

MOĆ U NEMOĆI: GLAVNA OBILJEŽJA VJERE U BOGA KOJI SPAŠAVA U STAROZAVJETNIM SPISIMA

Božo LUJIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
lujic.bozo@gmail.com

Sažetak

Pojam vjere u starozavjetnim spisima je širok, slojevit, konkretan i bogat značenjima. Vjera nije neovisna i neosobna veličina, nego je vezana uz pojam Boga koji stoji u posebnom odnosu prema čovjeku, narodu i prirodi, odnosno povijesti. Taj je odnos određen Božjim pozitivnim stavom koji se teološki naziva djelatnošću Boga koji oslobađa, otkupljuje i spašava. Paradigma Boga spasitelja sadrži tri dimenzije: Boga koji izvodi narod iz egipatskog ropstva, Boga koji vodi kroz pustinju i Boga koji uvodi u Obećanu zemlju. Naspram takvoga Boga nalazi se čovjek vjere.

Rad obrađuje nekoliko cjelina koje su međusobno povezane temeljnom paradigmom vjere u Boga spasitelja i ulaze u samu strukturu rada: 1. izvođenje naroda iz Egipta; 2. vjera u Boga koji vidi, čuje, poznaje ljudsku nevolju, i izbavlja; 3. mali povijesni *credo*: vjera u Boga izbavitelja; 4. ispovijest vjere u obliku hvalospjeva; 5. vjera u Boga koji izbavlja čak i od smrti; 6. načelna biblijska definicija vjere. Iz rada proizlazi da vjera nije neovisna veličina, nego da svoja obilježja relacijske i osobne stvarnosti dobiva iz odnosa prema Bogu: Bog vjeruje čovjeku i čovjek treba vjerovati Bogu.

U središtu Božjega spasiteljskog djelovanja su glagoli »osloboditi, izvesti, otkupiti, izvoditi, voditi i uvoditi«, zapravo »spasiti«. Samo oko vjere prepoznaje Božje osloboditeljsko djelovanje kao spasenje. Vjera u biblijskom smislu upozorava uvijek iznova da svaka granica ima svoju granicu, pa čak i granica smrti. U tom je smislu pisac Poslanice Hebrejima iz perspektive Abrahamove vjere napisao: »Vjera je već neko imanje onoga čemu se nadamo, uvjerenost u zbiljnosti kojih ne vidimo« (Heb 11,1). Izaija bi rekao: »Ako ne budete vjerovali, nećete opstati« (Iz 7,9b). Vjera je s jedne strane temelj egzistencije, a s druge usmjerenje, pokretačka snaga koja i u povijesnoj nemoći otvara nove putove i nove mogućnosti.

Ključne riječi: vjera, Bog spasitelj, spasenje, osloboditi, izvoditi, voditi i uvoditi, otkupiti, mali povijesni *credo*, darovati.

Uvod

U biblijskim spisima pojam vjere vrlo je širok, slojevit, konkretan, bogat značenjima i čini potku manje-više svih opisanih događaja i svekolike biblijske poruke. Ipak, bez obzira na svoje bogato značenje, vjera nije prikazana kao zasebna, apstraktna i od ljudi i događaja odvojena stvarnost, nego kao zbilja koja nastaje iz relacije i pokazuje svoju snagu, ispravnost i domete u međudodnosu, dobivajući postupno duboko povijesna, osobna i egzistencijalna obilježja. Biblijski spisi ne poznaju čovjeka nevjernika ili ateista u današnjem značenju te riječi, jer je to u tadašnjem svijetu bilo gotovo nemoguće, ali itekako ističu prisutnost vjere u više bogova ili u idole koji nisu Bog.

Stoga biblijska vjera ne nosi poruku borbe protiv nevjere u suvremenom značenju te riječi, nego ustrajno nastojanje za pročišćenjem vjere od mnogoboštva i idolopoklonstva. Svijet starozavjetnoga čovjeka je išaran prisutnošću raznih božanstava koja utječu na njegov život, a proroci ulažu golem napor u rasvjetljivanju toga svijeta i usmjeravanju pozornosti na samo jednoga Boga koji ima svoje ime i obilježja, što u odnosu prema svijetu i čovjeku dobiva i svoja konkretna značenja.

Isto tako, vjera u biblijskoj poruci nije neovisna i neosobna veličina, nego je posvuda vezana uz pojam Boga koji stoji u posebnom odnosu prema čovjeku, narodu i prirodi, odnosno povijesti. Taj je odnos određen Božjim pozitivnim stavom koji se teološki imenuje kao djelatnost Boga koji oslobađa, otkupljuje i spašava. Štoviše, treba reći da je izraelski narod najprije iskusio Boga u njegovu povijesnom vođenju kao Boga spasitelja, a tek potom objavom i teološkom refleksijom došao do spoznaje o Bogu stvoritelju. Tek u IX. st. pr. Kr. proroci Ilija i Elizej započinju veliku borbu za povezivanje iskustava Boga spasitelja s Bogom stvoriteljem, pokazujući da je riječ o jednom te istom Bogu: nije Baal nadležan za plodnost i oborine, a Gospodin (JHVH) za spasenje unutar povijesti, nego je i za jedno i za drugo nadležan upravo Gospodin (JHVH), koji se objavio narodu i Mojsiju u pustinji i vodio ih i izbavljao u konkretnim povijesnim događajima.

Biblijski govor o Bogu koji spašava bio je, dakle, usko povezan sa životom unutar povijesnoga procesa nastajanja naroda i njegove povijesne, vjerske i kulturološke egzistencije i osvješćivanja. U tome procesu osobito mjesto zauzima oslobađanje ili izvođenje naroda iz ropstva u Egiptu, što je postalo svojevrsnom paradigmom spasenja kroz stoljeća u novim povijesnim okolnostima, ali i vođenje naroda kroz pustinju te uvođenje naroda u »zemlju slobode«. Dva su se vida ogledala u toj paradigmi: fundamentalni i egzemplarni.

1. Vjera u Boga koji izvodi, vodi i uvodi narod

Ni jedan događaj u starozavjetnoj izraelskoj povijesti nije ostavio tako dubok trag u svijesti naroda koliko događaj izlaska iz Egipta i oslobađanje naroda iz »kuće ropstva«. U tom okviru treba gledati i istraživanja o teološkom motivu Izlaska koja su provela dvojica biblijskih stručnjaka: Luis Alonso Schökel¹ i Ambrogio Spreafico.² U svojim su istraživanjima pokazali da postoje različiti modeli prikazivanja Božje spasiteljske djelatnosti u starozavjetnim spisima utemeljeni na praiskustvu oslobođenja iz Egipta. Prvi je model binarnoga tipa i glasilo bi: *izaći iz Egipta – ući u zemlju*, a drugi trinarnoga: *izaći iz Egipta – proći kroz pustinju – ući u zemlju*.³ Istraživanja su pokazala da je tako shvaćen i strukturiran izričaj spasenja prisutan ne samo u Knjizi Izlaska nego i u drugim starozavjetnim knjigama, osobito onim proročkim, i da je stoljećima u izraelskom narodu i njegovoj predaji živio kao funkcionalan model vjere u Boga koji spašava.

U tako vrlo konkretno izraženoj paradigmi Božje spasiteljske djelatnosti uočljive su tri bitne dimenzije vjere: Božje *izvođenje* naroda iz situacije nevolje, potlačenosti, ropstva, *vođenje* kroz egzistencijalne nevolje »pustinje« života i *uvođenje* u obećanu »zemlju slobode«. Te tri dimenzije vjere u Božju spasiteljsku djelatnost uključuju prošlost kao sjećanje na Božja djela, sadašnjost kao izazov za vlastito djelovanje iz vjere i budućnost kao usmjerenje prema konačnom, eshatološkom završetku. A sve tri dimenzije povezane u jednu zbilju djelovanja predočuju ono što iz Božje perspektive nazivamo Božje spasiteljsko djelovanje, a iz ljudske percipiranje i prihvaćanje tog djelovanja kao snage vjere.

U toj načelnoj paradigmi spasenja izraženoj u trinarnom tipu nalazi se u hebrejskim biblijskim spisima cijeli spektar glagola koji u polisemijskom suzvučju izražavaju s jedne strane Božje djelovanje kao spašavajuće, a s druge ljudsko djelovanje kao vjerujuće. Posrijedi su, svakako, konkretni glagoli koji su ljudima tog vremena u svome osnovnom značenju bili posve jasni. Svi do jednoga glagoli u semantičkom polju spašavanja nose obilježja dinamike, pokreta, otvaranja, djelovanja, kreativne povijesne zauzetosti. To su prije svega glagoli: izvođenja: יָצָא (*jāsā'*) – izići, izvoditi (hif.), פָּדָה (*pādāh*) – otkupiti, הִצִּיל (*hisīl*) – osloboditi, גָּאָל (*gā'al*) – okupiti, לָקַח (*lākah*) – uzeti; glagoli vođenja:

¹ Usp. Luis ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e Liberazione: l'Esodo*, Bologna, 1998.

² Usp. Ambrogio SPREAFICO, *Esodo: Memoria e Promessa*, Bologna, 1985.

³ Usp. Luis ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e Liberazione: l'Esodo*, 5.

נהל (*nāhal*), נהג (*nāhag*), נהה (*nāhāh*), הליך (*hōlīk*) – voditi; glagoli uvođenja: בוא (*bôʾ*) – ući, הביא (*hif.*) (*hēbīʾ*) – uvesti, נתן (*nātan*) – dati, darovati.

Uz glagole izvođenja nalazi se redovito prijedlog מן (*min*) – od, što dobro oslikava stanje pokreta. Glagoli vođenja nemaju poglavito prijedloga jer pokazuju kretanje i otvorenost toga pokreta, dok glagoli uvođenja imaju prijedlog אל (*ʾel*) – prema, u, što je opet znakovito: izvođenje i vođenje ne završava u ničemu, nego i prostorno i vremenski u zemlji koju je kao prostor života darovao Gospodin (JHVH) narodu. Ona ima svoje oznake; to su: *ʾeres zabat hālāb ûdʾbāš* – »zemlja kojom teče med i mlijeko« (Izl 3,8), *ʾeres tōbāh* – »dobra zemlja« (Pnz 8,7) ili *ʾeres tōbāh ûrʾhābāh* – »dobra i prostrana zemlja« (Izl 3,8).

Prikazat ćemo nekoliko shema koje pokazuju Božju spasiteljsku djelatnost prema spomenutom modelu.

Izvođenje

Izl 6,6: <i>ʾanī JHVH</i> Ja, Jahve,	<i>ʾhōsēʾtī ʾetkem</i> ću vas izbaviti	<i>mittahat</i> od	<i>siblôt misrājīm</i> tereta egipatskoga
Pnz 26,8:	<i>vajjōsīʾenū</i> izvede nas	<i>min</i> iz	<i>Misrājīm</i> Egipta

Vodjenje

Pnz 8,2: <i>JHVH ʾelōhekā</i> Gospodin, Bog tvoj,	<i>hōlīkakā</i> vodio te je	<i>bammidbār</i> po pustinji
--	--------------------------------	---------------------------------

Uvođenje

Izl 6,8: <i>ʾhēbēʾtī ʾetkem</i> vodit ću vas	<i>ʾel</i> u	<i>hāʾāres</i> zemlju
Pnz 8,7: <i>mʾbīʾakā</i> vodi te	<i>ʾel</i> u	<i>ʾeres tōbāh</i> dobru zemlju

Ne samo da se paradigma Izlaska nalazi u Knjizi Izlaska ili u Petoknjžju nego ona služi kao razvijeni model prikazivanja Božjega spasiteljskog djelovanja i kod proroka, ali i u drugim starozavjetnim spisima. Osim toga, nastali

su u kasnijoj predaji i drugi i drukčiji modeli. Prije svega, poznat je model povratka naroda iz babilonskoga sužanjstva opisan kao novi Izlazak na čijem će čelu stajati sam Gospodin (JHVH). No poznati su i drugi opisi toga motiva kod Hošee (2,4-25; 2,16-17; 9,3; 11,1), Jeremije (2,1 – 4,4; 11,1-24; 16,10-18; 31,1-22), Ezekielia (11,7.17-18; 12,4-6.12-13; 36,19-28; 37,1-14), Amosa (2,9-11) i Miheja (6,4-5). Postoji također i motiv antiizlaska, gdje se govori da će Gospodin, umjesto uvođenja naroda u zemlju, udaljiti narod iz zemlje zbog njegova ponašanja koje nije bilo u skladu sa sklopljenim Savezom i zakonima Mojsijeva zakona (Jr 2,1 – 4,4).

