

UDK 27-278-14-144-243.22

Primljeno: 14. 3. 2016.

Prihvaćeno: 26. 9. 2016.

Pregledni članak

NOVIJI NAČINI TUMAČENJA TEKSTOVA O »NEMILOSRDNOM« I »MILITANTNOM« BOGU U STAROM ZAVJETU POKUŠAJI TUMAČENJA U SVJETLU JOŠ 6 – 11

Darko TOMAŠEVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
Josipa Stadlera 5, BIH – 71 000 Sarajevo
darko.tomasevic@gmail.com

Sažetak

Pitanje »nemilosrdnog« i »militantnog« Boga teško je teološko pitanje. Problem je u pitanju kako takav Bog može biti temelj vjere? Govor o »etničkom čišćenju«, potpunom uništenju Kanaanaca od ruke Izraelaca pitanje je kojim se biblijska teologija bavila i pokušavala dati odgovor.

Pokušavajući odgovoriti na problematična moralna pitanja u Starom zavjetu, bibličari su stvarali određene strategije kojima su tumačili teške ulomke. U povijesti biblijske teologije tako bi se moglo uočiti više strategija ili pristupa. Prvi bi se mogao nazvati *evolucijskim pristupom*, koji potječe s kraja XIX. i početka XX. stoljeća i po kojem su i moralni principi bili podložni rastu i sazrijevanju. Drugi pristup problematične ulomke pokušava riješiti ističući da su oni plod kulturnog, sociološkog i povijesnog okruženja. Predstavnici strategije koja bi se mogla nazvati »kanon unutar kanona« birali su »pozitivnije«, a zanemarivali »negativnije« ulomke, ne uzimajući u obzir cjelovitost Staroga zavjeta. Stoga je razumljiva reakcija strategije nazvane *kanonskim pristupom* da se svi ulomci tumače imajući u vidu cjelovitost Svetog pisma. U novije vrijeme javlja se i takozvani *paradigmatički pristup*, koji problematične ulomke pokušava protumačiti nedoslovno, gledajući ih kao paradigme određenog ponašanja. Zadnji pristup bi se mogao nazvati »odgovor-čitatelja«, a biblijskom tekstu pristupa kritički.

Svaki od pristupa ima i svojih pozitivnih strana, ali i nedostataka. Rad pokušava ukazati na to kako su se problematično moralni starozavjetni ulomci pokušavali tumačiti tijekom prošlih stotinjak godina te na koji način se oni pokušavaju protumačiti i u novije vrijeme.

Ključne riječi: moralno problematični ulomci Staroga zavjeta, osveta, rat, nemilosrdni Bog, uništenje Kanaanaca.

Uvod

Razmišljati, govoriti ili pisati o »nemilosrdnom« i »militantnom« Bogu nije nimalo lako.¹ Riječ je o teškom teološkom pitanju.² Jer, kako »nemilosrdni« Bog može biti temelj vjere? Kako knjiga koja promovira mržnju i ubijanje može biti normativna za ljudski život i kakvu vrijednost može imati? Kako, u isto vrijeme, knjiga koja je sveta može imati toliko nesvetoga u sebi? Kako kao takva može biti temelj i izvor moralnog ponašanja? Dužnost teologije je promišljati i o takvim teškim temama poput »etničkog čišćenja«, tj. potpunog uništenja Kanaanaca od jednoga drugoga naroda, Izraelaca. Jer da se ne bavi tim temama, ona ne bi mogla biti moralna vertikalna društva.

Budući da Sveto pismo ima normativan i autoritativan status za kršćanstvo i židovstvo, normalno je očekivati da ono bude izvor moralnog ponašanja.

¹ Rad se temelji na knjizi Eryl W. DAVIES, *The Immoral Bible. Approaches to Biblical Ethics*, London, 2010. Vidi i: Eryl W. DAVIES, *The Morally Dubious Passages of the Hebrew Bible: An Examination of Some Proposed Solutions*, u: *Currents in Biblical Research*, 3 (2005.) 2, 197–228.

² O temi nasilja, rata i nemilosti u Starom zavjetu postoji brojna literatura. Evo neke: Pietro BOVATI, *Violenza e giustizia nell'Antico Testamento con particolare riferimento alla letteratura deuteronomistica*, u: *Firmana*, 1 (1992.) 1, 7–36; Luca MAZZINGHI (ur.), *La violenza della Bibbia: XXXIX settimana biblica nazionale (Roma, 11–15 settembre 2006)*, Bologna, 2008.; *La violenza*, u: *Parola spirito e vita*, 37 (1998.) 1, 1–321; Klaas SPRONK, *The violent God in the Bible: a study on the historical background and its impact on the discussion on human dignity*, u: *Scriptura*, 102 (2009.) 2, 463–470; Terence E. FRETHEIM, *Theological reflection on the wrath of God in the Old Testament*, u: *Horizons in Biblical Theology*, 24 (2002.) 2, 1–26; Terence E. FRETHEIM, *God and Violence in the Old Testament*, u: *Word & World*, 24 (2004.) 1, 18–28; John J. COLLINS, *The zeal of Phinehas: The Bible and the legitimation of violence*, u: *Journal of Biblical Literature*, 122 (2003.) 1, 3–21; Dianne BERGANT, *Violence and God: A Bible Study*, u: *Missiology: An International Review*, 30 (1992.) 1, 45–54; Walter BRUEGGEMANN, *Divine Presence amid Violence: Contextualizing the Book of Joshua*, Eugene, 2009.; Susan NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York, 1993.; Susan NIDITCH, *War in the Hebrew Bible and Contemporary Parallels*, u: *Word & World*, 15 (1995.) 4, 402–411; Katrina POETKER, *The wrath of Yahweh*, u: *Direction*, 16 (1987.) 2, 55–61; T. C. SMITH, *The wrath of God*, u: *Review & Expositor*, 45 (1948.) 2, 193–208; Scott A. ASHMON, *The wrath of God: a biblical overview*, u: *Concordia journal*, 31 (2005.) 4, 348–358; Michael C. MCCARTHY, *Divine wrath and human anger: embarrassment ancient and new*, u: *Theological Studies*, 70 (2009.) 4, 845–874; Giuseppe TANZELLA-NITTI, *Una immagine credibile di Dio. La rilettura della violenza nella Bibbia alla luce dell'evento di Gesù di Nazaret*, u: *Annales Theologici*, 28 (2014.) 1, 85–121; David J. NEVILLE, *Toward a Hermeneutic of Shalom: Reading texts of teleological terror in peace perspective*, u: *Word & World*, 34 (2014.) 4, 339–348; Richard E. CORNELL – Tom HOLSINGER-FRIESEN, *Reading the »Logic of Love« in the Old Testament*, u: *Journal of Theological Interpretation*, 8 (2014.) 2, 299–309; Niko BILIĆ – Tanja LAKIĆ, *Spasonosna Božja pobjeda. Problem nasilja u Bibliji*, u: Mijo NIKIĆ – Marijana MARJANOVIĆ (ur.), *Religije i nasilje*, Zbornik radova interdisciplinarnog i interkonfesionalnog simpozija održanog u Zagrebu 17. listopada 2014., Zagreb, 2015., 185–203.

Kako će biti izvor moralnog ponašanja kada se u Bibliji susreću mjesta gdje je Bog prikazan kao onaj koji ne pokazuje milosrđe, nego čak uništava cijele narode? Problem je tim veći što se takvi ulomci ne nalaze samo u pojedinoj knjizi ili u pojedinoj književnoj vrsti unutar Svetog pisma, nego takve ulomke nalazimo kako u zakonskim tako i u narativnim tekstovima, proročkoj literaturi kao i u psalmima. Moglo bi se reći da je Biblija protkana nasiljem i ratovima.

Pojedini zakonski tekstovi donose propise i običaje koji današnjim čitateljima mogu izgledati zastrašujućim, tim više što te zakone propisuje sam Bog. Tako recimo Izl 21,12 i Lev 24,17 ne određuju da se pogubi samo onaj tko drugoga hotimično ubije, što bi se donekle moglo razumjeti, nego se traži smrtna kazna i za onoga tko udari ili prokune jednog od roditelja, ili ako nekoga otme i učini robom (usp. Izl 21,15-17). Smrtna kazna se traži i za preljub, incest i za homoseksualni čin (usp. Lev 20,10-13). Smrt se traži ne samo za one koji se okrenu idololatriji (usp. Pnz 13,6-11) nego i za one koji psuju (Lev 24,13-14: »Onda Jahve reče Mojsiju: 'Izvedi psovača iz tabora. Potom svi oni koji su ga čuli neka stave svoje ruke na njegovu glavu. A onda neka ga sva zajednica kamenuje«). Smrtna kazna slijedi i ženi koja ne uđe kao djeвица u brak (usp. Pnz 22,13-21). Bog čak naređuje Mojsiju da se ubije čovjek koji u svojem siromaštvu kupi drva subotom da se zagrije (usp. Br 15,32-36). Može li se u nekim od tih slučajeva uopće govoriti o milosrdnom Bogu, o Bogu čije napatke treba slijediti i provoditi u život?

Moglo bi se reći da i narativni tekstovi Staroga zavjeta nisu ništa bolji glede upitne moralnosti. U njima se kao primjeri stavljaju osobe koje lažu (Abraham u Post 12,10-20; 20,1-18 – govoreći da mu je Sara sestra, a ne žena); varaju (Jakob u Post 27,1-29 – kad prevarom dobiva očeво blagoslov), ubijaju (Mojsije u Izl 2,11-15 ubija Egipćanina), proklinju (Elizej u 2 Kr 2,23-24 proklinje djecu jer ga nazivaju ćelom), čine preljub (David u 2 Sam 11 kad liježe s Batšebom). I ne samo to, nego se i Božji karakter opisuje moralno upitnim. Kako objasniti Božje favoriziranje Abelove žrtve, a odbijanje Kajinove, što Bog čini bez nekog posebnog razloga (Post 4,3-5: »I jednoga dana Kajin prinese Jahvi žrtvu od zemaljskih plodova. A prinese i Abel od prvine svoje stoke, sve po izbor pretilinu. Jahve milostivo pogleda na Abela i njegovu žrtvu, a na Kajina i žrtvu njegovu ni pogleda ne svrati«). Ili kako objasniti činjenicu da Bog ubija čovjeka zato što je slučajno dotaknuo Kovčeg Saveza (2 Sam 6,6-8: »Kad su došli do Nakonova gumna, posegnu Uza rukom za Kovčegom Božjim da ga pri drži jer ga volovi umalo ne prevrnuše. Ali se Jahve razgnjevio na Uzu: Bog ga na mjestu udari za taj prijestup, tako da je umro ondje, kraj Kovčega Božjega. Davidu bijaše žao što je Jahve onako udario Uzu, i on prozva ono mjesto Peres

Uza, kako se zove i dan-danas«). Kakav je to Bog koji sam potiče na nešto, a onda čovjeka, kada to učini kažnjava, što se dogodilo Davidu nakon što mu je Bog zapovjedio da prebroji narod? Bog ne samo da je kaznio Davida, nego je i pobio 70 000 Izraelaca (usp. 2 Sam 24,1-17)!³

I u tekstovima proročke tradicije nalaze se tekstovi koji govore o upitnom Božjem moralnom ponašanju. Prorok Hošea, na primjer, donosi govor da ga je Bog natjerao da oženi prostitutku, a kasnije tražio od njega da i nju i djecu odbaci (usp. Hoš 1,2-9; 2,2-4). Slično tome, Bog proroka Izaiju šalje da narodu oteža srce, oglušiti uši, zaslijepi oči (usp. Iz 6,8-10). Pojedini proroci govore o Bogu koji je ljutit (usp. Jr 4,8; Mih 1,2-3), gnjevan (usp. Iz 30,27-28), u vođe naroda je ulio duh vrtoglavi (usp. Iz 19,14). Upitno je i Božje moralno ponašanje kad se opisuje da on u svojoj srdžbi isto postupa i s nevinima i s prestupnicima te da ne pokazuje milosrđe ni prema udovicama ni prema nejadači (usp. Iz 9,13-17).

