kažu: „Plaster Creeku nije trebalo čišćenje, nego pomirenje!“

noga doba i misije – i nismo više toliko fokusirani na rezultate koliko na svoje motive. Kao što Bauma-Prediger (2020, pogl. 2) primjećuje: „Mnogo toga vrijedi činiti jednostavno zato što poštuje intrinzičnu vrijednost drugoga stvorenja ili nas oblikuje u dobre ljude.“

Ovo se djelomično može činiti i tako što ćemo eksplicitno povezati ova područja misijske prakse, duhovnosti, teologije, Biblije i odnosa. Primjerice, mnogi ma nije drago kad vide da se netko prezirno odnosi prema tvorevini, ali možda ne znaju kao reagirati osim da se naljute na ljude ili vladu. Ili, na primjer, skupine poput BIOM-a u Hrvatskoj odrađuju odličan posao u očuvanju prirode, ali nije im baš jasno kako bi se kršćanska vjera mogla povezati s njihovim radom.¹⁴ Povrh toga, ima i drugih skupina s različitim metanarativnim vodiljama koje svojim djelovanjem pružaju odgovore na pitanja koja ljudi postavljaju, kao što je radikalna skupina „Pobuna zbog izumiranja“.¹⁵ U ovom pogledu postoje izvanredne prigode i kreativne mogućnosti za evanđeoske kršćane da se uključe u misiju kako bi opet povezali otkupljenje i tvorevinu na način koji podupire zajednice, istinu, prehranu i, u konačnici, punu sliku radosne vijesti evanđelja.

Međutim, postoje i one manje istaknute poveznice. Kako je rečeno u uvodu, valja prepoznati da je naš stav prema tvorevini povezan s ljubavlju prema bližnjemu. Nepravda, strukturalna nejednakost i rasizam često se znaju pokazati u sferi očuvanja okoliša – a može se naći mnogo takvih primjera u Srednjoistočnoj Europi unutar opće populacije, ali još više kod manjinskih skupina kao što su: izbjeglice, migranti i romske zajednice. Oni lišeni moći često su na milosti i nemilosti korporacija, nadasve onda kad se udruže s političkim strankama, a siromašni gube pristup kvalitetnoj zemlji, vodi i zraku.¹⁶ U prethodnim sam radovima opisala konkretan primjer takve situacije, naime, kad je dislocirana romska zajednica tijekom rata na Kosovu premještena na zemlju oko rudnika Trepče – mjesto koje je zagađeno opasnim razinama olova. Iako je globalna zajednica s vremenom uviđala opasnost visokih razina olova (i stoga uklonila svoje osoblje), 600 romskih obitelji živjelo je na toj zemlji deset godina, što je na kraju dovelo do dugoročne invalidnosti i bolesti kod djece (vidi Wachsmuth 2021). Biblijski koncept pravde često je isprepleten brigom za siromašne, marginalizirane i zemlju.

14 <https://www.biom.hr/>

15 Pobuna zbog izumiranja nedavno je održala skup na otoku Krku u kolovozu 2023. Samo želim istaknuti da, iako ciljevi očuvanja okoliša mogu biti slični, pogled na stvarnost i ono što će se dogoditi u budućnosti drugačiji je od kršćanske perspektive.

16 Na online seminaru organizacije *A Rocha* o environmentalnom rasizmu 29. svibnja 2023. održanom od strane Lourdes Brazil iz *Friend Centro Gênesis*, moglo se čuti mnogo međunarodnih primjera. Nadalje, Zoom intervju s Dušanom Beradijem, 22. kolovoza 2023., pružio je mnoge primjere iz srpskoga konteksta načina na koji političke stranke i korporacije iskorištavaju javno zemljište na račun naroda.

Zaključak

„Bezreligijska“ misija je ona koja je, među ostalim, ukorijenjena u nauku o tvorevini – u dijalektici tvorevine i otkupljenja kojom trojedinu Bog ostvaruje konačnu svrhu svega stvorenog. Ovo nije religija koja upravlja našom osobnom svetošću, nego jednostavno orijentacija prema pravom životu, svakodnevnom *bivanju* s Bogom koje nas oslobađa da poštujemo, pazimo i volimo svoje bližnje i ostatak tvorevine. Konačno dovršenje tvorevine je vječni život, odnosno Božje prebivanje u punoj slavi zajedno s čovječanstvom u tvorevini. Božji svijet naš je dom; ugrađeni smo u složenu mrežu života koja svjedoči o slavi Trojedinog Boga u raznolikosti, kreativnosti i jedinstvu, ali smo također putnici koji čekaju puninu života. Takva teologija povezana uz misijsku praksu mogla bi doista biti solju začinjeno svjedočanstvo nade u kompliciranom svijetu.

Popis literature

- A Rocha. “A Rocha.” *Christian ecological organization*. Pristupljeno 16. listopada 2023. <https://arocha.org/en/>.
- A Rocha online seminar o environmentalnom rasizmu, 29. svibnja 2023. pod vodstvom Lourdes Brazil iz *Friend Centro Gênesis*.
- Bauckham, Richard. 2020. Being Human in the Community of Creation: A Biblical Perspective. U: Kiara A. Jorgenson and Alan G. Padgett, ur. *Ecotheology: A Christian Conversation*, 15–47. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, Kindle.
- _____. 2012. *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*. London: Paternoster.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2010. *Dietrich Bonhoeffer Works. Vol. 8, Letters and Papers from Prison*. Twentieth Century Religious Thought. Minneapolis: Fortress Press.
- Bookless, Dave. 2008. *Planet Wise: Dare to Care for God's World*. Nottingham: Inter-Varsity Press.
- Bookless, David. 2023. A Missional Theology of Creation Care. *EMQ* (June). <https://missionexus.org/a-missional-theology-of-creation-care/>.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology Series; No. 16. Maryknoll: Orbis Books.
- Goheen, Michael W. 2014. *Introducing Christian Mission Today: Scripture, History, Issues*. Downers Grove: IVP Academic.

- Hayhoe, Katharine. 2020. Forward. U: Kiara A. Jorgenson i Alan G. Padgett, ur. *Ecotheology: A Christian Conversation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, Kindle.
- Hesselgrave, David J. i Ed Stetzer, ur. 2010. *Missionshift: Global Mission Issues in the Third Millennium*. Nashville: B&H Academic.
- Intervju s Dušanom Beradijem, 22. kolovoza 2023. Zoom.
- Lausanne Movement. 2011. The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action. <https://www.lausanne.org/content/ctcommitment#p1-7>.
- Macelaru, Marcel V. 2021. Eastern Europe. U: Mark Greene and Ian J. Shaw, ur. *Whole-Life Mission for the Whole Church: Overcoming the Sacred-Secular Divide through Theological Education*, ICETE Series, 80–83, Carlisle: Langham Global Library.
- Moltmann, Jürgen. 1985. *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. The Gifford Lectures: 1984–1985. London: SCM Press LTD.
- Neill, Stephen. 1964. *A History of Christian Missions*. Harmondsworth/Baltimore: Penguin Books.
- Richards, Anne, and Mission Theology Advisory Group. 2017. The Five Marks of Mission. Church of England, 2017. <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2017-11/mtag-the-5-marks-of-mission.pdf>.
- Tizon, Al. 2008. *Transformation after Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective*. Regnum Studies in Mission. Carlisle: Regnum.
- Van Engen, Charles. 2010. Mission: Defined and Described. U: David J. Hesselgrave and Ed Stetzer, ur. *Missionshift: Global Mission Issues in the Third Millennium*, 7–29. Nashville: B&H Academic.
- _____. 2004. Toward a Missiology of Transformation. U: Luis K. Bush, ur. *Transformation: A Unifying Vision of the Church's Mission*, 93–117. Thailand conference: Lausanne.
- _____. 2017. *Transforming Mission Theology*. Pasadena: William Carey Library.
- Volf, Miroslav i Ryan McAnnally-Linz. 2022. *The Home of God: A Brief Story of Everything*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Wachsmuth, Melody J. 2021. A Side Salad or Main Course?: The Theological Importance of Creation Care in Central and Eastern Europe. *ACTA* 9: 21–36.
- Warners, David P. i Matthew Kuperus Heun, ur. 2019. *Beyond Stewardship: New Approaches to Creation Care*. Illustrated edition. Grand Rapids: Calvin College Press, Kindle.
- Willard, Dallas. 2009. *The Divine Conspiracy*. New York: HarperCollins.

Wilson, Jonathan R. 2013. *God's Good World: Reclaiming the Doctrine of Creation*. Grand Rapids: Baker Academic.

Wirzba, Norman. 2003. *The Paradise of God Renewing Religion in an Ecological Age*. Oxford: University Press.

Wright, N. T. 2011. *Surprised by Hope*. London: SPCK.

Melody Wachsmuth

A “Religionless” Mission? — Reflecting on Creation’s Place in Mission Theology with Reference to the Croatian Context

Abstract

Our world continues to change as a result of things such as rapid technological and scientific advances, the rapidly spiraling climate crisis, and shifting geopolitical dynamics. If mission is defined as God’s ongoing work to reconcile, heal, and renew all of creation, the Church must spend serious time reflecting on what God might be currently doing and how to best participate in it. Dynamic missional praxis emerges from a robust missional theology reflecting upon the realities in both local and global contexts—thus, missional praxis must always be creatively adapting. This paper urges evangelical churches in Croatia to reflect on their past understanding of mission and engage in a missional hermeneutic involving the witness of scripture, the context, and the theology of the church. In this regard, it highlights a central issue in current mission theology and praxis—a missing doctrine of creation in evangelical theology. This has contributed to a church with a disembodied mission ill-equipped to speak to the crises of today. However, because of the current challenges, there is also a significant opportunity for missional engagement in Croatia.

Jošuiino putovanje učeništva¹

Daniel G. Oprean

ORCID: 0009-0007-4029-8330

Fakultet humanističkih i društvenih znanosti „Aurel Vlaicu“ Sveučilišta u Aradu
daniaoprean@gmail.com

UDK: 27-243.22:2-472

Stručni rad

<https://doi.org/10.32862/k1.17.2.5>

Sažetak

Ovaj članak nastoji istražiti dimenzije Jošuiina putovanja učeništva i pritom postavlja tezu da takvo putovanje započinje Jošuinim izlaskom iz Mojsijeve sjene i ulaskom u Gospodinovu sjenu. To znači da Jošua nije samo osoba koja ide Mojsijevim stopama, nego da jedinstveno napreduje prema ispunjenju Božjega poziva. Drugo, to se vidi u načinu na koji Jošua nastavlja svoje putovanje, krećući se od naraštaja Izlaska koji je postao naraštaj neuspjeha, kojemu i sâm pripada, prema naraštaju rođenom u pustinji koji je postao naraštaj ulaska u Obećanu zemlju. Jošua je postao dio tog naraštaja stalno napredujući pokoravanjem u poslušnosti volji Božjoj. To kontinuirano napredovanje u vjernosti omogućuje Jošui, kako se tvrdi u trećemu dijelu članka, ne samo da stvori naraštaj poslušnosti, nego i da postane nadahnućem budućim vođama i naraštajima u povijesti Božjega naroda. Stoga istraživanje početka, nastavka i ploda Jošuiina putovanja učeništva otkriva nužne sastojke bilo kojega putovanja učeništva, počinjući napuštanjem ljudskih modela i obrazaca te nastavljajući stalnim prilagođavanjem obrascima Božje volje. Samo takvo putovanje učeništva može kao plod ostaviti relevantnu baštinu, a Jošua i njegov život u tome nam služe kao korisna ilustracija.

Ključne riječi: učeništvo, putovanje, početak, poslušnost, vjernost

1 Članak je napisan kao dio istraživačkog projekta Biblijskog instituta u Zagrebu: *Koncept učeništva među crkvama reformacijske baštine u Hrvatskoj*.

Uvod

Učeništvo je važna tema duhovnoga života. U svom članku pod nazivom „Evangelism and Discipleship: The God Who Calls, the God Who Sends“ Walter Brueggemann definira učeništvo kao: „... nasljedovanje Božje prisutnosti, namjera i obećanja posredstvom disciplina koje su nužne za taj projekt“ (Brueggemann 2004, 122). No ipak, redovno se veže uz teologiju Novoga zavjeta. U ovom kontekstu teza ovoga članka zasnovana je na uvjerenju da bi se u pričama Staroga zavjeta mogle naći ilustracije teme učeništva, kao na primjer „Mojsije i Jošua, Ilija i Elizej, sinovi proroka, mudraci, Izrael kao YHWH-in učenik“ (Măcelaru 2011, 11). Jošuiño iskustvo odličan je model za rast u duhovnoj zrelosti, stvarnost koja je obvezna za bilo koju osobu koja se bavi službom te za kršćanske zajednice u svakom naraštaju.

Povrh toga, Jošuiña priča koristan je podsjetnik na činjenicu da je učeništvo putovanje preobrazbe. U ovom pogledu Jošuiño putovanje učeništva također je informativno s obzirom na nužne sastojke potrebne kako bi takvo putovanje bilo transformacijsko. Kad pozoran čitatelj uspoređi početak i kraj knjige o Jošui, shvatit će da je cijela knjiga na neki način otkrivenje načina na koji je Jošua putovao – od položaja Mojsijeva pomoćnika (Jš 1,1) do statusa sluge Gospodnjega (Jš 24,29). To je za Jošuu bilo cjeloživotno putovanje.

Međutim, kako bi krenuo na ovo duhovno putovanje preobrazbe od početne točke Božjega poziva (Jš 1,1-3) morale su se ostvariti neke ključne stvari. Jedna je prijelaz iz naraštaja neposlušnosti Bogu u naraštaj poslušnosti Bogu. Dakako, to se nije dogodilo automatski. Moralo se dosljedno prihvaćati i usvajati Božju volju što je pak dovelo do probuđenja gorljivosti za Božje viđenje stvarnosti (Br 14,6-9). Osim toga, polazak na ovo putovanje preobrazbe ima kao svoj plod rast u duhovnoj zrelosti, koji zamjenjuje naivnost nezrelog pomoćnika (Izl 32,15-18) razboritošću iskusnoga sluge (Jš 24,19-2).

1. Početak Jošuiña putovanja učeništva

Pozoran čitatelj Staroga zavjeta primijetit će da se Jošua nalazi pod Mojsijevim autoritetom u svim svojim javljanjima u Petoknjižju. Ako je u Izlasku 17,8-13 opisan kao jedan od ratnika koji se bore pod Mojsijevim autoritetom, opisan je kao Mojsijev pomoćnik, koji mu se pridružuje na jedinstvenom usponu na goru Božju (McConville i Williams 2010, 13). Sljedeće javljanje u Knjizi Izlaska, kad se pridružuje Mojsiju, u kontekstu je žurno traženog povratka na goru zbog Izraelova idolopokloničkog zastranjenja (Izl 32).

Tom se prilikom Jošua postavlja izvan razornoga kruga Izraelova grijeha idolopoklonstva, tražeći utočište u šatoru sastanka: „Tako bi Jahve razgovarao s Mojsijem licem u lice, kao što čovjek govori s prijateljem. Mojsije bi se poslije

vratio u tabor, ali se njegov pomoćnik Jošua, sin Nunov, mladarac, iz Šatora ne bi micao“ (Izl 33,11). On se postavlja kao odan pomoćnik u Brojevima 11,28 i putuje prema tome da postane Mojsijev nasljednik. Dva mjesta u pripovijesti Petoknjižja važna su za ovu evoluciju. Jedno mjesto je slanje uhoda u Brojevima 13, gdje „prvi put saznajemo da je Mojsije preimenovao Hošeu iz plemena Efrajimova u Jošuu (Br 13,16; također u Pnz 32,44)“ (Hess 1996, 22). Hessov komentar o važnosti ovoga čina za Jošuinu buduću ulogu Mojsijeva nasljednika vrlo je relevantan. On uspoređuje Mojsijev čin s Božjim činom preimenovanja Abrahama i Jakova, imenovanja koje simbolizira buduću ulogu osobe. Hess nastavlja:

Jošua prima nalog da naslijedi Mojsija u Brojevima 27,18–23. Tamo ga se naziva nekim u kome ima duha. Javno poslanje izgleda tako što Mojsije polaže ruke na Jošuu i daje mu svoje naredbe (heb. *wayēšawwēhū*, r. 23). Javni prijenos Mojsijeva autoriteta (heb. *hōd*) djelomičan je jer će Mojsije još neko vrijeme nastaviti voditi narod. Izvršavajući jednu od svojih odgovornosti, Jošua će stajati pred svećenikom Eleazarom koji će razlučiti Božju volju preko Urima. Jošua je trebao zapovijedati narodom (Hess 1996, 22).

Priprema Jošue kao Mojsijeva nasljednika nadalje se signalizira Mojsijevim priznanjem pred čitavim izraelskim narodom. To priznanje sadrži ne samo rekapitulaciju prošlih iskustava s Bogom (Pnz 1,1–33) nego i Božju osudu Izraela zbog neposlušnosti, osudu koja uključuje Mojsija (Pnz 1,33–37). Također uključuje Božju potvrdu Jošue u zapovijedima danima Mojsiju, vezano uz njega (Pnz 1,38). Božja potvrda naglašena je izravnim Božjim obraćanjem Jošui (Pnz 31,23). Ovdje nam opet pomaže Hessov komentar:

U trenutku kad se približava kraj Mojsijeva vremena na zemlji, Bog uvjerava Jošuu da će njegova uloga uključivati vodstvo naroda dok budu ulazili u Obećanu zemlju. Ponovljeni zakon 32,44 opisuje kako je došao „Mojsije s Jošuum, sinom Nunovim“ kako bi poučavao narod pjesmu toga poglavlja. Međutim, Jošuinu ime napisano je „Hošea“, kao njegovo izvorno ime (Br 13,16)... Namjera ovih događaja u Ponovljenom zakonu bila je pokazati da se Jošuinu vodstvo temelji na Božjim uputama, preko Mojsija, da ga postavi na čelo (Hess 1996, 23).

Čitava Jošuinu evolucija predstavljena u Petoknjižju odvija se u Mojsijevoj sjeni. To je naznačeno na početku Jošuline knjige gdje je Mojsijeva smrt povezana uz Božje obraćanje Jošui (Jš 1,1).

Međutim, u knjizi o Jošui on je glavni lik, „čije je ime navedeno oko 205 puta u Starom zavjetu, 148 puta u ovoj knjizi... dvaput u Novome zavjetu...“ (Gangel 2002, 10). Način na koji je Jošua predstavljen naznačava put kojim je krenuo, naime iz Mojsijeve sjene (Kissling 1996, 69; Hawk 2000, 3) u sjenu Gospodinovu (Ps 91,1). To je još jedna Božja „prekretnica u povijesti... Staro je doba prošlo... Novo se već nazire...“ (Hamlin 1983, 4). Goldingay (2011, 2) navodi to kretanje kad primjećuje činjenicu da „Jošua preuzima priču s kraja Ponovljenog zakona“, nasljeđujući Mojsija, „kao osoba koju je Bog odredio kako bi Izraelce uvela u zemlju“.

Ipak, Jošua na mnogim mjestima u pripovijesti pokazuje da je sasvim prihvatio ovu transformaciju pod Božjim vodstvom. Za pripovjedača ovo putovanje od opisa Jošue kao Mojsijeva pomoćnika (Jš 1,1) do njegova opisa kao sluge Božjega (Jš 24,29) čini se važnom temom, s važnim konotacijama za razumijevanje učenitstva kao putovanja s i pod Božjim vodstvom. Kissling (1996, 87) ističe:

Vidjeli smo da se u opisu Jošue pomalja određen obrazac. Jošua započinje tako što prima ohrabrenja od drugih (1,6.7.9.18; 2,9-11.24; 8,1; 10,8; 11,6) i razvija se u osobu koja ohrabruje druge (10,25; 17,14-18; 18,3; 23,6). Taj obrazac nije simplicistički uzorak kontinuiranoga kretanja uzbrdo jer Jahve Jošuu jednom prigodom ohrabruje nakon što je zaustavio sunce. No, ipak je jasno da se radi o obrascu.

2. Nastavak Jošua putovanja učenitstva

Ako je Jošua duhovno putovanje kretanje od položaja Mojsijeva sluge prema statusu Božjega sluge (Jš 1,1; 24,29), onda on nastavlja ići od sudjelovanja u generaciji koju je karakterizirala neposlušnost kao način života koji vodi u propast, prema postajanju dijelom generacije kojoj je poslušnost način života koji vodi prema uspjehu (Jš 1,2-4; Br 14; Suci 2,7). Jošua je po godinama pripadao naraštaju koji je Bog osudio zbog tvrdoće njihova srca, koja je ustvari postala način na koji su živjeli. Martin Noth (1968, 101) primjećuje da je uzrok njihova stava bio „manjak povjerenja u moćno vodstvo njihova Boga“, a to je Bog potom kaznio odlukom da taj naraštaj Izraelaca neće ući u zemlju.

Pisac Poslanice Hebrejima podcrtava ovu stvarnost kao upozorenje za zajednicu koja prima tu objavu:

„Ne budite srca tvrda kao u Pobuni, gdje me kušnjom iskušavahu očevi vaši premda gledahu djela moja četrdeset godina. Zato mi dodija naraštaj onaj pa rekoh: ‘Uvijek su nestalna srca i ne pronađu moje putove’“ (Heb 3,8-11).

Jošua je svjedočio ne samo duhovnom zastranjenju svoje generacije, one koja je izišla iz Egipta, nego i ispunjenju Božje osude izvršene protiv njih (Br 14,28-38). Ta je osuda bila posljedica njihove nevjere izražene prihvaćanjem izvješća uhoda koji su ulazak u Obećanu zemlju opisali kao nemoguću zadaću (Br 13,31-33). To izvješće nije samo raspirilo staru želju Izraelaca da se vrate u Egipat (Br 14,1-4), nego je Jošuu i Kaleba dovelo u opasnost jer je njihovo izvješće bilo drukčije i oslanjalo se na Boga (Br 14,6-10). U ovom pogledu Matties je u pravu kad primjećuje Jošuinu posebnost koju vidimo u njegovoj odluci da se nastavi oslanjati na Boga i njegovo obećanje: „Glavni akteri u biblijskim tekstovima često su opisani kao dvoznačni i složeni likovi. Međutim, Jošua je tomu iznimka. Na temelju odluka i motiva koji su mu pripisani, pripovjedač ga predstavlja kao osobu koja se posve

oslanja na Boga i pouzdaje se da je Bog sposoban učiniti ono što naumi“ (Matties 2012, 394).

Jošua je bio dio generacije Izlaska, naraštaja koji je primio velika obećanja od Boga, ali je ipak postao naraštajem neuspjeha. Nasuprot tome Jošua pokazuje da je moguće biti drukčijim čak i kad ste opkoljeni narodom koji je nevjeru u Boga pretvorio u svoj stil života. Zapravo, Jošuin je život postao stazom koju je slijedio čitav jedan naraštaj – naraštaj onih koji su bili rođeni u pustinji. On svojim životom stvara (zajedno s Kalebom i Pinhasom) premise za formaciju naraštaja koji će iskusiti ispunjenja Božjih obećanja u pogledu zemlje Kanaan. On postaje „paradigmatički Izraelac koji prima darove Božje aktivne prisutnosti i koji odgovara vjernom poslušnošću ...“ (Matties 2012, 394).