Teološka važnost modela Izlaska je mnogostruka. Prvenstveno pokazuje kako su u jednostavnoj strukturi izražena duboka teološka pitanja odnosa Boga i naroda: Božjega spasiteljskog djelovanja te prihvaćanja i vjere naroda upravo u takvoga Boga. Izlazak nije bio sveden samo na povijesni izlazak naroda iz egipatskoga ropstva, nego je u kasnijoj percepciji značio znatno više: paradigmu pomoću koje je bilo moguće u novim povijesnim situacijama premišljati i propitkivati, tražiti i razumijevati Božje spasiteljsko djelovanje u izraelskom narodu. Ambrogio Spreafico na tome tragu zaključuje: »Izlazak je stoga puno više od izlaska iz Egipta. On je kategorija, spasenjski model koji opisuje i navješćuje Božji zahvat u povijest Izraela u različitim trenucima i situacijama; to je način preko kojega se aktualizira spasenje.«⁴

S vremenskog gledišta izlazak iz Egipta označava početak, dok se kasnija čitanja u proroka mogu shvatiti kao aktualizacija početka u novim situacijama. S time izbija na površinu i odnos između početka i povijesti, što je postalo hermeneutičkim ključem za otključavanje i shvaćanje kako sadašnjosti tako i budućnosti. Taj je odnos dinamičan i pokazuje stalno gibanje, što je izraženo i glagolima kretanja u naznačenim modelima. Ambrogio Spreafico tvrdi: »Teološki takvo poimanje je od iznimne važnosti jer iznosi na vidjelo spasenje-oslobođanje koje nosi obilježje stalnoga otvaranja prema budućnosti.«⁵

No, naspram takvoga Božjeg djelovanja nalazi se narod sa svojim odgovorom vjere ili nevjere, prihvaćanja ili neprihvatanja, kretanja naprijed sa svojim Bogom ili udaljavanja od njega. Ukoliko se događalo udaljavanje od Boga, onda se može govoriti o antiizlasku i učincima koji su suprotni učincima prvoga izlaska: Bog može uvesti narod u obećanu zemlju slobode, ali Bog

⁴ Ambrogio SPREAFICO, *Esodo: Memoria e Promessa*, 152.

⁵ *Isto*, 153.

može učiniti i da narod izađe iz darovane mu zemlje i da iskusi i prostorno i egzistencijalno svu gorčinu nemanja zemlje i udaljenost od svoga Boga, kao što je to bio slučaj u babilonskom izgnanstvu.

2. Vjera u Boga koji vidi, čuje, poznaje ljudsku nevolju – i izbavlja

Unutar motiva Izlaska kao Božjega spasiteljskog djelovanja prvenstveno valja ukazati na značajan izričaj koji je vezan uz izvješće o »gorućem grmu«, a koji predstavlja dio jahvističkoga izvješća.⁶ Taj ulomak teksta (Izl 3,7-8) donosi iskaz o Bogu koji vidi nevolju svoga naroda i spremno mu dolazi pomoći: »Vidio sam jade svoga naroda u Egiptu – nastavi Jahve – i čuo mu tužbu na tlačitelje njegove. Znane su mi muke njegove. Zato sam sišao da ga izbavim iz šaka egipatskih i odvedem ga iz te zemlje u dobru i prostranu zemlju – u zemlju kojom teče med i mlijeko« (Izl 3,7-8). Iz spomenutog iskaza razvidno je kako se Božje spasiteljsko djelo temelji zapravo na Gospodinovoj odluci koja proizlazi iz njegove slobode, ali koja pretpostavlja njegovu okrenutost prema čovjeku i njegovoj bijedi i spremnost priteći mu učinkovito upomoć.

Postoje, međutim, i drugi tekstovi koji na sličan način govore o tomu kako Bog vidi nevolje i nepravde ljudi te kako nipošto nije ravnodušan prema takvom stanju. U Post 29,32 Bog vidi nevolju jedne žene: »Lea začne i rodi sina; nadjenu mu ime Ruben, a to znači, kako je ona protumačila: 'Jahve je vidio moju nevolju i stoga će me sada muž moj ljubiti.'« Bog vidi također i nevolju Izraelovu u 2 Kr 14,26: »Jer je Jahve vidio ljutu nevolju Izraelovu, da više nema ni slobodnih ni robova i nikoga da pomogne Izraelu.«

Psalmi su isto tako puni sličnih iskaza u kojima se izjavljuje da je Gospodin vidio nevolju bijednika, tlačnoga, nevoljnika (Ps 9,14; 25,18; 31,8). Bog, doista, može i čuti vapaje ljudi i vidjeti njihovu nevolju, što je osobito vidljivo iz teksta (Pnz 26,6-9), koji će kasnije biti obrađen kao »mali povijesni credo«.

Svratimo još jednom pozornost na ishodišni tekst iz Izl 3,7-8 u kojemu sam Gospodin izjavljuje kako je vidio jade naroda i čuo njegovu tužbu na one koji su ga tlačili. Iz strukture teksta moći će se još bolje uočiti uloga glagola »vidjeti« i »uočiti« iz izricanja Božje spasiteljske djelatnosti u konkretnoj povijesnoj situaciji.

⁶ Tako tvrdi Josef SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg, 1995., 57. Također usp. Werner H. SCHMIDT, *Exodus 1,1 – 6,30*, Neukirchen-Vluyn, 1988., 152–183.

וַיֹּאמֶר יְהוָה <i>vajjōmer Jhwh</i> Jahve reče:	רָאָה רָאִיתִי אֲתֵנִי עַם אֲשֶׁר בְּמִצְרַיִם <i>rā'ōh rā'itī 'et-'onī 'ammi 'ašer bemisrājim</i> Vidio sam jade svoga naroda u Egiptu
	וַעֲצֵקְתֶם שְׂמֵתִי מִפְּנֵי נַפְשִׁי <i>ve'et-sa'aqātām šāma'tī mipnē nōgesāu</i> i čuo mu tužbu na tlačitelje njegove.
	כִּי יָדַעְתִּי אֲתִמְכָּבוּי: <i>kī jāda'tī 'et-mak'ōbāu</i> Znane su mi muke njegove.

U iznesenom tekstu određeni glagolski oblik *rā'itī* pojačan je infinitivom apsolutnim istoga glagola רָאָה (*r'h*)⁷ – *vidjeti* čime se zapravo intenzivira radnja subjekta izražena već spomenutim određenim glagolskim oblikom. Usto je Božje djelovanje dodatno naglašeno drugim glagolom שָׁמַע (*šm'*)⁸ – *čuti*, da bi na kraju Božja akcija bila zaključena glagolom יָדַע (*jd'*)⁹ – *spoznavati*. Sva tri glagola, osim neosporne spoznajno-komunikacijske funkcije, imaju također i dublje teološko značenje.¹⁰ Na posve antropomorfan način autor je vrlo zorno izrazio Božju posvemašnju zauzetost za narod u egzistencijalnoj nevolji i mucu u konkretnim povijesnim okolnostima u kojima se našao narod – u egipatskom ropstvu.

U teološko važnim tekstovima Staroga zavjeta glagol שָׁמַע (*šm'*) označava prije svega Boga koji hoće čuti i stvarno čuje čovjeka, koji je otvoren za njegove vapaje i molitve, ali to ne znači da je Bog uvjetovan i da mora čuti molitvu molitelja. I ovdje se pokazuje na djelu Božja sloboda djelovanja. S druge pak strane, taj glagol pokazuje istodobno čovjeka kao mogućeg slušatelja Božjih priopćenja i objava i koji je također slobodan u svom odlučivanju.

⁷ Usp. Dieter VETTER, רָאָה *rā'āh*, u: Ernst JENNI – Claus WESTERMANN (ur.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, München, 1994., 692–701 (dalje: THAT). Glagol nosi sljedeće funkcije: 1. Osjetno zapažanje, 2. Duhovno opažanje, 3. U nifalu glagol znači objaviti, pokazati se. Teološka uporaba: 1. Ljudi gledaju Boga, 2. Bog gleda ljude, 3. Čovjek gleda na djela svoga spasenja u prošlosti. Usp. Hans F. FUHS, רָאָה *rā'āh*, u: Gerhard Johannes BOTTERWECK – Helmut RINGREN (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1984., 225–266 (dalje: ThWAT).

⁸ Usp. Hermann SCHULT, שָׁמַע *šm' hören*, u: THAT, II, 974–982.

⁹ Usp. Willy SCHOTTROFF, יָדַע *jd' erkennen*, u: THAT, I, 682–701.

¹⁰ Ova su tri glagola prikazana u međusobnoj povezanosti u odnosu na vjeru ali s novozavjetnoga stajališta. Usp. Klaus LAMMERS, *Hören, Sehen und Glauben im Neuen Testament*, Stuttgart, 1966.

U Izl 22,26 Bog sam potvrđuje da sluša vapaje onih koji mu se obraćaju navodeći pritom kao razlog vlastitu milostivost. »Ako k meni zavapi, uslišat ću ga, jer sam ja milostiv!« Na jednome drugom mjestu anonimni prorok Tritoizaija (Iz 59,1-2) upozorava kako Bog nije gluh da ne bi čuo čovjeka, njegove vapaje i molitve, ali isto tako i kako čovjekovo zlo zatvara čovjeka i onemogućuje svaku istinsku komunikaciju. Ovaj prorok ističe (Iz 59,1): »Ne, nije ruka Jahvina prekratka da spasi, niti mu je uho otvrdlo da ne bi čuo, nego su opačine vaše jaz otvorile između vas i Boga vašega. Vaši su grijesi lice njegovo zastri, i on vas više ne sluša.«

S pravom upozorava Hermann Schult na obostranu otvorenost kad je u pitanju glagol שמע (*šm'*): »Događaj je slušanja utemeljen na uzajamnosti: Bog čuje onoga koji njega čuje.«¹¹ Društvena interakcija događa se u obliku govorne komunikacije bez koje je nemoguće uspostaviti ljudska društva. »Za interakciju između Boga i čovjeka slušanje je odlučno; medij, u kojemu Bog svoju volju (u zapovijedi ili preko proroka) obznanjuje svome narodu, jest razumljiva riječ. Prekid te komunikacije ima posljedice: Kad Izrael nije htio slušati, to je poslužilo kao obrazloženje za kaznu progonstvom. I obrnuto: Bog koji ne može čuti ljude, izložen je podsmijehu u Pnz 4,28; Ps 115,4-7. U zaoštrenoformulaciji: Tko ne može čuti i ne postoji, tko više ne može slušati, ne može komunicirati, on je na kraju (Ps 38,14s).«¹² Prema tomu, glagol שמע (*šm'*) – čuti, slušati uključuje Boga koji sluša čovjekovu nevolju i čovjeka koji sluša Božju riječ, prihvaća je ili je, pak, odbija. Iz toga zaključujemo kako glagol *slušati* znači u biblijskom smislu istodobno i *poslušati*. Poslušnost je, naime, usko povezana s glagolom slušati.¹³

Naveli smo razloge pa nipošto ne treba čuditi što glagol שמע (*šm'*) – čuti, slušati ima u teološkom smislu svekoliku prednost pred glagolom ראה (*r'h*) – vidjeti, gledati, jer se ne samo u komunikacijskom smislu pretpostavlja govor drugoga, nego i u egzistencijalnom pogledu pretpostavlja temeljno povjerenje, odnosno onu stvarnost koja se u teološkom pojmovlju označuje kao vjera. Nedvojbeno je da proces označen glagolom čuti ishodi uvijek od drugoga dok glagol *vidjeti* polazi uvijek od subjekta koji gleda i ide prema onomu što se gleda. Uostalom, na tu stvarnost vjere povezane sa slušanjem upućuje također i važnost vrlo česte

¹¹ Hermann SCHULT, שמע *šm' hōren*, u: THAT, II, 980.

¹² Udo RÜTERSWÖRDEN, שמע *šāma'*, u: ThWAT, VIII, 255–279.

