

A. KREŠIĆ, RANOKRŠĆANSKI MORAL U »NOVOM ZAVETU«.
Pregled, Sarajevo 1954, br. 7-8.

U ovom članku A. Krešić nastavlja diskusiju, koju je bio započeo svojim osvrtom *O jednoj ocjeni društveno-historijske uloge kršćanstva* (Pregled, 1953, br. 9), kojemu su predmet bile knjige V. Ribara, *Istoriska uloga hrišćanstva u smeni društveno-ekonomskih formacija* (Beograd, 1951), i E. Redžića, *Zašto se i kako marksizam bori protiv religije* (Sarajevo, 1952). Na taj njegov osvrt najprije je odgovorio V. Ribar, *U odbranu jedne teze* (Filozofski pregled, 1953, br. 4), koji se brani također od kritke A. Savić-Rebac, *Problem istoriske uloge hrišćanstva* (Unverzitetški vesnik, Beograd, 13. listopada 1951), i O. Mandića, iznesenog u članku *O problemu uloge kršćanstva u klasnom društvu* (Sveučilišni list, Zagreb, 10. studenoga 1951) i u recenziji publiciranoj u *Nastavi historije u srednjoj školi* (1952, br. 4—5). E. Redžić također je naknadno obrazlagao svoje gledište u članku *Idealizacija kršćanstva ili anti-religiozna propaganda* (Pregled, 1954, br. 1), prihvaćajući neke Krešićeve zamjerke.

Predmet diskusije bilo je pitanje o tome, da li je kršćanstvo u doba svojeg postanka bilo progresivna ili reakcionarna društvena snaga. V. Ribar i E. Redžić zastupali su prvo gledište, dok se A. Krešić nije odlučno izjasnio u prilog njegove reakcionarnosti, zadovoljavajući se u prvom članku time da pobija Ribareve i Redžićeve teze i argumente. On je istaknuo, da nije jednostavan posao ocijeniti društvenu ulogu kršćanstva kroz historiju (Pregled, 1953, br. 9, str. 158), ali do toga točnog zaključka nije došao historijskom analizom konkretnih činjenica, već njihovim subjektivnim upućavanjem, iako su i A. Savić-Rebac i O. M. već prije istakli, da se takvom metodom ne može ništa postići. Drugim riječima, Krešić je kritizirao metodu V. Ribara i E. Redžića, ali se u suštini služio jednom njezinom blažom formom, jer se težište njegove argumentacije u prvom članku također nalazi na interpretaciji misli Marxa i Engelsa i na općim sociološkim izvodima, a ne na konkretnim činjenicama iz vremena, kada je nastajalo kršćanstvo kao ideologija klasnih društava u Evropi. Odgovor E. Redžića pokazao mu je, da se na taj način može diskutirati do iznemoglosti, a da se ne stigne do nikakvih stvarnih rezultata.

Nato je Krešić promijenio metodu. U svom drugom članku, koji je dao poticaj za ove retke, potkrepljuje on svoje ranije iznesene argumente spomoću veoma detaljne analize kršćanskih spisa. To je promjena metode dala naučnu podlogu njegovim izvodima, jer ih potvrđuje spomoću dokumenata iz onoga vremena. Na taj način, ovaj drugi njegov rad predstavlja veoma vrijedan prinos, kod nas zanemarenoj, historiji religija (u tome leži jedan od onih paradoksa našega prelaznog razdoblja, koji protivuriječe zdravom smislu: mi s jedne strane izgrađujemo socijalističko, t. j. areligiozno društvo, a s druge ništa ne poduzimamo da naučno istražimo samu pojavu religija, njihovu zakonitost kao i uvjete njihova nestanka). Tu vrijednost ne umanjuje činjenica, da Krešićeve analize nisu na nekim mjestima dovoljno kritične, o čemu će kasnije biti riječ. Valja mu zahvaliti, što je bez sustezanja pristupio izravnoj analizi izvora kršćanstva i tako napokon razbio onaj t a b u, koji je kod nas vladao s obzirom na podatke iz kršćanskoga kanona. I V. Ribar, i E. Redžić, i prije njih A. Fiamengo (*Porijeklo i društvena uloga religije*, Zagreb, 1950) zaziru od toga, da bi se služili materijalom iz kanonskih spisa kršćanstva i da bi na njemu temeljili svoje zaključke o samom kršćanstvu. Takva metoda ne samo da nije historijska, nego je upravo antihistorijska. Što drugo može najbolje prikazati ideologiju nekog pokreta iz prošlosti, nego spisi, u kojima je ona izložena. I to je Krešić ispravno uočio.