Psalmi isto tako opisuju Boga koji je udaljen, koji kažnjava, koji se ne obazire na patnje svojega naroda, iako ga on štuje (usp. Ps 22,2-3; 44,23-24). Psalmi, službena molitva Crkve, obiluju molbama da Bog iskali sav svoj bijes na neprijatelje i grešnike.⁴ U Ps 10,15-16 se tako moli da Bog satre mišicu grešnika i nada se da će na zemlji nestati pogana. Kako razumjeti Ps 143 gdje se u jedanaest redaka iznosi prelijepa molitva Bogu da poslušati vjerničku molitvu budući da je pravedan, a onda u zadnjem molba da Bog satre dušmane?⁵ Psalm 58 je još jedan očit primjer molbe da Bog izlije svoj bijes na zločince. Možda je najizraženiji primjer »proklinjajućeg psalma«, Ps 137, koji bezazleno počinje (»Na obali rijeka babilonskih sjedasmo i plakasmo spominjući se Siona; o vrbe naokolo harfe svoje bijasmo povješali...«), a završava šokantno (a što se u Časoslovu nikad ne moli): »Kćeri babilonska, pustošiteljice, blažen koji ti vrati milo za drago za sva zla što si nam ih nanijela! Blažen koji zgrabi i smrska o stijenu tvoju dojenčad!« (Ps 137,8-9).

Kako razumjeti sve gore navedeno? Pojedini bibličari su pokušavali takve tekstove protumačiti ističući da su takvi osjećaji proistekli iz strašnih mu-

³ Da je i samim biblijskim piscima takvo Božje ponašanje bilo problematično, pokazuje izvještaj u 1 Ljet 21,1, gdje se kaže da nije Bog bio taj koji je tražio popis, nego je Davida đavao na to naveo.

⁴ Ti se psalmi najčešće zovu »proklinjajući psalmi«. Usp. Donatella SCAIOLA, I Salmi imprecatori/il linguaggio violente dei Salmi. Preghiera e violenza, u: Luca MAZZINGHI (ur.), *La violenza della Bibbia: XXXIX settimana biblica nazionale (Roma, 11-15 settembre 2006)*, 61-79.

⁵ Taj prelijepi psalam moli se i u Časoslovu, s tim da je dvanaesti redak izbačen. »Gospodine, usliši moju molitvu, u vjernosti svojoj prikloni uho mojim vapajima, u pravednosti me svojoj usliši. [...] Zbog imena svog, Gospodine, poživi me, zbog svoje pravednosti dušu mi izvedi iz tjeskobe!« A dvanaestog retka nema u Časoslovu: »Po svojoj dobroti satri moje dušmane, uništi sve moje tlačitelje, jer ja sam sluga tvoj!«

ka koje su psalmisti doživjeli, i budući da još nisu došli do vjere u život poslije ovoga života, tražili su neku vrstu osvete već ovdje na zemlji. Međutim, pa čak i da je bilo tako, jesu li takvi stavovi opravdani; još više, je li opravdano da se takvi tekstovi nalaze u najsvetijoj knjizi?

Svjedoci smo, i u današnje vrijeme, da je toliko ratova vođeno u ime vjere. Jesu li, i koliko, tome pridonijele svete knjige? Koliko su, i jesu li, tome pridonijela pojedina mjesta u Starom zavjetu? Treba li takve ulomke zanemarivati ili ih isticati? Treba objektivno reći da moralno problematičnih ulomaka u Starom zavjetu ima, ali oni nisu dominantni i prevladavajući.

1. Osveta, militantnost i »potpuno uništenje« u Starom zavjetu

Od svih moralno problematičnih tekstova u Starom zavjetu vjerojatno su najproblematičniji oni koji govore o osveti, ratu, te *heremu* – potpunom uništenju određenih naroda.⁶ Tako 1 Sam 15,3 donosi Božju odredbu Šaulu da ide i udari na Amaleka, da izvrši *herem*, kletu uništenje, na njemu i na svemu što on posjeduje, da ga ne štedi, te da pobije muškarce i žene, djecu i dojenčad, goveda i ovce, deve i magarce! I kralj David čini sličnu stvar, tako što je pustošio zemlju Amalečana, ne ostavljajući na životu ni čovjeka ni žene (usp. 1 Sam 27,8-12).

Još su problematičnija mjesta koja samog Boga opisuju kao ratnika; i ne samo kao ratnika, nego i kao onoga koji ubija i uništava. Tako se mogu naći izričaji da je Bog »ratnik hrabar« (Izl 15,3); da je on »Jahve nad vojskama« (2 Sam 7,8). Govori se da je on u gnjevu satio narode i da je bijesan zemlju polio krvlju njihovom (usp. Iz 63,6).

Najradikalniji, a time vjerojatno i najnesхватljiviji primjer nemilosrdnog i ratničkog Boga u Starom zavjetu je primjer svetog rata, »potpunog uništenja«, *herema* ljudi i gradova izraelskih neprijatelja.⁷ Primjeri *herema* mogu se naći na više mjesta u Starom zavjetu, a posebno knjige Pnz i Jš opisuju Boga

⁶ Cyril S. Rodd ističe da bi »veoma lako moglo biti da je Stari zavjet najkrvaviji od svih svetih spisa unutar velikih religijskih tradicija«. Ističe da jedino knjiga Rutina i Pjesma nad pjesmama nemaju govora o ratovima i oružanim sukobima. Usp. Cyril RODD, *Glimpses of Strange Land. Studies in Old Testament ethics*, Edinburgh, 2001., 185.

⁷ Koriijen riječi *hrm* znači »nešto što je izdvojeno, stavljeno po strani«, učiniti *herem* znači »učiniti nešto svetim za uporabu Bogu, posvetiti Bogu, zavjetovati Bogu«. U Lev 27,28 se kaže: »Svaka zavjetom posvećena stvar (*hērem*) najveća je Jahvina svetinja.« Slično značenje riječi nalazi se u Lev 27,21; Ez 44,29. Riječ je, dakle, o stvari koja je izdvojena, koja se ne može prodati ili vratiti u profane, ljudske svrhe. Usp. Norbert LOHFINK, »הָרָם *hāram* – הֵרֵם *hērem*«, u: *Theological Dictionary of the Old Testament*, V, Grand Rapids, 1986., 180–199; Philip D. STERN, *The biblical herem. A window on Israel's religious experience*, Atlanta, 1991., 5–17.

koji traži potpuno uništenje neprijatelja. Opisujući uništenje ponekad se donosi razlog uništenja (poput Br 21,2-3.23-24; Pnz 2,30-35; 7,2-6), dok se na drugim mjestima ne navodi razlog, nego samo zapovijed to učiniti, ili jednostavno činjenica uništenja (usp. Jš 6,17.21; 8,24-29; 10,28.30.31-32.35.37.39-40).

Potpuno uništenje nije uključivalo samo ljude, nego vrlo često i životinje (1 Sam 15,3: »Sada idi i udari na Amaleka, izvrši *herem*, kletu uništenje, na njemu i na svemu što posjeduje; ne šteti ga, pobij muškarce i žene, djecu i dojenčad, goveda i ovce, deve i magarce!« 1 Sam 22,19; Jš 6,21). Rječnik koji se koristi u opisivanju *herema* samo potvrđuje o čemu se radi: »udariti; pobiti; prokletstvom udariti; ništa ne štedjeti; pobiti; ne pustiti da itko utekne« – 1 Sam 15,3; Pnz 2,34; Jš 10,28).⁸ Sve to pokazuje da milosrđu nema mjesta. Postavlja se opravdano pitanje: Kakav to čovjek treba biti da tako nešto čini? Kakvi su to njegovi moralni stavovi da se oda takvom nasilju?

Problem *herema* još je veći u činjenici što sam Bog to zahtijeva, što Bog traži da se ništa ne ostavi na životu (usp. Pnz 20,16). U tom smislu, potpuno uništenje Kanaanca, o kojem govori Jš 6 – 11 dobiva najveći mogući legitimitet, budući da naredba dolazi od samog Boga.⁹ U Pnz 9,4 kao razlog uništenja neprijateljskih naroda navodi se njihova izopačenost i činjenica da bi poganski narodi mogli »da vas nauče činiti sve one odvratnosti što ih čine svojim bogovima«. Razlog zašto ih treba pobiti jest da Izraelci ne sagriješe »protiv Jahve, Boga svoga« (Pnz 20,18). Uništenju se na taj način daje teološka racionalizacija i opravdanje. Zbog osiguranja religijske čistoće izraelskog naroda daje se dopuštenje uništiti druge narode. No je li to dovoljan razlog za uništenje cijelog naroda? Je li potreba za očuvanjem svoje religije dovoljan razlog da se druga religija potpuno uništi, tj. da se pobiju pripadnici druge religije? Drugi pokušaj opravdanja biblijskih autora potpunog uništenja poganskih naroda jest ideja »žrtvovanja«. ¹⁰ To jest, *herem* je gledan kao neka vrsta žrtve koja se prinosi

⁸ Uz »potpuno uništenje«, postoje i mjesta koja govore o »djelomičnom« uništenju. Naime, govoreći o *heremu*, postoje mjesta gdje nije sve potpuno uništeno, nego je plijen i stoka ostala i podijeljena je među Izraelcima (usp. Pnz 2,34-35; 3,6-7; Jš 6,17-21; 8,2.24-28; 10,28-40; 11,1.14); na drugim mjestima se uništenje odnosi samo na muškarce (Pnz 20,12-14). O razlozima neujednačenosti kad se čini *herem* vidi u: Norman Karol GOTTWALD, »Holy War« in Deuteronomy: Analysis and Critique, u: *Review and Expositor*, 61 (1964.) 4, 299–300.

⁹ Više o Knjizi Jošuinoj i pristupima tom problemu vidi u komentarima Knjige o Jošui: Marten H. WOUDESTRA, *The Book of Joshua. The New International Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids, 1981.; Reuven DRUCKER, *The Book of Joshua. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources*, New York, 1982.; Daniel HAWK, *The Truth about Conquest: Joshua as History, Narrative and Scripture*, u: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 66 (2012.) 2, 129–140.

¹⁰ Usp. Susan NIDITCH, *War in the Hebrew Bible*, 29–37.

Bogu. U tom slučaju ne bi se Bogu prinosile životinje ili plodovi zemlje, nego ljudi. A žrtva ljudi prinosila se kao zahvala Bogu koji je pomogao Izraelcima da pobijede u ratu. U tom slučaju, Izraelci su na neki način oslobođeni moralne odgovornosti i rade samo ono što određuju religijski propisi. Međutim, može li se i u tom slučaju moralno opravdati uništenje ljudi, stoke i svih stvari?