¹³ U tom smislu treba svratiti pozornost na sintagmu *šāma' b'qōl*, koja je veoma česta u Jeremijinoj i Ezekielovoj knjizi (Post 21,12; 27,8.13.43; Izl 4,1; 18,19; 23,21; Pnz 21,18,20; Još 22,2; Jr 3,13.25; 35,8; Ez 3,7; 20,8). U Starom zavjetu sintagma se susreće 97 puta i označava stav Izraela prema Bogu (65 puta), držanje djece prema roditeljima, držanje učenika prema učitelju, ili čovjeka prema drugome čovjeku. Usp. Udo RÜTERSWÖRDEN, שמע *šāma'*, u: ThWAT, VIII, 264–267.

teološke sintagme »riječ Božja« koja se naglašeno rabi u proročkoj teologiji.¹⁴ Proroci su bili zapravo nositelji i prenositelji riječi.¹⁵

Prijelaz sa slušanja Božje riječi na slušanje zapovijedi dogodio se u proročkim knjigama na temelju izričaja koji se nalaze u Ponovljenom zakonu. Kao zgodan primjer uzet ćemo veoma važan tekst Pnz 6,4-5 kako za židovsku teoriju tako i za vjersku praksu. U tom tekstu sadržan je ponajprije poziv na slušanje: »Slušaj, Izraele!«, zatim potvrdbena rečenica kao ispovijest vjere: »Jahve je Bog naš, Jahve je jedan«, da bi na kraju bio iznesen zahtjev koji uključuje praktično djelovanje. Tri veoma važna teksta: Pnz 6,4-9; 11,13-21; Br 15,37-41 upućuju na to kako se zapovijedi trebaju držati. Gledanje Boga u kasnijoj teologiji sve više iščezava i premješta se u onostranost.¹⁶

Ukoliko je glagol שמע (*šm'*) – čuti, slušati vezan uz čovjeka i njegov odnos prema Bogu, onda on uvodi zahtjev za nužnim prihvaćanjem i izvršavanjem Božjih odredaba i zakona. U vezi s tim glagolom Anton Grabner-Haider upozorava na uočljivu razliku između pojedinih religija biblijskoga prostora. Taj autor ističe: »Dok se u religijama biblijskoga okružja uglavnom radi o gledanju božanstva, Biblija je vjera riječi koja se čula i koju treba čuti. Istina, nalazi se i u Starom zavjetu govorni oblik 'gledanje Boga' (Izl 33,11), ali gledanje Boga u Starom zavjetu sve više postaje očekivanje konca vremena.«¹⁷ Glagol čuti, slušati povezan je uz deuteronomističku teologiju i odnosi se na stav prema Zakonu, odnosno u konačnici prema Bogu.¹⁸

Prema tomu, može se zaključiti da je glagol שמע (*šm'*) – slušati povezan poglavito s važnim sadržajima koji u bitnom određuju egzistenciju izraelskog

¹⁴ Usp. Hans-Joachim KRAUS, Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, u: *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn, 1972., 84–101; ovdje 89. Taj autor u svezi s ovom temom ističe: »Aristotel je utvrdio prvenstvo slušanja pred gledanjem; on je to obrazložio upućivanjem na univerzalnost logosa. I Prolog Ivanova evanđelja započinje rečenicom 'U početku bijaše Logos'.«

¹⁵ Zanimljivo je da Hans Walter WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, München, 1973., 116–123, postavlja čovjekovu bit u moć gledanja, slušanja i govorenja. Oči, uši i jezik važni su organi čovjekove komunikacije koji spadaju u samu bit čovjeka. »Utoliko središnje deuteronomističko: Slušaj Izraele! (Pnz 6,4) poprima najstarije pozivanje na oće i proročke glasove kao na riječ što bitno utemeljuje i obnavlja ljudski život. Jer s uhom i s ustima događa se ne samo specifično ljudska korespondencija među ljudima nego i između Gospodina i Izraela, između čovječanstva i njihova Boga.« »Gospod Jahve dade mi jezik vješt da znam riječju krijepiti umorne. Svako jutro on mi uho buđi da ga slušam kao učenici. Gospod Jahve uši mi otvori: ne protivih se niti uzmicah« (Iz 54,5-6).

¹⁶ Usp. Gerhard KITTEL, ακούω, u: Gerhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart – Berlin – Köln, 1990., 216–225 (dalje: ThWNT).

¹⁷ Anton GRABNER-HAIDER, Slušanje, u: Anton GRABNER-HAIDER (ur.), *Praktični biblijski leksikon*, Zagreb, 1997., 381.

¹⁸ Čitanje š'ma' ujutro i navečer pokazuje koliko je taj tekst bio važan za Izraelce. Mnogi njihovi mučenici tijekom stoljeća išli su u smrt s riječima iz Pnz 6,4.

naroda. Može to biti život ili Gospodin (JHVH) ili pak zapovijedi – sve to nedvojbeno bitno utječe na usmjerenje naroda i na njegovo dalje postojanje.¹⁹ U svemu tome najznačajnija je činjenica da Bog doista čuje čovjeka i da ga hoće čuti te da, s druge strane, čovjek može i treba čuti Boga koji čovjeku na različite načine uvijek iznova progovara. Upravo na osnovi toga biblijski tekstovi govore o Božjoj spasiteljskoj djelatnosti koja se temelji na Božjoj spremnosti komunicirati ali i na čovjekovoj spremnosti prihvatiti Božji govor kao vlastiti putokaz.

3. Mali povijesni *credo*: vjera u Boga izbavitelja

Tekst Pnz 26,5-10 njemački bibličar Gerhard von Rad nazvao je *malim povijesnim credom* u kojem su navedeni povijesni događaji kao doista spasenjski.²⁰ Evo tog teksta: »Ti onda nastavi i reci pred Jahvom, Bogom svojim: 'Moj je otac bio aramejski lutalac koji je sa malo čeljadi sišao u Egipat da se skloni. Ali je ondje postao velikim, brojnim i moćnim narodom. Egipćani su s nama posturali loše; tlačili su nas i nametnuli nam teško ropstvo. Vapili smo Jahvi, Bogu otaca svojih. Jahve je čuo vapaj naš; vidje naš jad, našu nevolju i našu muku. Iz Egipta nas izvede Jahve moćnom rukom i ispruženom mišicom, velikom strahotom, znakovima i čudesima. I dovede nas na ovo mjesto i dade nam ovu zemlju, zemlju kojom teče med i mlijeko.«²¹ Gerhard von Rad svoju tvrdnju obrazlaže na sljedeći način: »Ovaj tekst nije neka molitva – nedostaju obraćanje i molbe – nego je u potpunosti ispovijest. On rekapitulira glavne datume povijesti spasenja od otačkoga doba – Jakov je nazvan Aramejcem – do zauzimanja zemlje, i to u strogoj koncentraciji na objektivne povijesne čine.«²²

¹⁹ Usp. Norbert LOHFINK, Verkündigung des Hauptverbots in der jüngsten Schicht des Deuteronomiums (Dt 4,1-40), u: Norbert LOHFINK, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, I, Stuttgart, 1990., 167–191; ovdje 175.

²⁰ Usp. Gerhard von RAD, *Die Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, 1987., 135–142; Gerhard von RAD, *Das 5. Buch Mose/Deuteronomium*, Göttingen, 1983., 113–114. Von Rad je već 1938. godine označio Pnz 26,5-9 kao »mali povijesni *credo*« koji je deuteronomističkom rukom dobio svoj konačni oblik. Tekst je veoma sličan Pnz 6,20-24 i Još 24,2b-13. Takav *credo* postao je, prema von Radu, principom cjelokupne jahvističke građe Šestoknjižja.

²¹ Usp. o tome sljedeću literaturu: William DANKER, *Creeds in the Bible*, Saint Louis, 1966.; Bernhard LANG, Glaubensbekenntnisse im Alten und Neuen Testament, u: *Concilium*, 14 (1978.), 499–503; Wolfgang RICHTER, Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des »kleinen geschichtlichen Credo«, u: Leo SCHEFFCZYK I DR. (ur.), *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn, 1967., 175–212; Josef SCHREINER, Die Entwicklung des israelitischen Credo, u: *Concilium*, 2 (1966.), 757–762; John A. THOMPSON, The Cultic Credo and the Sinai Tradition, u: *Reformed Theological Review*, 27 (1968.), 53–64.

²² Gerhard von RAD, *Die Theologie des Alten Testaments*, I, 136.

Prema Gerhardu von Radu, riječ je o jednoj od najstarijih vjeroispovijesti u kojima se Gospodin priznaje povijesnim Bogom – njegovo se ime veže uz konkretan povijesni događaj. Tekst bi, prema ovome autoru, bio obojen deuteronomističkim stilom, ali bi u biti bio staro svjedočanstvo kultnoga tipa. Mali povijesni *credo* služio bi kao oblikovni princip stvaranja cijeloga Šestoknjžja.²³ Nećemo ovdje ulaziti u raspravu o nekim kritičkim glasovima u vezi s nastankom takvoga oblika teksta. O tome je bilo riječi na drugom mjestu.²⁴

Na ovom ćemo mjestu posvetiti pozornost teološkim sadržajima koji su usko povezani s našom temom. U tom smislu ćemo ukazati na kjastičku strukturu Pnz 26,1-19.²⁵

A Aramejski lutalac bio je moj otac koji je sišao u Egipat	Pnz 26,5
B Egipćani su nas tlačili	Pnz 26,6
C Zavapili smo Gospodinu i on nas je čuo	Pnz 26,7
B' Gospodin nas je izveo iz Egipta moćnom rukom	Pnz 26,8
A' I on nas je doveo na ovo mjesto	Pnz 26,9

Iz teksta su vidljive povijesne činjenice: na početku nije bilo ničega od onoga što sada postoji. Sada postoji narod, ima svoju zemlju i nema više tlačitelja. Prije toga nije bilo naroda, a otac im je bio »lutalac«,²⁶ bili su u ropstvu u Egiptu gdje su bili tlačeni. U sredini strukture nalazi se značajan središnji izričaj kojim se opisuje obraćanje Gospodinu i njegovo uslišanje, koje se sastojalo u konkretnom izbjavljenju. Narod se očito u Kanaanu i u svetištu prisjeća

²³ Usp. Gerhard von RAD, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, u: *Gesammelte Studien zum AT*, München, 1958., 9–86.

²⁴ Usp. Božo LUJIĆ, Mali povijesni credo ili anamneza kao povijesno sjećanje? Egzegetsko-teološka analiza teksta Pnz 26,5-10, u: *Bogoslovska smotra*, 78 (2008.) 1, 87–107; Wolfgang RICHTER, Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des »kleinen geschichtlichen Credo«, 191–195. Wolfgang Richter je istraživao stereotipne formulacije tekstova označenih kao *credo* kao i ostalih povijesnih sumarija te je došao do zaključka da do vremena deuteronomističke škole nije bilo takvih shematskih tekstova. Iz toga je onda, po njegovu mišljenju, slijedio logičan zaključak da »mali povijesni credo« ne stoji na početku Šestoknjžja, kako je tvrdio von Rad, nego da u svom nastanku pretpostavlja jahvistički i elohistički izvor. Povijesni *credo* bi zacijelo bio, prema Richteru, proizvod kasnijih teoloških apstrakcija. Nastavak takvih razmišljanja načinio je i krenuo dalje Norbert LOHFINK, Zum »kleinen geschichtlichen Credo« Dtn 26,5-9, u: *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, I, Stuttgart, 1990., 263–290.

²⁵ Usp. Duane L. CHRISTIANSEN, *Deuteronomy 21:10–34:12*, Dallas, 2002., 634.

²⁶ S ovom tvrdnjom sama molitva dobiva univerzalno značenje, jer ukazuje na podrijetlo naroda i na njegove korijene. Aramejac bi u ovom smislu bio Jakov, koji je otac Izraela.

povijesnih događaja koje u vjeri prihvaća kao istinsko Božje izbavljenje, kad je njihova moć zapravo bila duboka nemoć u svekolikom smislu riječi.

No mali povijesni *credo* u svojoj strukturi upozorava na još jednu važnu činjenicu koju navodi Martin Buber: svi događaji koji se spominju određeni su glagolom נתן (*ntn*) – *dati*, čime se naglašava da je Božja spasiteljska djelatnost neuvjetovana, ponuđena i darovana te da se narod u vjeri treba odlučiti za njezino prihvaćanje ili neprihvaćanje.²⁷ Čak je sedam puta uporabljen glagol נתן (*ntn*) – *dati* u tekstu *creda*.