Svoj je članak autor podijelio na pet poglavlja, naslovi kojih ujedno predstavljaju zaključke, koje on izvodi iz svoga tumačenja novozavjetnih tekstova. Ti su naslovi: 1. Novozavjetni moral kao moral potlačenih i eksploatiranih, 2. Novozavjetni moral kao moral robovlasnika i povlašćenih, 3. Moral bunta i moral socijalnog mira u Novom zavjetu, 4. Vjera i moral i 5. Socijalna heterogenost i duhovni sinkretizam prakršćanstva. Autor je istaknuo protivurječnost morala u Novom Zavjetu, smatrajući da izražava »duboke protivurječnosti doba u kome je nastao i samog religioznog pokreta — prakršćanstva — koji ga je formulisao«. A uloga samog prakršćanstva, sudeći po njegovu moralu, ne bi bila »ni progresivna ni reakcionarna isključivo, nego protivurječna«. U prvom redu zato što propovijeda smirenje, ono nije bilo »objektivno revolucionarno«, kad je pružilo nezadovoljnim masama »fiktivni nebeski izlaz«, t. j. spasenje na nebu. To znači »unošenje suprotnih reakcionarnih težnji za održanjem postojećeg stanja na zemlji« (str. 38).

Iako su ti zaključci uglavnom točni, kada se uzme u obzir kršćanstvo, kakvo je formulirano u Novom Zavjetu, t. j. u kanonu, koji je prihvaćen poslije sabora u Niceji g. 325, oni to nisu za prakršćanstvo. Najveća je pogreška svih diskutanata, da oni ne razlikuju različite faze u razvitku te ideologije. Jedna je bila pripremna — prakršćanstvo u obliku različitih sekta, od kojih su mnoge na jedan ili drugi način formulirale osnovna učenja gnostičkih paulinista, koji je oblik nastao u Siriji u prvoj polovini I. st. n. e. i kojemu je prorokom bio Pavao iz Tarza. Sve prakršćanske sekte nalazile su se u međusobnom žestokom sukobu, što nije smetalo da jedna od druge poprimaju one elemente, koje bi eventualno mogle upotrebiti pri širenju svoje ideologije: na taj način ortodoksni paulinisti preuzimaju od markionita misao o sveobuhvatnoj crkvi i o kanonu, od valentinista njihovu liturgiju, od montanista Tertulijana misao o božjem trojedinstvu i t. d. Paulinizam bila je religija eksploatiranih slojeva u rimskim gradovima i ima izrazito gnostički karakter. Nisu bili stoici, kako to misli autor, oni, koji su dali ideološku podlogu tom vjerovanju. Nije moguće prihvatiti simplicističko mišljenje, da je kršćanstvo »na stoička shvaćanja samo nakalemilo boga kao natprirodni motiv i cilj zemaljskog morala ljubavi« (30, bilj. 8). U prvom su redu stoici širili monoteistička naziranja o božanskoj, stvaralačkoj snazi — logosu, koja vlada u svijetu. Isto su tako oni propovijedali jednakost među ljudima, koji su svi »djeca božja«. Ali unatoč tome nisu dali ideološku podlogu prakršćanstvu, već su to učinile gnostičke sekte. Njihova su vjerovanja nastala povezivanjem orfičkih i stoičkih nazora, a neka od njih, jednostavnija i pristupačnija eksploatiranim slojevima rimskog društva, širila su se među njima. Stoička filozofija bila je ideologija eksploatatora u rimskom društvu I. i II. st. n. e. — dosta je sjetiti se Senece i cara Marka Aurelija, koje autor spominje, dok su među eksploatiranim slojevima gradova prevladavala gnostička vjerovanja, koja autor spominje i od kojih je paulinizam bio jedan odvjetak. Baš gnozu karakterizira težnja da se ne daje važnost materijalnosti života, koja je zlo, i da vjernici obrate što veću pažnju duhovnosti, koja je dobro, jer će ona dovesti poslije smrti do spajanja vjernikove duše s božanstvom, t. j. do njegova nadzemaljskoga spasa. Stoga gnoza propovijeda pasivnost u zemaljskom životu, nalažući vjernicima da se zadovoljavaju svojim društvenim položajem, da žive čestitim životom i da se pokoravaju vlastima.