Čini se da je problem i dalje prisutan. Kako ga riješiti? Postoji li možda neki ključ koji bi se mogao primijeniti i na temelju kojeg bi se mogli tumačiti moralno problematični ulomci Starog zavjeta? Jer problem tumačenja takvih ulomaka uočen je već u prvim stoljećima kršćanstva. Prva Crkva je takve ulomke pokušavala tumačiti alegorijskim tumačenjem, smatrajući da je jedino na taj način moguće određene stavove Staroga zavjeta uskladiti s kršćanstvom. Ključ bi bio da se mora napustiti doslovno čitanje takvih ulomaka i okrenuti se višoj razini duhovnog izlaganja.¹¹ Tako se govor o Bogu koji ratnički vodi narod u rat tumačio kao poziv na osobnu pobožnost i rat protiv sila zla. Uništenje Kanaanaca koje je učinio Jošua tumačilo se kao simbol poraza zla od još većeg »Jošue«, tj. Isusa.¹²

Opis osvajanja Kanaana kako je opisan kod Jš 6 – 11 tekst je za kojim će kritičari Biblije vrlo rado posegnuti kako bi doveli u pitanje židovstvo i kršćanstvo.¹³ *Herem* će, bez obzira kako ga pokušali protumačiti, ostati problem za teologiju. Teško je, naime, objasniti i razumno obrazložiti potpuno uništenje jednog naroda. O uporabi sile u rješavanju konflikata u svijetu može se u neku ruku raspravljati, ali o *heremu* se teško može raspravljati i doći do suglasja. U rješavanju ratnih problema može se zastupati bilo pacifistički pristup bilo

¹¹ Tako smatra Origen u *De Principiis*, 2.9. Usp. Jacques Paul MIGNE (ur.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris, 1857.

¹² Usp. David BROWN, *Tradition and Imagination. Revelation and Change*, Oxford, 1999., 70. Kasnije su alegorijsku metodu odbacili veliki antiohijski oci, posebno Ivan Zlatousti i Teodor Mopsuestijski. Iako bi se alegorijska metoda mogla primijeniti na pojedine ulomke, poput recimo Pjesme nad pjesmama, teško je primjenjiva na ulomke poput Jš 6 – 11 gdje se govori o osvajanju Kanaana.

¹³ Jedan od najžešćih kritičara kršćanstva Richard Dawkins (1941.) u svojem djelu *The God Delusion* ovako govori o Bogu: »Bog Starog zavjeta je argumentirano najneprijatiji karakter svih fikcija: ljubomoran i ponosan na to; sitničav, nepravedan, opsjednut kontrolom i ne oprašta; osvetoljubiv, krvavi etnički čistitelj, mrzitelj žena, homofobičan, rasistički, ubojica nejačadi, genocidni, ubojica svoje djece, koji ubija kugom, megalomaničan, sadomazohističan, hirovito zlonamjeran nasilnik«, Richard DAWKINS, *The God Delusion*, London, 2006., 51. Francuz Jules Renard (1864. – 1910.) je slično tvrdio: »Ne znam da li Bog postoji; ali bolje bi bilo za njegov ugled da ne postoji.« Navedeno prema: Julian BARNES, *Nothing to be frightened of*, London, 2008., 46. Iako su ti stavovi ekstremni, ipak treba reći da postoji relativno velik broj populističkih pisaca koji smatraju da Stari zavjet ima koban utjecaj na društvo zbog svojih nasilničkih stavova.

uporaba sile da bi se zaustavio rat i došlo do trajnog mira, no malo tko će misliti da je istrebljenje neprijatelja najbolji način da se dođe do mira.

Treba isto tako reći da je, nažalost, nasilje opisano u Bibliji bilo nadahnuće za nasilje u određenim povijesnim vremenima i da je služilo kao model za progone, netrpeljivost i uništenje. Ništa se ne dobiva ako se problem moralno problematičnih ulomaka »stavi pod tepih« ili ako se zatvore oči pred tim problemom. Činjenica je da moralno problematični ulomci u Bibliji postoje i da je pitanje militantnog i nemilosrdnog Boga nešto s čime se treba suočiti.

2. Pokušaji rješenja moralno problematičnih ulomaka u Starom zavjetu

Kako su se vjernici, ali i cijela teologija, suočavali s problemom moralno problematičnih ulomaka? Na koji način se pokušavalo riješiti taj problem i koja su sve rješenja nuđena? Kako se problemu osvetničkog Boga pristupalo zadnjih stotinjak godina? Treba odmah reći da nije bilo sustavnog pristupa dotičnom problemu, nego se njegovo rješenje povezivalo s glavnim pravicima biblijskog proučavanja.

2.1. *Evolucijski pristup*

Krajem XIX. i početkom XX. stoljeća tom problemu se pristupilo iz »evolucijskog« kuta. To jest, biblijska teologija je Bibliju gledala kao dio evolucijskog procesa, u smislu da je Biblija imala svoj razvoj i da nije nastala odjednom. Povijesno-kritička metoda, zastupljena u to vrijeme naglašavala je da se biblijska vjera razvijala u etapama te da se i u moralnim stavovima može uočiti razvoj i evolucija. Mislilo se da su moralni stavovi Izraelaca povijesno uvjetovani.¹⁴ Kao što dijete raste u znanju i mudrosti, tako su i Izraelci rasli, pod Božjim vodstvom, u spoznaji etičkih i vjerskih spoznaja, što je bio razlog da su poneki stavovi »nedovoljno razvijeni« i u kasnijim razdobljima povijesti neprihvatljivi. Stav je bio da se Bog objavljivao progresivno, evolucijski, imajući u vidu mogućnost ljudi da ga shvate.

Imajući to u vidu, moralno problematični ulomci Starog zavjeta nisu bili »kost u grlu« koja se nije mogla progutati. Mislilo se da takvi ulomci odražava-

¹⁴ Dva najznačajnija zastupnika takvih stavova u XIX. stoljeću bili su Thomas Arnold i Frederick Denison Maurice, s tim da je najznačajniji predstavnik evolucijskog pristupa Julius Wellhausen (1844. – 1918.) s monumentalnim djelom tiskanim 1883. godine *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Uz njega zastupnici razvojnog pristupa bili su i Andrew B. Davidson, Hinckley Gilbert Thomas Mitchell te John Merlin Powis Smith.

ju pogrešno shvaćanje toga doba te slijeđenje takvih pravila nije bilo moralno obvezujuće. Budući da moralni stavovi svakog naroda vremenom rastu i zriju, isto je bilo i s izraelskim narodom. Moralno upitni tekstovi Staroga zavjeta su, prema tom stavu, bili plod izraelskog primitivnog mentaliteta, kojima je ubijanje bilo prihvatljivo i nužno za preživljavanje. Ujedno su zastupnici takvog pristupa isticali da se Stari zavjet mora gledati u svjetlu nauka Isusa Krista i da biblijsku tradiciju treba suditi prema njezinu kraju, a ne početku (prema Isusu, a ne prema Mojsiju).¹⁵ U tom su kontekstu obvezujuće samo one moralne norme Staroga zavjeta koje su u skladu s učenjem Isusa Krista. Stav da su se religijske i moralne ideje postupno razvijale ostao je dominantan skoro sve do sredine XX. stoljeća.

Međutim, tiskanjem izuzetno važne knjige Walthera Eichrodta u tri sveska *Theologie des Alten Testaments* (1933. – 1939.) dolazi do kritike evolucionističkog pristupa. Eichrodt je zastupao stav da treba tražiti sistematsku sintezu, a ne razvojnu analizu biblijskih tekstova. Izraelsku vjeru nije gledao u kronološkom, razvojnom slijedu, nego u međuodnosu sastavnih dijelova, tj. u traženju strukturalnog jedinstva starozavjetne poruke, a to je koncept »saveza«. Uz njega je i William Foxwell Albright (1891. – 1971.) kritizirao taj razvojni pristup, posebno stav da sve »nerazvijeno« dolazi iz ranijeg razdoblja a sve sofisticiranije iz kasnijeg vremena, čime se niječe mogućnost da su se visoki moralni standardi i principi mogli susresti u najranijim fazama izraelske povijesti. Neopravdano je tvrditi da razvijenih moralnih principa i standarda nije bilo i u najranijoj fazi ljudske povijesti. Religijski fenomen je previše kompleksan u svojem korijenu i previše »fluidan« u svojoj naravi da bi se mogla zastupati jedino linearno progresivna crta.

Kako je taj pristup rješavao problem militantnog Boga? Taj pristup je bio koristan da bi se objasnila, ne i opravdala, izraelska okupacija i ubijanje Kanaanaca. Zločini i brutalnost opisana tijekom osvajanja Svete zemlje objašnjavala se stavom da je to način postupanja »primitivnog« židovstva. Kako je vrijeme odmicalo, i židovstvo je napredovalo u shvaćanju da rat i ubijanje nije rješenje. Primjer toga je prorok Amos koji osuđuje grozote povezane s ratom (usp. Am 1,3 – 2,3). Potpuno uništenje je vremenom reducirano samo na ubijanje muškaraca, ali ne i stoke (usp. Pnz 2,34-35; 3,6-7), žena i djece (usp. Pnz 20,12-14; Br 31,7-12). Krajem monarhijskog razdoblja, taj »primitivni« pristup mogao je i nestati, budući da postoje tekstovi u kojima izraelski

¹⁵ Usp. H. S. CURR, *Progressive Revelation*, u: *Journal of Transactions of the Victorian Institute*, 83 (1953.), 1–11.

kraljevi pokazuju milost prema neprijateljima (usp. 1 Kr 20,31: »Njegove su mu sluge rekly: 'Gle! Mi smo čuli da su izraelski kraljevi milosrdni. Stavimo kostrijet oko bokova svojih i konope oko svojih glava, pa izađimo pred kralja izraelskog: možda će ti poštedjeti život«).

Međutim, pomnije proučavanje biblijskih tekstova pokazuje da evolucijski pristup i tumačenje nije plauzibilno. Nisu svi deuteronomijski tekstovi takvi da zahtijevaju manju brutalnost tijekom rata. Čak i proroci poput Jeremije, ili knjiga Esterina (koji vremenski potječu iz puno kasnijega razdoblja negoli »primitivni« tekstovi) zastupaju stavove da neprijatelja treba uništiti (usp. Jr 51,3-4; Est 8,11; 9,5-10). Ako je evolucijska teorija održiva, kako objasniti činjenicu da se u vremenski ranijem tekstu govori da će se mačevi prekovati u plugove, a koplja u srpove (usp. Iz 2,2-4; Mih 4,1-4), a u evolucijski kasnijem tekstu da će se plugovi prekovati u mačeve (usp. Jl 4,9-12)? To nije evolucijski razvoj, nego dekadencija. Još je poraznija činjenica da se nigdje u Bibliji ne može uočiti »razvoj [...] koji predviđa pacifizam kao konačan Božji cilj za Izraela, nego se slika Boga kao božanskog ratnika proteže kroz Hebrejsku Bibliju, te čak dobiva novi zamah u kasnijim proročkim i apokaliptičkim spisima«¹⁶.

Sve u svemu, iako se ne može zanemariti i zaniijekati određeni razvojni proces, kako u formiranju Svetog pisma tako ni u misaonom razvoju i sazrijevanju, ipak se evolucionističkim pristupom Stari zavjet svodi na zastarjelu knjigu koja i nema neku vrijednost.¹⁷ Jer ako je Novi zavjet norma po kojoj se sve mjeri, onda je na neki način Stari zavjet zastario i irelevantan. Zašto se

¹⁶ Eryl DAVIES, *The Immoral Bible*, 40. Iako u Novom zavjetu ne dominiraju slike Boga ratnika, ipak se na pojedinim mjestima nalaze slike koji nisu uvijek pacifističke. Tako Mt 10,34 donosi Isusove riječi da nije došao donijeti mir, nego mač. Otk 14,14-20 govori o Sinu čovječjem koji sjedi na prijestolju i gleda kako anđeli bacaju srp na zemlju koji siječe i nevjerne baca u kacu gnjeva Božjega. Otk 19,11-16 koristi se slikom konja kojem iz usta izlazi oštar mač kojim će posjeći narode. Zbog takvih slika postoje bibličari koji dovode u pitanje pacifizam Novog zavjeta. Neki od njih su: Michell DESJARDINS, *Peace, Violence and the New Testament*, Sheffield, 1997; Jeremy PUNT, *Messianic Victims or Victimized Messiah? Biblical Allusion and Violence in The Matrix*, u: Jonneke BEKKENKAMP – Yvonne SHERWOOD (ur.), *Sanctified Aggression: Legacies of Biblical and Post-Biblical Vocabularies of Violence*, London, 2003., 139–155.