A Kad ste ušli u zemlju, Gospodin vam je dao (נתן)	Pnz 26,1
B Donesi Gospodinu od onoga što vam je dao (נתן)	Pnz 26,2
C Uveo sam vas u zemlju koju sam dao (לחה)	Pnz 26,3
D Egipćani su vam nametnuli (dali) teško ropstvo (ויהנו)	Pnz 26,6
C' Gospodin vas je doveo na ovo mjesto i dao vam zemlju (ויתן)	Pnz 26,9
B' Donio sam prvine plodova koje mi je dao (נתתה)	Pnz 26,10
A' Slavit ćete Gospodinovu dobrotu koju vam je dao (נתן)	Pnz 26,11

Kao što je razvidno iz navedene strukture, stanje u prošlosti povezuje ono u sadašnjosti koje je u vezi sa središnjim elementom (D) u kojem se izjavljuje da su Egipćani postupali u suprotnosti s Gospodinom (JHVH) jer su im oni »dali« ropstvo, za razliku od Gospodina koji im je dao zemlju i plodove u njoj. Naravno tekst to ističe u 26,8, gdje tvrdi da ih je Gospodin izveo svojom moćnom rukom kao što to čini ratnik. Upravo riječ Gospodin (יהוה), kao što to zamjećuje Martin Buber, uporabljen je dvaput po sedam puta, čime po strukturi ukazuje na židovsku menoru koja ima sedam krakova.²⁸

Deuteronomistički je autor izjavnu tvrdnju u molitvi prinošenja poljskih plodova iskoristio tako da je nomadsko podrijetlo svoga praoca povezoao uz povijesne događaje, koje je svjesno odabrao. Na taj je način spojio molitvu prinošenja prvih poljskih plodova s povijesnim događajima da bi pokazao kako je nekoć egzistencija Izraela bila bezizgledna. Tu je bezizglednost pojačao nevoljom koju je narod doživio u Egiptu. Istom nakon iskustva Egipta i dovođenja u »ovu zemlju« gdje se više ne živi u stanju »lutanja« i nestašice, autor može

²⁷ Usp. Martin BUBER, *The Prayer of the First Fruits*, u: Martin BUBER, *On the Bible*, New York, 1968., 122–130; ovdje 125.

²⁸ Usp. *Isto*, 128.

posvijestiti svojim sunarodnjacima da je sada drukčiji i kvalitativno novi oblik egzistencije naroda nego što je to nekoć bio.²⁹

Molitva prinošenja plodova bila je stoga prikladna da bude okvir sinteze za prisjećanje na Božju spasiteljsku djelatnost načinjenu naravno i kao neku vrstu ispovijesti vjere prema iskustvenom modelu »nevolja – tužbalica – uslišanje – pomoć«.³⁰ Mali povijesni *credo* nosi u sebi posve zgusnutu i snažno nabijenu povijest Božjega spasiteljskoga djelovanja u i na izraelskom narodu kroz duži niz godina, uvažavajući pritom na svojstven način povijesne činjenice i interpretirajući ih u svjetlu vjere u Boga spasitelja.³¹ Pritom je svakako važna činjenica boravka naroda u Egiptu i Božja pomoć koju je narod tamo iskusio, a osobito prilikom izlaska iz Egipta.³² Autor je očito kasnije te činjenice lišio njihova povijesnog konteksta i načinio od njih »veliku metaforu« koja je svekoliku povijest do trenutka pisanja stavljala u molitvu prinošenja poljskih plodova Bogu.

4. Ispovijest vjere u obliku hvalospjeva (Izl 15,1-21)

U vezi s onim što je prethodno bilo rečeno, valja svakako promatrati i tekst Izl 15,1-21, koji po svojim obilježjima ima nedvojbeno oblik pjesme. Tekst je po mnogo čemu zanimljiv, ali i dvojben. Dvojbe nastaju u određivanju pjesničke vrste: Je li posrijedi hvalospjev, psalam, litanije, psalam pobjede ili psalam zahvaljivanja?³³ Svaka od navedenih tvrdnja o njezinu obliku ima uporišnih elemenata u samoj pjesmi. Pjesma započinje zahvalom za ono što je Gospodin

²⁹ Usp. Norbert LOHFINK, Die Gattung der »historischen Kurzgeschichte« in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des babylonischen Exils, u: *Studien zum Deuteronomium*, II, Stuttgart, 1991., 55–86.

³⁰ Norbert LOHFINK, Zum »kleinen geschichtlichen Credo« Dtn 26,5-9, 289: »Oba fenomena teksta, koja se ne daju izvesti iz glavnih izvora deuteronomističkoga proširivanja, podcrtavaju dakle još jednom da sve ide prema sažetku povijesnog tijeka od Izlaska do salomonskog vremena po modelu tijeka nevolja – tužaljka – uslišanje – zahvat.«

³¹ Usp. Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, 190: »Sjećanje na jedno ratničko djelo Jahvino – na obranu i uništenje Egipćana u 'Trstenom moru' – stvarni je i svakako najstariji sadržaj ispovijedi o izvođenju iz Egipta. Pripovjedačko oblikovanje teksta dalo je, međutim, mogućnost da se događaj razvije prema svojoj teološkoj, ali i prema svojoj tehničkoj strani. Tako primjerice već jahvistička pripovijest prikazuje događaj kao složeni aparat različitih čudesa: Stup oblaka dolazi između dviju vojski i razdvaja ih (Izl 14,19), Jahve kotač neprijateljskih bojnih kola na tajanstven način koči (r. 25), egipatska vojska biva zbunjena (r. 24), Mojsije štapom razdvaja more (r. 16) itd. Također je intenziviranje čudesnoga u predaji vrijedno pozornosti.«

³² Usp. Luis ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e Liberazione: l'Esodo*, 37–49. Autor analizira glagole: *izvesti*, *voditi*, *uvesti*, zatim prostorna određenja: *Egipat*, *Kanaan*, *pustinja*. Sama formulacija tih ulomka prolazi bilo kroz simbole, bilo kroz pojmove, bilo kroz nazive.

³³ Usp. Bernhard CHILDS, *Exodus*, London, 1991., 243.

učinio Izraelcima. Ponavljanja se nalaze u 15,6.11, a 15,18 govori o Gospodinu koji će kraljevati. Brojna su himnička obilježja osobito u 15,6-11, gdje se ističe Gospodinovo veličanstvo. Tekst sadrži zapravo dvije pjesme: onu dužu Mojsijevu (Izl 15,1-18) i posve kratku, općenito nazvanu Mirjaminom (Izl 15,20-21), a povezuje ih kratko r. 19.

Osim uz oblik pjesme, dvojbe i različita mišljenja vezana su i uz datum nastanka pjesme, njezino mjesto u životu (*Sitz im Leben*), kao i izvore iz kojih je nastala.³⁴ Neki drže pjesmu veoma starom, a drugi veoma mladom, a svi oni navode svoje razloge i obrazloženja za takvo mišljenje. Rano datiranje seže do XII. st. pr. Kr., a s druge pak strane ukazivanje na utjecaj aramejskoga jezika navelo je neke bibličare da pjesmu datiraju u poslijesužanjsko vrijeme oko 450. god. pr. Kr., gdje bi pjesma služila kao liturgijski himan za svetkovinu Pashe. Među bibličarima prevladava mišljenje o ranijem datiranju (X. st. pr. Kr).

Josef Scharbert drži da je ta pjesma »bila spjevana za bogoslužje na brdu Sionu, možda već u doba ranoga kraljevstva«³⁵. Taj autor obrazlaže svoje mišljenje spominjanjem izričaja kao »na gori svoje baštine«, »na mjestu koje ti, Jahve, svojim učini Boravištem, Svetištem, o Jahve, tvojom rukom sazidanim«. Kako pak ističe Martin Noth, riječ je o događaju izvođenja iz Egipta koji je stavljen u okvire liturgijske proslave i zahvalnosti. On drži da je Mojsijeva pjesma 15,1-19 relativno mlada, ali je teško odrediti vrijeme nastanka.³⁶

Iz samog je teksta pjesme više nego očito da je posrijedi drukčiji stil, ali i nakana negoli je to u prethodnom tekstu Knjige Izlaska. Dok je u prethodnim poglavljima narod bio objekt Božje spasiteljske djelatnosti, sada je postao subjekt djelovanja, jer priznaje Božju moć u uništavanju tlačitelja i porobitelja. Nije čudo što je Jacob Benno imenovao Pjesmu o moru kao »istinsku nacionalnu himnu Izraela«³⁷. Pjesma ne slavi vlastitu moć i snagu naroda, nego Gospodina i njegovu spremnost na pomoć ugroženom i potlačenom narodu. Prema Jacobu Bennu to bi bila prva izraelska pjesma, i zaključuje da se na početku stvaranja naroda nalazi upravo vjerska poezija.³⁸

Prema tomu, posve je očito da je središte pjesme sam Gospodin, čije se ime spominje u pjesmi čak deset puta (Izl 15,1 (2x).3 (2x).6.11.16.17.18.19). Općenito uzevši, pjesma sadrži dvije teme: retrospektivni opis potapanja egipatskih snaga (15,1b-12) i prospektivni prikaz Izraelova ulaska u Obećanu

³⁴ Usp. John I. DURHAM, *Exodus*, Dallas, 2002. (elektroničko izdanje).

³⁵ Josef SCHARBERT, *Exodus*, Würzburg, 1989., 63.

³⁶ Usp. Martin NOTH, *Das 2. Buch Mose. Exodus*, Göttingen, 1988., 97-98.

³⁷ Jakob BENNO, *Das Buch Exodus*, Stuttgart, 1997., 439. Također usp. Daniel KROCHMALNIK, *Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum*, Stuttgart, 2000., 81.

³⁸ Usp. Jakob BENNO, *Das Buch Exodus*, 429.

zemlju (15,13-18). Prema *Expositor's Bible Commentary* tekst pjesme o događaju na moru mogao bi se podijeliti u četiri kitice od kojih bi se dvije odnosile na događaje iz prošlosti, a dvije na događaje u budućnosti.³⁹

Kitica I. 15,1b-5

A Uvod – r. 1b: U čast Jahvi zapjevat ću...

B Ispovijest – rr. 2-3: Moja je snaga, moja pjesma – Jahve

C Naracija – rr. 4-5: Kola faraonova i vojsku mu u more baci;

Kitica II. 15,6-10

A Uvod – r. 6: Desnica tvoja, o Jahve...

B Ispovijest – rr. 7-8: Veličanstvom svojim obaraš ti protivnike;

C Naracija – rr. 9-10: Mislio je neprijatelj: »Gonit ću ih, stići...

Kitica III. 15,11-16a

A Uvod – r. 11: Tko je kao ti, Jahve...

B Ispovijest – rr. 12-13: Desnicu si pružio i zemlja ih proguta!

C Anticipacija – rr. 14-16a: Strah i prepast na njih se obaraju;

Kitica IV. 15,16b-18

A Uvod – r. 16b: Dok narod tvoj, Jahve...

B Ispovijest – r. 17: Dovest ćeš ih i posaditi na gori svoje baštine,

C Anticipacija – r. 18: Vazda i dovijeka Jahve će kraljevati.

Sam uvod ističe želju pjesnika da slavi veličanstvena Gospodinova djela koja je izveo izbavljajući narod iz Egipta. Hvaleći Gospodina, pjesnik ispovijeda vjeru u Gospodina koji je istinski izbavitelj. Zato su u cijeloj pjesmi za našu temu najvažniji dijelovi kitica koje se odnose na ispovijest vjere. U prvoj toj ispovijesti (15,2-3) riječ je o velikoj temi *Gospodin (JHVH)*, kojemu je pridodano sedam atributa: »moja snaga« – אָזְזִי (*‘āzzî*), »(moja) pjesma« – זִמְרָה (*zimrāh*), »(moje) spasenje« – יְשׁוּעָה (*jēšū‘āh*), »moj Bog« – אֱלֹהִי (*‘ēlî*), »Bog moga oca« – אָבִי אֱלֹהֵי (*‘elōhē ‘ābî*), »ratnik« – אִישׁ מִלְחָמָה (*‘iš milhāmāh*), »njegovo je ime Gospodin« – יְהוָה שְׁמוֹ (*Jhv̄h šēmō*). Od posebne je teološke važnosti činjenica da pjesnik u ime naroda ispovijeda vjeru u Boga koji je istinski izbavitelj, što je izraženo pojmom יְשׁוּעָה (*jēšū‘āh*), te izričajem da je Gospodin ratnik i da mu je ime JHVH.⁴⁰

³⁹ Usp. Exodus, u: *Expositor's Bible Commentary*, 1998. (elektroničko izdanje).

⁴⁰ Usp. Božo LUJIĆ, Od Boga ratnika do Boga sveobuhvatne ljubavi. Biblijska interpretacija rata, u: *Bosna franciscana*, 2 (1994.), 32–58; Gerhard von RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich, 1951.; Fritz STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfah-*

Izrael je jedino i mogao sebi predočiti Boga koji bi bio moćan, hrabar ratnik da bi ga zaštitio od svih onih koji su posezali za oružjem i silom i time ugrožavali opstanak izraelskog naroda.

U naraciji (15,4-5) pjesnik usmjerava pozornost prema Božjim djelima koja se odigravaju na moru. Stoga se četiri ključne riječi upravo odnose na more i vodu: »more« – יָם (*jām*), »Crveno more« – יָם סוּף (*jām sūp*), »valovi/ponor« – תְּהוֹמוֹת (*t'hôm*), »dubina« – מְצוּלָה (*m'sôlāh*). Bog se pokazao snažnim na moru protiv moćnih Egipćana i time dao do znanja da je s jedne strane gospodar prirode, vodâ i njihovih opasnih dubina, a s druge da u povijesnom događaju kao »ratnik« – אִישׁ מִלְחָמָה (*'iš milhāmāh*) može donijeti spasenje – יְשׁוּעָה (*j'sū'āh*) narodu.