Kontrast između dva naraštaja, naime, između naraštaja Izlaska iz Egipta koji je postao naraštajem neuspjeha, i naraštaja iz pustinje koji je postao naraštaj ispunjenja, jedna je od tema koje se čine važnima uredniku Petoknjižja jer „Bog je očuvao svoju svetost (u sudu) i svoju vjernost u obećanjima (njihova će djeca baštiniti obećanu zemlju)“ (Pakula 2006, 70).

Ovaj kontrast ne predstavlja samo upozorenje iz prošlosti, s objašnjenjem činjenice da pravedni Bog osuđuje neposlušnost koja preraste u stil života, nego i ohrabrenje da naraštaj poslušnosti nadilazi dobna ograničenja (Jošua, Kaleb i Pinhas po godinama su pripadali naraštaju koji je umro u pustinji). Štoviše, taj će naraštaj uvijek krasiti rast u poslušnosti kao način života. To je ilustrirano Jošuinim putovanjem od mjesta na kojemu je bio dio naraštaja diskvalificiranog svojim duhovnim zastranjenjima do mjesta na kojemu je bio dio naraštaja koji je iskusio ispunjenje Božjih obećanja svome narodu. Koordinate kompleksnih očitovanja Božjih obećanja, vezano uz Knjigu Brojeva, točno je sažeo Dennis T. Olson (1996, 85):

Rođenje i obećanje novoga naraštaja Božjega naroda poletjet će poput feniksa iz ruševina stare buntovne generacije. Djeca staroga naraštaja koju su buntovnici koristili kao izgovor da ne uđu u [Obećanu] zemlju (14,3) postat će novi baštinci Božjeg obećanja (14,31). Novi popis stanovništva u Brojevima 26 znak je konačne smrti pustinskog naraštaja (r. 63-65). No, istovremeno, novi popis stanovništva predstavlja opipljiv dokaz da će Bog održati svoja obećanja. Novi naraštaj Izraelaca doista će ući u dugoočekivanu zemlju Kanaan.

Cijela knjiga o Jošui pokazuje da Jošua nije samo iznimka jer s njim su još Kaleb i Pinhas. Ustvari, ova evolucija vodi do velike baštine Jošue i njegovih pratioca.

3. Plod Jošuinu putovanja učenitva

Na početku ovoga članka ustvrdio sam da Jošuinu putovanje učenitva započinje izlaskom iz Mojsijeve sjene i ulaskom u sjenu Gospodnju. Zatim sam tvrdio

da se ovo putovanje nastavilo s Jošuinim odvajanjem od neposlušnog naraštaja i njegovim stalnim trudom da bude dio poslušnoga naraštaja. Sada želim iznijeti tvrdnju da Jošuiino putovanje učenitstva završava izlaskom iz naivnosti nezreloga Mojsijeva pomoćnika i ulaskom u razboritost iskusnoga sluge Gospodnjega. U velikoj krizi koja je zadesila Božji narod zbog njihova idolopokloničkog zastranjenja Jošua ostavlja dojam naivnosti. Za vrijeme žurnoga povratka s gore na kojoj je pravio društvo Mojsiju, Jošua je mislio da se buka koja je dolazila iz tabora odnosila na njihovu pripremu za rat Gospodnji (Izl 32,17). Zato ga je Mojsije trebao ispraviti (Izl 32,18).

Pred kraj svoga života Jošua pokazuje da je prešao dalek put i ostvario zrelu duhovnu razboritost. Ovo je taj prvi plod Jošuina putovanja učenitstva koje je njegova trajna baština: očitovanje da jedino u sjeni Gospodinovoj čovjek može razviti potrebnu duhovnu zrelost. Jedan je događaj iz njegova života relevantan u tom pogledu. Radi se o posljednjoj skupštini naroda pod Jošuinim vodstvom, o čemu čitamo u Jošui 24. Ponovno suočen s često viđenim obećanjem naroda da će biti poslušan Bogu (Jš 24,16-18), Jošua ih upozorava da je to nemoguće. Ovo njegovo upozorenje pokazuje nam da duboko poznaje njihova ograničenja i sklonosti da podbace, čemu svjedočimo u Sucima 1,27-33, odlomku koji je Serge Frolov nazvao „Litanija neuspjeha“ (Frolov 2013, 57). Ovo je i očitovanje Jošuina dubokog poznavanja Božjega karaktera (Jš 24,19).

Gordon Matties (2012, 394) u ovom događaju vidi činjenicu da Jošua „uzima Mojsijev ogrtač i postaje sluga Gospodnji (24,25–26)“. David G. Firth (2021, 70) tvrdi da ga izraz Božji „sluga“, koji prethodno opisuje Mojsija, povezuje „s Davidom i enigmatičnim slugom u Izaijinoj knjizi“, ali ipak, kad se na kraju knjige koristi za Jošuu, pokazuje nam da on nastavlja „obrazac koji je postavio Mojsije“. Matties (2012, 394) smatra Jošuu „prototipom idealnoga kraljevskog vođe“, ali još više „proročku / kraljevsku figuru koja je primjer vjernosti Gospodinu i njegovoj Tori i koji poziva narod da čine isto“ (Matties 2012, 394).

Richard Nelson ovoj karakterizaciji Jošue kao primjera dodaje jednu važnu dimenziju. Nelson (1997, 21) najprije primjećuje činjenicu da se „Jošuina knjiga proteže od Mojsijeve smrti do smrti Jošue, koji je počeo kao sluga Mojsijev (‘pomoćnik’, 1,1), ali na kraju se naziva ‘sluga Jahvin’ (24,29)“. Zatim primjećuje da se Jošua prikazuje kao „kraljevska figura, koja posebice nalikuje Jošiji“. Nelson (1997, 22) nadalje piše:

Ovo nam postaje jasno kada usporedimo: 1,6-9 s Pnz 17,18-20 i 1 Kr 2,1-4, kraljevskim mjerilom hrabrosti i poslušnosti; 1,7 i 23,6 s 2 Kr 22,2, kraljevskim mjerilom nepokolebljiva integriteta; 5,10-12 s 2 Kr 23,21-23, kraljevskom brigom oko ispravnog slavljenja Pashe; 8,30-35 s 2 Kr 23,2-3, kraljevskim predvodništvom u obećanju vjernosti Zakonu. U kontekstu Ponovljenog zakona do 2 Kraljevima, Jošuin lik služi kao preteča ideološke uloge koju vrše kasniji kraljevi, a posebno u kontekstu Jošijine politike širenja i obnove. Kao što se čini da njegovo ime označava (Sir 46,1), Jošua je bio idealni „spasitelj“, koji nije

samo dobivao bitke i osiguravao posjed zemlje, nego mu je pošlo za rukom cijeloga svog života zadržati savršenu odanost naroda (24,31).

Jošuinu baštinu u kojoj je on primjer zreloga, vjernog sluga Gospodnjega, naglašava i urednik Knjige o Sucima. Štoviše, na početku Sudaca postaje jasno da Jošua ne služi samo kao „kontrastna podloga Izraelcima iz razdoblja sudaca“ (Webb 1987, 120) nego da ujedno stvara naraštaj koji je poslušan i vjeran (Brensinger 1999, 40), narod koji se ističe služenjem Bogu (Smith i Bloch-Smith 2021, 158–159; Wilcock 1992, 28). John Hamlin (1990, 59) ispravno primjećuje: „Jošuin je naraštaj ‘služio Jahvi’ (2,7) i ‘sluša[o] Jahvine zapovijedi’ (r. 17). Zajednica koja bi slušala knjigu mogla se prisjetiti dobrih kraljeva: Ezekije (715. – 687.) i Jošije (640. – 609.), koji su činili ‘što je pravo u očima Jahvinim’ (2 Kr 18,3; 22,2). Bilo je to ‘pravedno pokoljenje’ (Ps 112,3), ‘naraštaj onih koji traže’ Gospodina (24,6)“.

Zaključak

Ovaj je članak istražio dimenzije Jošuinu putovanja učenitstva. Istraživanje se najprije usredotočilo na transformacijski početak ovoga putovanja kada je Jošua izišao iz Mojsijeve sjene i sve više ulazio u sjenu Gospodnju. Činjenicu da se ovo kretanje u Jošuinu životu zbilja dogodilo vidjeli smo u drugom fokusu istraživanja Jošuinu putovanja učenitstva, naime, u njegovu napuštanju obrazaca ponašanja svoga naraštaja, naraštaja koji nije krenuo stazom primanja Božjih obećanja putem poslušnosti.

Jošuin život uvijek služi kao kontrastna podloga životu njegova naraštaja, a njegova ga je poslušnost – transformirana načinom življenja – kvalificirala ne samo da postane Mojsijev nasljednik nego i prototip budućim, povijesnim vođama Božjega naroda. Ipak, na kraju smo zapazili činjenicu da Jošuinu jedinstvenost nije vezana samo za ova duhovna kretanja koja su bila odlučujuća za njegovo oblikovanje u vjernoga slugu Gospodinova, nego također da je njegova transformacija bila ključna za oblikovanje cijeloga naraštaja koji je odlikovalo poslušno i vjerno služenje Gospodinu.

Popis literature

- Brensinger, Terry L. 1999. *Judges. Believers Church Bible Commentary*. Scottdale: Herald Press.
- Brueggemann, Walter. 2004. Evangelism and Discipleship: The God Who Calls, the God Who Sends. *Word & World Volume 24/2*: 121–135.
- Firth, David G. 2021. *Joshua*. Evangelical Biblical Theology Commentary. Bellingham: Lexham Press.

- Frolov, Serge. 2013. *Judges*. The Forms of the Old Testament Literature vol. 6B. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Gangel, Kenneth O. 2002. *Joshua*. Holman Old Testament Commentary. Nashville: B&H Publishing Group.
- Goldingay, John. 2011. *Joshua, Judges, and Ruth for Everyone: A Theological Commentary on the Bible, Old Testament for Everyone*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hamlin, E. John. 1983. *Joshua, Judges, and Ruth for Everyone: A Theological Commentary on the Bible, Old Testament for Everyone*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Pub; Edinburgh: The Handsel Press.
- Hamlin, E. John. 1990. *At Risk in the Promised Land: A Commentary on the Book of Judges*. International Theological Commentary. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- Hawk, L. Daniel. 2000. *Joshua*. Berit Olam Studies in Hebrew Narrative and Poetry. Collegeville: The Liturgical Press.
- Hess, Richard S. 1996. *Joshua: An Introduction and Commentary*, Vol. 6. Tyndale Old Testament Commentaries. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kissling, Paul J. 1996. *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah, and Elisha*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 224. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Matties, Gordon H. 2012. *Joshua*. Believers Church Bible Commentary. Harrisonburg: Herald Press.
- Măcelaru, V. Marcel. 2011. Discipleship in the Old Testament and Its Context: A Phenomenological Approach. *Plērōma* 13/2: 11–22.
- McConville, J. Gordon i Stephen N. Williams. 2010. *Joshua*. The Two Horizons Old Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Nelson, Richard D. 1997. *Joshua: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Noth, Martin. 1968. *Numbers: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press.
- Olson, Dennis T. 1996. *Numbers*. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press.
- Pakula, Martin. 2006. *Numbers: Homeward Bound*. Reading the Bible Today Series. Sydney, South NSW: Aquila Press.
- Smith Mark S. i Bloch-Smith, Elizabeth. 2021. *Judges 1: A Commentary on Judges 1:1–10:5*. Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press.

Webb, Barry G. 1987. *The Book of the Judges: An Integrated Reading*. U: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series vol. 46. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Wilcock, Michael. 1992. *The Message of Judges: Grace Abounding*. The Bible Speaks Today. England: Inter-Varsity Press.

Daniel G. Oprean

Joshua's Journey of Discipleship

Abstract

This paper aims to explore the dimensions of Joshua's journey of discipleship. The thesis of the paper is that such a journey begins with Joshua's movement from the shadow of Moses to the shadow of the Lord. And that means that Joshua is not only a person who follows in the footsteps of Moses, but he also advances uniquely towards fulfilling the call of God. And that is seen secondly, in the way he continues his journey, in a movement from the generation of Exodus that became the generation of failure, to which he belongs, by age, to the generation born in the wilderness that became the generation of entering the Promised Land. Joshua became part of that generation, through a continual advance, characterized by a constant submission, in obedience to the will of God. This continual advance in faithfulness, enables Joshua, as it is argued in the third part of the paper, not only to create a generation of obedience but also to become an inspirational model for future leaders and generations in the history of the people of God. Therefore, the exploration of the beginning, continuation, and fruit of Joshua's journey of discipleship, reveals the necessary ingredients of any journey of discipleship, beginning with the departure from human models and patterns, and continuing with a constant alignment with the patterns of the will of God. Only as such, a journey of discipleship could have as its fruit a relevant legacy, whose helpful illustration is Joshua and his life.

Teologija učenja J. I. Packera: Prema suvremenoj evanđeoskoj duhovnosti¹

Corneliu C. Simuț

ORCID: 0000-0002-1001-230X

Fakultet humanističkih i društvenih znanosti „Aurel Vlaicu“ Sveučilišta u Aradu
corneliu.simut@uav.ro

UDK: 27-318:279 Packer J. I.
Izvorni znanstveni rad
<https://doi.org/10.32862/k1.17.2.6>

Sažetak

*Cilj je ove studije iznijeti sustavan pregled teologije učenja J. I. Packera. Temelji se na deskriptivnoj, analitičkoj i kritičkoj metodologiji teološkog istraživanja, a izdvaja, analizira i kontekstualizira različita promišljanja o učenstvu koja nalazimo u Packerovu djelu *Knowing God* (1973., izdanje iz 2021.). Studija ističe šest odlika kršćanskog učenja (spoznaja Krista, žar za Krista, duhovno posvojenje, duhovni realizam, biblijsko iščekivanje, okretanje svijeta naglavačke) zajedno s dva aspekta (Kristov osobni utjecaj i čuvanje Božjih zapovijedi, „dva stupa“ učenja) koji čine temelj učenja, a koje nalazimo u njegovim djelima *Keeping the Ten Commandments* (2008) i *Concise Theology: A Guide to Historical Christian Beliefs* (2011). Članak pokazuje način na koji je Packer koristio ovih šest teoloških odlika i dva stupa učenja kako bi saznao suvremenu kršćansku duhovnost.*

Ključne riječi: učenje, spoznaja, revnost, posvojenje, realizam, iščekivanje

Uvod

Packerova teologija učenja razbacana je po njegovim djelima, a ovom studijom želi se tu temu sustavno izložiti. U Packerovu književnom korpusu nala-

1 Članak je napisan kao dio istraživačkog projekta Biblijskog instituta u Zagrebu: *Koncept učenja među crkvama reformacijske baštine u Hrvatskoj*.

zimo mnogobrojna promišljanja o učeništvu, ali njegovo je djelo *Knowing God* (1973., izdanje iz 2021. godine) posebno značajno za isticanje različitih vidova učenništva. U njemu nalazimo neka istaknuta Packerova promišljanja o toj temi, na temelju kojih sam izveo šest ključnih odlika učenništva. Dakle, učenništvo prema Packeru trebamo razumjeti kao spoznaju Krista, žar za Krista, duhovno posvojenje, duhovni realizam, biblijsko iščekivanje i – ovaj posljednji vid kao vjerovatno najzanimljiviji i najupečatljiviji – okretanje svijeta naglavačke. Svaku ćemo odliku učenništva detaljno obraditi, a zatim ćemo ukratko procijeniti ono što sam nazvao „dvama stupovima“ učenništva, dvjema stvarnostima na kojima se temelji učenništvo u Packerovoj misli: Isusov osobni utjecaj na njegove učenike i držanje Božjih zapovijedi. Ova dva stupa nalazimo u njegovim djelima *Keeping the Ten Commandments* (2008) i *Concise Theology: A Guide to Historical Christian Beliefs* (2011). Ključno je od početka primijetiti da Packer svoju teologiju učenništva gradi na uvjerenju da je Biblija nepogrešiva u cjelokupnom sadržaju. Ipak, to čvrsto uvjerenje ne služi samo kao metodologija njegovih teoloških nastojanja, nego i kao izvor njegovih objašnjenja. Drugim riječima, Packer koristi i Stari i Novi zavjet ne bi li pružio tekstove relevantne za svoju teologiju učenništva, koju uvijek usmjerava prema suvremenim praktičnim primjenama u životima današnjih vjernika kao temelju relevantne kršćanske duhovnosti.

Metodološki sam koristio sustavan pristup koji se sastoji od izdvajanja, kontekstualizacije i analize različitih promišljanja o učeništvu u Packeru kao primarnom izvoru, posebno u njegovim djelima *Knowing God* (1973/2021), *Keeping the Ten Commandments* (2008) i *Concise Theology: A Guide to Historical Christian Beliefs* (2011). U tom sam pogledu koristio deskriptivnu metodologiju. Zatim sam se konzultirao s nekim sekundarnim izvorima, među kojima je najvažnije djelo Timothyja Georgea *J. I. Packer and the Evangelical Future* (2009). Ovu sam knjigu koristio da objasnim Packerovo stajalište o nepogrešivosti Biblije. Još jedno djelo koje mi se pokazalo posebno korisnim bila je knjiga Teda Rivere *Reforming Mercy Ministry: A Practical Guide to Loving Your Neighbor* (2014), koja pokazuje na koji način različiti aspekti kršćanskoga učenništva otkrivaju Božji karakter. Posljednji sekundarni izvor koji je oblikovao moje razumijevanje Packerove teologije učenništva djelo je Johna Armstronga *Tear Down These Walls: Following Jesus into Deeper Unity* (2021). Riječ je o knjizi koja naglašava potrebu za druževnošću u zajedništvu istinskih kršćanskih učenika. Konzultacija s ovim sekundarnim izvorima, kao i s drugim knjigama koje sam smatrao relevantnima za ovu temu, predstavlja moju analitičku metodologiju. Tijekom izlaganja svojih osobnih uvida o Packerovoj teologiji učenništva koristio sam se kritičkom metodologijom, posebice kod integracije Packerovih primarnih izvora i mnoštva sekundarnih izvora koje sam koristio za izrazito potrebna pojašnjenja vezano uz Packerove uvide u praktične i duhovne stvarnosti istinskoga kršćanskog učenništva.

1. Učeništvo kao spoznaja Krista

Jedan od prvih aspekata koji se javljaju i ističu u Packerovoj teologiji učenitva činjenica je da je učenitvo vezano uz spoznaju Krista. Stoga je ključno za svako učenitvo – bez obzira na koji način na njega gledamo i iz kojega se kuta njime bavimo – započeti sa spoznajom i graditi na spoznaji Krista. Packer smatra da je to nemoguće izbjeći: spoznati Krista prvi je uvjet istinskog učenitva (Packer 2021, 38), a spoznati Krista ne znači samo posjedovati vjeru. U tom pogledu, Alister McGrath piše da je učenitvo „pokušaj da nadmašimo površno shvaćanje svoje vjere, otkrijemo njezine dubine i bogatstva i da nas one osvježe i preobrazu“ (McGrath 2019, ix). Ova je izjava posve u skladu s Packerovim stajalištem o tome što znači stvarati učenike.

Dakle, Packer naglašava da je učenitvo odnos: nešto konkretno što se odvija između dviju osoba. Učenitvo se ne odvija na daljinu i definitivno nije nešto apstraktno, nego je konkretna veza koja dovodi dva bića u sponu koju nazivamo odnosom. Nadalje, ovaj je odnos – prema Packeru – osoban, što znači da sudjelovanje u ovoj vezi nije ni opcionalno ni teoretsko, nego obvezno i praktično. Drugim riječima, i učitelj i učenik sudjeluju u redovitom, ako već ne svakodnevnom, druženju, kao što je i sam Isus svakodnevno provodio vrijeme sa svojim učenicima: „Spoznaja je Isusa Krista i danas jednako važan odnos osobnog učenitva kao što je bio za Dvanaesticu dok je Isus bio na zemlji. Isus koji hoda u evanđeoskim pripovijestima hoda s kršćanima i danas, tako da spoznati njega danas baš kao onda znači hodati s njime“ (Packer 2021, 38).

Međutim, važno je primijetiti da – suprotno (nekim) suvremenim evanđeoskim pristupima učenitvu koji se usredotočuju na to da jedan kršćanin čini učenitvo s drugim – Packerov je model drukčiji: Isus je onaj koji čini učenitvo s drugim kršćaninom, a upravo je to temelj istinskog učenitva. Isus hoda s kršćaninom; hodao je u vrijeme dok je tjelesno bio na zemlji, a hoda i dalje nakon svog uzašašća na nebo – sve do danas. Prema tome, istinska je narav današnjeg učenitva vidljiva i naglašena samo onda kada hodamo s Isusom, slijedimo njegove stope i učimo raditi što je on činio. Promovirajući učenitvo kao odnos između Isusa i kršćanina, Packer koristi paradigmu koju nalazimo u Luki-Djelima, a koja otkriva stvarnost Isusove prisutnosti s njegovim učenicima bez obzira na to je li s njima prisutan fizički tijekom zemaljske službe ili duhovno nakon uskrsnuća i uzašašća. Ovo je istina zato što istinsko učenitvo nije samo blizak i osoban odnos između kršćanina i Isusa nego je i vrsta odnosa u kojemu kršćanin uči slušati Isusov glas, čuti njegovu riječ, učiti od njega i pronaći u njemu spokoj (Packer 2021, 38).

Lako je primijetiti da se Packerovo učenitvo temelji na teološkoj metodi koja se, kao što Timothy George uvjerljivo pokazuje, temelji na nepogrešivosti Biblije. George tako tvrdi da Packerova teologija učenitva, u slučaju izostanka visokoga gledišta o Pismu, ne bi bila valjana. Štoviše, upravo nepogrešivost Biblije potvrđu-

je valjanost Packerovu kristološkom gledištu kršćanskog učenitva kao osobnog odnosa i hoda s Kristom (George 2009, 58). Prema Packeru, osobna je spoznaja Krista prvi korak prema praktičnoj kršćanskoj duhovnosti.

2. Učeništvo kao žar za Krista

Spoznaja Krista i osoban odnos s njim, smatra Packer, nisu dovoljni za potpunu definiciju učenitva. Istinsko učenitvo mora imati određeno duhovno mjerilo, a ono je zapravo žar za Krista. Prema Packeru, osoba koja počinje spoznavati Krista i ulaziti u osoban odnos s njim, zapravo se odaziva Bogu, a taj odaziv mora biti ispravan (Packer 2021, 172). Packerovo je rasuđivanje jednostavno: s obzirom na to da je Bog duboko zaokupljen nama, onda i mi moramo biti zaokupljeni njime. Mora postojati privrženost između vjernika i Boga, između učenika i Krista, a moraju je odlikovati žar i duhovna strast. Drugim riječima, drugi moraju vidjeti posvećenost učenika Bogu koja je posljedica trajne izloženosti Bibliji kao Božje riječi. Žar Kristovih učenika mora biti potpun. U tom je pogledu Packer veoma jasan: učenikov žar za Krista mora obuhvatiti cijeli njegov život od vršenja dobrih djela i borbe protiv idolopoklonstva svake vrste do toga da je voljan, poput Pavla, trpjeti za Krista u zatvoru ili čak radosno prihvatiti smrt. Čineći tako, Pavao je slijedio žar samoga Krista: „Sveto pismo... zapovijeda i pohvaljuje takav žar... Pavao je bio pun žara, usredotočenosti i predanja Gospodinu. Suočio se sa zatvorom i smrću... Štoviše, i sâm je Gospodin bio vrhunski primjer takvoga žara“ (Packer 2021, 174).