¹⁷ Iako je evolucionistički pristup izgubio svoju snagu, postoje i danas bibličari koji zastupaju određeni vid evolucionizma. Primjer je njemački bibličar Gerd Theissen, koji je napisao knjigu *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht* izdanu 1984. godine. On naglašava da bi se Darwinova evolucionistička teorija mogla primijeniti na Bibliju ne u smislu slijeđenja evolucionističkog okvira, već u smislu da tu teoriju okreće naglavačke. Dok je Darwinov evolucijski princip naglašavao da preživljavaju samo jaki, učenje proroka ističe da je Bog na strani slabih. Takvo okretanje naglavačke evolucionističke teorije svoj vrhunac nalazi u Novom zavjetu, u učenju Isusa Krista koji je potpuno ukinuo princip prirodne selekcije, naglašavajući solidarnost grupe i ljubav prema »neprijatelju«. Isusov nauk da će prvi biti zadnji i da će neznatni biti uzvišeni, da će kraljevstvo pripasti

na kraju krajeva zamarati »zastarjelim« militantnim Bogom Staroga zavjeta kad se mirne duše može uživati u savršenoj božanskoj objavi Isusa Krista? Ako je Novi zavjet savršenstvo i vrhunac, zašto se zamarati nesavršenim i drugotnim?

Ipak evolucija i razvoj ne mogu se zanemariti, kako na socijalnom i političkom polju tako i na teološkom i moralnom. Međutim, posebno moralna evolucija nije morala uvijek ići uzlaznom linearnom linijom; moglo je tu biti i uspona i padova, i progresije i regresije.

2.2. *Kulturno-relativistički pristup*

Sljedeći pokušaj rješavanja moralno problematičnih ulomaka u Starom zavjetu mogao bi se nazvati kulturno-relativističkim pristupom. Glavna postavka kulturnih relativista jest da su moralne vrijednosti dio kulture određenog naroda, a budući da su običaji i kultura mnogih naroda veoma različiti, to je razlog da različite kulture imaju različite moralne stavove. Kulturni relativisti smatraju da moralnost nije apsolutan ili univerzalan fenomen, nego da je povezana s kulturom i vremenom u kojem je nastala. Pravila koja vrijede za jednu kulturu ne moraju vrijediti i za drugu; ono što je u jednoj kulturi moralno i dopušteno, u drugoj može biti nemoralno i nedopušteno. Želi se, dakle, reći da nema apsolutnih ili objektivnih moralnih normi kojih bi se ljudi svih vremena trebali pridržavati.

Bibličari koji primjenjuju kulturno-relativistički pristup na Bibliju naglašavaju da su se i biblijski tekstovi razvili iz povijesnih, socijalnih i kulturnih situacija i da ih se treba shvatiti u kontekstu društva za koje su napisani. Ako se prihvate postavke kulturnih relativista da su moralne vrijednosti povijesno i kulturološki uvjetovane, onda je razumljivo da one ne mogu imati obvezujuć karakter za sve ljude. I u tom kontekstu, moralno problematični ulomci gube važnost, jer ih u tom slučaju čovjek ne bi bio moralno obavezan slijediti. Militantnog Boga ne bi se trebalo »imitirati«, budući da je takvo slijeđenje bilo prihvatljivo samo za ljude davnih vremena gdje su kulturološki ubijanje i osveta bile normalne pojave. Biblijski pisci su bili uvjetovani kulturom i svjetonazorom svojega doba i stoga ih ne bi trebalo kriviti što su donijeli moralno problematične ulomke. Donijeli su ih, jer je tako nešto, ljudima njihova vremena to bilo normalno.

malenima potpuno je antievolucionistički, jer je u kontradikciji s prirodnim procesom selekcije koji ističe da će preživjeti oni »najjači«.

Jedan od glavnih zagovornika takvog pristupa jest Dennis Nineham.¹⁸ Glavna mu je postavka da norme i učenja Staroga zavjeta nisu primjenjive na današnju kulturu i društvo koje se bitno razlikuje od tadašnjeg u svojim stavovima, postavkama, ponašanju i vjerovanju. On smatra da moralne norme Staroga zavjeta nisu irelevantne za današnjeg čovjeka, nego da se one ne bi smjele jednostavno preslikati na današnju situaciju, koja je drukčija od situacije biblijskog čovjeka. Uz njega se može izdvojiti još jednog zastupnika kulturno relativističkog pristupa, a to je Cyril Rodd.¹⁹ I on misli da postoji velik jaz između biblijskog i današnjeg svijeta. Današnjeg čovjeka muče pitanja rata, siromaštva, okoliša, za ta se pitanja biblijski ljudi nisu zanimali ili su ih gledali sasvim drukčije. Siromaštvo su smatrali nesrećom a ne problemom, rat normalnom činjenicom u životu ljudi, dok ih pitanje i problemi okoliša uopće nisu zanimali.

S jedne strane ne može se reći da je kulturno-relativistički pristup besmislen. Jasno je da ljudi, život, običaji u XXI. stoljeću nisu isti kao i u I. ili II. stoljeću prije Krista. Jasno je da se pravila i običaji prvih stoljeća ne mogu u potpunosti preslikati u današnje vrijeme. Jasno je da se biblijske knjige trebaju gledati u njihovu odgovarajućem kulturnom kontekstu. Jasno je da bi, izvađeni iz konteksta, mnogi biblijski zakoni i propisi bili krivo shvaćeni i protumačeni. Jasno je da je Biblija kulturno uvjetovana. Jasno je da su neki zakoni Staroga zavjeta bili obvezujući, a danas to više nisu. Na primjer, nitko danas neće zahtijevati da žena za koju se sumnja da je učinila preljub svoju nevinost dokazuje pijuću vodu s prašinom koju je pripremio svećenik, a što nalazimo u Br 5,11-31.

Međutim, kulturno-relativistički pristup ima i svojih nedostataka. Iako će se većina složiti da nije sve u Svetom pismu normativno i obvezujuće za današnjeg čovjeka, ipak većina smatra da Biblija ima barem neku relevantnost za današnji svijet i da ona nije nešto po čemu se trebao ravnati samo biblijski čovjek. Iako postoji jaz između današnjeg i biblijskog čovjeka, taj jaz nije nepremostiv, jer unatoč kulturnih razlika postoji određena jednodolnost. Ni danas stvari poput incesta, silovanja, ugnjetavanja, ubijanja nisu prihvatljivi kao ni prije dvije ili tri tisuće godina. To pokazuje da postoji određena kulturna konstanta koja je prisutna posebno glede krajnjih moralnih ciljeva. Današnja i biblijska kultura nisu zasigurno dvije nespojive stvari koje se međusobno isključuju.

¹⁸ Djelo u kojem Dennis Nineham zastupa kulturno relativistički pristup zove se *The Use and Abuse of the Bible*, London, 1976.

¹⁹ Roddovo djelo naslovljeno *Glimpses of a Strange Land*, tiskano je u Edinburghu 2001. godine.

Još je jedna stvar problematična kod onih koji zastupaju kulturno-relativistički pristup, a to je njihovo tumačenje *herema*. Oni smatraju da je *herem* bila normalna praksa toga doba. Prakticiranje *herema*, osim što je dokumentirano kod Moabaca,²⁰ nije dokumentirano kod drugih naroda. Stoga se ne može tvrditi da je ta praksa bila široko rasprostranjena i prakticirana u to doba, i da je riječ o »normalnoj« pojavi. Isto tako treba imati na umu da se *herem* ne može gledati u svjetlu današnje *Ženevske konvencije* i u svjetlu »zločina protiv čovječanstva« te u tome kontekstu osuđivati Izraelce. Prakticiranje *herema* treba gledati u njegovu povijesnom, socijalnom i kulturnom kontekstu, gdje je za Izraelce uništenje Kanaanaca bio neizbježan dio života, a ne toliko moralni problem. Bez obzira na sve, ublažavanje problema isticanjem da je nešto bila praksa dotičnog vremena ne rješava taj problem. Uništenje cijelog naroda u svakom je slučaju moralno nedopustiv čin.

Iako je Biblija uvjetovana određenim kulturološkim prilikama, to ne znači da ona ne može biti relevantna i autoritativna za druge kulture kasnijih vremena. Distanciranje (riječ koju vole upotrebljavati kulturni relativisti) ne mora nužno uključivati i otuđenje, budući da Sveto pismo, riječ Božja, ima snagu nadići svoja povijesna i kulturološka ograničenja i biti relevantno u današnje vrijeme na svrhovit i dinamičan način. Prenaglašavajući razlike između današnjeg i biblijskog vremena, zastupnici kulturno-relativističkog pristupa u neku su ruku od Biblije htjeli načiniti povijesnu relikviju koja bi odgovarala samo akademskom i crkvenom getu. No činjenica je da se Biblija i njezini moralni principi mogu osloboditi svojih kulturoloških spona i da ona može dati odgovor na probleme i današnjih ljudi. Poruka Biblije ponekad uznemiruje i izaziva, tješi i uvjerava, ohrabruje i nadahnjuje te je stoga ona i danas značajna i važna.

2.3. Kanonski pristupi

U pokušaju rješavanja problema militantnog Boga nalaze se i dva pristupa koji se baziraju na izrazu »kanon«. Prvi je takozvani »kanon unutar kanona«, pristup koji prije svega bira biblijske tekstove koji mogu biti izvor za etičko ponašanje i smjerokaz u životu. Biraju se tekstovi koji nadahnjuju i koji su relevantni za vjeru, a zanemaruju oni koji su upitni. Takav pristup bi se mogao nazvati i »trgovačkim« jer se uzima samo ono što nekome odgovara.

²⁰ Potvrda da su Moabci prakticirali *herem* nalazi se na takozvanoj Meša steli. Više o njoj vidi u: Susan NIDITCH, *War in the Hebrew Bible*, 31–32, 37–38. Općenito o Meša steli vidi u: https://en.wikipedia.org/wiki/Mesha_Stele (27. II. 2016.).

S druge strane, postoji pristup koji se također temelji na »kanonu«, ali ide iz potpuno drugog pravca. Umjesto da se uzimaju samo »najbolji dijelovi«, taj pristup pristupa biblijskim tekstovima gledajući ih u njihovoj cjelovitosti, tj. kao dio cjelovitog kanona. Za pojašnjenje toga pristupa koristi se ideja »slike na platnu«. Sveto pismo se gleda u neku ruku kao slika na platnu gdje pojedini detalji nisu toliko važni koliko je važna cijela slika. Kao što čovjek ne može uočiti vrijednost vrhunske umjetničke slike ako joj se previše približi, tako se ni Pismo ne može ispravno protumačiti ako se čovjek usredotoči samo na jedan detalj. Stoga je bolje moralne norme vrednovati ne prema pojedinom tekstu, nego prema široj slici i općem dojmu cjelovite biblijske poruke. Ističu da je potrebno uočiti »opće usmjerenje« kad je riječ određenim pravilima i zapovijedima, a ne gledati »pojedinačno izlijetanje«. Taj pristup ne zanemaruje »problematične« tekstove, nego ih pokušava sagledati u širem svjetlu.