Ispovijest u drugoj kitici (15,7-8) detaljnije pojašnjava Božje sudjelovanje u spašavanju naroda koje izvodi svojom moći koja je drukčija od bilo koje druge. Gospodin »uzvišenošću svoga veličanstva« uništava protivnike. Na simboličan način opisuje se Božji odnos prema onima koji ustaju protiv njega – קָמַיִךְ (*qāmejkā*): on ih proždire kao slamu, a istočni vjetar iz Izl 14,2, koji je isušio more, ovdje je prikazan kao dah što izlazi iz Božjih nosnica koji goni vodu i stvara od nje bedem. Pjesnik veoma lijepo prikazuje Božju snagu kojom nadvisuje sve prirodne pojave i njima upravlja s nevjerojatnom lakoćom.

U narativnom dijelu te kitice (15,9-10) ističe se oholost Egipćana s opasnim namjerama uništenja naroda. To je naglašeno uporabom prvoga lica kojim je neprijatelj – אִיֵּב (*'ôjēb*) prijetio: »gonit ću, stići ću, podijelit ću plijen, trgnut ću mač, uništiti ih rukom svojom«. No, već u 15,10 stanje se u potpunosti mijenja. Gospodin jednostavno razrješava problem svojim dahom ili vjetrom – רִיחַ (*rū'h*). Rezultat je porazan za progonitelje: more se sklapa nad njima, a oni tonu u moru kao olovo. Slika u svojoj jasnoći ne treba pojašnjenja.

S trećom kiticom (15,11-16a) počinje teološko obrazloženje onoga što se dogodilo retoričkim pitanjem koje ima i funkciju usklika: »Tko je kao ti, Gospodine?« – מִי כַמֹּכָהּ יְהוָה (*mî kāmōkāh Jhvoh*). Očito da nema takvoga Boga niti među drugim bogovima, a niti se bilo tko može mjeriti po uzvišenosti i djelima. Uvod priprema prikaz Božje spasiteljske djelatnosti, također i u budućnosti. Ispovijest vjere (15,13-14) odnosi se sada na putovanje kroz pustinju koje je povezano s događajem na moru. Ispovijest iznosi tri velika Božja djela: pobjedu na moru, vođenje kroz pustinju i dovođenje k svome »svetome Boravištu« – אֶל־נְהַל קְדְשׁוֹ (*'el-n'vēh qodšekā*). U naraciji (15,14-16a) se navode unapredak narodi: Filistejci,

rungen im Glauben des alten Israels, Zürich, 1972. Izrael je mogao i predstaviti sebi Boga kao izvrsna ratnika koji je u stanju zaštititi narod od onih koji su ga ugrožavali silom oružja i moći.

Edomci, Moabljani, Kanaanci, koje je također obuzeo strah kad su doznali za ono što je Gospodin učinio Egipćanima. Obuzeti tim strahom, oni ne mogu učiniti Izraelcima ništa loše: Izraelci će proći posred njih.

U četvrtoj kitici (15,16b-18) ponovno se u ispovijesti vjere naglašava uvjerenje da će Bog postupiti i s navedenim narodima kao što je to učinio i s Egipćanima. Uostalom, Gospodin ispunjava svoje obećanje koje je nekoć izrekao njihovim ocima: da će im Kanaan dati zauvijek. Zato se tu govori o »Gori baštine« – בְּהַר נַחֲלָתָהּ (*b^ehar nahalatkā*) (15,17) i o svetištu koje će Gospodin tu podići. Zaključak koji slijedi počiva na onome što je Gospodin učinio Egipćanima, što će učiniti narodima – na temelju toga Gospodin će kraljevati vječno i zauvijek (15,18): יְהוָה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד (*Jhwh jmlōk l'ōlām vā'ed*).

5. Vjera u Boga koji izbavlja čak i od smrti

Ne samo da narativni tekstovi iznose na vidjelo Božju spasiteljsku djelatnost koja počiva na glagolima *čuti, vidjeti, spoznati*, nego također i brojni psalmi ističu upravo te temelje Božjega komuniciranja s ljudima, ali i donose odgovore ljudi na Božje djelo. Zbog toga se u psalmima razlikuju dvije temeljne vrste povezane s osnovnim čovjekovim stanjima tuge i radosti: tužbalice i hvalospjevi, odnosno molitve i zahvalnice.⁴¹ Psalmi su krasne pjesme velikoga umjetničkog dometa, ali još vrednijega teološkog značenja. Te raznovrsne pjesme s velikom iskrenošću govore o konkretnom životu, o ugroženosti čovjeka pojedinca i naroda svakovrsnim silama zla, o problemima oko ostvarivanja pravde i prava u ovome svijetu, o Bogu i njegovoj ulozi u takvom svijetu, o najodgovornijim predstavnicima naroda, o siromasima, bijednima, progonjenima i socijalno ugroženima, o Božjoj pravdi i njezinu ostvarivanju.

Međutim, te pjesme ne ostaju zatvorene samo u krug razočaranih pritužaba, nego, izražavajući golemo povjerenje u Boga i njegovu pravdu te povjeravajući Bogu svoju stvar, čine da ugroženi čovjek osjeti konkretnu Božju pomoć. Psalmi, bez obzira na njihov ton i jačinu njihovih pritužbi, u pravilu završavaju pohvalom Bogu i pouzdanjem u njegovu pomoć, koja će se dogoditi oslobođanjem čovjeka patnika i otvaranjem nove budućnosti. U njima glavne uloge imaju upravo Bog i čovjek. Nema zapravo ni jednoga psalma koji

⁴¹ O tomu više vidi u: Claus WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen, 1978., 137–138. Claus Westermann piše: »Tužbalice predstavljaju bol koja dolazi do riječi pred Bogom a hvalospjevi predstavljaju radost koja dolazi do riječi pred Bogom. Oni polarno pripadaju jedni drugima, tj. oni u svome polarnom odnosu podrazumijevaju cijeloga čovjeka kao što se i s parom riječi 'radost i žalost' može označiti cjelovito ljudsko biće.«

ili ne počinje s čovjekom ili ne svršava s njime, ali isto tako nema ni jednoga psalma koji ne ishodi od Boga ili koji ne teži Bogu kao svome spasitelju. Na relaciji Bog – čovjek i čovjek – čovjek događa se sve ono o čemu psalmi tako intenzivno govore i za što se tako zdušno bore.

Kako bismo prikazali Božje spasiteljsko djelovanje u okvirima onoga što je već rečeno, osvrnut ćemo se na teološku poruku Ps 13. Taj psalam predstavlja molitvu čovjeka u velikoj tjeskobi, koji svoju nevolju priznaje i iznosi je pred Boga. O kakvoj je pak nevolji riječ, teško je reći, jer je u tom smislu psalam posve otvoren. Mnogi, međutim, misle kako je posrijedi neka bolest na smrt.⁴² Psalam je svojim iskrenim vapajem i molitvom nadahnuo dva velika svjetska glazbenika Franza Liszta i Johannesa Brahmsa da svaki na svoj način i uglazbe to veliko ljudsko *dokle, Gospodine*.⁴³

Inače, Ps 13 je po obliku »čista tužaljka«⁴⁴, jasan je i po svojoj strukturi i po svojoj osnovnoj misli, kao i po svojoj teološkoj poruci. On se sastoji od jednoga zaziva te od tri gotovo jednaka dijela.⁴⁵ U prvom dijelu 13,2-3 dominira pitanje: *Dokle?* U drugom dijelu 13,4-5 sadržana je iskrena molitva, puna

⁴² Usp. Frank-Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Die Psalmen 1 – 50*, Würzburg, 1993., 96–99; Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen 1 – 59*, Neukirchen-Vluyn, 1978., 239–244; Artur WEISER, *Die Psalmen I, Psalm 1 – 60*, Göttingen, 1987., 108–110; Luis ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi 1*, Roma, 1992.

⁴³ Usp. Gianfranco RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I, Bologna, 1981., 254. Sljedeći podatci preuzeti su iz tog djela. Franz Liszt je skladao 1855. godine psalam *Lord, how long?* Konačna izvedba dogodila se u Parizu 22. ožujka 1914. godine. Johannes Brahms skladao je Ps 13 u op. 27: *Herr, wie lange willst du mein so vergessen...* Djelo je izvedeno prvi put 1959. godine.

⁴⁴ Tako ističe u svome komentaru Manfred OEMING, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1 – 41*, Stuttgart, 2000., 104. Autor za razgovor u socijalnoj, pravnoj, političkoj i duševnoj nevolji, s obzirom na vanjske i unutarnje protivnike, pojašnjava: »'Čista' tužaljka podrazumijeva da su svi jezični elementi posve stereotipni, ne postoje nikakva karakteristična svojstva. Obrazac tužaljke pruža ipak jedan paspartu primjenjiv na mnoga životna stanja, ponudu za razgovor o socijalnoj, pravnoj, političkoj i duševnoj nevolji s obzirom na vanjske i unutarnje protivnike.« Isto tvrdi i Erhard S. GERSTENBERGER, *Psalms. Part 1*, Michigan, 1991., 85: »Psalm 13 is a true complaint psalm for individuals.« Gotovo isto-vjetno mišljenje zastupa i Walter BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg – Minneapolis, 1984., 58–60. Ovaj autor izriječno tvrdi: »We begin with Psalm 13 because it most easily lets us see the form and the argument. Psalm 13 is indeed a speech of disorientation. Something is terribly wrong in the life of the speaker, and in the life of the speaker with God.«

⁴⁵ Tumači ovoga psalma slažu se da je njegova struktura jednostavna. Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen 1 – 59*, 240, drži da je psalam po svojoj vrsti molitva, dok ga Hermann GUNKEL, *Die Psalmen*, Göttingen, 1968, 46–47, smješta u individualne tužaljke. Slično mišljenje zastupa i Frank-Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Die Psalmen 1 – 50*, 96–97. Luis ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi 1*, 303, drži da je psalam ipak molitva. Čini se ipak da psalam sadrži ne samo elemente nego i ton molitve čovjeka koji se ne samo tuži nego i moli i očekuje pomoć od Boga. Isto mišljenje ima i Peter C. CRAIGE, *Psalms 1*, Dallas, 1983.

pouzdanja. U trećem dijelu 13,6 iznesena je zahvala zbog toga što je psalmist bio uslišan.⁴⁶

Ipak valja istaknuti da psalmom odjekuje strahovit i neshvatljiv krik i zapomaganje čovjeka u velikoj nevolji i očito u neopisivoj životnoj opasnosti upućen samome Bogu (JHVH). Posve je očito da čovjek vjeruje u Gospodinovu moć, čak kad je u pitanju i okrutna smrt, i da izražava vjeru u Božju spremnost na konkretnu pomoć. Psalmist je svjestan »da ako je Bog vječan i ima vremena, čovjek nema vremena jer je smrtnan. Božja vremena i ljudska vremena se ne podudaraju«⁴⁷. Promotrimo kako je skladna struktura prvoga dijela psalma u svom ishodištu:

<p>עֲדָאָה יְהוָה תִשְׁכַּחֵנִי נֶסֶח ('<i>ad-'ānāh Jhvh tiškāhēnī nesah</i>) Ta, dokle, Jahve, dokle ćeš me zaboravljati?</p>
<p>עֲדָאָה תִסְתִיר אֶת־פְּנֵיךָ מִמֶנִּי ('<i>ad-'ānāh tastīr 'et-pānêkā mimmennī</i>) Dokle ćeš skrivati lice od mene?</p>
<p>עֲדָאָה אֲשִׁית עֲצוֹת בְּנַפְשִׁי יָנוּן בְּלִבִּי יוֹמָם ('<i>ad-'ānāh 'āšitā 'ēsôt benafšî jāgôn bilbābî jômām</i>) Dokle ću nositi bol u duši, tugu u srcu i dan za danom?</p>
<p>עֲדָאָה יָרֹם אִיבֵי עָלַי ('<i>ad-'ānāh jārūm 'ōjebi 'ālāy</i>) Dokle će se dušmanin dizati na me? (Ps 13,2-3)</p>

Prvi je dio obilježen četverostrukim pitanjem »dokle« – עֲדָאָה (*'ad-'ānāh*), koje proizlazi iz duboke životne nevolje molitelja. Prva dva pitanja עֲדָאָה (*'ad-'ānāh*) – »dokle« odnose se izravno na Gospodina, budući da molitelj osjeća kako je on – molitelj zapravo שָׁכַח (*škh*) – zaboravljen od Boga.⁴⁸ Što je još gore, čini mu se kao da se Bog סָטַר (*str*) – skriva od njega. Radi se o općem iskustvu vjernika kao iskustvu Božje daljine i načelnoga doživljaja čovjekove napuštenosti od svih, pa onda i od Boga. S druge strane, samo je po sebi razumljivo

⁴⁶ Ps 13 podsjeća na »Tužaljku Ištar«, božicu ljubavi i rata (ANET, 333): »O, božice muškaraca i žena, čije nakane nitko ne može shvatiti, kamo ti pogledaš onaj koji je mrtav oživi, a onaj koji je bolestan ozdravi. Onaj koji luta kad vidi tvoje lice ispravi svoj hod. Ja, patnik, izmoren mukama, zapomažem tebi, kao tvoj sluga. Pogledaj me, o moja gospođo, uslišaj moje molitve... Dokle će me, moja gospođo, moji neprijatelji podcjenjivati, s lažima i neistinama nepravedno smišljati spletke protiv mene? Dokle ću, moja gospođo, biti slab i udaren? Pogledaj me blagonaklono i uslišaj moju molitvu! Dokle ćeš, moja gospođo, biti ljutita na me i okretati lice svoje od mene? Okreni svoje lice blagonaklono prema meni!«

⁴⁷ Usp. Luis ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi 1*, 303.