Revolucionarni elementi u kršćanskim spisima — naročito ostrica uperena protiv bogataša — imaju svoj izvor u židovskoj sekti isustva, čijega je proroka Isusa paulinizam učinio svojim gnostičkim nadzemaljskim spasiteljem, iako je ta sekta nau-

čavala da carstvo božje mora doći na zemlju, da ostvari zemaljsku jednakost među ljudima, za razliku od gnostika, koji su zamišljali carstvo božje samo na nebu.

S druge je strane kršćanstvo nastalo iz prakršćanskih ideologija, koje je svećenstvo paulinističkih općina u III. st. počelo prilagodivati zahtjevima i interesima eksploatatorskih klasa. Na taj se način otvorilo vrata formalizmu religioznih obreda, koji je dobio svoju konačnu formu s uvođenjem sakramenata, jer ih — osim krštenja — prakršćanstvo nije poznavalo. Dok su u gnostičkim sektama ljudi vjerovali, da moraju živjeti čestito, kako bi zavrijedili spas na nebu, drugačije je bilo stanje poslije uvođenja sakramenata, naročito pokore. Nije više važno, kako ljudi žive — moralno ili nemoralno, jer njihov spas zavisi samo od toga, hoće li im svećenici podijeliti sakramente ili ne. Spas vjernika, dakle, zavisi od dobre volje svećenstva, koje ih na taj način podvrgava svojoj vlasti. Kršćanstvo, kao ideologija, koja se pokazuje u velikom broju konkretnih religija, po svojoj je suštini različito od prakršćanstva. Ta važna činjenica nije bila u diskusiji uopće istaknuta.

Dakle, protivurječnosti, koje je autor ustanovio u novozavjetnim spisima, potječu od toga, što one predstavljaju različita naziranja, koja su u različito vrijeme nastala u različitim društvenim sredinama. Baš tu činjenicu valja uvijek imati na umu pri eksegezi kanonskih spisa kršćanstva. To autor nije uradio, iako predbacuje A. Bayetu, da nije dublje ulazio u analizu tekstova zbog »empirijske methodske ograničenosti« (36, bilj. 15).

S obzirom na ovaj prigovor, koji činimo, valja istaknuti, da se Pavlu iz Tarza pripisuju samo jezgre ovih poslanica: Rimljanima, prve i druge Korinćanima, Galaćanima, Filipljanima i Filemonu. Sve su ostale apokrifne, a nastale su mnogo kasnije, vjerojatno 50—60 godina poslije tih prvotnih jezgri. Svakako konačna redakcija većeg dijela poslanica, koje se pripisuju Pavlu, bila je dovršena prije nego što je Markion deset od njih uvrstio u svoj kanon, nakon što ih je podvrgao cenzuri, t. j. oko g. 150. Štaviše, čini se, da su t. zv. pastirske poslanice Timoteju i Titu nastale poslije g. 150, kako na pr. misli Loisy (*Le origini del cristianesimo*, Torino 1942, str. 11). Iz toga izlazi, da su Pavlove poslanice dobivale svoj konačni oblik tokom procesa, koji je potrajao barem jedno stoljeće.