2.3.1. Takozvani »kanon unutar kanona« pristup

Takav pristup nije nov, njegovi se počeci mogu naći već u samoj Bibliji, a protežu se kroz skoro cijelu povijest. Židovi Tori pridaju veću važnost negoli ostalim dijelovima Starog zavjeta, što bi mogla biti neka vrsta pred-kanonskog »kanona unutar kanona«. Slično tome, pisci Novog zavjeta preferiraju citiranje pojedinih starozavjetnih knjiga, to jest Izaije i Psalama u odnosu na druge starozavjetne knjige.²¹ Zastupnici liberalne teologije u Latinskoj Americi i Južnoj Africi preferirali su Knjigu Izlaska kao simbol izlaska iz ropstva njihova vremena, tj. kao pokušaj političke promjene i traženja socijalne pravde.²² Ističući samo pojedine biblijske knjige (uz Knjigu Izlaska i dijelove Iz 1,16-17; Am 5,10-12; Lk 6,20; Mt 19,23-24; Otk 13; 17; 18) koji govore o siromaštvu i žrtvama nepravde, oni u biti svoje tumačenje temelje na pristupu »kanon unutar kanona«. Slično su činili i zastupnici feminizma u Bibliji, koji se koriste samo određenim biblijskim tekstovima, poput Izr 31,10-31 (gdje se govori o vrsnoj ženi) ili Br 27,1-11 te Pjesme nad pjesmama.

Takav pristup ima svojih prednosti, jer se moralno prihvatljiv materijal odvaja od onoga manje prihvatljivog. Isto tako, taj pristup samo »kanonizira«

²¹ Nešto preko pedeset posto izričitih novozavjetnih citata dolazi iz tih dviju knjiga. Usp. James BARR, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford, 1983., 61; Craig A. EVANS, *The Scriptures of Jesus and his Earliest Followers*, u: Lee Martin McDONALD – James A. SANDERS (ur.), *The Canon Debate*, Peabody, 2002., 186.

²² Usp. Alfredo FIERRO, *The Militant Gospel: An Analysis of Contemporary Political Theologies*, London, 1977., 144–145.

ono što je manje-više prihvaćeno kod većine, a to je da svi propisi u Bibliji nemaju istu obvezujuću vrijednost. Većina bez problema prihvaća propise Deset zapovijedi (Izl 20,13-15) o zabrani ubojstva, krađe, preljuba, ali malo ih je koji će prihvatiti propis ubiti opaka i nepokorna sina, kao što to propisuje Pnz 21,18-21. Mnogi će prihvatiti propis da se ne osvećuju u Lev 19,18, ali će idući redak, da ne stavljaju na se odjeće od dvije vrste tkanine smatrati čudnim (Lev 19,19). Većina ljudi skoro urođeno smatra da su neke biblijske knjige »jednakije« od drugih, pa Pjesmu nad pjesmama neće stavljati *al pari* s Izaijom, ni Judinu poslanicu s Lukinim evanđeljem. Svjesno ili nesvjesno ljudi prihvaćaju određenu gradaciju biblijskog materijala i tako prave »kanon unutar kanona«.

Pristup »kanon unutar kanona« bio je izuzetno prihvatljiv onima koji su promovirali teologiju mira, a ne teologiju rata u Svetom pismu. Birajući samo tekstove koji ističu pacifizam, a zanemarujući one gdje se pojavljuje nasilje, oni su bili izrazito selektivni u svojem pristupu. Može se reći da se taj pristup često koristi u liturgiji Crkve, gdje se upotrebljavaju samo »pozitivni«, a vrlo rijetko »negativni« tekstovi.²³ Međutim, je li ispravno i pošteno vjernicima na liturgijskim sastancima servirati uvijek i samo »kolače«, a ne i »kiselo zelje«? Jasno je da se na liturgijskim sastancima želi kod vjernika probuditi i potaknuti vjeru, ali zar se ne može naći barem neka druga prigoda da se ukaže i na problematične tekstove?

Iako taj pristup ima svojih pozitivnih strana, ipak se ne može oteti dojmu da je u neku ruku »restoranski«, gdje čovjek s menija uzima samo ono što mu zvuči najprimamljivije. Može li se moralno opravdati ignoriranje biblijskih ulomaka s kojima se čovjek ne slaže? Nije li biranje određenih tekstova izraz čovjekovih osobnih preferencija i pokušaj da se biblijski tekst uskladi s njegovim instinktivnim pretpostavkama? Neće li takav stav polako voditi prema tome da se broj »neprihvatljivih« tekstova sve više širi, ovisno o preferencijama ljudi i kulture? Neće li to eventualno dovesti do toga da se pojedine knjige Staroga zavjeta, pa čak i cijeli Stari zavjet degradira? Neće li takav pristup dovesti do iskrivljenja biblijske poruke? Neće li takav pristup dovesti do toga se biblijski tekst koristi da bi se poduprle već ranije zacrtane pozicije? Primjer toga bi mogla biti teologija oslobođenja koja je izlazak iz Egipta smatrala po-

²³ Tako se, recimo, u Katoličkoj crkvi na blagdan Srca Isusova čita Pnz 7,6-11 s izrazito pozitivnom tematikom da je Bog izabrao Izrael i da je vjeran svojem savezu, ali ne i prvih pet redaka toga poglavlja, gdje se kaže da izraelske protivnike treba udariti prokletstvom i da im ne treba iskazivati milost. Ništa bolji slučaj nije ni s Anglikanskom crkvom, koja u svojem revidiranom lekcionaru izbacuje Jš 5 – 24, gdje se opisuje nasilničko osvajanje Kanaana.

četkom pravednog društva.²⁴ Ali pravednog za koga? Sigurno ne za Kanaance koji su bili istrijebljeni.

Druga stvar koju treba uočiti jest pitanje: Tko određuje koji je tekst više kanonski, a koji manje? To jest, zastupnicima toga pristupa nije problem citirati tekstove koji govore recimo protiv homoseksualnosti, ali neće citirati tekstove koji govore da homoseksualce treba ubiti (Lev 20,13). Oni koji inzistiraju na normativnom autoritetu Staroga zavjeta kad je riječ o seksualnom moralu, često taj autoritet zanemaruju kada Stari zavjet govori o stvarima koje oni ne smatraju važnima.²⁵ Dakle, ako određeni ljudi biraju biblijske ulomke na temelju trenutnog hira ili na temelju predrasude ili predispozicije, u kojoj je mjeri onda Biblija njima autoritativna?

Sve to pokazuje da takozvani pristup »kanon unutar kanona« ima nedostataka kada ga se primjenjuje na moralno problematične ulomke Staroga zavjeta jer dovodi u pitanje integritet Biblije kao cjeline tako što pojedinim dijelovima Biblije daje drugotni značaj.

2.3.2. Kanonski pristup

Glavni predstavnik kanonskog pristupa je bibličar Brevard Childs.²⁶ Glavna postavka od koje kreće jest inzistiranje da se Biblija ispravno teološki i moralno može cijeniti ako se uzme u svojoj cjelovitosti, a ne ako ju se dijeli na »atome« i analizira svaki detalj. Ističe da treba gledati cjelinu, a ne dijelove. Treba gledati konačan oblik kanonskog teksta i što je on značio za zajednicu vjernika. Iako je Childsa više zanimala biblijska teologija, bio je svjestan da njegov pristup ima utjecaja i na moralno problematične ulomke Staroga zavjeta. Kada se ti ulomci gledaju u širem kanonskom kontekstu, dobivaju drukčiju perspektivu. Dakle, važno je uspoređivati tekstove da bi se dobila cjelovitija slika. Tako da, recimo, tekstove koji naizgled potiču na mržnju i netoleranciju prema neprijateljima treba usporediti s onima koji govore o ljubavi prema bližnjem (Lev 19,18: »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe«). Ne može biti samo relevantan tekst koji govori o netoleranciji prema strancima (usp. Pnz 23,3-6.20), nego je relevantan

²⁴ Usp. Gustavo GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation*, London, 1974., 88.

²⁵ Zanimljivu opservaciju donosi Thatcher kad kaže: »skoro svi protestanti koji nisu voljni odbaciti biblijski literalizam glede homoseksualnosti, postaju isključivi revizionisti glede pitanja rastave i ponovnog vjenčanja«, Adrian THATCHER, *The Savage Text: The Use and Abuse of the Bible*, Chichester, 2008., 30.

²⁶ Brevard Springs Childs (1923. – 2007.) bio je jedan od najutjecajnijih bibličara XX. stoljeća. Predavao je Stari zavjet na Sveučilištu Yale od 1958. do 1999. i glavni je predstavnik takozvane »kanonske kritike«.

i tekst koji govori o brizi za strance (usp. Izl 22,21; 23,9: »ne ugnjetavaj pridošlicu«). Bog nije samo srdit (usp. Izl 32,9-11; Br 11,10.33), nego je i milosrdan (usp. 2 Ljet 7,3.6); on nije samo osvetoljubiv i krvožedan (usp. Pnz 7,1-2), nego i strpljiv, spor na srdžbu (usp. Izl 34,6).

Takav pristup na prvi pogled može izgledati jako zadovoljavajućim. Od čitatelja se ne traži da jedne ulomke preferira, a druge odbaci, nego se traži da se otkrije temeljna povezanost tekstova unatoč mnogostrukih stavova. Potrebno je uočiti dominantni stav. Tim stavom čitatelj će teško biti u mogućnosti iskriviti biblijsku poruku, tvrdeći da tekst znači ono što u biti ne znači.

Uz sve prednosti navedenog stava jasno je da takav pogled ne rješava sve probleme u Bibliji, a posebno ne sva moralno upitna mjesta u Starome zavjetu, ali barem pomaže da se takva mjesta gledaju u jednom nijansiranom svjetlu. Ako se pogleda cijeli kanon, zasigurno nasilje i brutalnost nisu nešto što kasniji pisci preporučuju kao ideal. Proroci inzistiraju na univerzalnom miru, a ne svetom ratu (usp. Iz 2,1-4; 11,1-9). Prema kanonskom pristupu, osvajanje Kanaana jest bilo dio Božjeg plana, ali osvajanje nije ideal.²⁷ I ako se osvajanje i ubijanje pogleda u širem kanonskom kontekstu, ono je vremenom ublaženo, a ne radikalizirano.

Iako kanonsko tumačenje izgleda plauzibilno, gdje svaki tekst treba staviti u njegov širi kontekst da bi ga se ispravno shvatilo, ipak i ono ima svojih nedostataka. Prvo, teško se može reći da je taj stav praktičan. To jest, kanonski pristup naglašava sveobuhvatnost. Da bi čovjek relevantno dao odgovor na neki etički problem u Bibliji, mora sagledati sve tekstove koji o njemu govore. No je li to moguće, posebno prosječnom čitatelju Svetog pisma? Koliko obični čitatelj Svetog pisma poznaje cjelovitost biblijskog učenja? I ne samo to, prema kanonskom pristupu, nakon što čovjek cjelovito sagleda jedan problem u cijeloj Bibliji, potrebno je imati uvida i u povijest tumačenja dotičnog ulomka u prvoj Crkvi. Childs ističe da bi se mogao cijeniti nauk o određenoj stvari u Starom zavjetu, potrebno je »poznavanje i mudrost cijelog teološkog poduhvata, uključujući Novi zavjet, sustavnu teologiju, etiku i povijest Crkve«²⁸. Tako nešto je skoro nemoguće očekivati od većine vjernika! Protivnici kanonskog pristupa ističu da su zahtjevi tog pristupa nemogući. Stav da je potrebno razumjeti cjelinu prije negoli se shvati jedan dio nije za »početnike«. U tom slučaju početnici ništa ne mogu razumjeti pa se paradoksalno može reći da Sveto pismo nije za njih.

²⁷ Usp. Brevard S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, 1985., 78–79; Christopher J. H. WRIGHT, *The God I Don't Understand*, Grand Rapids, 2008., 90.

²⁸ Brevard S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 192.