Gary Parrett i Steve Kang su, slično Packeru, primijetili krucijalnu važnost duhovnog žara u vjerskom životu. Žar stoga mora prožimati svakoga kršćanina koji djeluje u svojstvu učitelja drugoga Kristova učenika. No žar uvijek moramo nadopuniti spoznajom – spoznajom Krista, kao u Packerovu promišljanju – jer žar bez takve spoznaje čini više štete nego koristi (Parrett i Kang 2009, 182).

Sâm Packer veoma strastveno piše o duhovnom žaru kao odlici istinskog učenitva. Konkretno rečeno, duhovni žar mora biti usmjeren prema „Božjoj kući i njegovim ciljevima“ (Packer 2021, 174); radi se o odlici koja nas izjeda, opsjeda i u cijelosti prožima (Packer 2021, 174). No svi ovi vidovi duhovnoga žara ne mogu se ostvariti u životu istinskog učenika ako izostaje molitva. Duhovni žar definira duhovnost istinskih učenika zato što je uvijek usidren u spoznaji Krista i životu iskrene molitve, koja se doživljava kao duhovna potreba. Prema tome, Kristovu je učeniku molitva „goruća“ potreba koja raspiruje njegov žar za Krista kao i za Kristovo tijelo, Crkvu. Učenikov odnos s Kristom i njegovom Crkvom nikada ne smije biti „mlak“. Naprotiv, mora biti sušta suprotnost ravnodušnosti i prožet pokajanjem. Packer, stoga, učenitvo smatra žarom koji se udružuje s pokajanjem i gorućom željom za služenjem Crkvi, jednostavno zato što služiti Crkvi znači služiti Kristu. No ovo učenikovo služenje Kristu mora biti vidljivo u želji da nas

sâm Gospodin uvijek iznova oživljuje i u stalnoj nadi da će Kristova riječ doseći one kojima je potrebna (Packer 2021, 174).

Packeru je stvarnost duhovnoga žara izrazito važna i stoga što ona potvrđuje istinitost čovjekova učenitva u odnosu prema Kristu. Zato je John Steinreich istaknuo da, što se Packera tiče, karizmatike trebamo cijeniti zbog njihovih „pozitivnih emocionalnih izričaja vjere“ (Steinreich 2016, 110), koji nisu ništa doli vidljivi dokazi njihova duhovnog žara. Prema tome, pokazivanje stalnoga žara za Krista još je jedna odlika praktične kršćanske duhovnosti.

3. Učenitvo kao duhovno posvojenje

Packer objašnjava da bi svaki kršćanin sebe trebao smatrati posvojenim. Svi smo mi, sada kada pripadamo Bogu, njegova posvojena djeca. Drugim riječima, svaki kršćanin nije samo učenik, nego je učenik posve svjestan činjenice da ga je Bog posvojio. Međutim, ovo se posvojenje mora vidjeti kroz prizmu Isusova sinovstva. Budući da je Isus razumio svoj odnos s Bogom Ocem u kontekstu sinovstva i s obzirom na to da su svi kršćani nositelji Krista ili *hristoforoi*, to znači da i njih moramo smatrati sinovima Božjim, poput Isusa – naravno, ne u ontološkom, nego u soteriološkom smislu. Spašeni su da postanu sinovi Božji ili djeca Božja, a ovaj kapacitet posjeduju zato što zajedno s Isusom pripadaju Bogu. Packerovim (2021, 209) riječima to glasi ovako: „Kao što je Isus uvijek o sebi razmišljao kao o Sinu Božjemu u jedinstvenom smislu, tako je jasno da je i o svojim sljedbenicima uvijek razmišljao kao o djeci svoga nebeskog Oca, koji poput njega pripadaju istoj božanskoj obitelji... Budući da pristupanjem Božjoj obitelji naš Stvoritelj postaje naš Otac, tako i Spasitelj postaje naš brat.“

Zato je izraz „Božja obitelj“ ključan kako bismo mogli sebe razumjeti kao Božju posvojenu djecu. Ted Rivera primjećuje da stvarnost duhovnog posvojenja u Packeru „nije nešto sporedno“ jer otkriva nam sâm Božji karakter (Rivera 2014, 71–72). Posvojenje nam stoga pomaže razumjeti ne samo tko je Bog nego i kako on djeluje u svojoj tvorevini.

Međutim, Packeru ovo priznavanje da je posvojenje ključan vid kršćanskoga života i učenitva nije dovoljno. Kršćani moraju razumjeti ne samo činjenicu da su posvojeni nego i kako posvojenje treba djelovati u njihovoj svakodnevici. Isusovi učenici ponovno trebaju usporediti svoje živote s Isusovim i svoje posvojenje vidjeti kroz prizmu njegova odnosa s Bogom Ocem. Zato Packer inzistira na tome da ovo posvojenje mora preuzeti kontrolu nad njihovim životima, baš kao što je i Isusovim životom upravljalo njegovo duboko razumijevanje njegova sinovstva. Ovo je Packeru važno jer učenici nisu samo dio nove obitelji: dio su Božje obitelji ili, prema Packeru, dio su „kraljevske obitelji“ (Packer 2021, 210) – što očigledno ukazuje na Božju vladavinu nad tvorevinom. Žele li zbilja znati više o sebi kao učenicima u kontekstu posvojenja u Božju obitelji, Packer pred-

laže da trebaju čitati Propovijed na gori, koju naziva „poveljom Božjega kraljevstva“ (Packer 2021, 210). U tom kontekstu shvaćamo da istinski učenici moraju razumjeti da njihove živote, kao živote Božje posvojene djece, mora odlikovati „kršćanska poslušnost“ (Packer 2021, 210), koja je ključan aspekt života svih koji žele iskreno nasljedovati Krista.

Jason Cherry ne gubi iz vida ovo pitanje u Packerovoj teologiji s kojim se bavi iz perspektive pneumatologije. Dakle, prema Cherryju, upravo Sveti Duh pomaže kršćaninu da sebe smatra posvojenim „osnaživanjem poslušnosti“ (Cherry 2023, 145). Dakle, mi kršćani smo učenici koji kao Božja djeca koja su to postala putem duhovnoga posvojenja žive u poslušnosti. Svjesnost statusa posvojenja, koji se očituje u stalnoj poslušnosti Kristu, otkriva ključan vid Packerove kršćanske duhovnosti.

4. Učeništvo kao duhovni realizam

Duhovni je realizam, prema Packeru, kada kršćanin razumije ne samo da je Bog na njegovoj strani – u smislu da kršćanin zna kako prima blagoslove od Božje blagonaklonosti – nego i da mu se ljudi, koji niti znaju Boga niti razumiju božanske činjenice, suprotstavljaju zato što je Kristov učenik. Duhovni realizam tiče se „borbe sa strahom“ (Packer 2021, 262), veli Packer. Stoga svaki kršćanski učenik mora pronaći način uhvatiti se ukoštac sa strahom koji izvire iz suprotstavljanja prema kršćanskim vjerovanjima, vrijednostima i praksama. Packer u tom pogledu pruža primjer apostola Pavla koji je itekako bio svjestan kako ljudi reagiraju na duhovne stvarnosti i kako ovo pitanje utječe na kršćanski život:

Pavao je svjestan da uvijek postoji neka osoba ili skupina ljudi s čijim se izrugivanjem, neodobravanjem ili neprijateljstvom kršćanin ne zna nositi. Pavao zna da će to prije ili poslije postati problem u životu svakoga kršćanina, uključujući one koji prije obraćenja nisu marili što itko govori ili misli o njima, te zna da ih takav strah može paralizirati i obeshrabriti (Packer 2021, 262).

Prema tome, kršćani kao učenici prije svega moraju postati svjesni straha koji je rezultat negativnih stavova ljudi prema obraćenju i pobožnom životu općenito.

Greg Ogden piše o ovom vidu Packerove teologije kada, na osnovi Rimljanima 8,15-16, ističe da pravi Kristov učenik mora naučiti suočiti se sa strahom i pomoću Duha ga odložiti (Ogden 2019, 102). Upravo je to i Packerovo rješenje: svi moramo razmišljati svojim preporođenim umovima kako bismo shvatili da je Bog za nas; upravo nas Stvoritelj i Održavatelj cijeloga svemira brani i vječno nam je blagonaklon. Packer zato predlaže odgovor na strah, a istinsko učeništvo uvijek mora pronaći način boriti se protiv takvih ljudskih strahova.

Za učinkovito suočavanje sa strahom moramo ga priznati. Zapravo, kršćani ne trebaju priznati samo strah nego i suprotstavljanje koje s njime dolazi. Pretvaranje

kako ne postoje ni strah ni suprotstavljanje neće pomoći Kristovim učenicima; svaki će se ozbiljan kršćanin trebati suočiti sa strahom jer strah je ljudska, ali i duhovna stvarnost. S druge pak strane, Packer ustraje, kada netko nije voljan priznati strah i suprotstavljanje, onda to predstavlja velik problem kršćaninu koji tvrdi da je Kristov učenik. Packer tako kaže: „Suprotstavljanje je činjenica: kršćanin koji nije svjestan suprotstavljanja protiv sebe mora paziti jer nalazi se u opasnosti. Kršćansko učenje ne zahtijeva takav nerealizam, štoviše, on je obilježje njegova neuspjeha“ (Packer 2021, 262). Kršćani stoga moraju pronaći načine da se uhvate ukoštac sa strahom i suprotstavljanjem, ali sve se ove metode moraju duboko ukorijeniti u temeljnom uvjerenju da je Bog, kao što Packer naglašava, naš „suvereni zaštitnik“ (Packer 2021, 260).

L. Gruits-Sheppard potvrđuje ovu osnovnu istinu Packerove teologije, posebno iz perspektive Božjega milostivog saveza s nama (Gruits-Sheppard 2009) koji nam dozvoljava da se oslobodimo svih strahova dajući nam snagu dok živimo kao Kristovi učenici. Živjeti bez straha, uz duhovnu svjesnost da se Bog u svojoj suverenosti brine za nas, otkriva još jednu odliku Packerove kršćanske duhovnosti.

5. Učenje kao biblijsko iščekivanje

Nasljedovanje Krista, prema Packeru, mora se temeljiti na Bibliji, tako da se i učenje – kao očitovanje odluke da ćemo nasljedovati Krista – mora temeljiti na Bibliji. Međutim, Packer problematičnim (ne u biblijskom smislu, nego u pogledu njegova prihvaćanja od vjernika) smatra osjećaj utučenosti kod suočavanja s problemima na koje kao kršćani nailazimo. Primjerice, Packer pojašnjava da većina kršćana učenje smatra teškim i gotovo „odbojnim“ (Packer 2021, 266) jer im se čini da nagrade koje će primiti ne odgovaraju problemima koje trebaju pretrpjeti. Povijest svjedoči o činjenici da su kršćani zbog svoje vjere gubili voljene, imovinu, slobodu, pa čak i živote; što onda možemo očekivati od ovoga života? Packer odgovara, žele li biti pravi Kristovi učenici, kršćani moraju adekvatno naučiti kako drukčije razmišljati o nagradi koju će primiti. Dakle, pravi će učenik naučiti živjeti u iščekivanju onoga što će primiti ne u ovom, nego u budućem životu – i ovo iščekivanje uvijek mora biti informirano Biblijom. Štoviše, razlog je takva biblijskog iščekivanja naša svjesnost Božje suverenosti nad tvorevinom, zajedno s njegovom beskonačnom dobrohotnošću: „Pavlova sigurnost da će nam Kristov Bog dati 'sve' ispravlja takav zaključak iščekivanjem jer naviješta dostatnost Boga kao suverenoga dobrotvora, čiji načini postupanja prema njegovim slugama ne daju mjesta nikakvu osjećaju straha ili stvarnog osobnog osiromašenja“ (Packer 2021, 266).

Randy Alcorn dijeli Packerov osjećaj iščekivanja putem onoga što naziva „iščekivanjem beskrajne buduće sreće“ (Alcorn 2018, 47), koja naravno poziva na dramatičnu i radikalnu promjenu vjernikova načina razmišljanja, osjećanja,

volje i djelovanja. Ovo se može ostvariti samo kada učenje prestane gledati na sadašnjost i usredotoči se na budućnost.

Packer otkriva da biblijsko iščekivanje nije ništa drugo nego duhovni realizam usredotočen na buduće doba, kada ćemo Gospodina vidjeti licem u lice. Svaki će se pravi učenik morati oboružati ovom određenom vrstom razmišljanja, a način njegova ostvarenja u suštini je kristološke naravi. Jedino u Kristu možemo primiti sve i jedino u Kristu možemo razumjeti, ali i prihvatiti, da je naša nagrada to što ćemo – nakon što prođe ovaj život i susretnemo Gospodina u eshatološkoj budućnosti – biti potpuno prihvaćeni (Packer 2021, 266). Kristovu je učeniku gubitak ovdje nešto normalno, ali isto je tako normalan primitak tamo, u budućnosti – samo treba naučiti prihvatiti ovaj nov način razmišljanja. Zato je, prema Packeru, iščekivanje – taj puni biblijski smisao očekivanja strpljivim čekanjem da Gospodin nagradi svoje sljedbenike – obilježje istinskog učenja.

Drugim riječima, biblijsko iščekivanje znači da se kršćani u svojstvu učenika moraju naučiti čekanju, a posebno čekanju na Božji savršeni trenutak za sve. Štoviše, od kršćana se uvijek očekivalo da čekaju u iščekivanju. Primjerice, Harold Hunter govori o „proročkom iščekivanju zajednice da primi karizmatskog duha“ (Hunter 2009, 115) i da je to bio veliki ispit za prve vjernike. No nakon što su primili Duha, ovo čekanje u iščekivanju nije oslabjelo. Naprotiv – što je posve jasno kod Packera – postalo je odlikom kršćanskoga života dok čekamo da nas Krist nauči „živjeti“ na zemlji dok posjedujemo i iščekujemo naše „blago na nebu“ (Packer 2021, 268). Takvo iščekivanje budućih duhovnih stvarnosti pokazuje dosljednu eshatologiju Packerove kršćanske duhovnosti.

6. Učenje kao okretanje svijeta naglavačke

Ovo je bez sumnje jedno od najzanimljivijih Packerovih opisa kršćanskog učenja. Ideja s kojom započinje otkriva veoma uznemirujuće obilježje suvremenih kršćana koje se, Packer smatra, može opisati u kontekstu nezadovoljstva trenutnom situacijom. Primjerice, kao kršćani koji žive u današnjem vremenu, ne samo da se često žalimo u vezi s gotovo svim što se ne uklapa u naša očekivanja, piše Packer, nego izražavamo i neku vrstu uznemirujućeg manjka zadovoljstva i zahvalnosti za osobnu situaciju, kao i za one tuđe. Da stvar bude gora, kršćani se ne guraju kako bi ušli u formalnu, odnosno rukopoloženu kršćansku službu, nego više vole uživati u udobnosti suvremenog obilja. Packerovim riječima:

Pogledajte naše crkve. Zapazite nedostatak pastora i misionara, posebice muškaraca; luksuzne proizvode u kršćanskim domovima; problem s prikupljanjem sredstava u kršćanskim društvima; spremnost kršćana svih društvenih slojeva da se žale na svoja primanja; manjak zabrinutosti za stare, usamljene i sve koji su izvan kruga „zdravih vjernika“ (Packer 2021, 269).

Netko bi mogao reći da je Packer zapravo veoma optimističan o stanju današnjih vjernika jer mnogi kršćani ne žele brinuti za vlastite, da koristimo njegov izraz, „zdrave vjernike“. Manjak zahvalnosti zbilja je jedan od većih problema u suvremenom kršćanstvu cijeloga niza zapadnih društava. John Fonville objašnjava zašto nam nje nedostaje: najjednostavnije je objašnjenje naše „[ne]poznavanje posvojiteljske ljubavi Oca u Sinu kroz Duha“ (Fonville 2022, 165), zbog čega ne posjedujemo i ne živimo vjeru ukorijenjenu u Svetom Trojstvu.

Što možemo učiniti u vezi s tim? Packerovo je rješenje veoma jednostavno: moramo gledati natrag u povijest kako bismo vidjeli na koji su način prvi kršćani živjeli u starim društvima. Prvo, Packer predlaže da se riješimo stava „sigurnost je na prvom mjestu“ (Packer 2021, 269), koji već desetljećima utječe na naše živote. Moramo razviti nekonvencionalan i dinamičan pogled na život; zato trebamo napustiti sve što nas navodi da živimo zakočenim životima ugušenim svakovrsnim brigama. Drugim riječima, trebamo živjeti tako da svijet okrenemo naglavačke jer su prvi kršćani upravo to činili. Odlučimo li to ne učiniti, Packer je mišljenja da nećemo „izgledati ni kao polovični kršćani“ (Packer 2021, 269). Više ne smijemo živjeti u strahu; moramo hrabro kročiti naprijed nezabrinuti za svoju materijalnu, financijsku ili fizičku sigurnost.

Drugo, trebamo postati svjesni potrebe da služimo Kristu više od onoga što ljudi očekuju od nas. Kao što je Packer rekao, trebamo napraviti rez u pogledu „svojih društvenih konvencija“, a sa svrhom da nasljedujemo Krista i učinkovito mu služimo (Packer 2021, 269). Ovo nas dovodi do trećega koraka, koji se prema Packeru sastoji od hvatanja ukoštac s „cijenom nasljedovanja Krista“ (Packer 2021, 269). Ovo znači da uvijek trebamo nalaziti nove načine da idemo naprijed, ne obuzdavati se u služenju Kristu, nego mu služiti bez odmjerivosti i straha. Ovaj vid Packerove teologije primijetila je Lydia Brownback, pa je njeno implicirano rješenje da istinsko učenje uvijek treba pronalaziti radost u služenju Kristu i da pritom trebamo naučiti ne oklijevati u našem svakodnevnom hodu s njime (Brownback 2010, 36). Zajedno s Packerovim mislima, hrabro djelovanje u svim aspektima života jedini je način na koji istinski Kristovi učenici mogu svijet okrenuti naglavačke. Ovo je vrhunac Packerove kršćanske duhovnosti: istinsko učenje znači živjeti smiono za Krista u svim okolnostima našega zemaljskog postojanja.

7. Procjena: dva stupa učenitva

Packerova teologija učenitva oslanja se na dva stupa. Prvi je njegova uvjerenost da se učenje treba temeljiti na Isusovu „osobnom utjecaju“ (Packer 2011, 114) na svoje učenike. Danas moramo razumjeti da je Isusov osobni utjecaj prije svega bio povijesna stvarnost koja se nije temeljila samo na njegovu „djelu pomirenja, uskrsnuća i buduće vladavine“ (Packer 2011, 113) nego i na njegovoj „mesijanskoj

uloži“ (Packer 2011, 113). Drugim riječima, povijesnost Isusova osobnog utjecaja mora biti odlika učenitstva kroz sva vremena na isti način na koji je bila u prvom stoljeću s prvim učenicima. Kršćani svih razdoblja, kao i ovi današnji, postaju Kristovim učenicima na isti način na koji su i Dvanaestorica postali Kristovi sljedbenici: zbog utjecaja koji je Isus imao na njih i koji je u njihovim životima ostvario svojom mesijanskom ulogom – te putem onoga što je učinio kada je pomirio njihove grijeha, uskrsnuo za njih i obećao im da će se vratiti i dati im konačno blaženstvo. Ne radi se o tome da Isus nije koristio različita učenja kako bi im pomogao razumjeti tko je on i tko su oni. Naprotiv, koristio je doktrine, ali prema Packerovu gledištu, Isus je više volio raditi s onima koji su mu bili predani zato što su vidjeli da on utječe na njih (Packer 2011, 114).

John Armstrong raspravlja o ideji Kristova utjecaja kod Packera u vezi s učenitstvom koje vidi kao vjernikovu odluku „da živi Isusovu misiju“ (Armstrong 2021, 174). Međutim, ovu primjenu Isusova djela u našim svakodnevnim životima nije moguće ostvariti ako ne razumijemo ono što Armstrong naziva „druževnost“ koja postoji među pravim učenicima (Armstrong 2021, 174). Učenici moraju razumjeti da su združeni u Kristu i da surađuju na istom djelu poradi toga tko je Isus i što ljudi mogu postati nakon što dožive spasenje i postanu predani učenici.

Drugi je stup Packerove teologije učenitstva Isusovo uvjerenje da se istinsko učenitstvo temelji na „čuvanju njegovih zapovijedi“ (Packer 2008, 38). Ovo je povezano sa stvarnošću kršćanske ljubavi koja uvijek mora biti usmjerena prema Bogu Ocu i Isusu, Sinu njegovu. Pravi će učenik uvijek voljeti Isusa, kao i Boga u svojstvu Oca, ali Packer ovo zapravo naglašava kako bi istaknuo važnost Božje nadahnute riječi. Na primjer, čuvanje zapovijedi znači da se svaka osoba koja je predana nasljedovanju Isusa u svojstvu njegova učenika mora usredotočiti na ono što joj Bog zapovijeda da čini kroz svoju Riječ i Staroga i Novoga zavjeta. Packer u tom pogledu primjećuje da su Deset zapovijedi, kao dio Staroga zavjeta, nepogrešive i stoga dobre za kršćansku moralnost. Kada ne bi bile, Isus bi to primijetio i obavijestio bi svoje učenike da se ponašaju u skladu s tom činjenicom, naime, da ih izbjegavaju. No nije to učinio. Naprotiv, naglašavao je potrebu čuvanja Božjih zapovijedi, a stoga i njegovih zapovijedi. Kao što Packer piše, Isus smatra da starozavjetne zapovijedi „nemaju samo vječni autoritet“, nego istovremeno čine „središte istinske vjere“ (Packer 2008, 38). Stoga zaključuje da je „čuvanje zapovijedi jedini pravi način da volimo Boga i Sina“ (Packer 2008, 38), a time je pokazao da je istinsko učenitstvo pitanje duboke ljubavi prema Isusu.

Ovu je posebnu vezu između učenitstva i starozavjetnih zapovijedi primijetio George Van Pelt Campbell, koji je napisao da, prema Packeru, zapovijedi imaju pedagošku ulogu. On kaže da je Packer smatrao da se nove kršćane kao učenike treba učiti „ponašati putem Deset zapovijedi“ (Van Pelt Campbell 2020, 141). Ovo je razumna potvrda da, prema Packeru, nema istinskog učenitstva bez ljubavi prema Isusu te da nema iskrene ljubavi prema Isusu bez čuvanja njegovih zapovijedi

koje su izražene u Svetom pismu i Staroga i Novoga zavjeta. Time nam je Packer dao ne samo zdravu teologiju učenitva nego i dosljednu kršćansku duhovnost.