Nešto kraći je bio proces pismenog redigiranja evanđelja, koji traje od kraja I. st. do g. 150—160, kada je završena redakcija evanđelja po Ivanu. Prema tome, u evanđeljima, kao i u poslanicama iz novozavjetnog kanona, nagomilana su naziranja, koja potječu iz različitih društvenih sredina. A to najviše vrijedi za protivurječnost s obzirom na moral potlačenih i moral bogatih, koji imaju različito društveno i vremensko porijeklo. S obzirom na elemente socijalnog bunta u evanđeljima, oni imaju isti izvor kao i *Apokalipsa*, t. j. potječu iz židovskih općina u Maloj Aziji, na što je u svoje vrijeme upozorio Vipper (*Vozniknovenie hrstianskoj literatury*, Moskva—Leningrad 1946, str. 112 i sl.).

Ovih nekoliko fragmentarnih primjedaba učinjeno je radi toga, da se upozori, kako se pojedini odlomci iz evanđelja i drugih kanonskih spisa ne smiju promatrati samo u međusobnom odnosu, nego također u vezi s okolinom, u kojoj su nastali, i s drugim ideologijama, koje su na njih utjecale. Inače se dobiva statički i zato iskripljeni prikaz o ideologiji u jednom vremenskom razdoblju, koje obuhvaća više od sto godina. Ali takva jedinstvena ideologija ne postoji u konkretnoj stvarnosti, jer je samo apstraktan izvod iz velikog broja sekta, koje su postojale u I. i II. stoljeću.

Ali autor ide još dalje. On izvodi zaključak na temelju uporedne analize tekstova iz evanđelja i poslanica, smatrajući da su oni jedna nerazdvojiva cjelina. Pri-

tom je ispuatio iz vida, da je ta cjelina — novozavjetni kanon — nastala tek u IV. st. poslije sabora u Niceji, kada se kršćanstvo (ne prkršćanstvo) učvrstilo kao ideologija eksploatora u Rimskom carstvu. Ono je time završilo svoj ciklus razvitka kao jedna od objavljenih religija, koje često nastaju kao naziranja eksploatiranih, da ih zatim vladajuće klase prihvate kao podesno sredstvo za učvršćenje svojega društvenog poretka, što se također dogodilo s mazdaizmom, budizmom i islamom.

Problem naprednosti ili reakcionarnosti tih dviju po suštini različitih ideologija — prkršćanstva i kršćanstva — ne može se cjelovito prosuditi na podlozi tako raznolikih društvenih odnosa u Rimskom carstvu, kakvi se izmjenjuju od sredine I. st, kada se počinju formirati spisi prkršćanstva, pa do polovice IV. st., kada su samo neki od prkršćanskih spisa cjelovito povezani u kršćanskom kanonu. Može se diskutirati o tome, da li su pojedine i točno određene prkršćanske sekte u I. i II. st. bile napredne ili nazadne u onoj društvenoj okolini, u kojoj su djelovale. A posve je drugi problem, koji nema ništa zajedničko s prvim, o ulozi kršćanskih općina u rimskom društvu III. i IV. stoljeća.

Da je diskusija bila tako postavljena, mislim da bi donijela više koristi. A Krešić — čini se — osjećao je, da tako određen predmet diskusije nije realan, jer je pri kraju naveo, da uloga »prkršćanstva« (on shvaća taj pojam drugačije nego ja, dovodeći ga do IV. st.) »nije ni progresivna, ni reakcionarna isključivo, nego protivurječna« (38). Time je mjesto ocjene vrijednosti nekog pokreta s obzirom na razvitak društva opisao samo odnos njegovih komponenata. Kod takva zaključka radi se dakele o prijelazu u drugu vrstu. A taj je paralogizam autor mogao sebi prištedjeti, da je učinio korak dalje, analiziravši pojedine tekstove, kojima se bavi, s obzirom na mjesto i vrijeme, kada su oni nastali.

Oleg Mandić

H I S T O R I J S K I
Z B O R N I K

GODINA VIII.

1955

BROJ 1—4

N A K L A D A »Š K O L S K A K N J I G A« / Z A G R E B

Redakcioni odbor

OLEG MANDIĆ
JAKŠA RAVLIĆ
JAROSLAV ŠIDAK

Glavni i odgovorni urednik

JAROSLAV ŠIDAK

IZDAJE
POVIJESNO DRUŠTVO HRVATSKE
ZAGREB