

RELIGIJA, NACIJA I DRŽAVA U STARIM BLISKOSTOČNIM KULTURAMA I U BIBLIJI

DR. TOMISLAV VUK

I. UVOD

Ovaj je esej izrastao iz jednog prigodnog predavanja, potom je proširen u okviru akademskog kolegija o odnosu mesopotamske kulture i Biblije, a sad ga evo predajemo širem krugu zainteresiranog čitalaštva.*

Pripadnici zapadnjačke kulturne tradicije pod pojmom "narod" redovito podrazumijevaju etničku pripadnost, "naciji" pridaju političko značenje, a "nacionalnost" shvaćaju u užem pravnom smislu, što ga ispravnije odražava izraz "državljanstvo".¹ Svim tim pojmovima zajednička je pak oznaka da su potpuno profani, ne podrazumijevaju nikakav primisao vjere i religije.

Naprotiv, većina bliskoistočnih civilizacija te iste pojmove doživljava i shvaća na bitno drukčiji način. To jednako važi za drevne civilizacije, poznate nam na

* Radi se o prilagođenoj verziji članka objavljenog na talijanskom: »Religione, nazione e stato nel Vicino Oriente antico e nella Bibbia«: *Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum* 40 (1990) 105-158. Budući da je u našim domaćim uvjetima svaki pregled novije stručne literature uvijek dobro došao, bilješke će obilovati takvim podacima. Kratice su preuzete iz: *Theologische Realenzyklopädie: Abkürzungsverzeichnis*, izd. S. Schwertner, Berlin 1976. Osim toga: CT = *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*; JSOT.SS = *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series*; LA = *Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum*; SWBAS = *The Social World of Biblical Antiquity Series*; SAGH = A. Falkenstein - W. v. Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953; TSA = G.R. Castellino, *Testi sumerici e accadici* (Classici delle religioni. Sez. I: Le religioni orientali), Torino 1977.

¹ U većini modernih europskih jezika tim pojmovima odgovaraju izvedenice latinskih riječi *populus*, *natio*, *nationalitas*. Pritom se vrlo često brkaju pojmovi "narod" i "nacija". U klasičnoj tražologiji utemeljenoj na grčkim riječima njihovi bi ekvivalenti bili *ethnos* i *demos*. Ne valja osim toga zaboraviti da ni etničke ni političke koncepcije vezane uz te pojmove, koliko god nam se one danas činile očitima, nisu zapravo ni tako stare. Zamisao "suverenog naroda" u *političkom*, gotovo geografskom, u svakom pak slučaju profanom smislu cjelokupnosti građana jedne države uzdignuta je na razinu političko-operativne ideje istom kroz Francusku revoluciju pokraj 19. st. Slično je i s pojmom "narod" u *etničkom* smislu kao skupina ljudi istog podrijetla što se odražava u zajedničkom jeziku i kulturi. Iako su takve ideje bile uvijek prisutne u različitim civilizacijama kroz svu poznatu nam povijest, njihova današnja općeprihvaćena koncepcija jednako je tako ne baš davnih korijena. Ona je plod romantizma s kraja istog stoljeća. Kombinacija tih dviju koncepcija odrazila se u konkretnom životu u političkom

temelju arheoloških, lingvističkih i povijesnih istraživanja, kao i za shvaćanja današnjih suvremenih generacija. Glavna razlika u odnosu na zapadnjačko poimanje leži u tom da svi ti pojmovi za njih nisu nipošto »profani«. Vjera i religija ne samo da nisu odvojene od nacije i države nego su naprotiv u uskoj vezi s njima, ubrajaju se u sastavne elemente te sačinjavaju bitne odrednice pojmova "narod", "nacija" i "država". Stupanj njihove povezanosti može biti različit, općenito pak naginje k potpunoj identifikaciji. Religija, narod i država teže k poistovjećanju, postaju samo vidovi jedne te iste stvarnosti.

Pritom se ne radi o geografski ili vremenski ograničenoj pojavi nego o tipičnoj karakteristici bliskoistočnih kultura općenito, posebno pak kultura semitskih naroda. Takvo shvaćanje prati te civilizacije od njihovih najstarijih epoha, kako ih poznajemo na temelju povijesnih istraživanja kroz različite znanstvene discipline, pa sve do danas. Nepoznavanje te činjenice vrlo često uzrokuje nesporazume i krive sudove zapadnjaka o stvarima u svezi s pripadnicima istočnih kultura, i to ne samo kad se radi o prošlosti, drevnoj ili bližoj, dakle i onoj biblijskoj, nego i o činjenicama i stavovima u aktualnoj današnjici, od onih osobnih iz svagdanjeg života pa do onih službenih iz političke sfere.