⁴⁸ »Razočarana pitanja עֲדָאָה svjedoci su nepodnošljivosti patnje, koju je molitelj morao dugo vremena podnositi. Usp. Ps 6,4; 35,17; 74,10; 79,5; 80,5. Jahve se poziva. Na njega se stavlja, dakle, sva patnja. Koga Jahve 'zaboravlja', koga on napušta, taj mora nositi nepodnošljivu nevolju o kojoj je u Ps 13 govor«, Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen 1 – 59*, 242.

da čovjek u stanjima vlastite nevolje očekuje blizinu i pomoć drugih, i opet posebno blizinu Boga. Iskustvo Božje daljine doista je teško, ali stalno nailazimo na njega u raznim zgodama u biblijskim tekstovima.

Sljedeće »dokle« – עַד-אָנָה ('*ad-'ānāh*) – odnosi se na »bol u duši« i »tugu u srcu« koju molitelj osjeća i dan i noć. Te dvije sintagme govore kako moliteljeva nevolja nije samo izvanjska, nego kako se uselila duboko u njegovu biće, i kako ga rastače, pa mu vanjske okolnosti niti pomažu niti odmažu. Očito je da molitelj svoje nevolje doživljava u povezanosti s Gospodinom, jer očekuje da se Bog zauzme te da djeluje i iznutra i izvana.

Četvrto – עַד-אָנָה ('*ad-'ānāh*) – odnosi se na prorokove neprijatelje, odnosno na neku neodređenu nevolju koja dolazi izvana. Molitelj se nalazi u procijepu između zastrašujućeg iskustva Božje daljine i ugrožavajuće opasnosti neprijateljeve blizine. Nije ni ovdje pobliže rečeno o kojem se neprijatelju radi i o kakvom je zahvatu s njegove strane riječ. Ali je zacijelo posrijedi duboka egzistencijalna ugroženost. I jedno i drugo – i Božja daljina i neprijateljeva blizina – ostavljaju duboke tragove osamljenosti i ugroženosti u moliteljevoj nutрини. A zapravo i jedno i drugo – i Božja daljina kao odsutnost pomoći i blizina neprijatelja kao prijetnja uništenjem – znače konkretno za čovjeka u Ps 13 smrt.⁴⁹

Smrt je najveći neprijatelj pred kojim se čovjek nalazi i od kojega ne može pobjeći. Iz dubine egzistencijalne nevolje i svekolike napuštenosti i ostavljenosti – pa čak i od Boga! – molitelj diže svoj glas očekujući ipak izbavljenje.⁵⁰ Molitelj pred Boga stupa iskreno i neuvijeno, daleko od teoretskih razglabanja u kojima bi Bog bio hladna ideja, beščutna i ravnodušna. Molitelj je uvjeren da pred sobom ima Boga koji nije neko mitsko, a nije ni neko ideološko biće, nego živo biće otvoreno prema čovjeku i njegovoj patnji.

U drugom dijelu psalma (13,4-5) upravo je o tomu riječ. Taj dio počinje trostrukom molbom izraženom glagolima נִבֵּט (*nbt*) – *pogledati*, עָנָה ('*nh*) – *odgovoriti*, אָוֵר ('*vr*) – *prosvijetliti*, *baciti svjetlo*. Sva tri glagola imaju istu semantičku

⁴⁹ Stoga Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen 1 – 59*, 239 i naziva ovaj psalam »Fragen und Klagen am Abgrund des Todes«, čime se izražava osnovna misao psalma da je u temelju čovjekove egzistencijalne ugroženosti zapravo smrt kao najveći čovjekov neprijatelj. Pitanja koja se u psalmu postavljaju proizlaze iz iskustva te ugroženosti.

⁵⁰ Artur Weiser označuje psalam kao »jednostavna tužbalica nekog bolesnika, jednostavna u izgradnji oblika, dobro uređena u vođenju misli i dojmljiva u nutarnjoj pokretljivosti osjećaja i raspoloženja. R. 2-3 sadrži tužaljku, 4-5 molitvu, a r. 6 zaključuje s ispovijedanjem povjerenja i zavjetom zahvalnosti«, Artur WEISER, *Die Psalmen I*, 109. Usp. također ono što o tomu piše Luis ALONSO SCHÖKEL, *I Salmi 1*, 302. »Psalam je molitva u kojoj prevladava hitni ton urgentnosti... Elementi molitve oblikuju se trijezno na paradigmatičan način: s obzirom na likove nailazimo na klasični trokut Bog – ja – neprijatelji; s obzirom na dinamiku psalma: prelazi se od prijeteće opasnosti nad moliteljem prema izrazu povjerenja i obećanja hvale.«

funkciju kao i u Izl 3,7-8. Molitelj upravlja molitvu da ga Bog pogleda u njegovoj nevolji, da ga čuje i odgovori mu, da ga obasja svojim svjetlom. Naime, molitelj je svjestan da *Božji pogled*, *Božje slušanje* i *Božje prosvjetljenje* znače za njega istinsko ozdravljenje, odnosno *spasenje*.⁵¹ Zbog toga molitelj Boga oslovljava: יהוה אלהי (Jhvh 'elōhā) – »Gospodine, moj Bože«, što uključuje s jedne strane iskustvo spasiateljskog Božjega djelovanja u povijesti naroda, a s druge strane ukazuje na značenje imena JHVH, prema definiciji koju je sam Bog za sebe dao:

אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ('ehjē 'ašer 'ehje)
Ja sam onaj koji sam tu za vas (koji ću biti za vas među vama)

»Ja sam onaj koji sam tu za vas!« (Izl 3,14). Bog je prema autodefiniciji osobni Bog i zato molitelj s pravom očekuje osobnu pomoć prilikom uspostave životne zajednice, koja se zasniva na Gospodinovu pogledu kao istinskoj skrbi, i uslišenju kao konkretnoj pomoći. Molitelj žarko želi da Bog sa svoje strane uspostavi zajednicu života i životne povezanosti, jer će samo na taj način lakše prebroditi sve nedaće koje ga susreću u životu. Božja nazočnost predstavlja uvijek konkretno ozdravljenje čovjeka od bilo koje bolesti ili poteškoće.

U svojoj molitvi molitelj konkretizira pomoć kao prosvjetljivanje očiju naspram smrti koja je tako blizu, jer je više nego očito da se molitelj nalazi sučeljen s najtežim oblikom egzistencijalne zatvorenosti i tame. Za njega pak u dubokoj i iskrenoj vjeri Gospodin znači svjetlost, Gospodin osigurava i donosi život. Upravo naspram takvoj Gospodinovoj moći nalazi se smrt, simbolizirana tamom i noći. Istinska snaga čovjeku u nevolji – i to je krasno rečeno u psalmu – dolazi od Boga, ali iznutra. Snaga nije nešto što se pridodaje, nego ono čime se čovjek napaja. Na tragu takvog poimanja molitelj, poput Joba, moli u Boga svjetlost da bi vidio izlaz, da bi dokučio smisao, da bi našao život, da bi konačno bio s Bogom. Začuđujuće je da za sebe ne traži nestanak i brisanje nevolja, nego snagu kojom će ih prevladati.⁵²

Treći dio psalma (13,6) izražava čvrsto pouzdanje u Gospodina kao prava čovjekova izbavitelja i spasiatelja יהוה אלהי - jēšū'āh). Valja istaknuti da se Gos-

⁵¹ Božje lice često se opisuje kao izvor svjetla (Br 6,25; Ps 4,6; 31,16; 67,1; 80,3). U svakom slučaju molitelj traži snagu bez koje mu prijete smrt. Tako Clinton J. McCANN, *The Book of Psalms, The New Interpreter's Bible*, Ps 13 (elektroničko izdanje).

⁵² Uostalom, i Isus u Novom zavjetu, u Propovijedi na gori, veli: »Oko je svjetiljka tijelu. Zato bude li ti oko zdravo, čitavo će ti tijelo biti u svjetlu. Ali ako ti je oko bolesno, čitavo će ti tijelo biti u tami. Postane li tamom svjetlost koja je u tebi, kolika će biti tama?« (Mt 6,22-23).

podinovo ime nalazi na početku, u sredini i na kraju psalma. To će reći da niti je molitelj na početku tako sam i napuštan, kako misli, niti je Gospodin neumoljiv kako izvana može izgledati, a niti je molitelj tako daleko od njega kao što se u prvom dijelu može činiti. Molitelj se uzda u Božju dobrotu i raduje spasenju za koje zna da će zacijelo doći od Boga. Svjetlo na kraju životnog mraka donosi pjesmu zahvalnosti onome koji je darovao svjetlo, koji je darovao život i koji je i sam Svjetlo i koji je i sam Život.

Iskustvo bogonapuštenosti pretvara se na čudesan način u iskustvo Boga koji je spasiteljska nazočnost. Zadnjim retkom dominiraju tonovi nade (בְּתִי - *bth*), radosti (גִּיל - *gîl*) i pjesme (שִׁיר - *šîr*), koji zahvaćaju središte čovjekova bića (לֵב - *lēb*). Dobro zapaža Walter Brueggemann u svezi s imenom Boga kojemu se čovjek u nevolji obraća: »Dramatičan pokret psalma od dezorijentacije prema (novoj) orijentaciji obilježen je trostrukom uporabom imena Gospodin. U r. 1 Gospodin je imenovan samo da bude napadnut. U r. 3 Gospodin je imenovan s pozivanjem na povezanost kao razlogom optužbe. I u r. 6 optuženi Gospodin postao je sada slavljani JHVH, objekt doksologije.«⁵³

Psalam započinje čovjekovom optužbom Boga jer ga je ugrozila smrt kao najveći neprijatelj. Ugrozu od smrti nepoznati čovjek opisuje kao zaboravljenost od Boga, što dobro oslikava uporaba glagola שָׁח (škh – zaboraviti). Ne biti u Božjem sjećanju znači biti izložen smrti, zapravo biti mrtav. S druge strane, Božje sjećanje predstavlja za čovjeka život. Ali i čovjekovo sjećanje na Boga donosi mu život. U tom smislu ima pravo Johann Baptist Metz kad zastupa *molitvu krika* kao istinsko približavanje Bogu i Boga čovjeku: »Dakako, molitva krika: Nije li taj krik na kraju krik u prazno i u neodređeno? Nije li to krik koji nikada i nikamo ne 'stiže'? Ne! Ali kako ne? Jer je taj krik sam izraz onoga što je stiglo (usp. Mk 11,24). Krik za Bogom izražava poseban način blizine. On je izraz da mi je Bog upravo u svom božanstvu, tj. u svojoj neshvatljivosti i neizrecivosti, tako blizu došao, toliko se približio da to mogu izraziti samo krikom, da za njim mogu samo vriskati. U tom smislu bio bi sam krik prvi događaj njegova uslišanja. U tom krik, i upravo u njemu, Bog je 'tu', događa se Božji tu-bitak. Taj je krik način na koji je Bog kod mene prisutan kako mi je, u svojoj odsutnosti i daljini, u svojoj transcenciji, blizu. U bezglasnom krik molitve otvara se Božji prostor, otvara se blizina, Božja blizina, koja je jednostavno blizina čovjeka prema čovjeku. Blizina za koju ne postoji nikakva međuljudska istoznačnica i koja svoj prvotni

⁵³ Walter BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg – Minneapolis, 1984., 60.

izraz ne nalazi u jeziku razumijevanja ili razgovora: *Si comprehendis, non est Deus.*⁵⁴

Posve je razvidno da Ps 13 započinje veoma snažno: ogorčenjem, pitanjem, optužbom, a završava s promijenjenim raspoloženjem: pouzdanjem (בטח – *bth*) i radošću (גיל – *gîl*), pjesmom (שיר – *šîr*) – i to je sve uokvireno u Božje djelovanje kao spasenje (יְשׁוּעָה – *j̄šû'āh*). Psalam završava mirno, kao kad poslije oluje zavlada neopisiva utiha i spokoj pročišćenoga i ukroćenoga mora. Krikovi napaćenog i ugroženog čovjeka utopili su se u Božjoj blizini. Psalam ne opisuje detaljno kako se dogodila promjena, ali iskustvo Božje blizine u kriku ugrožena čovjeka postalo je za njega sigurnost da ga je Bog čuo, a to znači i da ga je spasio.