Zaključak

Packerova teologija učenitva možda nije sustavno organizirana, ali ju zato možemo razabrati u njegovim djelima i potom usustaviti. Upravo je to bio cilj ove studije. Dakle, koristeći Packerovo djelo *Knowing God* (1973., a posebno njegovo izdanje iz 2021. godine), izdvojili smo šest odlika njegove teologije učenitva. Prva je spoznaja Krista koja ističe da nema istinskog učenitva bez temeljne informacije tko je Krist i što on čini. Spoznaja Krista učenitvo čini osobnom stvarnošću na temelju onoga što saznajemo o njemu u Bibliji. Prema Packeru, žar za Krista druga je odlika učenitva, koja otkriva potrebu da istinski učenici budu gorljivi u svom odnosu s Kristom; molitva je jedna od manifestacija toga žara, dok je pokajanje druga, a obje su veoma važne za kršćansko učenitvo. Treća je odlika Packerove teologije učenitva duhovno posvojenje, a pokazuje nam da učenitvo moramo razumjeti u kontekstu sinovstva: ne samo Kristova sinovstva u odnosu prema Bogu Ocu, nego i našega sinovstva kao djece Božje. Duhovni realizam četvrta je odlika učenitva u Packerovoj teologiji, a tiče se nužnosti da budemo posve svjesni tko je Bog i zatim tko smo mi; u isto vrijeme, kršćani moraju znati da će naša predanost Isusu možda dovesti do sukoba i progonstva, tako da se duhovni realizam sastoji od nadvladavanja straha. Peta je odlika Packerove teologije učenitva biblijsko iščekivanje koje nas uči očekivati božanske nagrade u eshatološkoj budućnosti koja očekuje kršćane, ne nužno u ovom svijetu i svakako ne u obliku ovoga svijeta. Čekanje na Boga da nam se odazove i stoga učenje da budemo sretni u Kristu samo su dva vida koji definiraju biblijsko iščekivanje u Isusovim učenicima. Okretanje svijeta naglavačke Packerova je šesta i posljednja odlika kršćanskog učenitva. Ona nam pruža stalan izazov da u svijetu živimo za Krista, a ne za ovaj svijet. Žele li okrenuti svijet naglavačke, istinski učenici moraju naučiti ne očekivati od života ono što žele obični ljudi, nego se potpuno pouzdati u Boga bez obzira na to kako se svijet ponaša prema nama.

Ovih šest odlika Packerove teologije učenitva oslanjaju se na ono što sam nazvao „dvama stupovima“, a to su jednostavno rečeno dva teološka aspekta koji pružaju temelj za Packerovu perspektivu o kršćanskom učenitvu. Na osnovu Packerovih djela *Keeping the Ten Commandments* (2008) i *Concise Theology: A Guide to Historic Christian Beliefs* (2011), ova dva stupa učenitva Isusov su osobni utjecaj i čuvanje zapovijedi. Pravi će Kristov učenik, stoga, uvijek biti posve svjestan da živi kao Kristov sljedbenik zbog utjecaja koji na njega ostavlja Kristova osoba i njegovo djelo. Zatim, treba znati da se ovaj osobni utjecaj može prepoznati i pokazati na praktične načine čuvanjem svih Božjih zapovijedi objavljenih u Svetom pismu, koje je prema Packeru Božja nadahnuta i nepogrešiva riječ.

Packerova teologija učenitva ne bavi se samo teoretskim pitanjima, nego i onim praktičnim. Ova potonja izdašno pokazuju da svojim brojnim promišljanjima o učenitvu Packer pruža ništa manje nego zdravo i skladno gledište o kršćanskoj duhovnosti.

Popis literature

- Alcorn, R. 2018. *Face to Face with Jesus: Seeing Him As He Really Is*. Eugene: Harvest House Publishers.
- Armstrong, J. H. 2021. *Tear Down These Walls: Following Jesus into Deeper Unity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Brownback, L. 2010. *Joy: A Godly Woman's Adornment*. On-the-Go Devotionals. Wheaton: Crossway.
- Cherry, J. 2023. *The Making of Evangelical Spirituality*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Fonville, J. 2022. *Hope and Holiness: How the Gospel Enables and Empowers Sexual Purity*. Chicago: Moody Publishers.
- George, T. 2009. *J. I. Packer and the Evangelical Future: The Impact of His Life and Thought*. Beeson Divinity Studies. Grand Rapids: Baker Publishing Group.
- Gruits-Sheppard, L. 2009. *Under the Pavilion of God's Protection*. Xlibris US.
- Hunter, H. D. 2009. *Spirit Baptism: A Pentecostal Alternative*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- McGrath, A. E. 2019. *Mere Discipleship: Growing in Wisdom and Hope*. Grand Rapids: Baker Publishing Group.
- Ogden, G. 2019. *Discipleship Essentials: A Guide to Building Your Life in Christ*. The Essentials Set. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Packer, J. I. 2008. *Keeping the Ten Commandments*. Wheaton: Crossway.
- _____. 2011. *Concise Theology: A Guide to Historic Christian Beliefs*. Carol Stream: Tyndale House Publishers.
- _____. 2021. *Knowing God*. The IVP Signature Collection. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Parrett, G. A. i S. S. Kang. 2009. *Teaching the Faith, Forming the Faithful: A Biblical Vision for Education in the Church*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Rivera, T. 2014. *Reforming Mercy Ministry: A Practical Guide to Loving Your Neighbor*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Steinreich, J. 2016. *A Great Cloud of Witnesses*. Lulu Press, Incorporated.

Van Pelt Campbell, G. 2020. *Invitation to the Torah: A Guide to Reading, Teaching, and Preaching the Pentateuch*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.

Corneliu C. Simuț

J. I. Packer's Theology of Discipleship: Towards a Contemporary Evangelical Spirituality

Abstract

This paper is an attempt to provide a systematic perspective on J. I. Packer's theology of discipleship based on a descriptive, analytical, and critical methodology of theological investigation. Various references to discipleship in Packer's *Knowing God* (1973, the 2021 edition) were identified, analyzed, and contextualized to demonstrate six features of Christian discipleship (knowledge of Christ, zeal for Christ, spiritual adoption, spiritual realism, biblical anticipation, turning the world upside down) in conjunction with two fundamental aspects (Christ's personal impact and keeping God's commandments, the "two pillars" of discipleship) that constitute its foundation and were extracted from his *Keeping the Ten Commandments* (2008) and *Concise Theology: A Guide to Historical Christian Beliefs* (2011). The article shows how the six theological features of discipleship, and its two pillars are used by Packer to put together a contemporary Christian spirituality.

PRILOG
ЪВІГОЉ

Umjetna inteligencija: evanđeoska izjava načelâ

Komisija za etiku i vjerske slobode konvencije Južnih baptista (SAD)

Uvod u hrvatski prijevod

Premda je u posljednjih nekoliko mjeseci umjetna inteligencija vruća tema članka, knjiga i kuloarskih razgovora, stručnjaci su se ovim pitanjem bavili i prije nego što je u studenom 2022. svjetla dana ugledao ChatGPT prve generacije. Još je davne 1956. godine John McCarthy skovao izraz *umjetna inteligencija* (Thacker 2018), a prije njega je još sredinom 19. stoljeća Lady Ada Lovelace predviđjela da će strojevi moći komponirati glazbu (Boden 2018, 6). Obični su pak smrtnici o prijetnjama i blagodatima umjetne inteligencije najviše promišljali ispred velikih i malih ekrana, na kojima su gledali simpatične droide R2-D2-a i C-3PO-a iz *Zvjezdanih ratova*, egzistencijalistički zamišljenog androida Datu iz *Zvjezdanih staza* i ne tako simpatične, čovječanstvu prijeteeće robote iz *Terminatora*.

Mnoge danas istovremeno oduševljava i brine nedavni skok u razvoju umjetne inteligencije. Među njima su i neki koji su radili na njezinu razvoju, a koji sada „openhajmerovski“ upozoravaju na vrebajuće opasnosti. U svibnju ove godine, brojni su stručnjaci, među njima i neka velika imena programerske industrije poput Billa Gatesa i izvršnoga ravnatelja OpenAI-a, Sama Altmana, potpisali *Izjavu o riziku umjetne inteligencije* (Statement on AI Risk) koja kratko i jasno glasi: „Umanjivanje rizika od izumiranja kao posljedica umjetne inteligencije treba postati globalnim prioritetom zajedno s drugim rizicima na razini društva, poput pandemije i nuklearnog rata“ (Center for AI Safety 2023).

S obzirom da je poslovično željezo umjetne inteligencije još uvijek vruće, dobro je što postoje razne inicijative koje pokušavaju osloviti moguće probleme i izazove s kojima će se čovječanstvo suočavati u sljedećim desetljećima. Među njima je i ova izjava *Komisije za etiku i vjerske slobode konvencije Južnih baptista*, druge najveće kršćanske denominacije u SAD-u. Ona promišljeno i odmjereno iznosi kršćansku perspektivu o umjetnoj inteligenciji, prepoznajući i „blagoslove i prokletstva“ ovoga tehnološkog alata stvorena na čovjekovu sliku, koja pak odražava božansku stvarateljsku narav. Istovremeno, izjava tvrdi da umjetna inteligencija neće ispuniti čovjekove najdublje potrebe i čežnje, te nijeće da će osujetiti Božje naume za ovaj svijet.

Ova izjava može poslužiti kao okvir za daljnje promišljanje i djelovanje u kontekstu umjetne inteligencije, ali i za oslovljavanje izazova učenja u vrlo novom svijetu u kojemu je nama kršćanima zapalo živjeti i kojemu smo pozvani služiti.

Miroslav Balint-Feudvarski

Literatura

Boden, Margaret A. 2018. *Artificial Intelligence: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Center for AI Safety. 2023. Statement of AI Risk. Center for AI Safety (30. svibnja). <https://www.safe.ai/statement-on-ai-risk#open-letter>.

Thacker, Jason. 2018. What is Artificial Intelligence? The Ethics & Religious Liberty Commission of the Southern Baptist Convention (24. siječnja). <https://erlc.com/resource-library/articles/what-is-artificial-intelligence/>.

Preambula

Kristovi su sljedbenici pozvani uključiti se u svijet oko sebe nepromjenjivom porukom evanđelja nade i pomirenja. Tehnološki nam alati mogu pomoći u ovoj težnji. Istovremeno smo svjesni da je iste moguće osmisliti i koristiti na načine koji omalovažavaju Boga i obezvrjeđuju nositelje njegove slike. Evanđeoski se kršćani čvrsto drže nepogrešive i nezabludive Božje riječi, koja kaže da je svako ljudsko biće stvoreno na sliku Božju i zato ima beskrajnu vrijednost u Stvoriteljevim očima. Ova poruka diktira način na koji razmišljamo o Bogu, nama samima i alatima za koje nam je Bog dao sposobnost da ih stvaramo.

U svjetlu egzistencijalnih pitanja koja smo iznova primorani postavljati zbog razvoja umjetne inteligencije kao tehnologije, potvrđujemo da nas je Bog obdario mudrošću da ovim pitanjima pristupamo u svjetlu Svetoga pisma i evanđeoske poruke. Kršćani se ne trebaju bojati ni budućnosti ni bilo kojega tehnološkog razvoja jer znaju da je Bog, prije svega, suveren nad poviješću i da ništa neće ni u jednom trenutku moći zamijeniti sliku Božju na koju je on stvorio ljudska bića. Svjesni smo da će umjetna inteligencija omogućiti ostvarivanje neviđenih mogućnosti, ali uviđamo i potencijalne rizike koje umjetna inteligencija predstavlja koristi li se bez nužne mudrosti i pažljivosti.

Crkvu želimo opremiti da se u problematiku umjetne inteligencije uključi preventivno i promišljeno, umjesto da samo reagira nakon što ona već ostavi traga

na društvu u kojemu živimo. U svjetlu ove želje i nade, nudimo sljedeće potvrde i nijekanja u pogledu naravi čovječanstva, obećanja tehnologije i nade za budućnost.

I. Slika Božja

Potvrđujemo da je svako ljudsko biće Bog stvorio na svoju sliku. Svako ljudsko biće stoga posjeduje prirodenu i jednaku vrijednost, dostojanstvo i sposobnost donositi moralne odluke. Ljudska se bića razlikuju od ostatka tvorevine i njihova ljudska kreativnost treba odražavati Božji kreativni obrazac.

Nijećemo da se bilo koji dio tvorevine, pa tako i tehnologija, bilo kada smiju koristiti za prisvajanje ili rušenje vlasti i upraviteljstva koje je Bog povjerio isključivo ljudskome rodu. Nadalje, tehnologiji se ne smije pripisivati ljudski identitet, vrijednost, dostojanstvo ili sposobnost donošenja moralnih odluka na bilo kojoj razini.

Postanak 1,26-28; 5,1-2; Izaija 43,6-7; Jeremija 1,5; Ivan 13,34; Kološanima 1,16; 3,10; Efežanima 4,24

II. Umjetna inteligencija kao tehnologija

Potvrđujemo da razvoj umjetne inteligencije očituje jedinstvene stvarateljske sposobnosti ljudskih bića. Kada se umjetna inteligencija koristi u skladu s Božjom moralnom voljom, primjer je čovjekove poslušnosti božanskoj zapovijedi da upravlja tvorevinom i proslavlja Boga. Vjerujemo u inovacije koje proslavljaju Boga, promiču napredak čovječanstva i iskazuju ljubav prema bližnjima. Unatoč stvarnosti pada u grijeh i posljedica istih na ljudsku narav i inovacije, tehnologiju društvo može koristiti kako bi podržalo ljudsko dostojanstvo. Ona je dio stvaralačke naravi kojom je Bog obdario ljudska bića da razvijaju i koriste tehnologiju na načine koji će voditi do većega napretka čovječanstva i ublažavanja ljudske patnje.

Nijećemo moralnu neutralnost korištenja umjetne inteligencije. Ona nije dostojna čovjekove nade, njegova štovanja ili ljubavi. Budući da jedino Gospodin Isus može okajati grijeh i pomiriti čovječanstvo sa Stvoriteljem, tehnologija poput umjetne inteligencije ne može ispuniti krajnje potrebe ljudskih bića. Štoviše, nijećemo dobrotu i korist svake one primjene umjetne inteligencije koja obezvrjeđuje ili degradira dostojanstvo i vrijednost drugoga ljudskog bića.

Postanak 2,25; Izlazak 20,3; 31,1-11; Izreke 16,4; Matej 22,37-40; Rimljanima 3,23

III. Odnos između umjetne inteligencije i čovječanstva

Potvrđujemo korištenje umjetne inteligencije u svrhu informiranja i pomoći čovjekovu razmišljanju i donošenju moralnih odluka jer riječ je o alatu koji odlikuju obrada podataka i opredjeljivanje, a pritom oponaša ili nadmašuje ljudske sposobnosti. Premda je umjetna inteligencija izvrsna u računanju podataka, tehnologija nema ni sposobnost ni odgovornost donositi moralne odluke.

Nijećemo i mogućnost i potrebu da ljudska bića ustupe svoju moralnu odgovornost bilo kojem obliku umjetne inteligencije koji će ikada biti stvoren. Bog će suditi jedino ljudskim bićima na temelju njihovih djela i djela alata koje stvore. Premda je moguće stvoriti tehnologiju koja će biti sposobna donositi moralne odluke, sama po sebi ona nije moralni agent. Donošenje moralnih odluka isključivo je odgovornost ljudskih bića.

Rimljanima 2,6-8; Galaćanima 5,19-21; 2 Petrova 1,5-8; 1 Ivanova 2,1

IV. Medicina

Potvrđujemo da je svaki napredak u medicinskim tehnologijama vezan uz umjetnu inteligenciju izričaj Božje opće milosti kroz ljude nositelje njegove slike i za njih te da će nam pomoći da pružimo bolju medicinsku dijagnostiku i bolje terapijske zahvate dok se trudimo skrbiti za sve ljude. Ove bi napretke trebala voditi osnovna načela medicinske etike, odnosno korisnost, neškodljivost, autonomija i pravičnost, koja su uostalom dosljedna biblijskom načelu ljubavi prema bližnjima.

Nijećemo da je odvojeno od Isusa Krista moguće posve izbrisati smrt i bolest, koje su posljedice pada u grijeh. Utilitarističke primjene umjetne inteligencije na pružanje zdravstvene zaštite ne smiju nadjačati dostojanstvo ljudskoga života. Nadalje, odbacujemo materijalistički i konsekvencijalistički svjetonazor koji medicinske primjene umjetne inteligencije želi koristiti u svrhu poboljšanja, promjene ili upotpunjenja ljudskih bića.

Matej 5,45; Ivan 11,25-26; 1 Korinćanima 15,55-57; Galaćanima 6,2; Filipljanima 2,4

V. Pristranost

Potvrđujemo da je umjetna inteligencija, kao alat koji su stvorili ljudi, stoga inherentno podložna pristranosti i da je ove pristranosti potrebno objasniti, umanjiti ili ukloniti neprestanim ljudskim nadgledanjem i oprežnošću. Umjetnu inteligenciju treba osmisliti i koristiti tako da svim ljudskim bićima priznaje jednaku

vrijednost i dostojanstvo. Umjetna se inteligencija treba koristiti kao alat za prepoznavanje i eliminiranje pristranosti urođene ljudskom odlučivanju.

Mihej 6,8; Ivan 13,34; Galaćanima 3,28-29; 5,13-14; Filipljanima 2,3-4; Rimljanima 12,10

VI. Seksualnost

Potvrđujemo dobrotu Božjega nauma za čovjekovu seksualnost koji seksualno jedinstvo propisuje izričito odnosu između muškarca i žene u doživotnom savezu braka.

Nijećemo da potraga za seksualnim užicima opravdava razvoj ili uporabu umjetne inteligencije te osuđujemo opredmećenje ljudskih bića koja je svojstvena korištenju umjetne inteligencije u seksualne svrhe. Umjetna inteligencija ne smije postati ni dio biblijskih izričaja seksualnosti između muža i žene prema Božjemu naumu za brak ni njegova zamjena.

Postanak 1,26-29; 2,18-25; Matej 5,27-30; 1 Solunjanima 4,3-4

VII. Rad

Potvrđujemo da je rad dio Božjega nauma da ljudska bića sudjeluju u uzgoju i upravljanju tvorevinom. Božanski obrazac podrazumijeva zdravu proporcionalnost rada i odmora. Naše se gledište o radu ne smije ograničiti na komercijalnu djelatnost; mora uključivati mnoge načine na koje ljudska bića svojim trudom služe jedni drugima. Umjetnu inteligenciju smijemo koristiti tako da ona pridonosi našem radu ili omogućuje da cjelovitije koristimo svoje darove. Crkva ima Duhom osnaženu odgovornost pomagati u skrbi onih koji su izgubili poslove te ohrabrivati pojedince, zajednice, poslodavce i vlasti da traže načine na koje mogu ulagati u razvoj ljudskih bića i nastave profesionalno pridonositi našem zajedničkom životu.

Nijećemo da se ljudska vrijednost i dostojanstvo svode samo na ekonomski doprinos pojedinca društvu. Čovječanstvo ne smije koristiti umjetnu inteligenciju i druge tehnološke inovacije u nastojanju da ostvari živote čiste razonode, čak ni ako doseganje većega društvenog bogatstva to omogućuje.

Postanak 1,27; 2,5; 2,15; Izaija 65,21-24; Rimljanima 12,6-8; Efežanima 4,11-16

VIII. Podaci i privatnost

Potvrđujemo da su privatnost i privatno vlasništvo isprepletena prava i izbori pojedinaca. Stoga ih vlasti, korporacije, nacionalne države i druge skupine ne smiju kršiti, čak ni u svrhu zajedničkoga dobra. Unatoč Božjemu sveznanju, nije ni mudro ni obvezno svaki detalj našega života izložiti društvu.

Nijećemo da se umjetna inteligencija i podaci smiju koristiti na manipulativne i prinudne načine jer to nije u skladu s ljubavlju prema Bogu i bližnjemu svomu. Prikupljanje podataka mora se pridržavati etičkih smjernica koje čuvaju dostojanstvo svih ljudi. Nadalje, premda je neophodna, suglasnost, pa čak ni ona informirana, nije jedino etičko mjerilo koje uređuje prikupljanje, manipulaciju ili eksploataciju osobnih podataka bilo pojedinca bilo skupina. Umjetna se inteligencija ne smije koristiti za iskrivljavanje istine korištenjem generativnih aplikacija. Podacima ne smijemo pogrešno rukovati, koristiti ih ili zlorabiti u grješne svrhe za osnaživanje pristranosti, jačanje moćnika ili ponižavanje slabih.

Izlazak 20,15; Psalam 147,6; Izaija 40,13-14; Matej 10,16; Galaćanima 6,2; Hebrejima 4,12-13; 1 Ivanova 1,7

IX. Sigurnost

Potvrđujemo da je umjetnu inteligenciju legitimno koristiti u policijske, obavještajne, nadzirateljske, istraživačke i druge svrhe koje podržavaju odgovornosti vlasti da poštuju ljudska prava, štite i čuvaju ljudske živote te pokušavaju ostvariti pravdu u uspješnom društvu.

Nijećemo da se umjetna inteligencija smije primjenjivati u sigurnosnim aplikacijama na načine koji dehumaniziraju, depersonaliziraju druga ljudska bića ili im nanose štetu. Osuđujemo uporabu umjetne inteligencije za gušenje slobode izražavanja ili drugih osnovnih ljudskih prava koje Bog priznaje svim ljudskim bićima.

Rimljanima 13,1-7; 1 Petrova 2,13-14

X. Rat

Potvrđujemo da se korištenje umjetne inteligencije u ratu treba voditi načelima ljubavi prema bližnjem i pravednoga rata. Korištenje umjetne inteligencije može smanjiti gubitak ljudskih života, pružiti veću zaštitu civila i informirati bolju razradu ratne politike. Svako smrtonosno djelovanje koje umjetna inteligencija izvršava ili uvelike omogućuje mora biti pod nadzorom ili provjerom ljudskih

bića. Sve primjene umjetne inteligencije u svrhu obrane, poput procesâ prikupljanja podataka i donošenja odlukâ, moraju biti podložne stalnoj provjeri legitimnih autoriteta. Prilikom korištenja ovih sustava, ljudski izvršioci snose punu moralnu odgovornost za sve radnje koje sustav poduzme.

Nijećemo da se umjetnoj inteligenciji smije delegirati ljudsko djelovanje ili moralna krivica. Ni jedan narod ili skupina nema pravo koristiti umjetnu inteligenciju za izvršavanje genocida, terorizma, mučenja ili bilo kojih drugih ratnih zločina.