Drugi problem tog pristupa je sam koncept »kanona«. Prema Childsovu mišljenju, *konačni kanon* je jedino ono što je normativno za određivanje moralnih principa i tumačenje Biblije. Postavlja se pitanje: Zašto bi konačni oblik tradicije bio apsolutiziran do te mjere i zašto bi konačni kanon bio više normativan negoli pretkanonske faze razvoja teksta? Prigovor pojedinih bibličara ide u sljedećem pravcu: nadahnuće koje je vodilo prema formiranju kanona vjerojatno se kvalitativno nije više razlikovalo kod originalnog autora negoli kod kasnijih redaktora biblijskog teksta. I ako se dopusti da su postojale različite razine kanonskog autoriteta, jako je teško pripisati autoritet samo jednoj kanonskoj fazi, u ovom slučaju zadnjoj fazi.²⁹

Problem kanonskog pristupa sadržan je i u raznovrsnosti biblijskih tekstova. Jasno je da nema suglasja u pojedinim moralnim propisima u Bibliji. Childs je u pravu kad ističe da se barem u načelu može uočiti »biblijski pogled« što se tiče recimo zdravlja, siromaštva, pravde, itd., kao i da Biblija sadrži relativno uniformiran pogled koji je skladan putokaz etičkom življenju. Međutim, raznolikost u moralnim principima je velika, disonantna, ponekad čak i kontradiktorna. Naglasak na jedinstvu, sintezi, a ne na raznolikosti nešto je što zvuči primamljivo, no je li moguće različite glasove spojiti u jedan harmoničan zbor koji će zvučati skladno? Je li moguće sistematizirati ono što je nesistematizirano? I ne pokušava li se takvim pristupom u biti čuti ono što se želi čuti, tj. reći da zbor zvuči dobro, iako u biti pjeva jako loše?

Nije tako jednostavno otkriti »opće usmjerenje« Biblije. Tvrdnja da je opće usmjerenje Biblije mir, a ne rat temelji se na proročkoj literaturi koja ističe pacifizam. Međutim, zanemaruje se činjenica da su mnoga od tih »mironosnih« proštava protkana jezikom rata. Tako, recimo, mesijanski vladar koji će donijeti mir (usp. Iz 11,1-9) čini stvari koje s mirom nemaju prevelike veze, a to je: »Šibom riječi svoje ošinut će silnika, a dahom iz usta ubit' bezbožnika« (Iz 11,4b). Ili kad Zaharija govori o razdoblju mira gdje će starci sjediti, a djeca se igrati po trgovima (usp. Zah 8,4-5), zanemaruje se činjenica da se malo kasnije govori da će mir doći tek kada Bog kao ratnik uguši neprijatelje (usp. Zah 9,1-8.14-15).³⁰

Problem je što se zanemaruju problematični ratnički tekstovi jer se očekuje da se u Bibliji nađe samo mir i spokoj. Najbolji primjer toga su Iz 2,2-4 i Jl

²⁹ Zašto bi se autoritet dao samo zadnjoj institucionalnoj instanciji, a ne i »geniju originalnog nadahnuća«, pita se Christopher R. SEITZ u članku *The Canonical Approach and Theological Interpretation*, u: Craig G. BARTHOLOMEW I DR. (ur.), *Canon And Biblical Interpretation*, Grand Rapids, 2006., 62. Ujedno kad govorimo o kanonu kao normativnom, treba postaviti i pitanje koji kanon: onaj koji prihvaća Katolička crkva, onaj koji prihvaćaju protestantske Crkve ili onaj koji prihvaća recimo Etiopska pravoslavna crkva?

³⁰ Usp. Cyril RODD, *Glimpses of Strange Land*, 193-195.

4,9-12. Kod Izaije se pacifistički ističe: »On će biti sudac narodima, mnogim će suditi' plemenima, koji će mačeve prekovati u plugove, a koplja u srpove. Neće više narod dizat' mača protiv naroda nit' se više učit' ratovanju«. A s druge strane Joel ovo preokreće: »Prekujte raonike u mačeve, kosire u koplja«. Mironosci se s pravom pozivaju na Izaiju; a pobornici rata na Joela. I što je sada kanonski i ispravno slijediti?³¹

Sve u svemu, oba »kanonska pristupa« imaju svojih prednosti i nedostataka. Pristup »kanon unutar kanona« je atraktivan, jer se temelji na »zdravom razumu«, tj. na činjenici da ljudi svim dijelovima Pisma ne daju isti značaj – instinktivno im je nešto važnije, a nešto manje važno. Međutim, tom pristupu nedostaje objektivnost, to jest kriterij koji bi odredio koje su vrijednosti prihvatljive, a koje ne, koje vrijednosti treba slijediti, a koje ne? Ako nema objektivnosti, onda se ode u subjektivnost i svatko određuje moralna pravila, pozivajući se na pojedini biblijski tekst. Takav pristup kao da želi reći da se traže odredbe u Bibliji dok se ne nađe ona koja pojedincu odgovara. A ako je tako, čemu onda Biblija? Zašto se pozivati na Bibliju ako se ona koristi samo kao potpora već unaprijed određenom stavu? S druge strane, Childsov kanonski pristup želi upravo odgovoriti da individualni i subjektivni pristup nije dobar, i da je potrebno gledati širi kontekst i više tekstova. Širi kontekst, svakako, pomaže boljem razumijevanju. Ali i taj pristup ima svojih već naznačenih nedostataka.

2.4. Paradigmatski pristup

Paradigmatski pristup Bibliji je pristup kojim se biblijske propise želi učiniti relevantnima za današnje probleme. Međutim, cilj nije »prepisati« propise, nego uočiti da propisi imaju određene temeljne principe koji se mogu koristiti kao paradigme za današnje propise i norme moralnog ponašanja. Stav je tog pristupa da Biblija nudi opće principe koji pomažu današnjem čovjeku donijeti moralno ispravne odluke, koje su u skladu s onim što Bog od ljudi očekuje.

Jedan od glavnih zastupnika tog pristupa je Christopher J. H. Wright,³² koji je pojam »paradigma« preuzeo iz gramatike i počeo ga primjenjivati na taj

³¹ J. E. Brenneman smatra da su pacifistički tekstovi samokorigirajući mehanizam koji kroti nasilnički sadržaj u Bibliji. Usp. James E. BRENNEMAN, *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy*, Oxford, 1997., 142.

³² Christopher J. H. Wright (1947) pripadnik je Anglikanske crkve i znanstvenik koji se bavi starozavjetnim temama. Iako nije prvi koji je uveo paradigmatski pristup u tumačenje Biblije, ipak je najzaslužniji za njegovo širenje. Paradigmatske stavove promicao je u mnogim svojim djelima poput: Christopher J. H. WRIGHT, *Living as the People of God*:

pristup. Paradigma je u stvari model ili primjer po kojem se sklanjaju imenice, zamjenice ili pridjevi. Wrightovo polazište je da su zakoni i narativna izvješća Staroga zavjeta modeli ili primjeri kako se treba ponašati i danas.

Zastupnici paradigmatškog pristupa misle da je on nužan ako se iz biblijskog teksta želi izvući značenje koje je relevantno i primjenjivo u današnje vrijeme. Evo nekih konkretnih primjera kojima se koriste zastupnici takvog stava. Upute da se ne žanje do kraja njive ili da se ne vraća na zaboravljeno snoplje (usp. Lev 19,9-10; Pnz 24,19-21) danas nisu relevantne; međutim primjer, paradigma koja iza tih uputa stoji je itekako relevantna i danas. A to je dijeliti sa siromašnima i ostaviti da i siromasi imaju. Isto tako uputa u jubilarnoj godini (Lev 25,8-55) da se oduzeta imovina vrati vlasniku danas nije relevantna. Ali princip da se vrati dostojanstvo onima koji su zapali u siromaštvo i nužnost da se pokaže samilost prema ljudima koji su beskućnici ili koji su veliki dužnici je itekako relevantna i danas i ima općeljudsko značenje i važnost.

Paradigmatški pristup ne naglašava zakone po sebi (*per se*), nego važnost principa koji stoje iza tih zakona. Na taj se način ostaje vjeran i tekstu, ali i duhu teksta. Jasno je da Biblija ne donosi sve propise kako se danas ponašati, ali ona pomaže postaviti parametre moralnog ponašanja. U Bibliji nema direktnih uputa glede abortusa, eutanazije, genetičkog inženjeringa i mnogih drugih stvari, ali principi koji govore o svetosti ljudskog života (usp. Post 1,27; 9,5-6) i o tome kako se treba brinuti za slabe i nemoćne (usp. Pnz 15,7-11; 24,12-13; Ps 82,2-4) itekako mogu pomoći da se postave moralni principi koji su obvezujući za sve ljude. Jer principi su češće korisniji nego konkretna uputa; oni su fleksibilniji, lakše primjenjivi za razliku od zakona koji su najčešće kruti i tvrdi. Na primjer, zakon »oko za oko« u Izl 21,23-25 vrlo je teško primijeniti ako ga se uzme doslovno, ali ako se uzme princip točne retribucije (nadoknade), što je srž zakona, onda je on ne samo primjenjiv nego najčešće i nužan. Uz to, ako se zakon gleda iz perspektive principa, to onda znači da veći zločin traži i veću kaznu. Zakon »oko za oko« zvuči okrutno, ali uzet kao princip gdje kazna treba biti razmjerna počinjenu djelu, nije tako okrutan.³³

Paradigmatški pristup nije zamišljen kao ključ po kojem bi se mogli riješiti svi moralno problematični ulomci Starog zavjeta, nego prije svega kao hermeneutičko pomagalo koje bi pomoglo da Biblija postane relevantna u rješavanju

The Relevance of Old Testament Ethics, Leicester, 1983.; Christopher J. H. WRIGHT, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*, Leicester, 1995.; Christopher J. H. WRIGHT, *Old Testament Ethics for the People of God*, Leicester, 2004.

³³ Budući da današnja kultura ne voli zakone i odredbe, autoritarne forme i kontrolu, naglasak na principima i temeljnim vrijednostima puno će prije naići na plodno tlo.

današnjih problema. Neki ulomci, kao što je potpuno uništenje ili ratovi problematični su samo ako se uzme doslovan pristup tekstu, ali ako se iz tih ulomaka uzme princip, onda i ti ulomci mogu pomoći i biti vodilja ljudskog ponašanja.

Jedan od glavnih prigovora navedenom pristupu jest da on proizvodi iskrivljeno čitanje biblijskog teksta tako što su principi uglavnom ogledalo tumačevih unaprijed zamišljenih sudova. Izvlačenjem principa dolazi se u opasnost da se vlastite želje i stavovi podmetnu pod plašt biblijskih stavova, tj. da je nađeni zaključak zapravo zaključak koji se tražio. Kao primjer se može navesti sljedeće: predstavnici paradigmatškog stava, komentirajući Isusovu zapovijed čovjeku da sve proda i da siromasima (usp. Lk 12,33) ne tumače je doslovno jer to današnjem zapadnom čovjeku ne ide u prilog. Oni misle da je princip onoga što se željelo reći taj da se treba dati onima u potrebi. Međutim, Hays³⁴ izražava svoje ogorčenje riječima: »Kršćanski propovjednici, barem od Klementa Aleksandrijskog, izrekli su na stotine tisuća katastrofalnih propovjedi koje u konačnici kažu: 'Dakle, tekst kaže x, no to u stvari ne može značiti to, nego moramo vidjeti princip koji stoji iza toga, princip na koji se to odnosi, a to je y. Tražim moratorij na takvo propovijedanje'.« S druge strane, ako se propisima u Novom zavjetu daje autoritarnost, zašto ne bi bilo isto i s propisima u Starom zavjetu, recimo propisima o ubojstvu i krađi? Zašto bi nas jedni propisi obvezivali doslovno, a drugi samo u duhu? Paradigmatški pristup vrlo lako može odvesti u intelektualno nepoštenje tražeći da se izbjegne zahtjevnost propisa s jedne strane, a s druge strane može biti sredstvo da se izbjegne očito značenje teksta kad se to značenje ne čini privlačnim pojedinoj osobi.