6. Načelna biblijska definicija vjere

Božja riječ u proročkim ustima nije bila samo kritička nego i pozitivna snaga u stvaranju novih egzistencijalnih i povijesnih mogućnosti i u otvaranju sadašnjosti prema budućnosti. Božja je riječ utjelovljena u proročku poruku značila pokretačku moć koja je u trenutcima povijesno-političke, vjerske ili nacionalne krize unosila svjetlo u povijesnu stvarnost i pokazivala konkretni put izbavljenja, kako za pojedinca tako i za narod u cjelini.⁵⁵

Ovdje ćemo uzeti kao primjer čuveno mjesto kod Izaije (7,9b) koje daje definiciju vjere u Boga spasitelja u okviru govora i prorokova stava o sirijsko-efrajimskom ratu (734. – 733. god. pr. Kr.) (7,1-9) i o rođenju Emanuela (7,10-17). Nakon velikih osvajanja, koje je poduzeo asirski kralj Tiglatpileser III., Sirija i Sjeverno kraljevstvo našli su se na udaru velike asirske moći.⁵⁶ Uviđajući golemu opasnost koja im je prijetila od naraslih asirskih osvajačkih apetita, te su dvije države (2 Kr 15,27-31) pokušale stvoriti učinkovit obrambeni vojni

⁵⁴ Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Br., 2006., 100–101.

⁵⁵ Usp. Diego ARENHOEVEL, *Propheten in Israel*, Freiburg, 1994., 63–81.

⁵⁶ Kralj Tiglatpileser III. osvajanjem pojedinih dijelova Sirije oslabio je njezinu moć. Preotelo joj je područja Urartu, Hamat i Arpad i zaprijetio potpunim uništenjem. Čekao je samo zgodnu priliku za to. Godine 734. poduzeo je vojni pohod na zapad i zauzeo u filistejskom području Gazu i na taj način stvorio uporište na jugu Palestine, imajući namjeru vjerojatno oslabiti utjecaj Egipta na to područje. Usp. Anton. H. J. GUNNEWEG, *Geschichte Israels, Von den Anfängen bis Bar Kochba und von Theodor Herzl bis zur Gegenwart*, Stuttgart – Berlin – Köln, 1989., 112; Georg FOHRER, *Geschichte Israels*, Heidelberg – Wiesbaden, 1990., 148; Manfred CLAUSS, *Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (587 v. Chr.)*, München, 1989., 126–127.

savez protiv veoma moćne Asirije. U savez su pod svaku cijenu htjele uvući i druge države na sirijsko-palestinskom području, a ponajprije Judeju.

Na čelu države Judeje bio je dvadesetogodišnjak kralj Ahaz (2 Kr 16,1ss). S jedne strane mladost, a s druge teška politička situacija, stavili su Ahaza pred presudnu odluku: ili biti napadnut od tih dviju, i nekih drugih država, ako odbije ponudu, ili pak stupiti s njima u savez protiv Asirije i dovesti u pitanje opstanak Judeje. Treća mogućnost bila je pozvati Asiriju u pomoć protiv Izraela i Sirije, ali i obvezati se plaćati velik vazalski danak te učiniti ustupke ne samo na političkome nego i na vjerskom planu.

Ahaz je ocijenio da je od dva zla manje zlo obratiti se Asiriji za pomoć, priznati njezino vrhovništvo i postići da Judeja opstane kao država. Uzalud ga je Izaija ohrabrivao da se ne treba bojati Sirije i Izraela: »Pazi, smiri se, ne boj se i nek ti ne premire srce od ovih dvaju ugaraka zadimljenih« (Iz 7,4). Izaija je, naime, bio uvjeren da je kraj tih dviju država bio neminovan i da one ne predstavljaju nikakvu trajnu opasnost za Judeju. Ta je spoznaja proistekla iz Božje objave, ali i prorokova iskustva kako povijest ne određuje čisto fizička sila, nego vjera kao nutarnja snaga naroda koja proizlazi iz povezanosti naroda s Gospodinom (JHVH). Prorok je prenio Božju poruku Ahazu kao poziv ali, i kao upozorenje: »Jer ovako govori Jahve Gospod, Svetac Izraelov: Mir i obraćenje – spas vam je, u smirenu uzdanju snaga je vaša. Ali vi ne htjedoste« (Iz 30,15).

Osim toga, treba znati, naglašava Izaija, da su moćna carstva u Božjoj ruci i da Bog ravna i njihovom sudbinom kao što ravna i sudbinom male državice Judeje. Izaija to na slikovit način izražava: »U dan onaj, zazviždat će Jahve muhama na ušću egipatskih rijeka i pčelama u zemlji asirskoj da dođu i popadaju po strmim dolovima, po rasjelinama stijena, po svim trnjacima i svim pojilištima. U dan onaj, Gospod će obrijati britvom najmljenom s onu stranu Eufrata – kraljem asirskim – kosu s glave, dlake s nogu i bradu s obraza« (7,18-20).

Zato prorok od kralja zahtijeva vjeru kao dubinsko i egzistencijalno pouzdanje u povijesno moćnoga Boga. Naspram vanjske moći pojedinih država, koja samo izvanjski izgleda strašna, Izaija predlaže izgradnju nutarnje moći koja će se temeljiti na snazi vjere i etičkih načela naroda. Tom snagom iznutra mala bi Judeja bila u stanju prevladati sve opasnosti, kako one izvana tako i izazove narodu iznutra (7,20 ss).

U tako omeđenom i zadanom povijesnom kontekstu potrebno je svakako čitati dobro poznatu rečenicu Iz 7,9b, koja je po svom sažetom obliku i po svojoj teološkoj dubini značenja postala gotovo definicijom vjere i onih osnovnih

sadržaja koji se pod tim pojmom podrazumijevaju.⁵⁷ Rečenica je doista kratka i zbijena, gotovo poslovična, i glasi ovako: »Ako se na me ne oslonite, održat se nećete« (7,9b).

<p>אם לא תאמיניו 'im lō' ta'amīnū Ako ne povjerujete,</p>	<p>כי לא תאמיננו: kī lō' tē'amēnū nećete opstati</p>
---	--

Riječ je o sintaktički zavisnoj, kondicionalnoj rečenici, pri čemu prva ili zavisna rečenica predstavlja uvjet onoj drugoj. U svakoj od tih rečenica nalazi se po jednom uporabljen glagol אמן 'mn⁵⁸, i to oba puta uz negaciju lō' (ne). Prvi je oblik u zavisnoj rečenici תאמיניו (ta'amīnū), što je zapravo hifil od glagola אמן ('mn), a drugi opet u glavnoj rečenici u konjugaciji nifala תאמיננו (tē'amēnū) istoga glagola. Čak i površan pogled na te dvije rečenice pokazuje kako su pune određenoga paralelizma. S pravom se već na prvi pogled čini kako ta kondicionalna rečenica povezuje sve ono što je prethodno bilo rečeno (usp. 7,2 ss) s onim što dolazi poslije toga retka (7,10 ss).

Značenje hifilnog oblika תאמיניו (ta'amīnū) glagola אמן ('mn) pokriva u hrvatskom glagol *vjerovati*, *osloniti se na nekoga*.⁵⁹ Zanimljivo je primijetiti kako glagol 'mn u svom hifilnom obliku nije uporabljen uzročno, što je inače oznaka hifila.⁶⁰ Hifilni je oblik glagola אמן ('mn) vrlo rano bio rabljen u *proročanstvima spasenja* i vjerojatno tu ima i svoj *Sitz im Leben*. Na tom se tragu navodi primjer Abrahama koji je povjerovao Bogu, i to mu se uračunalo u pravednost. Kod Izaije u 7,4-9 posrijedi je također proročanstvo spasenja kralju Ahazu i obeća-

⁵⁷ Rečenica predstavlja u izvjesnom smislu teološku sintezu. »Riječ je Božja uporište povijesti spasenja, a vjera težište. Vjera utemeljuje egzistenciju naroda i čuva je«, Luis ALONSO SCHÖKEL – Jose L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Roma, 1989.,160.

⁵⁸ Usp. Hans WILDBERGER, אמן 'mn fest, sicher, u: THAT, I, 177–209; Alfred JEPSEN, אמן, u: ThWAT, I, 313–348; Artur WEISER, πιστεύω II, u: ThWNT, 182–197.

⁵⁹ U opsežnoj i veoma vrijednoj studiji o vjeri sa znanstvenoga simpozija u Rijeci Ivan Šporčić istražio je pojam vjere sa semantičkoga stajališta. Semantičko polje autor dijeli u četiri potpolja. Prvu skupinu čine glagoli čvrstoće, snage i sigurnosti. Drugu skupinu čine glagoli spoznaje. U treću skupinu autor ubraja glagole traženja. Četvrtu skupinu tvorili bi glagoli očekivanja i nadanja. Autor u svom istraživanju dolazi do zaključka da su semantički u Starom zavjetu povezane vjera i nada, a u nekim slučajevima čak su i ekvivalenti. Usp. Ivan ŠPORČIĆ, *Pravednik živi od svoje vjere. Rasprava o semantičkom polju vjere u Starom zavjetu*, u: Ivan ŠPORČIĆ (ur.), *Stari Zavjet vrelo vjere i kulture. Zbornik radova interdisciplinarnog međunarodnog simpozija*, Rijeka 5. i 6. prosinca 2003., Rijeka – Zagreb, 2004., 27–78.

⁶⁰ Usp. Hans WILDBERGER, אמן 'mn fest, sicher, 320 ss.

nje opstojnosti Davidovoj dinastiji. Zapravo dalje postojanje Davidove dinastije u budućnosti vezano je uvjetno uz povjerenje prema Bogu.⁶¹

Sličan kontekst povijesno-političke ugroženosti naroda nalazimo i u Hab 2,2-4, gdje na završetku tih redaka stoji: »Gle, propada onaj čija duša nije pravedna, a pravednik živi od svoje vjere« בְּאֵמוּנָתוֹ (*be'emûnâtô*). I ovdje je to odgovor u obliku proročanstva spasenja na tužaljku iznesenu u 1,12-17. U tom smislu je značajan i redak Iz 28,16 gdje se veli: »Tko povjeruje הַמֵּאֲמִין (*hamma'amîn*), neće propasti.« Izaija ustaje protiv onih koji svoje pouzdanje stavljaju samo u hram naspram čega prorok stavlja vjeru koja svoje mjerilo ima u vršenju pravednosti.⁶²

Što se tiče glagola אָמַן (*'mn*) u svom nifalnom obliku תִּאֲמֵנִי (*tē'amēnû*) treba reći da on u užem smislu označava *trajnost* ili pak *postojanost*, *čvrstoću*, a u širem značenju i *pouzdanje* i *vjernost*, a onda u izvedenom značenju *biti istinit*, *pokazati se istinitim*.⁶³ Iz istoga korijena izvedena i je, naime, i riječ אֱמֶת (*'emet*) – *istina*.⁶⁴ U teološkom izričaju nifalni oblik može se primijeniti i na Boga: njegovo je ime »vjerni Bog« – הָאֵל הַיְיָמִין (*hā'ēl hanne'emān*) (Pnz 7,9), koji drži svoj Savez i na taj način se pokazuje kao pouzdan partner prema svome narodu. Paralelni izričaj tomu u Izaije (49,7) je česta i karakteristična sintagma אֱמֶת יִשְׂרָאֵל (*ne'emān q'dōš isrā'ēl*) »vjeran je Svetac Izraelov«.⁶⁵

Glagol אָמַן (*'mn*) ima svoje teološko uporište u osobitom obećanju što je Gospodin preko Natana dao Davidu i njegovu potomstvu o trajnosti njegove dinastije i kraljevstva (2 Sam 7,16): »Tvoja će kuća i tvoje kraljevstvo trajati dovijeka preda mnom, tvoje će prijestolje čvrsto stajati zasvagda!« (אֱמֶת נְאֻמַּי לְדָוִד וְלְבֵיתוֹ – nifal, part.). Izaijin izričaj (7,9) podsjeća upravo na Natanovo proročanstvo dano Davidu, ali sada u novim povijesnim okolnostima. Od Ahaza se u tom prijelomnom povijesnom trenutku za narod odlučno traži pouzdanje u Gospodina koji je i obećao trajnost kraljevstva.⁶⁶ Trajanje pred Bogom čovjeka i

⁶¹ O ovom tekstu kao širem kontekstu govora o Emanuelu vidi: Božo LUJIĆ, Proročanstvo o Emanuelu (Iz 7,14), u: Hrvatinić Gabrijel JURIŠIĆ – Petar LUBINA (ur.), *Ancilla Domini*, Zbornik fra Pavla Melade, Split, 2000., 79–91.