Postanak 4,10; Izaija 1,16-17; Psalam 37,28; Matej 5,44; 22,37-39; Rimljanima 13,4

XI. Javna politika

Potvrđujemo da je temeljna svrha vlasti zaštita ljudskih bića da im netko ne naudi, kažnjavanje zločina, podržavanje građanskih sloboda i pohvaljivanje dobročinitelja. Javnost ima svoju ulogu u oblikovanju i stvaranju politike vezano uz uporabu umjetne inteligencije u društvu, a ove se odluke ne smiju prepustiti onima koji razvijaju ove tehnologije ili vlastima da postavljaju pravila.

Nijećemo da vlasti, korporacije ili bilo koji entitet smije koristiti umjetnu inteligenciju za kršenje Bogom danih ljudskih prava. Umjetnoj se inteligenciji, čak ni u visoko razvijenom obliku, nikada ne smije delegirati upravni autoritet koji je Bog Svevladar udijelio isključivo ljudskim bićima.

Rimljanima 13,1-7; Djela 10,35; 1 Petrova 2,13-14

XII. Budućnost umjetne inteligencije

Potvrđujemo da će se umjetna inteligencija nastaviti razvijati na načine koje trenutno ne možemo ni zamisliti ni razumjeti, što podrazumijeva da će umjetna inteligencija nadaleko nadmašiti mnoge ljudske sposobnosti. Jedino Bog ima moć stvoriti život, tako da nikakav budući napredak u razvoju umjetne inteligencije neće uzurpirati njega kao Stvoritelja života. Crkva ima jedinstvenu ulogu u navješćanju ljudskoga dostojanstva svih ljudi i u pozivanju na humanu uporabu umjetne inteligencije u svim aspektima društva.

Nijećemo da će nas umjetna inteligencija učiniti više ili manje ljudima ili da će ikada dosegnuti jednaku razinu vrijednosti ili dostojanstva koje uživaju nositelji božanske slike. Budući napredak u razvoju umjetne inteligencije neće ispuniti našu čežnju za savršenim svijetom. Premda nismo u mogućnosti razumjeti ili poznavati budućnost, ne bojimo se onoga što dolazi jer znamo da Bog sve zna i

da ništa što stvorimo neće moći osujetiti njegov naum otkupljenja za tvorevinu ili nadomjestiti ljudska bića kao nositelje njegove slike.

Postanak 1; Izaija 42,8; Rimljanima 1,20-21; 5,2; Efežanima 1,4-6; 2 Timoteju 1,7-9; Otkrivenje 5,9-10

Neki od potpisnika izjave:

**Molimo vas, imajte na umu da se titula i institucija navedeni za svakog potpisnika koriste isključivo u svrhu identifikacije te da nužno ne podrazumijeva da navedena institucija službeno odobrava ovu izjavu.*

Russel Moore

predsjednik
The Ethics and Religious Liberty
Commission

Matthew Anderson

postdoktorski istraživač
Baylor Institute for Studies of
Religion

Bruce Riley Ashford

predstojnik i profesor teologije i
kulture
Southeastern Baptist Theological
Seminary

Vincent Bacote

ravnatelj
Center for Applied Christian Ethics,
Wheaton College

Hunter Baker, J.D.

dekan za umjetnosti i znanosti
Union University

Bart Barber

pastor
First Baptist Church Farmersville,
TX

Phillip Bethancourt

izvršni potpredsjednik
The Ethics and Religious Liberty
Commission

Darrell Bock

izvršni potpredsjednik za kulturo-
loški angažman i stariji istraživački
profesor Novoga zavjeta
Dallas Theological Seminary

Denny Burk

predsjednik
Council on Biblical Manhood and
Womanhood

Matt Chandler

stariji pastor
The Village Church Flower Mound,
TX

Hee Yeal Cho

član izvršnog osoblja
Grace Covenant Church

Mike Cospers

utemeljitelj
Harbor Media

Michael A. Covington

stariji istraživački znanstvenik emerit
(umirovljen)
Institute for Artificial Intelligence
The University of Georgia

Daniel Darling

potpredsjednik za komunikacije
The Ethics & Religious Liberty
Commission

Jim Daly

predsjednik
Focus on the Family

Dan DeWitt

izvanredni profesor apologetike
Cedarville University

David S. Dockery

predsjednik
Trinity International University &
Trinity Evangelical Divinity School

Erick Erickson

urednik
The Resurgent

Jason G. Duesing

predstojnik i izvanredni profesor
povijesne teologije
Midwestern Baptist Theological
Seminary & Spurgeon College

John Dyer

dekan za studente i edukacijske
tehnologije
Dallas Theological Seminary

Albert Erisman

predsjednik
Institute for Business, Technology,
and Ethics

Nathan A. Finn

predstojnik i dekan Sveučilišnog
vijeća
North Greenville University

Ronnie Floyd

predsjednik i izvršni ravnatelj
The Executive Committee of the
Southern Baptist Convention

Micah Fries

stariji pastor
Brainerd Baptist Church

Mark J. Galli

glavni urednik
Christianity Today

J. D. Greear

pastor, The Summit Church
predsjednik, The Southern Baptist
Convention

Wayne Grudem

istraživački profesor teologije i biblijskih studija
Phoenix Seminary

Daniel R. Heimbach

redoviti profesor kršćanske etike
Southeastern Baptist Theological
Seminary

Casey B. Hough

stariji pastor
First Baptist Church of Camden

Michael Horton

profesor
Westminster Seminary California

Johnny Hunt

pastor, First Baptist Church
Woodstock
potpredsjednik, North American
Mission Board

Dean Inserra

stariji pastor
City Church Tallahassee, FL

Scott James, MD

starješina
The Church at Brook Hills

Richard Land

predsjednik
Southern Evangelical Seminary

Heath Lambert

stariji pastor
First Baptist Church Jacksonville

Mark Liederbach

dekan za studente i profesor teologije, etike i kulture
Southeastern Baptist Theological Seminary

Fred Luter

stariji pastor
Franklin Avenue Baptist Church

Ken Magnuson

profesor kršćanske etike
The Southern Baptist Theological Seminary

Katie McCoy

izvanredna profesorica teologije u
ženskim studijima
Southwestern Baptist Theological Seminary

James Merritt

stariji pastor
Cross Pointe Church Duluth, GA

Paul Miller

istraživač
The Ethics & Religious Liberty Commission

Matthew C. Millsap

izvanredni profesor kršćanskih studija
Midwestern Baptist Theological Seminary

C. Ben Mitchell

Graves profesor moralne filozofije
Union University

Richard J. Mouw

profesor vjere i javnoga života
Fuller Theological Seminary

Philip Nation

ravnatelj napretka i globalnog utjecaja crkava
Baptist World Alliance

Trillia Newbell

ravnateljica dosezanja zajednice
The Ethics & Religious Liberty
Commission

Samuel W. Oliver

predsjednik
Union University

Esther O'Reilly

spisateljica

Ray Ortlund

pastor
Immanuel Church

Tripp Parker

stariji menadžer, Technical Program
Management
Amazon

Jackie Hill Perry

autorica i govornica

Matthew Pinson

predsjednik
Welch College

Vance Pitman

stariji pastor
Hope Church Las Vegas

Karen Swallow Prior

profesorica engleskog jezika
Liberty University

Rhyne Putman

izvanredni profesor teologije i
kulture
New Orleans Baptist Theological
Seminary

Tony Reinke

autor

Jim Richards

izvršni ravnatelj
Southern Baptists of Texas
Convention

Jeffrey Riley

profesor etike i prodekan istraživanja
za doktorske programe
New Orleans Baptist Theological
Seminary

Rev. Gabriel Salguero

predsjednik
National Latino Evangelical
Coalition

Jimmy Scroggins

pastor
Family Church, West Palm Beach, FL

Jacob Shatzer

izvanredni profesor teoloških studija
Union University

Colin J. Smothers

izvršni ravnatelj
Council on Biblical Manhood and
Womanhood

John Stonestreet

predsjednik
Colson Center for Christian
Worldview

Jason Thacker

izvanredni istraživač i projektni
voditelj
The Ethics & Religious Liberty
Commission

Mark Tooley

predsjednik
Institute on Religion and Democracy

A. B. Vines

prvi potpredsjednik
Southern Baptist Convention

Todd Wagner

stariji pastor
Watermark Community Church

Andrew T. Walker

redoviti profesor kršćanske etike
The Ethics & Religious Liberty
Commission

Keith S. Whitfield

dekan za diplomatske studije
Southeastern Baptist Theological
Seminary

K. Marshal Williams, Sr.

stariji pastor, Nazarene Baptist Church
bivši predsjednik, National African
American
Fellowship, SBC

Malcolm B. Yarnell, III

istraživački profesor
The Southwestern Baptist Theological
Seminary

Hershael W. York

dekan the School of Theology
The Southern Baptist Theological
Seminary

Christopher Yuan

govornik, autor, profesor Biblije
Bearer of Christ Ministries

PRIKAZI KNJIGA
РРИКАЗИ КИИІСА

Vishal Mangalwadi

Ova je Knjiga promijenila sve: Izvanredan utjecaj Biblije na naš svijet

Zagreb: Biblijski institut, 2023., str. 296

Divljenje i suptilna kritika vješto su spojeni u knjizi indijskoga autora, Vishala Mangalwadija, koji na zapadni svijet gleda iz jedne zanimljive perspektive istočnjaka na kojega je zapad ostavio dubok religijsko-kulturološki utjecaj. Autor je jedan od najutjecajnijih indijskih kršćanskih književnika, filozofa i društvenih reformatora. Napisao je dvadesetak knjiga kojima je glavna tema Biblija. Mangalwadi je studirao filozofiju na sveučilištima u Indiji, a zatim i pod mentorstvom čuvenoga Francisa Schaeffera u švicarskoj zajednici L'Abri. Do 1997. godine bio je uključen u transformaciju indijskoga društva, a pritom je služio u sjedištu dviju indijskih nacionalnih političkih stranaka, gdje se borio za osnaživanje i slobodu indijskih seljaka i nižih kasti.

Autor ističe svoje obraćenje Isusu Kristu koje je doživio kao tinejdžer. Boreći se s ružnim navikama laganja i krađe, došao je do kraja vlastitih snaga te je zamolio Gospodina Isusa Krista da ga izbavi od njega samoga. Kasnije je studirajući filozofiju shvatio kako do istine ne možemo doći ukoliko ne upoznamo Onoga koji jest Istina. To je pak moguće samo putem Božje objave. Stoga su važnost Božje objave i Božja otkupiteljska moć u životu pojedinca ali i nacije dva njegova najveća naglasaka.

Ova je Knjiga promijenila sve govori o ogromnom utjecaju koji je Sveto pismo ostavilo na razvoj suvremenoga zapadnog društva, a onda preko kolonijalnih i misionarskih aktivnosti i na Istoku – npr. u Indiji. Ideja iza ove knjige – da je kršćanstvo ostavilo dubok i pozitivan trag na svjetskoj povijesnoj sceni – nipošto nije neki neistraženi novitet jer o ovoj su temi još prije stotinu godina pisali nizozemski teolog i političar Abraham Kuyper i njemački sociolog i ekonomist Max Weber, a u novije je vrijeme ovu temu obradio povjesničar Tom Holland u knjizi *Dominion: The Making of the Western Mind*. Mangalwadi ovoj tematici doprinosi naglaskom koji kao vjernik stavlja na Bibliju kao Božju objavu i kaže da je ova knjiga promijenila sve upravo zato što je ona Božja riječ. Drugim riječima, transformacija Zapada zbog Biblije nije se dogodila slučajno, nego je programirana u srž kršćanske, svetopisamske poruke.

Autor naglašava Božju objavu kao korijen Zapada. Tako u prvom dijelu knjige, „Otkrivenje: glavni korijen zapada“, Mangalwadi pokazuje kako su prepisivanje, proučavanje i pisanje o Bibliji u srednjovjekovnim samostanima započeli europsku transformaciju i potaknuli tehnološke, poljoprivredne, medicinske, pravne i ekonomske izume i postignuća koja su kod nekršćanskih naroda izostala. Biblija

je na zapad ujedno donijela ideju jednakosti svih ljudi pred Bogom, kao i ideju o slobodi savjesti i drugih ljudskih prava. Na te i druge načine, autor piše, „Biblija je stvorila crkvu i kroz nju utjecala na svijet“ (str. 63).

U drugom dijelu knjige, „Zapad: gubitak duše“, nailazimo na onu autorovu suptilnu kritiku Zapada. No to je kritika zapadnjačke sadašnjosti, koja se udaljava od svoje bogate prošlosti koja počiva na biblijskom temelju, na Crkvi kao središtu društveno-kulturnoga života, na Kristu kao zakonodavcu poradi kojega su zakoni iznad vladara te slobode koja proizlazi iz Božjega upraviteljstva svijetom.

U trećem dijelu knjige, „Novo kraljevstvo: Novi suvereni vladari“, Mangalwadi produbljuje ovu ideju o slobodama te pokazuje kako je ideja o Božjem kraljevstvu iznjedrila političke slobode. Autor u njima ističe da se Biblija suprotstavlja konceptu carstva, a podupire postojanje nacija koje uzimaju odgovornost za svoje postojanje, prihvaćaju nužnost suvereniteta i vladavine naroda putem demokratskih izbora, ali i ekonomske slobode.

Zatim u četvrtom dijelu knjige, „Riječi koje su izgradile nacije“, vidi se utjecaj Biblije na ekonomiju, književnost, slobodu medija i industriju. Vezano uz ekonomiju, saznajemo kako se ekonomski prosperitet samostana preko utjecaja reformatora Martina Luthera i njegove supruge Katharine von Bora, a onda i Calvinova utjecaja, proširio na cijeli zapadni svijet jer su reformatori naglašavali poziv svakoga kršćanina da služi Bogu svojim zanatom. Mangalwadi tako piše:

Služiti Bogu i zarađivati novac prestalo je biti u suprotnosti. Drugi postolari možda nisu sebe doživljavali kao svećenike koji služe Bogu; možda im je jedini interes bio zaraditi više novca od konkurencije. Ipak, kvaliteta njihovih proizvoda morala se natjecati s postolarom koji je izrađivao svoje cipele za Kralja. Ovo natjecanje u izvrsnosti povećalo je sveopću kvalitetu (str. 182).

Zatim se navode primjeri Nizozemske i Škotske, dviju zemalja u kojima se razvilo ono što danas nazivamo kapitalističkim društvom upravo putem utjecaja ljudi koji su disali kršćanstvo i uhvatili se ukoštac s izazovima na temelju biblijskih načela. U sljedeća dva poglavlja doprinos je Mangalwadijevoj knjizi dalo i dvoje stručnjaka. Ashish Alexander napisao je izvrsno poglavlje „Božji govor i ljudska književnost“ o tome kako je Biblija doslovce iznjedrila suvremenu indijsku fikciju. Zatim je Jenny Taylor napisala poglavlje „Od proročkih medija do lažnih vijesti“ o kršćanskim temeljima suvremenog novinarstva i slobode medija. Posljednje poglavlje govori o utjecaju Biblije na industrijalizaciju Švicarske, koja se od male i neobrazovane zemlje koja je svoje mlade ljude poticala da rade kao plaćenici prometnula u svjetsku tehnološku, financijsku i inovacijsku silu.

Posljednje poglavlje, „Može li Zapad biti obnovljen?“, suočava nas s turobnom slikom Zapadnoga svijeta koji se pokušava otarasiti svoga biblijskoga temelja i zato se urušava iznutra te reže granu na kojoj sjedi. U njemu autor ukratko najavljuje drugi i treći svezak trilogije. Tek trebamo vidjeti hoće li se ovi nastavci prevesti na hrvatski jezik.

Ova je Knjiga promijenila sve donosi nam, kao što je rečeno, suptilnu kritiku indijskoga kršćanina našega zapadnog društva koje ne samo da zaboravlja, nego često namjerno ruši temelje na koje je bilo postavljeno: temelje svete Knjige kršćana i njihova dvotisučljetnog utjecaja na intelektualnu, društvenu, kulturološku i inu svijest zapadnoga društva. Smatram kako je autor, Vishal Mangalwadi, bio pošten u svojoj kritici, koja je uostalom dobronamjerna i dolazi iz tipkovnice čovjeka koji je mnogo primio i cijeni zapadnjačku kulturu.

Knjiga je poglavito o Zapadu, ali istovremeno djelomično odiše onim istočnim stilom, koji uz iscrpno potkrijepljenu građu čitatelje vodi kroz šaroliki prolaz povijesnih priča, događaja i anegdota. Zato je knjigu lako čitati, čemu svakako doprinosi i vrlo dobar prijevod prevoditelja Hazima Yahye. Istina, ponekad se čitatelj zagubi u poduljim povijesnim „storijama“ ne sjećajući se što je točno autor htio njima prikazati, ali Mangalwadi ga brzo i vješto vraća na svoju glavnu misao, pa sve na kraju bude skladno i jasno.

Knjigu toplo preporučam i zato je sažetak namjerno kratak da previše ne oda o njezinu sadržaju. Štoviše, hrvatsko je izdanje knjige jako ugodno oku i dodiru, što je komentirao i sam autor kada je nazočio njezinoj promociji u knjižari Fraktura, netom prije konferencije u organizaciji Biblije365 na kojoj je bio glavni govornik, u Maloj dvorani Vatroslava Lisinskog u svibnju ove godine.

Miroslav Balint-Feudvarski

Ksenija Magda

Uvod u Novi zavjet 1: Evanđelja i Djela apostolska

Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, 2022., str. 251

U listopadu 2022. godine Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik objavio je knjigu *Uvod u Novi zavjet 1: Evanđelja i Djela apostolska* autorice dr. Ksenije Magde. Ksenija Magda profesorica je biblijske teologije Novoga zavjeta na Sveučilišnom centru za protestantsku teologiju Matija Vlačić Ilirik, do sada je objavila dvije autorske knjige na engleskom jeziku (*Paul's Territoriality and Mission Strategy: Searching for the Geographical Awareness Paradigm Behind Romans* (2009); *Blessing the Curse?: A Biblical Approach for Restoring Relationships in the Church* (2020)), a *Uvod u Novi zavjet 1: Evanđelja i Djela apostolska* njezina je prva knjiga na hrvatskom jeziku.

Knjiga započinje svojevrsnim predgovorom „O ovom udžbeniku“, u kojem autorica pojašnjava potrebu i razloge pisanja ovoga udžbenika. Navodeći postojeće knjige na temu uvoda u Novi zavjet, autorica ističe svojevrsnu nedostatnost i problematiku istih te činjenicu da se novozavjetna teologija uglavnom oslanja na

prijevođe. U skladu s time, autorica ističe kako je ovo prvi hrvatski protestantski uradak posvećen toj temi.

Knjiga ima četiri cjeline, 11 poglavlja, a na kraju knjige nalazi se i rječnik pojmova. Prva cjelina *Počeci, predmet i problematika biblijske teologije Novoga zavjeta* sadrži dva poglavlja. Prvo poglavlje „Nadahnuti Božja riječ?“ kao što i sam naslov govori, raspravlja o naravi Novoga zavjeta kao Svetog pisma, definira pojam nadahnuća iz novozavjetne perspektive te se dotiče pitanja kanona. Ističući kako kršćani nemaju „sveti, savršeni, s neba pali primjerak Svetih spisa“ (str. 17), autorica ističe kako „[g]lavna postavka u biblijskoj ideji nadahnuća nije čudnovatost i nerazumljiva transcendentnost pa čak ni njezina neokaljanost ljudskim načinom bivanja... Nadahnuće se, dakle, očituje u djelotvornosti riječi u životu vjernika, a Riječ se Božja nikad ne vraća prazna...“ (str. 16). Dajući pregled „potpune doslovne nadahnutosti“ (*Plenary Verbal Inspiration*) te „potpune nenadahnutosti“, autorica ističe kako je većina protestantskog svijeta prihvatila pristup „ograničenog doslovnog nadahnuća“ te smatra kako je takav pristup u poimanju nadahnuća najbolji. Drugo poglavlje „Znanost o Novom zavjetu“ čitatelju nudi kratki povijesni pregled proučavanja novozavjetnih spisa: kakav je bio odnos biblijske teologije u odnosu prema sustavnoj, tj. dogmatskoj teologiji u rimokatoličkoj teologiji do pojave reformacije, što se mijenja dolaskom reformacije, kako su racionalizam i prosvjetiteljstvo utjecali na pristup Bibliji, upoznajemo se s dijakronijskim i sinkronijskim metodama proučavanja Novoga zavjeta itd. Autorica također u ovom poglavlju navodi što sve proučavatelj Novoga zavjeta mora uzeti u obzir ako želi ozbiljno proučavati taj dio Biblije te navodi sedam zadaća.

Druga cjelina *Povijesni kontekst Isusovog djelovanja* sadrži dva poglavlja koja se bave okruženjem u kojem su nastale knjige Novoga zavjeta. Treće poglavlje „Od povratka iz Babilonskog sužanjstva do Isusovog vremena“ ukratko sažima proces helenizacije koji započinje u 4. stoljeću prije Krista Aleksandrom Velikim, makabejski ustanak i posljedice istog, uspon i širenje Rimskog Carstva te život u Palestini za vrijeme vladavine Rima. U ovome dijelu autorica se posebno dotiče obiteljskih odnosa i odnosa među spolovima te Isusova odnosa prema ženama. Četvrto poglavlje „Židovstvo Drugoga Hrama“ upoznaje nas s razvojem židovske religije u navedenom razdoblju. Pa tako saznajemo nešto o razvoju židovstva u Palestini i dijaspori, o položaju židovske vjere u odnosu na ostale religije onog vremena, o različitim židovskim sljedbama onog vremena te o obilježjima židovske pobožnosti u razdoblju Drugoga Hrama.

Treća cjelina *Pristupi evanđeljima* sadrži tri poglavlja. Peto poglavlje „Isus i navještaj o Isusu“ posvećeno je problematici evanđelja kao književne vrste. Naime, usponom znanstvenog pozitivizma krajem 19. i početkom 20. stoljeća dolazi do povijesno-znanstvenog pristupa evanđeljima te se sukladno tome nameće pitanje književne vrste istih. Ukratko predstavljajući razna gledišta (evanđelja kao *prakseis* (‘djela’), *apomnemoneumata* (‘sjećanja’) te *bios*), autorica ističe kako je u žan-

rovskoj procjeni evanđelja element kerigme presudan te na tome tragu zaključuje da je ta potreba za navještajem, zbog specifičnosti subjekta i okolnosti, pretočena u žanr. Ostatak poglavlja bavi se razlozima zapisivanja evanđelja te apokrifnim evanđeljima, kršćanskim gnosticizmom te knjižnicom Nag Hammadi. Šesto poglavlje „Povijesna problematika evanđelja“ posvećeno je potrazi za povijesnim Isusom koja je nastala kao rezultat primjene povijesnih metoda na Bibliju, a autorica posebnu pažnju posvećuje tumačenju Isusovih čuda. Nakon opisa povijesti recepcije sinoptičkih evanđelja na Zapadu, autorica se okreće pitanju kako su nastala evanđelja i zašto imamo četiri evanđelja od kojih su tri toliko slična. To pitanje sinoptičkog problema služi kao uvod za upoznavanje s povijesno-kritičkim metodama (kritika izvora, kritika forme te redakcijska kritika) kojima autorica posvećuje ostatak poglavlja. Sedmo poglavlje „Od biblijskog teksta do razumijevanja: egzegetski postupak“ upoznaje čitatelje s važnošću Matije Vlačića Ilirika za razvoj hermeneutskih metoda tumačenja Svetog pisma, suvremenim metodama pristupa razumijevanju Biblije koje su usmjerene ili na pošiljatelja ili na poruku ili na čitatelja i sukladno tome, različitim metodama, a nakon toga autorica progovara o egzegetskom postupku kao postupku postavljanja pitanja s nakanom otkrivanja „što je tekst značio prvim čitateljima (i autoru) u vrijeme kada je nastao“ (str. 131). Egzegetski postupak, sukladno tome, zahtijeva postavljanje pitanja iz područja literarne kritike, narativne kritike te pitanja iz područja sociološke i retoričke kritike. U ostatku poglavlja autorica donosi smjernice kako napisati egzegetski rad.