Kad se paradigmatški pristup primijeni na pitanje rata, onda se uočavaju određeni problemi. Posebno je problematično gledanje Izraela kao paradigme. Naime, Wright drži da moralna pravila nisu jedina koja moraju biti paradigmatška, nego je i sam Izrael »paradigma«. A ako je Izrael model ili paradigma za druge narode, onda se njegova posebnost mora očuvati pod svaku cijenu, kao što to ističe Lev 18,3. Kanaanci su svojom moralnom dekadencijom bili opasnost da se isto dogodi i Izraelcima, tj. da i oni postanu moralno dekadentni. Stoga da bi se očuvala moralna čistoća, tj. da bi Izrael mogao biti primjer (paradigma) i u moralnim stvarima, osvajanje Kanaana smatralo se činom osude naroda koji je pao i u religijsku i u moralnu dekadenciju. U tom smislu izraelsko osvajanje Kanaana samo je dio opće povijesti spasenja koja je dobra za sve.³⁵

³⁴ Richard B. HAYS, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, London, 1996., 294.

³⁵ Usp. Christopher J. H. WRIGHT, *The God I Don't Understand*, 107. O filozofskom razmišljanju biblijskog genocida vidi u: Wesley MORRISTON, *Ethical Criticism of the Bible*

Bez obzira na takvo tumačenje, teško da se Izrael može uzeti kao model, posebno ne kao model za osvajanja i ubijanja.

2.5. Pristup »odgovor-čitatelja«

U novije vrijeme fokus bibličara se okreće literarnom pristupu Bibliji, tj. usredotočenju na tekst. Riječ je prije svega o bibličarima koji su više sekularno orijentirani i koji Bibliji prilaze više kao tekstu negoli svetom tekstu.

Pristup »odgovor-čitatelja« svoj korijen ima u sekularnoj literaturi gdje se naglašava da čitatelj treba biti aktivan, a ne pasivan, da tekstu treba pristupiti otvoreno kritički, a ne pognuto pokornički, da treba dovoditi u pitanje pojedine pretpostavke, uvide i upitne tvrdnje. Dakle, pristup tekstu ne smije biti pasivan, nego treba uključivati promišljanje, prosudbu, procjenu, vrednovanje. A to vodi do odobravanja ili neodobravanja, do pohvale ili kritike, prihvaćanja ili odbijanja. Cilj je doći do interakcije teksta i čitatelja, da tekst izazove pitanja i reakcije čitatelja; da se ne ostane samo na pitanju što tekst *kaže*, nego što tekst *kaže meni*, ili još važnije, što *ja kažem na to*? Nije važno samo postaviti pitanje što tekst *znači*, nego što taj tekst *čini*, koju promjenu proizvodi? Kakve stavove zastupa, promovira li nasilje? Naglasak se, dakle, pomiče s teksta na čitatelja. Nije toliko važan tekst, nego *učinak* koji taj tekst ima na čitatelje.

Primjenjujući te principe na Sveto pismo, zastupnicima tog stava su posebno zanimljivi moralno problematični tekstovi. Dakle, dosadašnja praksa gdje je čitatelj Biblije bio pasivan, gdje se podvrgavao autoritetu Biblije, želi se zamijeniti stavom da treba ući u dijalog sa svetim tekstem i postavljati pitanja. Cilj je uhvatiti se u koštac i s problematičnim tekstovima. Jedan od glavnih zagovornika takva stava je David Clines, koji ističe da glavni cilj tumačenja nije »shvatiti« nego »vrednovati«, »kritički pristupiti«. Dosad su bibličari dovodili u pitanje povijesnu točnost nekih tvrdnji, ali malo se dovodilo u pitanje vrijednost pojedinih moralnih norma. Clines ističe da je bibličarima draže ostati u mirnoj luci deskriptivnog opisa, negoli krenuti na vjetrometinu vrednovanja i kritike: »Ni jedan od stotinu akademskih biblijskih znanstvenika neće vam reći da je njegova prvenstvena zadaća *kritizirati* Bibliju. Iz nekog razloga, uvjerali smo sebe da je naša zadaća jednostavno, *shvatiti, tumačiti*. A ovdje imamo neke od teških tekstova... Želiš li znati što oni *znače*? Dođi k nama, mi smo stručnjaci, mi ih *razumijemo*, mi ćemo ti reći kako ćeš ih *tumačiti*? Ali ne pitaj nas za *vrednovanje*, za *kritiku*. O ne, mi smo objektivni znanstvenici, i mi želimo osta-

The Case of Divinely Mandated Genocide, u: *Sophia*, 51 (2012.) 1, 117-135.

viti po strani naše osobne preferencije te moralne i vjerske poglede o temama našeg proučavanja.«³⁶

Prema Clinesovu mišljenju, u Bibliji ne nedostaje materijala koji bi se mogao i trebao staviti pod lupu kritike. Tu pripadaju tekstovi poput Am 6,4-7, gdje je bogataševa jedina »krivica« to što voli uživati; Ps 24, gdje se Božja aktivnost opisuje ratničkim slikama; Ps 2, gdje se opisuje da su drugi narodi »krivi« zato što žele slobodu. Nije dovoljno takve tekstove shvatiti i protumačiti, nego će odgovorni čitatelj takve tekstove staviti pod lupu kritike. Očito je da ima onih koji se ne slažu s takvim Clinesovim stavovima jer se kritika skoro uvijek tumači kao nedostatak poštovanja prema kanonu Svetog pisma.

2.5.1. Pristup »odgovor-čitatelja« i tradicija o »svetom ratu«

Kritički stav prema pojedinim moralno problematičnim ulomcima Svetog pisma ima svoje opravdanje u tekstovima o »svetom ratu«, gdje se potpuno uništenje naroda teško može opravdati i ne kritizirati, a što je posebno vidljivo u Jš 6 – 11. O kakvom je uništenju riječ najzornije ističe Jš 10,40: »Tako je Jošua zauzeo sav onaj kraj: Gorje i Negeb, Šefelu i Visočje – i sve njihove kraljeve. Ne ostavi preživjelih, već izruči kletom uništenju sve što je disalo, kako je zapovjedio Jahve, Bog Izraelov«. Takav postupak knjiga Pnz 71 opravdava iz dvaju razloga: prvi je da se to čini da bi se Izrael zaštitio od kobnog utjecaja, a drugi je da je to bio jedini način da se Abrahamovim potomcima da zemlja koju im je Bog obećao (usp. Pnz 9,5; Post 17,3-8).

Može li i jedan »konzervativac« reći da kletu uništenje nije za kritiku? Kakav je to Bog koji sve uništava? Nisu li takvi postupci nijekanje i u kontradikciji s temeljnim vrijednostima Biblije, a to je važnost očuvanja ljudskog života, briga za ugnjetavane i ranjive u društvu (usp. Izl 22,21-24)? Pa i da su Kanaanci bili tako nemoralni kao što Biblija opisuje, da li zaista zaslužuju takvu vrstu kazne? Ako ništa više, takva pitanja mogu se i smiju postaviti bez obzira što ih mnogi komentari svetopisamskih knjiga ne postavljaju.

Kad se pogleda Sveto pismo, razlog uništenja nije onaj koji se donosi. Tako Pnz 9,4-5; 18,9-14 kaže da je razlog potpunog uništenja kanaanska idolola-

³⁶ David John Alfred CLINES, *The Bible and the Modern World*, Sheffield, 1997., 23. Općenito o kritici »odgovor čitatelja, vidi u: Michael CAHILL, Reader-response criticism and the allegorizing reader, u: *Theological Studies* 57 (1996.) 1, 89–96. Dobar popis literature može se naći na: <https://www.questia.com/library/literature/literary-themes-and-topics/reader-response-criticism> (29. II. 2016.) te na: <http://www.oxfordbiblicalstudies.com/article/opr/t373/e38> (29. II. 2016.).

trija. Međutim, to nije *pravi* razlog uništenja, jer da je tako ne bi bilo potrebno uništavati njihovu stoku koja nije činila idolatriju. Čini se da je pravi razlog uništenja Izraelska (ili Božja) želja da se nasele na području koje su naseljavali Kanaanaci. Može li se biblijskim piscima »pripisati« da su »namjerno« Kanaan- ce prikazali moralno »degradiranim« da bi se uništenje lakše opravdalo? Jer nakon što se nekoga moralno difamira, lakše je i sebi i drugim opravdati da takav, ako se ne popravi, ne zaslužuje ni da živi. Nije li to »stupica« koju su pisci takvih tekstova postavili da se u nju ulove oni koji čitaju? Nisu li možda biblijski pisci željeli da se uništenje opravda te su u neku ruku »izmanipulirali« čitatelje da prihvate njihove stavove?

S druge strane, ako se tekst čita »iz druge perspektive«, on izgleda sasvim drukčije. To jest, ako se tekst čita iz perspektive Kanaanaca a ne Izraelaca, opis kletog uništenja ima sasvim drugu dimenziju.

Treba reći da pristup »odgovor-čitatelja« ima svojih nedostataka. Mnogi se ne slažu sa »sumnjivim« pristupom Bibliji, gdje se mnoge stvari dovode u pitanje. Jer se »kritizira« pitanje transcendentnosti i nadahnutosti Svetog pisma; a transcendentna vrijednost Svetog pisma se ne uklapa u kategorije kriticizma i korekcija. Pitanje je ima li čovjek pravo Božje riječi i Božja djela podvrgavati kritičkom skrutiniju i prosuđivati ih prema ljudskim standardima? Je li ispravnije »kritizirati« Božju riječ ili je »prihvatiti«? Je li bolje naglašavati vrijednosti koje Biblija promiče ili isticati nedostatke koje se u njoj mogu naći? Hoće li taj »kritički« stav trajati uvijek ili je njegova prolaznost očita? Nije li taj »kritički« pristup samo tranzitni trend u biblijskom proučavanju?

Drugi nedostatak tog pristupa jest činjenica da moralne prosudbe uvijek nose dozu subjektivnosti, osobnih preferencija i predrasuda. U tom smislu zastupnici pristupa »odgovor-čitatelja« zapadaju u opasnost da kritizirajući moralno upitne tekstove, počnu zagovarati »svoju moralnost« koja je protkana ideologijom i unaprijed izgrađenim uvjerenjem. U isto vrijeme, ako se kritizirajući Bibliju ostaje na svojim već unaprijed izgrađenim stavovima, zašto onda uopće čitati Bibliju? Nije li onda čitanje Biblije samo neka vrsta vježbanja samo-refleksije?

Međutim, mogu li se navesti i neke pozitivne strane tog pristupa? Kad se malo bolje prouči Sveto pismo može se vidjeti da su i sami biblijski pisci »kritični« i propituju ranija vjerovanja i ranije prosudbe. Ni oni nisu bili samo pasivni, nego su postavljali pitanja. Biblija ne samo da promišlja o moralnim pitanjima svojeg vremena nego i sama često dovodi u pitanje mnoge pretpostavke. Biblijski tekst i izraelska vjera uvijek je bila »vjera koja istražuje, propi-

tuje, inzistira« kaže Brueggemann.³⁷ Kada je Abraham uvidio da će Bog pobiti nevine skupa s krivima u Sodomi, tražio je da Bog postupa prema pravilima ljudske i božanske pravde (usp. Post 18,22-33). I Job je pitao Boga je li njegova kazna proporcionalna učinjenoj pogrešci (Job 9,13-24; 16,6-17). Psalmist se vrlo često pita o Božjoj pravdi, o tome da se dobiva dojam da se zlo nagrađuje (usp. Ps 10,1-12; 73,12-14). Nije li prisutnost takvih tekstova potvrda da ni biblijski pisci nisu sve prihvaćali bez »pogovora«, da su i oni postavljali pitanja, da su i samog Boga pozivali da djeluje prema kriterijima temeljne ljudske pravde? Nije li to potvrda da je i tada bilo »kritike«?