⁶² Usp. Otto KAISER, *Der Prophet Jesaja*, 13 – 39, Göttingen, 1979., 201–202.

⁶³ Artur Weiser ističe kako nifalni oblik ovoga glagola izražava »cjelokupnost svih obilježja koja pripadaju određenom subjektu. Bit hebrejskoga duha zahtijeva dalje da odnos između pojma i stvarnosti ne promatramo u apstrakciji logičkoga mišljenja, nego uvijek u životnoj blizini praktičnom iskustvu da se u formalnom pojmu odgovarajući sadržaj uvijek su-poima, su-osjeća i su-doživljava te da tako logički odnos znači uvijek i odnos prema životu«, Artur WEISER, πιστεύω, II, 184.

⁶⁴ Usp. Adalbert REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta*, Zagreb, 1996., 174–178.

⁶⁵ Usp. Hans WILDBERGER, אָמַן 'mn fest, sicher, 184 ss.

⁶⁶ Ahaz ipak ne želi ući u rizik vjere, nego traži političko uporište za svoju odluku. Usp. Rudolf KILIAN, *Jesaja 1 – 12*, Würzburg, 1986., 54.

naroda zahtijeva potpuno oslanjanje na Boga u povjerenju te isključuje oslonac na bilo kakve alternativne političko-vojne zaštite. Više je nego jasno da je Izrael po sebi previše malen, a da bi se mogao zaštititi bilo kojim drugim sredstvima, osim osloncem na Boga (JHVH) i izgradnjom pozitivnoga nutarnjeg odnosa unutar naroda koji će se sastojati u zdravom etičkom temelju.⁶⁷

Prema Izajinu shvaćanju vjera bi se sastojala u upiranju pogleda u buduće Božje djelo *פֶּעַל יְהוָה* (*pō'al Jhvḥ*) i u stvaranju pretpostavki da se to djelo doista i ostvari. Takva vjera sadrži dvije okosnice: S jedne strane, treba vjerovati da spasenje doista dolazi iz budućnosti i s druge da dolazi od Boga (JHVH). Zbog toga Izaija i upozorava Ahaza na opasnost pokušaja da se nekim vlastitim političko-vojnim sredstvima »osigura« budućnost koja neće imati oslonca u samome narodu. Prava je budućnost moguća samo u neograničenu pouzdanju ili vjeri u Božju spasiteljsku moć i volju⁶⁸ i njegovo povijesno ostvarenje⁶⁹. Ona zapravo upućuje kako Izrael treba svoju budućnost graditi na istini *אֱמֶת* (*emet*), a ne na snazi oružja i kratkoročnoga oslanjanja na političku moć velikih država ili na lažnim obećanjima vladara. Istina se zapravo sastoji u pouzdanju u Gospodina koji vodi povijest i upravlja ne samo Izraelom nego i velikim silama kao što su Asirija i Egipat, Sirija ili Sjeverno kraljevstvo. Oni su u njegovoj ruci samo »zadimljeni ugarci« (usp. Iz 7,4).

Zaključne misli

Na temelju analiziranih tekstova i dobivenih spoznaja mogu se bez dvojbe u zaključku ovoga rada donijeti neka temeljna obilježja vjere u Boga spasitelja. Ponajprije izlazi na vidjelo da biblijski čovjek promatra i svijet i društvo i kulturu i vlastiti život i obitelj iz Vertikale koju naziva Bog i bez koje sve te stvarnosti nisu za njega shvatljive, a u konačnici ni prihvatljive. Biblijski čovjek živi u ozračju vjere u jednoga Boga ili u bogove, stoga se biblijski spisi trude osmisliti i postaviti u prvi plan vjeru u jednoga Boga. Na tom su tragu napori proroka Ilije i Elizeja, koji žele svoje suvremenike staviti pred odluku: Gospodin (JHVH) ili Baal. Uostalom i objava Boga Mojsiju na Sinaju bila je povezana s temeljnim odnosom prema ljudima. Božje ime je »Ja sam koji jesam« (Izl 3,14) ili »Ja sam onaj koji ću biti za vas« ili »Ja sam onaj koji je među vama«. U

⁶⁷ Usp. Gustav HÖLSCHER, *Die Profeten. Untersuchung zur Religionsgeschichte*, Leipzig, 1914., 248. »Vjera, povjerenje, mirnoća i smirenost – to je definicija izajanske religije (7,4-9; 28,16,30,15).«

⁶⁸ Već sama uporaba glagola »činiti« i njegovih izvedenica ukazuje na to (usp. 5,12.19): *pō'al Jhvḥ, ma'seh*. Usp. Jochen VOLLMER, *פֶּעַל p'l machen, tun*, u: THAT, II, 461–466.

⁶⁹ Usp. Jochen VOLLMER, *עָשָׂה 'sh machen, tun*, u: THAT, II, 359–370.

svim inačicama prijevoda Božjega imena prisutna je dimenzija Božje spasiteljske djelatnosti. Ta je Vertikala bila toliko važna i presudna da se na njoj lomila vjera i nevjera u Starome zavjetu. Izraelski narod je prvenstveno iskusio Boga kao onoga koji ga izvodi, vodi i uvodi u Obećanu zemlju, dakle Boga koji spašava, a tek je potom objavom i refleksijom došao do spoznaje Boga koji također i stvara, ali ne samo u kozmičkom svijetu nego i u povijesnome.

Iz toga onda slijedi da vjera nije neka neovisna veličina, nego da svoja obilježja relacijske i osobne stvarnosti dobiva iz odnosa prema Bogu. Iz toga odnosa ona dobiva i svoju boju i svoje značajke. Samo takva vjera može u izlasku iz Egipta prepoznati ne samo političko oslobođenje koje čini samo jednu dimenziju Božjega djelovanja nego također i Božje vođenje kao Božju skrb u sadašnjosti ali i uvođenje u zemlju slobode što će se dogoditi u budućnosti.

Prema tomu, temeljna paradigma Božjega spasiteljskog djelovanja u cjelokupnoj starozavjetnoj povijesti označena je kao izlazak ili Božje *izvođenje* naroda iz situacije nevolje, potlačenosti, ropstva, kao *vođenje* kroz egzistencijalne nevolje »pustinje« žvota i kao *uvođenje* u obećanu »zemlju slobode«. Te tri dimenzije vjere u Božju spasiteljsku djelatnost uključuju prošlost kao sjećanje, sadašnjost kao izazov i budućnost kao usmjerenje. Zanimljivo je kako je ta paradigma doživljavala temeljne promjene, ali uvijek u okviru zadanih koordinata. U tom okviru treba iščitavati i brojne glagole koji u hebrejskom jeziku označavaju Božje djelovanje. Biblijski Bog vidi i čuje čovjekove krikove i njegova pitanja »dokle« i dolazi ga izbaviti: bilo iz egipatskoga ropstva, bilo od smrti, kao u Ps 13.

Naspram takvog Boga stoji narod i čovjek pojedinac koji trebaju prepoznati i prihvatiti Boga koji spašava. U ovome radu na to upućuju tekstovi maloga povijesnog *creda*, koji povezuje prošlost i sadašnjost, povijest i kult, Božje spasiteljsko djelovanje i zahvalnost. Božje djelovanje nije odvojeno od čovjeka i naroda, niti je odvojeno od povijesti. U središtu toga djelovanja su glagoli: *osloboditi, izvesti, otkupiti, izvoditi, voditi i uvoditi, zapravo spasiti*. Samo oko vjere prepoznaje Božje osloboditeljsko djelovanje kao spasenje.

Tu je također ona čuvena rečenica iz Iz 7,9b: »Ako ne povjerujete, nećete opstati«, koja se može s pravom držati definicijom vjere. Ona je utemeljena na glagolu *'mn* i njegovoj hifilnoj konjugaciji sa značenjem *vjerovati, pouzdavati se* i u drugom dijelu s njegovom nifalnom konjugacijom sa značenjem *opstati, održati se*. Ako judejske političke strukture, tako kaže Izaija, budu imale povjerenja u Gospodina (JHVH) i u toj vjeri na njega se oslone, mogu računati na daljnji opstanak i povijesno trajanje. Kad Ahaz odbacuje povjerenje u Boga i njegovu riječ, Bog mu preko proroka Izaije daje znak maloga djeteta, Emanu-

ela. Što dijete ima, a što Ahaz nema? Dijete ima pouzdanje i vjeru, potrebu drugoga da bi opstalo, što Ahaz očito nema. Na znaku djeteta slama se budućnost Davidove dinastije, ali i sudbina naroda.

Analiza tih tekstova pokazala je da vjera u biblijskom smislu nije neka papirnata stvarnost, nego duboko egzistencijalna i povijesna, posve konkretna, kao što je konkretno i Božje povijesno djelovanje. Vjera je s jedne strane temelj egzistencije, a s druge ona je usmjerenje, pokretačka snaga koja i u povijesnoj nemoći otvara nove putove i nove mogućnosti. Vjera u biblijskom smislu upozorava uvijek iznova da svaka granica ima svoju granicu, pa čak i ona granica smrti. U tom smislu imao je pravo pisac Poslanice Hebrejima kad je iz Abrahamove perspektive vjere napisao: »Vjera je već neko imanjenje onoga čemu se nadamo, uvjerenost u zbiljnosti kojih ne vidimo« – πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Heb 11,1). Izaija bi rekao: »Ako se na Boga ne oslonite, održat se nećete«: וְיִשְׁמְרוּ לֹא יִשְׁמְרוּ וְיִשְׁמְרוּ לֹא יִשְׁמְרוּ – ('im lō' ta'amînu kî lō' tē'āmēnû)) (Iz 7,9b). A hrvatski pjesnik Silvije Strahimir Kranjčević istu je misao pjesnički izrazio: »Mrijeti ti ćeš kada počneš sam u ideale svoje sumnjati!«

Summary

POWER IN INFIRMITY: THE MAIN CHARACTERISTICS OF FAITH IN GOD WHO SAVES IN THE OLD TESTAMENT

Božo LUJIĆ

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
lujic.bozo@gmail.com

The Old Testament's concept of faith is wide, nuanced, concrete, and rich in meaning. Faith is not independent and impersonal, but related to the concept of God who stands in a special relationship towards the human being, the people, the nature, and the history. That relationship is marked by God's positive attitude, which is conceptualised theologically as God's action that liberates, redeems, and saves. The paradigm of God the saviour consists of three dimensions: God who liberates the people from the Egyptian bondage, God who leads the people through the desert, and God who leads the people into the promised land.

This article discusses a number of units that are mutually related by the main paradigm of faith in God the saviour and, therefore, they enter the structure: 1) Leading the people out of Egypt, 2) faith in God who sees, hears, and knows the human

misery, 3) small historical credo: faith in God the saviour, 4) confession of faith in the form of hymn, 5) faith in God who saves even from death, 6) a broad Biblical definition of faith. The article shows that faith is not an independent entity, but instead it has characteristics of a personal and relational entity, which it gains from its relationship to God: God has faith in the human being and the human being should have faith in God.

In the centre of God's saving activity one finds the verbs to liberate, to lead out, to redeem, to take out, to lead, to lead in, and to save. Only the eye of faith can recognise God's liberating action as salvation. Faith in the Biblical sense warns again and again that every boundary has its own boundary, even the boundary of death. In that sense, taking the perspective of Abraham's faith the author of the Epistle to Hebrews wrote: »Now faith is confidence in what we hope for and assurance about what we do not see« (Heb 11:1). Isaiah would say: If you do not stand firm in your faith, you will not stand at all (Is 7:9b). On the one hand, faith is the basis of existence while, on the other hand, it is a guiding and motivational power that opens new ways and possibilities even in a situation of a historical infirmity.

Key words: *faith, God the Saviour, salvation, to liberate, to lead out, to lead, to lead in, to redeem, small historical credo, to gift.*