Četvrta cjelina *Kroz evanđelja sadrži četiri poglavlja* donosi pregled četiriju kanonskih evanđelja prema obrascu literarnog pristupa (gleda se struktura evanđelja, obilježja, jezik, radnje itd.), povijesnog pristupa (okolnosti nastanka teksta i njegove specifičnosti iz perspektive povijesne kritike) te razmatranja kako pojedine perikope funkcioniraju unutar pojedinog evanđelja. U osmom poglavlju „Evanđelje po Marku: skroviti Krist“ zastupajući Markov prioritet, autorica iznosi radnju Markova evanđelja kao drame u tri čina, u dijelu „Pitanja povijesne kritike“ bavi se pitanjem tko je Marko i tko su mu prvi čitatelji, a u dijelu „Markovo evanđelje iz današnje perspektive“ obrađuje teme „mesijanska tajna“ i „Sin Čovječji“, činjenicu da se dobar dio radnje Marka događa „na putu“, zašto je Isus prokleo neplodnu smokvu te izraz „lakše je devi kroz iglene uši“. U devetom poglavlju „Evanđelje po Mateju: Isus kao učitelj“ govoreći o naraciji i strukturi evanđelja, autorica ističe da se početak Mateja može shvatiti kao knjigu novog Postanka, iznosi moguće načine podjele strukture Mateja, daje pregled sadržaja evanđelja. U dijelu „Pitanja povijesne kritike“ bavi se teorijom o dvama izvorima, tko je Matej i kome piše evanđelje, a u dijelu „Matejevo evanđelje iz današnje perspektive“ razmatra Matejev prikaz Isusa kao Sina Božjeg i učitelja te obilježja Isusovih učenika. Deseto poglavlje „Evanđelje po Ivanu: Radosna vijest za nove generacije“ započinje isticanjem posebnosti i dubine tog evanđelja. Govoreći o

strukturi Ivanova evanđelja, autorica smatra podjelu Ivana na „Knjigu znakova“ i „Knjigu slave“ nezadovoljavajućom te stoga predlaže vlastitu podjelu prema sljedećem obrascu: Knjiga znakova (pogl. 1-12); Knjiga oporuke (pogl. 13-17); Knjiga vječnoga života (pogl. 18-21) (str. 187). Nakon toga autorica nudi pregled sadržaja evanđelja prema obrascu stupnjeva razvoja vjere (str. 188). U dijelu koji govori o pitanjima povijesne kritike, autorica se bavi temama kao što su: tko je autor Ivanova evanđelja, koje je mjesto njegova nastanka, o odnosu Ivanova evanđelja prema sinopticima te se dotiče optužbe za antisemitizam autora Ivanova evanđelja. U dijelu „Ivanovo evanđelje iz današnje perspektive“ autorica govori o vjerovanju i preispitivanju vjerovanja, o Isusu koji plače, o istini koja oslobađa te o traženju Isusa među živima. Jednako poglavlje „Lukina Radosna vijest u dva sveska: Evanđelje i Djela apostolska“ započinje razmatranjem Luke kao povjesničara čiji je cilj povezati kerigmu i povijest (str. 281) te razmatra značaj činjenice da Lukino evanđelje ne završava u Jeruzalemu, već se nastavlja u Djelima. Nakon govora o strukturi Lukina evanđelja i Djela u kojem se ističe posebnost brojnih perikopa koje ne nalazimo kod ostalih evanđelista, a koje naglašavaju Isusovu osjetljivost prema marginaliziranim skupinama, autorica donosi pregled sadržaja i tema Lukina evanđelja te govori o Lukinoj teologiji i povijesti spasenja. U dijelu koji se bavi pitanjima povijesne kritike saznajemo tko je autor Lukina evanđelja i Djela apostolskih, kome Luka piše, zašto i kada. U dijelu „Lukino evanđelje i Djela iz današnje perspektive“ autorica se bavi temama kao što su: „Moja istina“, „Siromašni i bogati pred Bogom“, „Moja povijest kao moj put Bogu“ te „Nužno i moguće jedinstvo različitih“.

Knjiga *Uvod u Novi zavjet 1: Evanđelja i Djela apostolska* predstavlja upravo to: udžbenik koji donosi uvod u dio Biblije koji kršćani zovu Novi zavjet. Struktura je knjige smisljena budući da se kreće od općenitijih tema prema samim novozavjetnim evanđeljima pa tako čitatelj kada dođe do posljednje cjeline, ima dobar temelj za razumijevanje sadržaja kanonskih evanđelja. Na kraju svakog poglavlja nalaze se „Zadaci“ što znači da čitatelj ima priliku ući u interakciju sa sadržajem knjige, a također tu je i cjelina „Za daljnje proučavanje“ gdje se donosi popis literature koju čitatelj može dalje konzultirati. Zgodan detalj jest taj da za one izvore koji su dostupni *online* autorica donosi QR-kodove koji olakšavaju nalaženje istih. Bonus je svakako i *Rječnik pojmova* koji se nalazi na kraju knjige.

Knjiga je napisana primarno za studente teologije, ali se preporučuje i članovima crkava ukoliko žele sustavnije i dublje zaroniti u svijet i tekstove novozavjetnih evanđelja. Zasigurno najviše polemike može izazvati prvo poglavlje koje se bavi nadahnućem Biblije u kojem autorica smatra da je stav o nadahnutosti Biblije koji se zove „potpuna doslovna nadahnutost“ (*Plenary Verbal Inspiration*) posljedica bogatih, sredovječnih, svjetloputih muškaraca koji su htjeli sačuvati svoje privilegije (str. 30). Najkvalitetnije poglavlje, barem prema mom mišljenju, jest prikaz Evanđelja po Ivanu u kojem autorica jako dobro i na zanimljiv način predstavlja

sadržaj tog evanđelja. U svakom slučaju, vrijedi pozdraviti činjenicu da na našem tržištu postoji uvod u Novi zavjet koji nije prijevod s nekog stranog jezika već plod rada „domaćih snaga“.

Ervin Budiselić

Dennis Allen

The Disciple Dilemma

New York: Morgan James Faith, 2022., str. 310

Novozavjetni koncept „učenika“ većini današnjih čitatelja nije sasvim jasan, što je neke suvremene pastore, teologe i druge vođe u Crkvi potaknulo da učeništvo pokušaju približiti onima koji tvrde da su Isusovi sljedbenici. Dennis Allen i njegova knjiga *The Disciple Dilemma* jedan je od nedavnih primjera. U toj je knjizi Allen gorljivo pokušao izraziti kako vođe mogu nanovo otkriti novozavjetni poziv na učeništvo i usmjeriti ljude s kojima rade da autentično slijede Isusov poziv. Ova knjiga u izdanju kuće Morgan James Faith podijeljena je u tri dijela, sadrži autorov uvod i zaključak te ima 310 stranica.

Budući da je šest puta bio izvršni direktor u tvrtkama iz različitih sektora poslovnoga svijeta, Allenovo je životno iskustvo veliko. Želja mu je da ova knjiga „rezultira u strateškoj promjeni smjera“ (str. xxvii). S time na umu, Allen u prvom dijelu istražuje i artikulira dilemu, u drugom dijelu upućuje na posljedice koje je problem uzrokovao, a knjigu završava strategijama za daljnje korake. Knjiga na izravan način „prelazi na stvar“ i poziva današnjeg čitatelja u razgovor o tome kako činiti učenike na Isusov način.

U Uvodu autor izjednačava operativni sustav računala s Božjim kraljevstvom. Allen je uvjeren da je operativni sustav hakiran. Ovo vodi do prvoga poglavlja gdje se razni simptomi dileme pokazuju, među ostalim, padom u pohađanju crkava na Zapadu i oslabljivanjem nekih evanđeoskih temeljnih vjerovanja. Ističe kontrast između novozavjetnoga i modernog razumijevanja učeništva, zaključujući da se oko tih simptoma treba duboko zabrinuti. Dilema učeništva u konačnici je pitanje hoće li vođe napustiti neučinkovite tradicije i povesti naprijed prema potrebnim promjenama i ishodima (str. 17).

U drugom poglavlju Allen preispituje načelo „Spasenje je besplatno, a gospodstvo neobavezno“, istražujući kako je ta misao nastala u 4. stoljeću tijekom vladavine Konstantina. Podsjećajući kršćane da učeništvo znači obvezu, autor navodi Isusov poziv na odricanje od svega (Lk 14,26-33). Tvrđi da je tradicija „neobaveznoga gospodstva“ napredovala od Cezarova vremena do danas (str. 31). Za Allena, to je jedna od šest tradicija koje su dovele do dileme učeništva.

Treće poglavlje sagledava drugu tradiciju koju će autor izazvati, takozvane „obraćenike koji ne ulaze u proces učenja“. Za Allena cilj poslanja nije puko spasenje, nego učenje. „Kad obraćenici postanu cilj poslanja, naglasak je na tome da se dođe do sljedećeg obraćenika, a ne na razvijanju postojećih učenika“ (str. 35). Allen navodi primjere kršćanskih obraćenika koji su se „preobrtili“ na druge religije ili vjerske sustave, a kao osnovni razlog navodi nedostatak učenja. Spasenje je razlog za veliku radost, ali trebalo bi biti samo *početak* života predanoga Kristu, a ne krajnji cilj.

U četvrtom poglavlju autor se okreće od teme kršćana koji nisu u procesu učenja na temu pokvarenih vođa. Treća od pet tradicija u dilemi učenja je nefunkcionalna moć. „Bilo da su nenamjerni ili zlobni, moć i utjecaj izglavljeni iz ležišta misije pojest će sve drugo“ (str. 57). Ovo se vidi u Konstantinovoj vladavini nad Rimskim Carstvom kad je Crkva odjednom doživjela neočekivanu legitimnost i utjecaj. Umjesto da postoje kako bi povećali političku ili društvenu moć, učenici su pozvani činiti druge učenicima. Upravo ovdje Allen naglašava Isusov primjer poniznosti i Pavlov poticaj da se ponosimo u Gospodinu (1 Kor 1,31). Učenje je življenje u autentičnim odnosima, a ne grabljenje moći.

U petom poglavlju autor diskutira o klerikalizmu kao četvrtoj tradiciji dileme. Klerikalizam, kako ga Allen definira, predstavlja „uzak oblik moći i utjecaja koji šalje poruku običnim učenicima da nisu dostojni činiti stvari koje profesionalni kršćani čine“ (str. 86). Ovaj problem u konačnici vodi do izolacije te, stoga, paralizira učenika. Isus je pokazao drukčiji put, kao i crkva prije Konstantina (str. 89). Allen se bavi petom nezdravom tradicijom u šestom poglavlju, naime, dinamičkom veličine. Koristeći primjere pastora megacrkava i drugih koji reagiraju protiv te pojave, autor tvrdi da isticanje veličine odvraća pozornost od biblijskog razumijevanja učinkovitog učenja. „Da bi učenje uspjelo, rast mora biti simptom strategije, a ne sama strategija“ (str. 113).

U sedmom poglavlju govori se o posljednjoj tradiciji koja ometa učenje, a to je dopuštanje da smetnje stanu na put misiji. Autor je to ovako sročio: „Kad glavna stvar ne tjera sve ostale stvari, ostale stvari tjeraju glavnu stvar. To nije dobro“ (str. 121). U ovome se poglavlju predstavljaju različite distrakcije koje su Crkvu odvele na sporedne putove. Međutim, Allen jasno kaže da je stvaranje učenika primarna misija. Prema tome, među svim stvarima kojima se vođe trebaju baviti, učenje mora zadržati središnje mjesto.

Ovih šest tradicija ponovno se razrađuju u drugome dijelu knjige koji opisuje učinke dileme. Osmo poglavlje sagledava posljedice koje tradicije ostavljaju na pojedinog učenika dok deveto poglavlje istražuje kako utječu na kršćansku zajednicu. Allen sumira problem u odnosu na oboje: „Učenici danas žive s ‘prtljagom’ i praksama tradicija po kojima su dugo živjeli, ali koje nisu bile funkcionalne. Te tradicije ušutkavaju, zastrašuju i izoliraju učenike u mnogim dijelovima kršćanstva, uklanjajući njihove glasove i živote iz vidljivoga svijeta“ (str. 157).

Posljednji dio knjige predlaže put naprijed. U desetom poglavlju Allen predstavlja tri vrste učenika: učenike koji stvaraju druge učenike, studente i učenike koji ne vjeruju. Uviđanje da postoje učenici koji još uvijek ne vjeruju pokreće Allenovo razumijevanje da biti učenik uključuje dinamičan proces učenja i rasta. Ovaj razvoj treba se dogoditi unutar zajednice drugih učenika. U konačnici, biti učenikom je kristocentrično. „Učenik mora instinktivno shvatiti činjenicu da su svrha, smisao i sudbina mogući jedino u Kristu“ (str. 192).

Poglavlja jedanaest i dvanaest ukratko opisuju misiju i kulturu. Prema Allenu, „učeništvo je misija“ (str. 231), a stoga se vizija i kultura moraju uskladiti s učeništvom. Bilo što izvan ovoga fokusa samo će odvratiti pažnju od stvaranja učenika. Svjestan da bi to moglo biti kontrakulturalno u mnogim okruženjima, Allen nudi praktične načine na koje vođe mogu započeti s tim.

Poglavlja trinaest i četrnaest stavljaju uskličnik na cijelu knjigu snažnim pozivanjem vođa da uzmu stvar u svoje ruke, naprave potrebne promjene i započnu. Allen upućuje svog čitatelja da ne ide prema moći i slavi, nego prema pravome putu učeništva na Isusov način. Dio je toga relacijsko vodstvo. Vođe koji se uklapaju u model koji Allen promiče „ponizni su i milostivi Kristovi sljedbenici pozvani da vode kako bi učenici u zajednici mogli napredovati čineći učenike“ (str. 251). Poglavlje četrnaest vođama pruža ohrabrenje i savjet o tome kako da ostanu fokusirani na misiju u vrijeme krize. Allen zaključuje osobnom notom u kojoj se vidi njegovo uvjerenje da vođe moraju preuzeti odgovornost za obnavljanje učeništva koje se veoma razlikuje od verzije koju imamo u naše vrijeme (str. 265).

Ovo je knjiga za vođe koji razumiju da nešto nije u redu i žele biti učinkovitiji u poslušnosti Isusovu poslanju da činimo učenike. U tu je svrhu Allen predstavio uvjerljiv argument. Budući da ga je napisao iz perspektive izvršnoga direktora i poslovnog čovjeka koji piše iz određene evanđeoske pozadine, čitatelji u ovoj kulturi vjerojatno će se lako povezati s njegovim živopisnim anegdotama i razgovornim stilom. S druge strane, upravo to bi mogao biti nedostatak za čitatelje (uključujući ovog recenzenta) izvan Allenova konteksta. *The Disciple Dilemma* temelji se na određenoj pretpostavci da se isto može primijeniti na sve bez obzira na njihove razlike. Čini se da Allen pretpostavlja da se njegovi prijedlozi mogu primijeniti gdje god postoje čitatelji koji oduševljeno žele slijediti njegovo vodstvo. Međutim, sasvim je moguće da će Allenovi čitatelji naići na neke legitimne kulturne prepreke koje će od njih zahtijevati sofisticiraniji pristup.

Ipak, Allenovo razmišljanje usmjereno je na Krista. Najuvjerljiviji je kada Isusov način činjenja učenika stavlja u opreku s mnogim suvremenim metodama i taktikama. „Božje kraljevstvo ne napreduje uključujući se u sustav političke ili društvene moći. Ne napreduje zahtijevajući moralnu odanost nevjernika. Napreduje tako što učenici čine i razvijaju druge učenike“ (str. 65). Allen dosljedno upućuje svoje čitatelje na Krista i njegov primjer učeništva te je upravo to najveća snaga ove knjige.

Također valja istaknuti pozornost koju autor posvećuje odnosima. „Suština kulturne promjene dolazi od vođa koji putem odnosa pomažu ljudima da shvate i pože se pridružiti drugim učenicima na putu biblijskog učenitva“ (str. 246). Kao što Allen zapaža u nekoliko odlomaka, ova važna istina često se previdi u svakodnevnoj preokupiranosti mnogih lokalnih crkvenih službi. Bilo bi dobro da u ovome vođe poslušaju Allenov savjet. Povrh toga, *The Disciple Dilemma* naglašava da učenici koji žive i rade među nevjernicima trebaju biti sol i svjetlo. Kristocentrično shvaćanje Isusa kao Gospodina i prvenstvo misije preporučuje ovu knjigu vođama koji žele proniknuti u to što znači činiti učenike.

Jeremy Bohall

Ervin Budiselić

Učeništvo na Isusov način

Zagreb: Biblijski institut, 2023., str. 149

Knjiga autora Ervina Budiselića *Učeništvo na Isusov način* izazovan je odgovor na krizu učenitva u svijetu, posebice u našoj zemlji. Bavi se temeljnim pitanjem što je učenitvo, zašto je ono važno, kako i gdje je nastalo, kako ga je primjenjivao Isus i kako mi danas možemo imati učenitvo na Isusov način. U knjizi autor daje praktične smjernice kako dalje razvijati učenitvo unutar svojih lokalnih zajednica. Smatram da je ova knjiga osvježenje, ali i poticajan priručnik za sve one koji se više ne žele igrati učenitva u plicaku, već se otisnuti u dubinu i postati predani učenici Isusa Krista koji će ispuniti svoju misiju i stvarati nove učenike.

Knjiga sadrži sedam poglavlja. Prvo poglavlje, „Krizu učenitva“ navodi parametre koji nam ukazuju postoji li kriza učenitva ili ne. Pri tome se koristi opširnim istraživanjem *Barna* grupe iz SAD-a koje možda može u nekim dijelovima biti indikativno i za nas iako smatram da bi bilo bolje napraviti istraživanje unutar domaćega konteksta koje bi kulturološki bilo bliže nama. U zaključku ovog istraživanja ističe se kako crkve imaju potrebu za novim modelima učenitva. Trenutni programi učenitva zahvaćaju samo manji broj vjernika, a većina vjernika kao prioritet ne vidi ulaganje u svoj duhovni razvoj. Istovremeno, istraživanje je pokazalo kako crkvene vođe žele imati jasniji plan učenitva, ali im nedostaje sustav kojim bi mogli procijeniti duhovno stanje crkve.

Autor također naglašava da na „vrata spasenja“ treba ući kao učenik, a ne da se tek nakon spasenja i krštenja postaje učenik. Kada je Isus pozvao buduće apostole da ga slijede, on ih je pozvao da ga slijede kao njegovi *učenici*. Podjelu na „evangelizaciju“ i „učenitvo“, gdje pri tome evangelizacija označava nastojanje da osobu dovedemo do vjere i pokajanja (spasenja), a učenitvo je proces kojim se opisuje rad sa spašenom osobom (nakon njezina spasenja), autor naziva umjetnom i

štetnom. Jer problem je taj da ono što mi nazivamo evangelizacijom – ispružanje Crkve prema svijetu u naviještanju evanđelja, Pismo naziva učenishtvom. Ako se krštenje stavlja pod učenishтво, tada i cjelokupni proces koji dovodi osobu do krštenja (navještaj evanđelja) također spada pod učenishтво. Po njegovu mišljenju učenishтво započinje prije našeg obraćenja i nastavlja se tijekom cijeloga našeg kršćanskog života.

Kroz čitavu knjigu autor želi pobiti nebiblijsku tezu da „netko može biti vjernik ili kršćanin, a netko učenik“. Prema toj shvaćanju, oni koji su obraćeni i spašeni su „kršćani“, ali samo su neki od njih „učenici“. Na taj način ne samo da u Crkvu uvodimo dvije kategorije ili klase vjernika, već i nalazimo opravdanje za činjenicu da neki koji su spašeni, vjeruju u Isusa i ljube ga jesu bolji ili lošiji „članovi crkve“, a drugi koji su spašeni i vjeruju u Isusa jesu „Isusovi učenici“. Zato autor ispravno utvrđuje da učenik nije samo vjernik koji se razumski slaže s postavkama kršćanstva, već je učenik onaj koji je *vjeran* onomu što vjeruje.

U drugom poglavlju autor objašnjava različite definicije i shvaćanja učenishтва koja pokazuju da među evandeoskim kršćanima ne postoji definicija učenishтва oko koje se svi slažu, otkriva što je tomu razlog te koji čimbenici utječu na postojanje različitih definicija učenishтва. Autor dobro zamjećuje da često postoji zamjena učenishтва s duhovnom formacijom ili oblikovanjem. Baš kao i u slučaju mentorstva, duhovna formacija i duhovne discipline dio su učenishтва, ali svoditi učenishтво na duhovnu formaciju pogrešno je. Duhovna formacija može biti sve i svašta i počesto se odnosi na poboljšanje nekog aspekta vjerničkog života (naprimjer, više molitve) dok se učenishтво odnosi na oblikovanje cjelokupne osobe. Također, Isusov nalog naglašava *činiti* druge učenicima, a ne samo *biti* učenicima. Dakle, fokus je na *okrenutosti* prema drugima, a upitno je koliko je to slučaj kod duhovne formacije. Nadalje, iako Novi zavjet, tj. Biblija nigdje ne donosi definiciju učenishтва na način da kaže: „Učenishтво jest...“ ili „Učenishтво znači...“, Biblija opisuje i pokazuje što učenishтво jest. Iako prepoznaje da ni jedna definicija učenishтва nije savršena, autor daje svoj prijedlog definicije učenishтва:

Učenishтво je proces nasljedovanja u kojem netko u kontekstu crkvene zajednice i na temelju vlastita primjera poučava nekoga kako znati i vršiti Božju volju i biti poput Krista u svemu.

U trećem poglavlju autor progovara o tome zašto je učenishтво važno jer upravo bi nas važnost učenishтва trebala potaknuti na revno otkrivanje *što* učenishтво zapravo jest i *kako* ga prakticirati. U odgovoru na pitanje „zašto je učenishтво važno“, autor nudi tri odgovora: a) zbog velike priče Biblije; b) zbog Izraela; c) zbog poveznice između Postanka 12 i Mateja 28. U nastavku poglavlja svaku od ovih tvrdnji autor detaljnije pojašnjava.