U samoj je Bibliji prisutna kritika prema nasilju koje se činilo. Vrsta kritike može se vidjeti u primjerima gdje je Ljetopisac korigirao određene izvještaje. Tako, na primjer, 2 Sam 5,6-10 govori da je David mrzio i pobio slijepe i kljaste tijekom svojeg osvajanja Jeruzalema, dok 1 Ljet 11,4-9, opisujući isti događaj, slijepe i kljaste uopće ne spominje. Ispravlja i Davidovo postupanje prema Moapcima. 2 Sam 8,2 kaže: »Porazi i Moapce i izmjeri ih uzicom polegavši ih po zemlji: dvije uzice odmjeri onih koje treba pogubiti, a jednu punu uzicu onih koje treba ostaviti na životu. Tako Moapci postadoše Davidovi podanici koji su mu donosili danak«; dok 1 Ljet 18,2 ističe: »Porazio je i Moapce i oni postadoše Davidovi podanici koji su mu donosili danak«. Sveti pisac u 1 Ljet 22,6-11 ističe da David neće sagraditi Hram zato što je mnogo krvi prolio, nego Salomon, čovjek mira (što znači i korijen njegova imena). U 2 Ljet 28,8-15 kaže se da Bog nije sretan kako se postupa sa zarobljenicima te zapovijeda da ih se obuče i vrati njihovim kućama. Slično postupanje, ovaj put prema Aramejcima, nalazi se i u 2 Kr 6,20-23: »Kad ih vidje kralj Izraela, reče Elizeju: 'Treba li ih poubijati, oče moj?' A on odgovori: 'Nemoj ih ubiti. Zar ćeš ubiti one koje nisi zarobio svojim lukom i mačem? Ponudi im kruha i vode; neka jedu i piju i neka se vrate svome gospodaru.' Kralj im priredi veliku gozbu. Pošto su jeli i pili, otpusti ih. I vratiše se svome gospodaru. I tako aramejski pljačkaši nisu više zalazili na izraelsko tlo.« Kod proroka Amosa 1,3 – 2,3 se oštro kritiziraju oni koji su neprimjereno postupali u ratu.

Prisutnost takvih »kritičkih« osvrta mogao bi biti temelj i današnjem kritičkom osvrtu na pojedine tekstove u Bibliji, postavljanje pitanja je nešto što je u skladu s biblijskim piscima. Može li se opravdanje za kritičko gledanje na Bibliju naći u činjenici da sama Biblija daje materijala da ju se kritički promatra?³⁸ Na taj način pristup »odgovor-čitatelja« nije nešto što je strano Bibliji. Budući

³⁷ Walter BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, 1997., 318.

³⁸ Usp. Steve MOYISE, *Introduction to Biblical Studies*, London, 2004., 106.

da se sami biblijski pisci kritički osvrću na određene problematične ulomke u Starom zavjetu, kritički pristup ne mora biti znak nepoštivanja Biblije. Nepoštivanje bi bilo ne sagledati sve vidove koji se u njoj nalaze te pretpostaviti da se u njoj nalazi samo ono što bi pojedinci htjeli da se nalazi.

Može li se isto tako reći da je moralna kritika određenih ulomaka ne samo moguća nego i nužna, budući da je korekcija pojedinih moralnih normi i pogleda u Bibliji nužna. Uz to, potrebno je pojam »kritike« sagledati objektivno. Najčešće se pojam »kritika« gleda u negativnom svjetlu i stoga se prema pristupu »odgovor-čitatelja« gleda sumnjičavo. Međutim, taj pristup nije jednostran, da bi ga se *ipso facto* trebalo odbaciti. Taj pristup treba gledati u dijalektičkoj perspektivi i procesu. Čovjekovo »postavljanje pitanja« Bibliji treba voditi biblijskom »postavljanju pitanja« čovjeku, gdje čovjek treba ponovno razmotriti svoje prioritete, preispitati svoja uvjerenja ili možda preorijentirati svoje »rovovski zakopane« moralne pozicije. Tek kad se u međusobnom razgovoru susretu biblijski tekst i današnji čovjek, tek tada može doći po životne promjene. Određeni proročki tekstovi trebali bi uznemiriti čovjekovu savjest i poglede glede njegova stava prema pravdi i jednakosti. Nedostaci koje čovjek uočava u socijalnim institucijama Staroga zavjeta mogu biti poticaj uočiti nedostatke i mane u današnjem društvu. Nedostaci vidljivi u moralnim vrijednostima kod Izraelaca mogu biti poticaj na razmišljanje o primjerenosti današnje vjerničke prakse. »Kritika« mora ići u oba pravca, tj. ako se dopušta da čovjek »kritizira« Bibliju, onda se mora dopustiti da i Biblija kritizira čovjeka. U tom slučaju susret s prošlošću postaje susret sa sadašnjošću. I tada će se uočiti da je propitivanje Biblije dovelo do toga da Biblija propituje čovjeka. I takvo čitanje Biblije može postati proces gdje se čovjek uči poniznosti. Jer se vrlo često događa da ljudi imaju visoko mišljenje o svojim prosudbama te takva »intelektualna arogancija« ne dopušta samokritiku i samovrednovanje. Čitanje Biblije iz perspektive »odgovor-čitatelja« ne mora u sebi sadržavati ništa negativno, nego može biti preobrazujuće iskustvo gdje se ljudske vrijednosti uvijek iznova propituju.

Kao što su ljudi spremni prihvatiti da u Starome zavjetu postoje povijesne i znanstvene pogreške, zašto bi bili nespremni prihvatiti da postoje i *moralno* pogrešni stavovi. Zašto bi se trebali bojati reći da je kletu uništenje pogrešan moralni stav koji se nalazi u Starom zavjetu? Treba li biti više jednومان, a manje kritičan? Zašto se bojati procjenjivati moralnost pojedinih militantnih ulomaka Starog zavjeta? Ako je dopušteno govoriti i kritički vrednovati izvore kojima su se služili biblijski pisci, zašto bi bilo nedopušteno kritički vrednovati ulomke koji govore o nemilosrdnom Bogu? Zašto bi se kategorije »toč-

no« i »netočno« smjelo primjenjivati samo na povijesne tvrdnje u Bibliji, a ne i na moralne tvrdnje? Nije li došlo vrijeme da se »etička kritika«, tj. studiozno istraživanje moralnosti nađe na katedrama teoloških fakulteta? Nije li došlo vrijeme da se biblijski stručnjaci uhvate u koštac s moralno problematičnim tekstovima u Staroga zavjeta?

Pristup »odgovor-čitatelja« nije bez svojih problema. Jedan od problema jest i taj što metodologija tog pristupa nije razvijena. Pojedininim ljudima je taj stav neprihvatljiv zato što misle da se dovođenjem u pitanje normativnih vrijednosti dovodi u pitanje i autoritet Svetog pisma. Međutim, i sam Stari zavjet donosi tradicije koje su »kritične« prema ubijanju. Zašto bi problematični ulomci samo vodili tome da se dovede u pitanje autoritet Svetog pisma? Ne bi li problematični ulomci i kritički stav prema njima mogli voditi prema samokritičnosti? Prisutnost moralno kontradiktornih stavova u Starom zavjetu mogla bi natjerati da čovjek stvori svoj kritički stav prema njima i u tom procesu nužno postane samokritičan glede svojih moralnih stavova. Nije riječ samo o »kritiziranju« drugoga, u ovom slučaju Biblije, nego o pozivu da kritika prijeđe u samokritiku. Jer Biblija tjera na »preobrazbu« i čitajući Bibliju u poniznosti i otvorenosti svaki čovjek može u sebi uočiti proces promjene i preobrazbe.

Zaključak

Moralno problematični ulomci u Svetom pismu ne mogu se zanemariti i zahtijevaju ozbiljan pristup. Svi navedeni pristupi pokušavali su dati određeni odgovor, s tim da svaki pristup ima i pozitivnih, ali i negativnih strana.

Evolucijskim pristupom se otišlo u »ocrnjivanje« Starog zavjeta, a pre naglašavanje Novog zavjeta. Pristup kulturnih relativista je isticao da su pogrešni stavovi proizvod kulturnih i povijesnih razina razvoja te na taj način ograničio univerzalnu vrijednost Biblije, čiji glas vrijedi i danas. Pristup »kanon unutar kanona« pokušao je u neku ruku problematične ulomke ostavljati po strani, a u prvi plan isticati pozitivne primjere i na taj je način pridonio da se Biblija ne gleda cjelovito i dosta subjektivno. Stoga je »kanonski« pristup Brevarda Childsa pokušao ispraviti gornji stav, naglašavajući kontekstualnost, međutim vrlo je teško imati cjelovito poznavanje stavova, prilika i okolnosti u cijeloj Bibliji, a daljnji problem je što stavovi nisu uvijek unisoni. Paradigmatički pristup je pokušavao biblijske stavove uzeti kao paradigme i principe za današnje stavove i norme ponašanja. Međutim i s tim se odlazi u individualnost, gdje pojedinac može posezati za određenim principima i samo njih naglašavati – jedni će reći da je bogatstvo znak Božjeg blagoslova, a drugi će

naglašavati princip nepravednog nagomilavanja bogatstva. I pristup »odgovor-čitatelja«, koji potiče na stvaranje vlastitog stava, promišljanja, postavljanja pitanja, što je u svakom slučaju dobro došlo, može odvesti u jednostrano negativno gledanje na Riječ Božju.

Potrebno je stoga uočiti i prednosti i nedostatke navedenih pristupa te se s jedne strane radovati pozitivnim vrijednostima koje donosi Sveto pismo, a u isto vrijeme »kritizirati« neprihvatljive stavove, poput istrebljenja cijelog naroda. Potreban je dijalektički proces, gdje »kritiziranje« neće prijeći u kritiku nego i u samokritiku, koja će potaknuti na preobrazbu života. Bez obzira na sve, Bibliji se ne smije »zatvoriti usta«, nego joj se mora dopustiti da bude korektivno sredstvo u životu svakog pojedinca.

Summary

NEWER WAYS OF INTERPRETING TEXTS ON »MERCILESS« AND »MILITANT« GOD IN THE OLD TESTAMENT ATTEMPTS OF INTERPRETATION IN THE LIGHT OF JOSH 6 – 11

Darko TOMAŠEVIĆ

Catholic Theological Faculty in Sarajevo
Josipa Stadlera 5, BIH – 71 000 Sarajevo
darko.tomasevic@gmail.com

The issue of »merciless« and »militant« God is a difficult theological issue. The problem consists in the question how can such God be the foundation of faith? The discourse on »ethnic cleansing«, complete destruction of Canaanites by Hebrews is an issue that Biblical theology engaged with and tried to provide an answer to.

By trying to find an answer to problematic issues in the Old Testament, Biblical scientists came up with certain strategies that helped them in their interpretation of difficult passages. Hence, one can notice a number of strategies or approaches in the history of Biblical theology. The first can be called the evolutionary approach and it originated at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. This approach argues that moral principles were subject to growth and development. The second approach tries to deal with problematic passages by pointing out that they are a result of the cultural, sociological, and historical context. Proponents of the strategy that might be called »canon within the canon« opted for »more positive« passages and leaving out »more negative« ones, while disregarding the integrity of the Old Testament. Consequently, the reaction of the strategy called canonical approach is understandable insofar as it

insists on interpretation of all passages in the light of the integrity of the Holy Scripture. In recent times we have witnessed the rise of so-called paradigmatic approach that tries to interpret problematic passages in a non-literary fashion, i.e., by understanding them as paradigms of certain behaviour. The last approach can be called »reply of the reader« and it approaches the Biblical text in a critical way.

Each of these approaches has its positive and negative sides. This article is trying to point out attempts of interpretation of morally problematic Old Testament passages during the last hundred years and attempts of their interpretation in more recent times.

Keywords: *morally problematic passages in the Old Testament, vengeance, war, merciless God, destruction of Canaanites.*