Autor smatra da je Biblija u svojoj formi jedna velika priča koja govori o stvaranju, padu i otkupljenju stvorenja. Sav ovaj govor o priči ima za cilj sljedeće:

osvijestiti čitatelja da ideja o učenishvu ne započinje u Mateju 28, već puno prije... u Postanku 12. Međutim, Postanka 12 ne bi bilo da nema svega onoga što se dogodilo između Postanka 3 i 11. No Postanku 3 prethode dva izvještaja o stvaranju.

Nadalje, autor ističe posebno mjesto Izraela kao Božjeg izabranika. Do Postanka 11 Jahve nema miljenika, tj. odabrani narod, no kako situacija između Postanka 3 i 11 biva sve gora, u Postanku 12 Bog čini nešto novo: iz poganstva (Babilona) izabire Abrahama (Post 12) ne bi li od njega stvorio jedan poseban narod preko kojeg će se objaviti i otkriti svim ostalim narodima. Autor dobro primjećuje da to ne znači da svi pogani trebaju postati Židovi, već znači da mudrost i vrijednosti koje je Bog ugradio u njih trebaju biti zvijezda vodilja onima koji se kite mesijanskom titulom Isusa iz Nazareta. Dakle, izabranje Izraela u svojoj je osnovi misiološko.

Nakon što autor razmatra radnju prvih 12 poglavlja Biblije, zaključuje kako se povratak stvaralačkog blagoslova povezuje uz Abrahama i njegovo potomstvo. Također, autor vidi Stari zavjet kao razradu Postanka 3,15 gdje čitamo o dvjema vrstama sjemena te pratimo priču sukoba između tih dviju vrsta sjemena. No ta se priča nastavlja i u Novome zavjetu budući da nas na samome početku Novi zavjet uvodi u „priču o sjemenu“, pokazujući nam kako je Isus taj koji nastavlja zadaću koju je Bog dao Abrahamu i Davidu te je nositelj toga obećanog blagoslova.

Isusove riječi izrečene njegovim učenicima u Mateju 28,18-20, tzv. „Veliko poslanje“, smatra kristološkom mutacijom izvornog Abrahamova poslanja te zaključuje da su velika priča Biblije i priča o Izraelu povezane. Jer upravo je Izrael taj koji će omogućiti Bogu da ostvari svoju spasenjsku nakanu. U Postanku 12 Bog Abrahamu obećava zemlju, ime, blagoslov i zaštitu, blagoslov svih naroda, ali i to da će od njega nastati narod – narod koji ima posebnu zadaću na ovoj zemlji: primiti i posredovati spoznaju o tome tko je pravi Bog te proširiti blagoslove Božje vladavine na ostale narode. I iz toga proizlazi da je Bog izabrao Izrael da preko njega pouči cijeli svijet o sebi. Uistinu, Izrael je napunio svijet svojim plodovima: zbog Isusa svi narodi svijeta čitaju Hebrejsku Bibliju i slave Boga Izraelova. I to je tajna o kojoj Novi zavjet govori: da su i pogani dionici iste baštine kao i Židovi.

Četvrto poglavlje autor započinje tvrdnjom da je učenishvo „izvozni proizvod“ koji je nastao i razvijen u Izraelu te izvezen u svijet. Nažalost, tijekom ovih 2000 godina, napravljeno je mnoštvo što boljih što lošijih kopija koje su preplavile tržište. Samim time, postaje sve teže razaznati pravi proizvod, a ako ovome pridodamo objektivnu činjenicu da mi danas ne živimo u Izraelu u Isusovo vrijeme, još nam je teže razumjeti gore spomenutu tvrdnju. Kada govori da je učenishvo osmišljeno u Izraelu, autor s jedne strane govori o Hebrejskoj Bibliji, a s druge strane o razdoblju Drugog hrama. Iako se u Starome zavjetu pojam „učenik“ rijetko javlja, ideja učenishva, tj. odnosa između učitelja i učenika itekako je prisutna. Autor zanimljivo spaja elemente učenishva kod Ezre (p(r)oučavanje Pisma) i Ilije (nasljedovanje osobe), i kroz to dobiva upravo ono što će karakterizirati učenishvo

u židovskoj kulturi Isusova vremena: proučavanje Pisma te nasljedovanje rabina izraženo u tri stupnja obrazovanja.

Stoga autor zamjećuje da je svijet unutar kojeg Isus dolazi rezultat djelomično starozavjetne objave, a djelomično „razdoblje Drugog hrama“ koje se proteže kojih 600 godina i obuhvaća vrijeme od ponovne izgradnje Hrama do uništenja istog od Rimljana (586 god. pr. Kr.–70 god. po. Kr.). To je važno jer model učenitva koji Isus koristi predstavlja mješavinu jednoga i drugoga. To sve znači da ljudi, koje je Isus pozvao kao svoje učenike, nisu bili biblijski nepismeni i neupućeni „čobani“ i „seljaci“, već ljudi koji su itekako poznavali Pisma. To su bili ljudi koji su zasigurno prošli prvi stupanj obrazovanja, a moguće je da su neki završili i drugi ili su krenuli pa odustali. Stoga, Isus ne kreće s njima „od nule“, već gradi na postojećem temelju, pozivajući ih u odnos *rabin – talmid* koji je njima itekako poznat i razumljiv.

U petom poglavlju, „Učeništvo na Isusov način“, autor nam pokazuje kako je to Isus stvarao učenike. Budući da je u Isusovo vrijeme određeni način podučavanja već bio uvriježen unutar židovske kulture, možemo se zapitati je li Isus slijedio tu kulturu u poučavanju svojih učenika. Odgovor je, naravno, pozitivan. Konkretno, u Isusovo doba, rabin nije bio formalni vođa vjerske zajednice ili sinagoge, kao što danas shvaćamo tu ulogu. Tada je to bio počasni termin za one koji su tumačili i podučavali Stari zavjet. Iz svega navedenog možemo zaključiti kako je Isus uistinu bio rabin. Nadalje, u kulturi Isusova vremena, učenitvo je u svojoj osnovi umjetnost oponašanja, tj. umjetnost hodanja za učiteljem. Upravo je ta dostupnost, kao oblik učenja slijeđenjem, promatranjem, ali i imitiranjem učitelja, bila karakteristična za učenje na trećem stupnju židovskog obrazovanja. Isus je pokazao dostupnost svojim učenicima tako što je neprestano bio s njima u razdoblju od tri godine.

Autor iz Mateja 28,16-20 potvrđuje tri ključna elementa učenitva koja su nepromjenjiva i vrijede i za nas danas: a) nužnost poznavanja i pamćenja Isusova nauka; b) nužnost pouke primjerom; c) nužnost stvaranja učenika. Bez obzira na kulture, vremena, običaje i kontekste unutar kojih se učenitvo odvija, ono ne može biti uspješno i plodonosno ako se zanemari neki od ovih elemenata. Autor daje životopisnu analogiju učenitva na primjeru jabuke: osoba koja nikada nije probala jabuku može nešto reći o njoj na temelju promatranja. To je teoretsko znanje. Ako je osoba probala jabuku, onda bi mogla dodatno opisati jabuku na temelju iskustveno-praktičnog znanja. Ali svo to znanje i iskustvo nekoga ne čini jabukom. Učenitvo je kada ti postaneš jabuka, objašnjava autor. Budući da je cilj učenika postati poput učitelja, od učenika se traži snažna revnost i predanje (heb. *hutzpah*) kao i voljnost da podnese sve tegobe ne bi li na kraju dosegao taj cilj. Stoga, veza između učitelja i učenika nadilazi sve ostalo. Zanimljiva je teza koju autor naglašava, ako je Isus nekog pozvao, to znači da vjeruje da ta osoba može postati poput njega.

U šestom poglavlju, „Učeništvo na Isusov način danas?“ autor propituje možemo li danas u našem prostoru, vremenu i kulturi nasljedovati taj Isusov model učenitva? Mišljenja je da kada je Isus u Mateju 28,18-20 dao Veliki nalog, imao je na umu određeni model učenitva, određeni sadržaj i formu koja je njima itekako bila poznata. Autor dobro zamjećuje da se širenjem kršćanstva u grčko-rimskom svijetu, situacija u ranoj Crkvi mijenja. Isusov model učenitva počinje se prakticirati izvan granica Izraela među ljudima koji nemaju isti temelj poznavanja Pisma koji su imali Isusovi učenici niti nužno imaju razumijevanje što učenitvo uistinu jest. Za razliku od Isusovih apostola koji su imali pred svojim očima savršen model učitelja, vjernici u Isusa u i izvan Izraela nisu imali savršene uzore od kojih bi učili. Također, većina kršćana rane Crkve imala je obvezu rada i brige za svoju obitelj (dakle, nisu bili ispod 20 godina) te nisu svi imali luksuz hodati sa svojim učiteljima 24/7.

S jedne strane, autor snažno ističe da Isusov model učenitva ostaje isti: činiti učenike učeći ih poznavanju Pisma i poučavati ih primjerom tako da vrše Isusove zapovijedi i budu poput njega. No s druge strane, prepoznaje se da naše okolnosti (kontekst) danas nisu iste. I stoga se pred nama postavlja pitanje: kako prakticirati Isusov model poučavanja u drukčijem kontekstu? Autor sažima izazove i predlaže da je rješenje ozbiljno studiranje Pisma, treba napraviti kvalitetne materijale na tu temu, naglašava tijelo Kristovo kao model nasljedovanja te povratak židovskim korijenima.

Po mom razumijevanju jedna od najvažnijih poruka autora je povratak Pismu. Nema učenitva bez poznavanja Pisma jer ono se nalazi u srži učenitva. Ako u srži učenitva nije Pismo, onda je to šala budući da je prva i osnovna zadaća svakog učenika poznavati nauk svog učitelja. Autor kaže da lokalna crkva koja nije ozbiljna prema Pismu i posvećuje mu mrvice, stvara vjernike koji će se nakon pretrčanih 100 metara srušiti od umora i zadihanosti. Stoga je kvalitetno i cjelovito tumačenje Pisma od iznimne važnosti za Crkvu te predlaže da bi kao glavnu stvar u crkvama ili na teološkim školama trebalo uvesti čitanje Pisma „od korica do korica“. Jer to je osnova i otuda proizlazi sve ostalo: kvalitetnije tumačenje, poučavanje, propovijedanje i praksa.

Za razliku od prvih Isusovih učenika autor ispravno primjećuje da mi danas ne možemo izabrati jednu osobu koja bi nam bila uzor u svemu, ali predlaže rješenje koje je za mene jedna od najbitnijih praktičnih istina koju treba usvojiti budući da njezino nerazumijevanje dovodi do mnogih izgovora i izlika zašto neki odustaju od vjere. Autor naglašava da mi danas umjesto jednog savršenog uzora imamo Tijelo – različite udove koji su nesavršena i grešna verzija onoga što bi trebali biti, ali svi zajedno mogu nam pokazati savršenstvo i puninu Krista.

U ostatku poglavlja autor ističe još nekoliko stvari. Prvo, autor kaže da je nemoguće prenaslagasiti sljedeće tvrdnje: nema učenitva bez pouke primjerom te nema učenitva bez pouke koja se odvija u stvarnome životu. Drugim riječi-

ma, učenje ne smije biti ograničeno samo na crkveni prostor ili učionicu, već se mora spustiti u kontekst stvarnog života i životnih situacija. Nadalje, autor ispravno uočava da je Novi zavjet u svojoj osnovi židovska knjiga. Iako napisan na grčkom jeziku, izričaj, teologija, pa i sami autori – sve je to židovsko. Ukoliko ne prepoznamo da novozavjetni autori temelje svoje spise u starozavjetnim tekstovima, temama, motivima itd., vjerojatno ćemo promašiti ono što nam ti autori žele reći. I konačno, autor na kraju poglavlja postavlja izazov da ukoliko želimo imati biblijsko učenje, moramo poraditi na podizanju razine biblijske pismenosti te inzistirati da oni koji poučavaju, poučavaju na primjeru vlastitih života. Poučavanje treba izvaditi iz učionica i vratiti ga u kontekst svakodnevnog života. To je bio Isusov model. U protivnom, bez učenja nema rasta Crkve i nedostatak učenja razlog je zašto se vjernici u crkvama dosađuju.

U sedmom poglavlju, „Kako dalje???” autor daje smjernice kako uspostaviti Isusov model učenja danas te kako prevladati izazove s kojima smo suočeni. Autor uočava da se ispravan rast crkve ne događa zbog osobnosti vođa ili dobrih programa i aktivnosti već zbog učenja. No, da bi imali učenje, potrebno je imati sljedeće komponente: a) biblijsku pismenost; b) učenje se mora prakticirati kroz međusobne odnose, ne samo s propovjedaonice; c) ljudi se trebaju podučavati u kontekstu stvarnoga života, a ne samo u crkvenim klupama (tzv. sterilnim uvjetima). Nadalje, učenje započinje vodstvom koje treba biti model onoga što poučava i tek tada mogu predstaviti tu viziju ostatku crkve. Kada to postane prioritet, tada sve ostale aktivnosti bivaju usklađene s tim ciljem: kako održati učenje i utisnuti tu viziju u druge ljude.

Zato autor primarnu odgovornost za stanje (ne)učenja stavlja na one koji vode crkve. U njima je problem što ljestvica učenja nije uzdignuta visoko, već spuštена jako nisko. Iako se slažem s autorom da vodstvo ima golemu odgovornost, stavljati svu odgovornost na vodstvo crkava daje jako dobru izliku ostalima za njihovu vlastitu neodgovornost u osobnom nasljedovanju Krista i učenju. Većina neodgovornih *vjernika* ionako jedva čeka okriviti pastore za sve, pa i za ono što su sami odgovorni da budu učenici. Također, istinita je autorova konstatacija da je Crkva ta koja je pozvana činiti učenike, ona je primaran kontekst za cjelovito učenje te mora prestati delegirati tu odgovornost drugim organizacijama. Takve paracrkvene organizacije mogu nadopuniti učenje, ali ne smiju biti zadužene za njega. Dakle, autorova tvrdnja da bez Crkve nema učenja stoji.

Na kraju poglavlja autor daje naputak vodstvu u crkvama da razmisle za što poučavaju i osposobljavaju ljude u nekome području i kako se to područje odnosi prema ostatku njihova osposobljavanja. Svaka crkva mora odlučiti koji će biti opseg učenja, a onda odrezati sve ostalo. Taj opseg mora uzeti u obzir koje vrline, osobitosti ili ishode učenja učenici u našim crkvama moraju imati. Autor daje preciznu svrhovitu strategiju koja podrazumijeva stvaranje preduvjeta da se dogodi učenje, stvaranje prostora, određivanje sadržaja i razine te razlog

poučavanja. Autor također daje upozorenje crkvenim voditeljima da crkva koja se hrani nezdravo, može rasti, ali baš kao i svaka bolest, ona raste i na kraju ili dokusuri ili naštetiti čovjeku. No u crkvama koje se zdravo hrane i koje su zdrave, rast će biti prirodna posljedica.

U zaključku autor smatra kako „model proizvodnje“ treba zamijeniti „domarski“ i „model prve pomoći“ te treba postati dominantni okvir unutar kojeg će se odvijati ovi ostali navedeni modeli. Sve to dovodi do sljedećeg zaključka, kako autor u pogovoru hrabro kaže da trebamo stvarati Isusove učenike, što znači da bismo sa svojih crkvenih haljina trebali otrresti svu prašinu i oprati sve mrlje učenishava (množina) koje idu u smjeru nasljedovanja denominacije, tradicije ili osoba. No istovremeno nam mora biti jasno da ne možemo u cijelosti stvarati Isusove učenike ako ne razumijemo i prihvatimo Isusovo židovstvo te Isusa kao rabina.

Knjiga dr. Ervina Budiselića odškrinula je nova vrata u stari zaboravljeni i zapostavljeni svijet biblijskog učenishva. Hoćemo li imati hrabrosti zakoračiti i početi otkrivati ga te prakticirati danas u našem hrvatskom kontekstu, što je učenishvo na Isusov način pitanje je na koje svatko od nas osobno treba odgovoriti. Odgovor na to pitanje uvelike će odrediti kakva će biti budućnost evanđeoskog pokreta u Republici Hrvatskoj.

Darko Mikulić

Samuel L. Bray (urednik), Drew Nathaniel Keane (urednik)
The 1662 Book of Common Prayer: International Edition
 Downers Grove: IVP Academic, 2021., str. 782

U proteklih nekoliko godina, pa i desetljeća, primjećuje se lagani porast zanimanja kršćana iz slobodnih crkava za liturgijom. Osobno poznajem nekolicinu koji su, namjerno ili slučajno, pronašli svoj duhovni dom u evanđeoskim episkopalnim crkvama. Postoje i oni koji uviđaju važnost propisane, povijesno utemeljene liturgije, ali koje teološka uvjerenja formirana u slobodnim kršćanskim tradicijama u kojima su ponikli sprječavaju da ih napuste samo radi liturgije. Pritom je važno imati na umu da svaka crkva ima nekakvu liturgiju, nekakav više ili manje razrađen bogoštovni oblik, a čak su spontanost i „vođenost Duhom“ u nekih crkava zapravo liturgijska očekivanja koja se ne smiju prekršiti.

U ovom kontekstu, na našim je prostorima još prije nekoliko desetljeća nastao dokument pod nazivom *Bogoslužni red baptističkih crkava*. Napisao ga je dr. Jasmin Milić, sada biskup Protestantske reformirane kršćanske crkve u Hrvatskoj. Za potrebe baptističkih crkava doradio ga je pastor Giorgio Grlj (2022, email). Namjera je ovoga dokumenta bila njegovanje snažnijega liturgijskog stila štovanja

među baptistima, ali baptistički ga pastori uglavnom koriste za svečanosti kao što su: rukopoložanja, krštenja, vjenčanja i pokopi.

Prema ovome fenomenu moguće je pristupiti kao prema mnogim drugim hirovima u evanđeoskom kršćanstvu. Kao što su se donedavno neki zaklinjali da će pokret crkvena rasta promijeniti svijet, tako je i sada moguće postati zaluden da će upravo liturgijska obnova biti taj sastojak koji nam nedostaje da bismo kao pojedinci i crkve postali duhovno zreliji. No, samo zato što nešto nije čarobni metak ne znači da nije značajno za život crkve. Pentekostalni filozof, dr. James K. A. Smith (2010, xii), namjernu i promišljenu liturgiju smatra integralnim aspektom života i štovanja crkava te drugih kršćanskih institucija. Smislene kršćanske liturgije mogu biti protuteža moćnim utjecajima sekularne kulture, koja nas često oblikuje da prigrlimo svjetovne svjetonazore i mentalitete koristeći pritom vlastite „kulturološke liturgije“. Kršćanske liturgije mogu pozitivno utjecati na naše oblikovanje u pojedince koji više nalikuju Kristu jer oblikovanje Kristovih učenika podrazumijeva više od intelektualnog aspekta učenja. Stoga Smith ohrabruje razvoj liturgijskih navika, korištenje obreda (kao što su sakramenti) te uronjenost u kršćansku priču (Smith 2013).

Važan je aspekt ove uronjenosti u kršćansku priču – koju ne smijemo postovjetiti i svesti samo na onu biblijsku – uronjenost u povijesne kršćanske riječi i prakse. Kao što ističe hrvatski baptistički teolog, Enoh Šeba (2022, 63), naši bi bogoštovni čini trebali biti satkani „od desetljeća ili stoljeća prakse“. U takvoj liturgiji vjernici pronalaze „sigurnost reda“, koju Šeba suprotstavlja propovijedi koja naprotiv donosi potrebne „varijacije u postojećem redu“.

Drugim riječima, utješno je znati da su dijelove našega propisanog štovanja kršćani koristili stoljećima. Pripadanje povijesnom kršćanstvu daje nam sigurnost i mir. Dok molimo *Očenaš*, svjedočimo o svom jedinstvu s kršćanima svih denominacija i zajednički Boga zovemo „Oče naš“. Štoviše, recitiranje neke od prihvaćenih kršćanskih vjerovanja, koje je naraštajima prenošeno i odjekivalo zidovima crkvenih otaca i reformatora, služi kao dirljiv podsjetnik na našu zajedničku vjeru i nasljeđe.

Nadam se da ovo pojašnjava svrhu zašto jedan baptistički teolog piše osvrt na anglikanski obrednik. Vjerujem da je korisno proučavati druge kršćanske tradicije i vrline koje posjeduju te da možemo integrirati određene elemente koji se slažu s našom tradicijom, koristeći ih da potaknemo rast i napredak.

Godine 1549. anglikanski je nadbiskup od Canterburyja, Thomas Cranmer, napisao i publicirao prvo izdanje obrednika *The Book of Common Prayer* (*Knjiga zajedničkih molitvi*). Promjene engleskih monarha, a time i poglavarâ engleske Crkve, uzrokovalo bi čas zabranjivanje ove knjige, a čas bi ona uzrokovala mnoge kontroverze među protestantima. Stoga je prošla kroz brojne revizije do njezina sadašnjega oblika iz 1662. godine, koji je svjetlo dana ugledao dugo nakon mučeničke smrti nadbiskupa Cranmera 1556. godine.

Cranmer je želio napisati molitvenik koji će premostiti jaz ili bolje zadržati najbolje dijelove katoličke i protestantske liturgije. Zamislio ga je kao liturgijski „via Media“ (Jacobs 2013, 90). To je ostvario time što je molitvenik napisao na prelijepom i uzvišenom engleskom jeziku umjesto na latinskom. Međutim, ujedno je izvore za stvaranje novih formi crpio iz različitih izvora, a većina njih potjecala je iz starine (Jacobs 2013, 17). Ovaj je inovativan pristup Cranmeru i njegovoj knjizi prouzročio kako progonstvo od katoličkih monarha tako i protiviljenje od radikalnijih protestanata njegova vremena (Cummings 2018, 3).

Knjiga počinje predgovorom iz 1662. godine, koji predstavlja ovo izdanje djela i objašnjava određene izmjene koje su napravljene u tekstu kako bi se zajamčila njihova relevantnost u modernijim vremenima. Zatim čitatelja upućuje kako rukovati ovom knjigom kao alatom za „jutarnju i večernju molitvu nedjeljom i drugim svetim danima kroz godinu“ (str. xxix). Nakon toga, čitatelji će pronaći zbirku jutarnjih i večernih molitvi (str. 1–26), Atanazijevo vjerovanje (str. 27–30), Litaniju i njezine zaključne molitve (str. 31–48).

Iza ovih poglavlja slijede molitve i čitanja iz Poslanica i Evanđelja za razne blagdane tijekom godine (str. 49–240). Molitvenik zatim slijedi uobičajeni tijek ljudskoga života. Pastore i vjernike snabdijeva katekizmom i redoslijedom službi za Gospodnju večeru (str. 241–270), javno krštenje male djece i onih zrelijih godina (str. 271–299), potvrdu, brak, posjete bolesnima, ukop preminulih i zahvalnost za žene nakon poroda (str. 300–352). Konačno, nalazimo liturgiju za službu „kominacije“ koja se recitira nakon Litanije. Tijekom nje se grješnike poziva na pokajanje čitanjem „Božjih prokletstava na nepokajana grješnika“, iza čega slijedi molitva za oprost (str. 353–361).

Cranmer je puno koristio Psaltir (Jacobs 2013, 37). Podijelio ga je na 30 dnevnih čitanja za svaki dan u mjesecu, a čitanja su se ponavljala svaki mjesec u godini (str. 362–561). S obzirom na to da je 1662. godine Engleska postajala pomorska sila, odbor je uveo „Molitve koje se trebaju koristiti na moru“ (str. 562–577) za jutarnje i večernje službe, kao i za izvanredne prilike i opasnosti (Jacobs 2013, 89). Iza ovih molitvi slijedi „Obrednik“ (str. 579–625), koji sadrži liturgiju za zaređivanje i posvećivanje „biskupa, svećenika i đakona“, što ukazuje na anglikanski trostruki red crkvenih službenika i apostolsku sukcesiju. Na kraju, trideset devet „Članaka vjere“ (str. 628–645) služe kao teološki temelj anglikanske vjere.

Knjiga završava pismom suvremenih urednika (str. 648–653) i pet dodataka. Prvi dodatak je „Homilija o opravdanju“, drugi dodatak sadrži „Dodatne molitve & zahvalnice“, treći „Dodatne rubrike“ (odnosno, alternativna čitanja), četvrti dodatak iznosi „Alternativni lekcionar“, a peti je dodatak „Rječnik“.

Cranmer i ostali urednici ovoga djela pažljivo su kršćanskom životu pristupili s nekoliko strana. Molitvenik slijedi uobičajeni tijek ljudskoga života, od krštenja do pokopa. Ujedno oslovljava mnoge različite okolnosti tako da u njemu nalazimo molitve za vrijeme radosti, pokajanja i tugovanja. Molitvenik slijedi i godišnji

crkveni kalendar. Neke će protestantske čitatelje iznenaditi brojni blagdani koje molitvenik svetkuje. Počinje 1. siječnja sjećanjem na „Obrezanje Gospodinovo“, a neki su blagdani „Bogojavljenje Gospodinovo“ (6. siječnja), „Obraćanje sv. Pavla“ (25. siječnja), „Blagdan Svih svetih“ (1. studenog), a godina završava četirima svetkovinama. To su: Božić, Blagdan sv. Stjepana, Prvomučenika, Blagdan sv. Ivana, A. & E. (apostola i evanđelista) te Blagdan svetih nevinih (25.-28. prosinca). Možda najviše iznenađuje što, s jutarnjim i večernjim molitvama, molitvenik oslovljava svaki dan u mjesecu i propisuje štovanje dvaput dnevno, što je zapravo bila Cranmerovo pojednostavljenje ranijih kanonskih sati, naime, „Matins (ponoć); Lauds (3 ujutro, odnosno u zoru); Prime (6 ujutro); Terce (9 ujutro); Sext (podne); Nones (15 h); Vespers (18 h); Compline (21 h)“ (Jacobs 2013, 39).

Spomenuo sam da je knjiga natopljena povijesnim kršćanskim formama, ali ona bogato koristi i propisuje korištenje same Biblije. Jacobs (2013, 37–38) ističe da je „Cranmeru reguliranje liturgije bilo važno, ali iscrpno je poznavanje Biblije – koje ljude jedino može ‘potaknuti na pobožnost’ i osposobiti ih da ‘pobiju neprijatelje istine’ – bilo još važnije“. Ne samo da su svakoga mjeseca pročitali cijeli Psaltir, nego je svako euharistijsko bogoštovlje sadržavalo četiri čitanja iz Svetoga pisma: odlomak iz Staroga zavjeta, Psalam, odlomak iz nekog Evanđelja i odlomak iz nekog drugog dijela Novoga zavjeta.

Prema tome, *Knjiga zajedničkih molitvi* sadrži mnogo toga što možemo pohvaliti, a upućivanje kritike knjizi koja je odoljela zubu vremena i silno utjecala na duhovni život društava s engleskih govornih područja bilo bi neumjesno i sitničavo. Vjerojatno bi jedini razlog neslaganja s predloženom liturgijom bilo pripadanje drugoj kršćanskoj tradiciji. Isprva sam ipak bio razočaran *Međunarodnim izdanjem*. Naime, iznenadilo me što jezik *Međunarodnog izdanja* nije bio pojednostavljen koliko sam očekivao. Suvremeni su urednici izjavili da je njihovo „jezično ažuriranje bilo skromno“ jer su željeli „sačuvati lingvistički karakter molitvenika (koji je već 1662. godine bio svjesno staromodan)“. Objašnjavaju da su molitve osmišljene za čitanje naglas i u zajednici, čime se prioritet stavio na glas umjesto na tekst (str. 648–650). Svrha je molitvenika za one kojima engleski nije prvi jezik više edukativne nego propisne naravi, pa stoga razumijem ovu odluku. „Međunarodno“ u ovome kontekstu znači „panenglesko“.

Knjiga zajedničkih molitvi: međunarodno izdanje daje nam okvir, ideje za poboljšanje naših bogoštovlja koristeći liturgijske elemente koji se oslanjaju na biblijske i povijesne molitve, promišljanja i vjerovanja. No, trebamo izbjegavati nametanje ovih elemenata na nespretni ili neprirodan način u naša tipično slobodnija bogoštovlja. Volio bih da mi, teolozi i službenici slobodnih crkava, počnemo stvarati vlastite molitvenike ili obrednike koji će biti relevantni za naše tradicije, kulturu i vrijeme u kojem živimo.

Ovaj pak zadatak zahtijeva mudrost, rasuđivanje i vodstvo Svetoga Duha. Zato ću, u svjetlu toga, zaključiti predivnom molitvom za prosvjetljenje iz drugoga dodatka molitvenika:

O Gospodine Bože, ostavio si nam svetu svoju riječ da bude nozi našoj svjetiljka i svjetlo našoj stazi: Podaj nam Svetoga Duha svojega, da iz riječi tvoje naučimo što je pravedna tvoja volja i prema istoj oblikujemo živote svoje u svakovrsnoj svetoj poslušnosti, na tvoju čast i slavu a naš rast u vjeri, po Isusu Kristu Gospodinu našem. *Amen* (str. 691).

Miroslav Balint-Feudvarski

Literatura

- Cummings, Brian. 2018. *The Book of Common Prayer: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Grlj Giorgio. 2022. Autorova osobna korespondencija putem emaila. 29. kolovoza 2022.
- Jacobs, Alan. 2013. *The Book of Common Prayer: A Biography*. Princeton: Princeton University Press. Scribd Edition.
- Smith, James K. A. 2013. *Imagining the Kingdom. Volume 2 of Cultural Liturgies*. Grand Rapids: Baker Academic. Kindle Edition.
- . 2010. *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Šeba, Enoh. 2022. Propovijedanje u liturgijskom kontekstu. *Kairos: evanđeoski teološki časopis* 16/1: 45–67.

Timothy Keller

Forgive: Why Should I and Can I?

London: Hodder & Stoughton, 2022., str. 272

Oproštenje je riječ koju kršćani često koriste, ali je istovremeno i praksa koju ponekad želimo zaobići. Radi se o složenoj, slojevitoj pa i zastrašujućoj temi. Kažem to ovako zato što biblijski pogled na oprostjenje počinje s Kristom i njegovim oproštenjem, a stvari postaju složene kada počnemo zamjerati i osjećati gorčinu prema onima koji su nas povrijedili, pri čemu zaboravljamo da je i nama Bog oprostio. Ovo je posljednja knjiga koju je objavio Timothy Keller (1950. – 2023.). Timothy Keller diplomirao je na bogoslovnom fakultetu Gordon-Conwell Theological Seminary, a doktorirao na bogoslovnom fakultetu Westminster Theological Seminary. Njegove su se knjige našle na popisu

uspješnica časopisa New York Times, suutemeljitelj je organizacije The Gospel Coalition, a bio je i pastor crkve Redeemer Presbyterian Church u New Yorku. Prozvali su ga „župnikom iz susjedstva“ (Cospers 2023). Vrhunski je razumio suvremenu kulturu i način na koji trebamo biti svjedoci u njoj. Podjednako je dobro razumio crkveni život, evanđeosko kršćanstvo i Bibliju. Kao pastor s dugogodišnjim propovjedničkim stažem, u svojim se propovijedima često bavio pitanjem opraštanja. Knjiga *Forgive* teološko je djelo. Napisano je veoma jasnim i oštromnim stilom, a izravno oslovljava mnoga pitanja o opraštenju. Čitatelju se čini kako autor želi da posebno kršćani razumiju što je pravo opraštenje. Teme ove knjige su problemi na koje nailaze oni koji trebaju oprostiti, razumijevanje opraštenja i njegovo prakticiranje. Glavna je teza da možemo oprostiti samo onda kada razumijemo Kristovo djelo na križu. Ako je on oprostio nama, tko smo, dakle, mi da zamjeramo i ne opraštamo drugima?

Keller počinje knjigu usporedbom o slugi koji ne želi oprostiti, koju nalazimo u Mateju 18,21-35. Ovo je njegov osnovni tekst koji služi kao predložak za cijelu knjigu. Na početku nalazimo mali Uvod naslova „Nema budućnosti bez opraštenja“, u kojemu uz pomoć Desmonda Tutua objašnjava zašto ne možemo živjeti bez opraštenja i kako nas neopraštanje drži u zatvoru. U današnje se vrijeme događa da opraštenje gubi na važnosti jer sekularne skupine i ljudi zauzimaju stav da „opraštanje osobu čini nadmoćnom i ako ne može učiniti nešto toliko jednostavno, krivica je onda na njoj“ (str. xvii–xviii). Mnoge skupine ne smatraju da je opraštanje put kojim žele ići. No poput oduzeta čovjeka iz Evanđelja po Marku, Isus je prepoznao da je njegova primarna potreba bilo opraštenje grijeha, a ne iscjeljenje. Trebamo opraštenje – ono je put k slavnomu životu u Kristu. U prvom poglavlju, naslovljenom „Priča o opraštenju“, Keller objašnjava priču o slugi koji ne želi oprostiti. Ovdje nalazimo informacije o novozavjetnoj pozadini, objašnjenje biblijskoga teksta i njegovu egzegetsku analizu. Priča govori o prepoznavanju našega duga prema Bogu, što je okomita dimenzija kršćanskoga opraštenja. Zbilja, jedino onda kada razumijemo ovu okomitu dimenziju, ovladat ćemo vodoravnom dimenzijom opraštenja. Drugim riječima, moći ćemo oprostiti drugima. Drugi je dio opraštenja dimenzija unutarnjeg opraštenja. Tek nakon toga možemo početi raditi na pomirenju i pravdi. Što je onda opraštenje?

Oprostiti, stoga, prije svega znači reći da je prijestup zbilja pogrešan i da zasluži kaznu umjesto da ga samo ispričavamo. Drugo, znači poistovjetiti se s počiniteljem kao sa sudrugom u grešnom stanju umjesto da razmišljamo o tome koliko se razlikuje od nas. Znači željeti osobi dobro. Treće, znači otpustiti počinitelja od odgovornosti apsorbirajući dug, umjesto da tražimo osvetu i odmazdu. Konačno, znači težiti za pomirbom umjesto za prekidanjem odnosa unedogled. Izostavite li bilo koju od ovih četiriju radnji, ne bavite se istinskim opraštenjem (str. 9–10).

Prvi dio knjige, „Gubitak i pronalazak opraštenja“, sadrži tri poglavlja. „Nastajanje opraštenja“ (drugo poglavlje) govori o problemima s kojima se kultu-

ra suočava u pogledu oprostjenja. Keller ovdje iznosi tri pristupa oprostjenju koja je iznjedrila naša kultura: *jeftina milost*, *mala milost* i *nemilost*. *Jeftina* je *milost* „bezuvjetni model oprostjenja, u kojemu je sav naglasak na terapijskom oslobođenju žrtve od srdžbe“ (str. 28). Zatim spominje *malu milost*, koja je „transakcijski model opraštanja, u kojemu je sav naglasak na tome da počinitelj zasluži oprostjenje“ (str. 28). Posljednji je model *nemilost*, koji ne podrazumijeva nikakvo oprostjenje. Prema Kellerovu mišljenju, svi se oni razlikuju od skupocjene milosti koju nalazimo u Bibliji, a koja je i okomita i vodoravna (str. 28). Keller ističe dva razloga zašto nam je teško oprostiti: terapijska kultura (gledanje prema unutra na naš identitet koji se temelji na našim željama i zahtijevanje da društvo poštuje naše interese) i nova kultura srama–časti (tzv. *cancel culture* koja naglašava čast i moralnu vrlinu onih koje društvo viktimizira, a što je njihov trenutni položaj na društvenoj ljestvici niži, više časti primaju – Keller to naziva „kulturom srama i časti viktimizacije“) (str. 31–32). Nijedan od ovih modela i prepreka ne pomažu odnosima da budu zdraviji. Zato bez opraštanja nemamo budućnosti. Kultura bi se trebala ugledati na Krista koji nije uzvraćao zlo za zlo ni uvredu za uvredu (1 Pt 3,9). U trećem poglavlju, „Povijest oprostjenja“ autor traži model opraštanja. Ništa nalik biblijskomu modelu ne nalazimo u grčkoj kulturi, u kojoj umjesto oprostjenja nalazimo samo pomilovanje. Promjena je nastupila tek dolaskom kršćanstva – Krist oprašta, stoga kršćani opraštaju. Ubijaju ih, ali strpljivi su i opraštaju. Rani crkveni oci pisali su o strpljivosti u trpljenju i opraštanju. Čast i sram u drevnoj kulturi bili su u samodokazivanju, ali za kršćane je čast bila tražiti korist drugih. Gdje onda nalazimo oprostjenje? Nalazimo ga u Starom i Novom zavjetu (Četvrto poglavlje: „Knjiga oprostjenja“). Gospodin je pun milosrđa i milosti, spor je na srdžbu i oprašta, ali ne ostavlja krivca nekažnjenim (Izl 34,6-7). Obrascе opraštanja nalazimo u Mojsijevim knjigama, Psalmima, Prorocima i, konačno, u Evanđeljima. Keller za oprostjenje koristi dvije glavne riječi: *harizomai* (sadrži *haris*, što znači ‘milost’) i *afesis* (‘otpuštanje’). Oprostjenje uključuje cijenu, dug, a netko ga treba platiti ili apsorbirati. Samo Isus može oprostiti stvaran dug i oспособiti nas da opraštamo drugima njihove dugove.

Sljedeći se dio knjige zove „Razumijevanje oprostjenja“. Želimo li razumjeti oprostjenje, moramo vidjeti Boga koji je „Bog ljubavi i srdžbe“ (peto poglavlje). U ovom poglavlju Keller razmatra Božju srdžbu i ljubav te zašto ih ne možemo razdvojiti od razumijevanja Boga u Kristu. Srdžba mora ispoljiti ljubav, a ljubav mora ispoljiti srdžbu. Srdžba se i ljubav susreću u djelu Krista, koji je prinio pomirnicu za naše grijehе i apsorbirao Božji gnjev jer nas je volio. Oprostio nam je grijehе, pa tako i mi možemo opraštati drugima samo ako gledamo u njega (str. 79–85). U sljedećem, šestom poglavlju, „Pravda i ljubav, čast i zlostavljanje“ autor razmatra na koji način Božja pravda i ljubav stvaraju zajednicu pomirenja, počevši od Staroga zavjeta (Levitski zakonik, Mudre izreke). Keller ovdje želi istaknuti da premda obično opraštamo, ujedno moramo prestati zamjerati ljudima te da

pravdu moramo tražiti ponizno, a ne iz želje da se osvetimo. Stvarno oproštenje obuhvaća i ljubav i pravdu, a ovdje Keller ponovno ukazuje na Krista usmjeravajući nas prema križu, prema Janjetu Božjemu (iz priče o Izlasku) i prema nauku o zastupničkom pomirenju. Koje su onda „Osnove oproštenja“ (sedmo poglavlje)? Autor oslovljava dva teksta koji su, na prvi pogled, suprotstavljeni. Jedan je Marko 11,25 a drugi Luka 17,3-4. Jedan nas poziva da oprostimo i onda kada se druga strana ne kaje dok nas drugi poziva da ukorimo krivca. U kojoj se točki ova dva teksta slažu? Odgovor je da se ponekad od krivca traži pokajanje, a ponekad ne (str. 106). Keller veli da postoje dva načina opraštanja: jedan je unutarnji, koji se uvijek mora dogoditi, a drugi je vanjski i ovisi o situaciji. U Isusu vidimo revoluciju – ljubite svoje neprijatelje, molite za njih, ali i suprotstavite se zlu dobrotom i ukorite one koji griješe protiv vas. No, to valja činiti s jednim načelom – trebamo voljeti svoje neprijatelje čineći im dobro nakon što su sagriješili protiv nas – sve kako bismo ih ponovno zadobili kao braću ili sestre.

Posljednji glavni dio knjige, „Practiciranje opraštanja“ vodi nas u razmišljanje o tome kako trebamo dati oproštenje. Keller nas ponovno suočava s krivnjom i sramom u sljedećem, osmom poglavlju pod naslovom „Naša potreba za oproštenjem“. U njemu govori o različitim psihoanalitičkim i filozofskim načinima (Freud, Nietzsche, Marx) kojima se pokušavao umanjiti osjećaj krivnje u ljudima te kako je to dovelo do nove kulture sramote i časti koja zaziva spasenje samoga sebe. Autor potom nastavlja s problemom golotinje, skrivanja od Boga i smokvina lišća koje su ljudi stavili na sebe da se zaštite, da sakriju svoju sramotu i krivicu u Knjizi Postanka. Trebamo osvijestiti što koristimo kao smokvino lišće koje nas sprječava da tražimo pravo oproštenje u svojim životima. Promatrajući Josipovu priču o poniznosti i radosti, i gledajući na Krista koji je savršen primjer onoga koji je zbog ljubavi prema nama platio veliku cijenu, možemo iskusiti poniznost i radost te doživjeti osobni preobražaj, „a to je veliki ključ za djelovanje ljudskoga oproštenja i pomirbe“ (str. 135). Nakon što smo razumjeli potrebu za oproštenjem, u devetom se poglavlju okrećemo k „Primanju Božjega oproštenja“. Autor tamo pomaže razumjeti da „nikada nećete biti sposobni u potpunosti oprostiti drugima njihove grijehe protiv vas, ako najprije ne iskusite Božje oproštenje vaših grijeha protiv njega“ (str. 138). Pitanje opraštanja sebi i stvarne krivice moramo razmotriti u kontekstu Božje milosti. Drugim riječima, sa svojom krivicom moramo doći Bogu. Ovdje Keller ispravno koristi Psalam 51 i Davidov grijeh kao primjer. Imenuje tri krivotvorine pokajanja: prebacivanje krivice, samosažaljenje i samokažnjavanje. Na svaki smo način „podbacili u našoj ljubavi i čašćenju Boga“ (str. 150). Trebamo se naučiti okretati Bogu te kao kršćani početi razumijevati nauk o zastupničkom pomirenju i nauk o opravdanju. Sada pak dolazimo do desetog poglavlja, „Opraštanje u srcu“, u kojem nam Keller pokazuje da odsjeći „korijen gorčine“ ne znači samo odsjeći stablo, nego i pozabaviti se korijenom. Trebamo oprostiti iznutra, apsorbirati dug (platiti ga) te počinitelju grijeha željeti

dobro (str. 162–172). Konačno, autor nas vodi u praksu „Davanja oprosta“ (jednaesto poglavlje), gdje je naglasak na naše apsorpiranje duga, odnosno opraštanje. No Keller kršćane ne pušta samo da razmišljaju o apsorpiranju duga, nego traži obnovu odnosa – pomirbu. Trebamo voljeti, moliti, činiti dobro ljudima koji su nas povrijedili te „ostaviti mjesta Božjoj srdžbi“. Keller citira dr. Martyna Lloyd-Jonesa koji je rekao da „nikada, baš nikada ne smijemo željeti zlo osobi koja nas je povrijedila“. Kako možemo to ostvariti? Keller nas upućuje na Krista i na njegovo djelo koje nas preobražava.

Knjiga završava malim „Epilogom“, zajedno s nekoliko dodataka koji sažimaju ideju kršćanskoga oprosta zajedno s praktičnim koracima do njega. Mišljenja sam da su ovo korisni resursi želi li se tko podsjetiti glavnih načela koja iznosi Keller. U ovoj knjizi Timothy Keller usuđuje se progovoriti evanđeoskoj (kršćanskoj) zajednici. Počevši s problemom opraštanja, problemom današnje kulture, te vodeći nas do povijesti oproštenja i temeljito nas upućujući na Sveto pismo – Keller nam ostavlja kvalitetno štivo koje nas izaziva da obnovimo zajednicu putem opraštanja i pomirbe. Knjiga nije suhoparan priručnik: učini ovo i ono, i sve će biti u redu. Autor je veoma realističan u vezi s poteškoćama na koje nailazimo kada želimo oprostiti, teških slučajeva, dugih pokušaja pomirbe i situacija kada je potpuna obnova odnosa jednostavno nemoguća. Ipak, Keller ne ide dalje od biblijskoga, evanđeoskog razumijevanja oproštenja, prema kojemu je oproštenje zbilja moguće, ali samo po Kristu. Krist nam pritom ne služi samo kao primjer, nego nas osnažuje da po njemu živimo takvim pobjedonosnim životom. Premda je u knjizi pisao o unutarnjem i vanjskom opraštanju (dvije glavne upute o opraštanju), čini mi se da ipak na pomirbu gleda malo idealistično. Ovime želim reći da je možda mogao detaljnije pisati o unutarnjem opraštanju i o tome kako živjeti u pomirbi ne iznoseći na vidjelo sve što nas je povrijedilo. Međutim, Keller je izvrstan poznavatelj književnosti i čovjek koji nas je spreman odvesti do mnogih izvora (i kršćanskih i sekularnih) te navoditi izvore od Hanne Arendt i Miroslava Volfa do dr. Martyna Lloyd-Jonesa (knjiga ima 17 stranica bilješki).

Preporučam ovu knjigu svakoj osobi koja se bori s ljutnjom, bijesom, ogorčenošću i neopraštanjem kako bi naučila biblijsku poruku evanđelja i razumjela koliko se bogatstvo nalazi u Kristu kroz njegovo opraštanje naših grijeha, kako bi po njemu mogla oprostiti drugima. Ova je knjiga veoma korisna na Balkanu, gdje se pokušavamo uhvatiti ukoštac s teškim sjećanjima, cinizmom i traumama. Krist iscjeljuje, oprašta i jedini može donijeti mir i istinsku obnovu. Knjiga je namijenjena svakomu kršćanskom (ali i sekularnom) čitatelju, a posebice pastorima koji su redovito uključeni u obnovu odnosa u crkvama. Na kraju, želimo li vidjeti kraljevstvo Božje, moramo početi s oproštenjem jer bez njega – nema budućnosti.

Matej Sakač

**ČITAJTE ONLINE
IZDANJE KAIROSA**



www.kairos.bizg.hr

**KAIROS
EVANĎEOSKI
TEOLOŠKI
ČASOPIS
2/2023**

UDK 27-1/277
ISSN 1846-4580



9 771846 458003