Namjera je ovog eseja osvijetliti te razlike u mentalitetu te tako doprinijeti boljem međusobnom razumijevanju, pogotovo kad se radi o ulozi što je vjera i

stremljenju k nacionalnim državama. Dotad ta ideja nije bila posebno prisutna u svijesti pučanstva niti je služila kao temelj političkog ustrojenja u europskoj zapadnjačkoj civilizaciji. Zamisao »suverenosti naroda« kao »autoriteta odozdo« potisnula je dotadašnje shvaćanje državne vlasti kao »autoriteta odozgo«. To prijašnje poimanje bilo je redovito zaodjeveno u monarhičko ruho i shvaćalo je svaki autoritet među ljudima kao odraz, produženje, namjesništvo božanskog autoriteta. Svaki je autoritet bio shvaćan i prihvaćan kao neposredno božanskog podrijetla, prema tome vlast je u biti bila jedinstvena a izvršavana je po »duhovnoj« ili »svjetovnoj ruci«, svaka na svom području. Po toj koncepciji očito nije narod posjedovao suverenitet, autoritet i vlast, niti ih je dakle mogao nekomu povjeriti, postaviti si upravitelje i vladare, izabrati si poglavare. Kraljevi su se radali a vlast im je dolazila iz drugih izvora: od dinastičkog nasljedstva, od ženidbenih veza, čak od »prava« osvajača. Zato se granice kraljevskih vladavina, tj. teritoriji država kojima su bili na čelu, nisu poklapale sa životnim područjima narodâ u etničkom smislu.

Ipak je na području zapadnjačke kulture »Starog svijeta« oduvijek bila prisutna i ideja univerzalne pripadnosti. Ona je čak puno starija od netom opisane monarhičke koncepcije. Zamisao jedne sveobuhvatne *oikumene* uvijek se iznova ostvarivala pod različitim vidovima, ponajčešće kulturnim, a koji puta i političkim. Utjelovljivao ju je kulturni ideal helenizma, političko-pravna institucija rimskog građanina, kasnije idealna zamisao »Svete majke Crkve« i njena političkog pandana »Svetog rimskog carstva« u srednjem vijeku.

Pojmovi »naroda« i »nacije« nisu ni danas jednoznačni ni na isti način primjenjivi na sve konkretne slučajeve. Naprotiv, vrlo su mnogoznačni i neprecizni, te ih se uvijek mora prilagodivati konkretnoj situaciji. Nisu u svakom konkretnom »narodu« ili »naciji« prisutni svi oni elementi koji teoretski određuju te pojmove, pogotovo pak pojedini od njih nemaju uvijek istu ulogu i važnost. Da na primjeru pokažemo kako je teško odrediti bit i sastav tih pojmova evo kako ih pokušava definirati J. W. Flight pod natuknicom »Nationality« u *IDB III*, 512: »Pojam nacije podrazumijeva stanje ili svojstvo izvjesne grupe ljudi, naroda, što žive na određenom teritoriju a povezuje ih manje-više zajednički jezik, zajedničke predaje, povijest, običaji, sustav vlasti, a počesto i religija, te koji osim toga između sebe posjeduju dublju svijest pripadnosti i zajedništva nego što postoji između njih i ostalih naroda.«

Za detaljniju diskusiju mnogih pojedinosti letimično dodirnutih tokom ovog članka upućujemo na: M.H. Tanenbaum - R.J.Z. Werblowsky, izd., *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood, Nation and Land*. Jerusalem, Oct. 30 - Nov. 8, 1970 proceedings (Truman Research Institute Publication 7), Jerusalem 1972.

religija igraju u samosvijesti pripadnika orijentalnih civilizacija i odgovarajućeg mentaliteta, kako one oblikuju njihov identitet od najintimnije religiozne samosvijesti do konkretne političke akcije u društvu i državi.

II. POVIJESNI PREGLED KROZ STARI BLISKI ISTOK

A. Egipat

Svijest pripadnosti zasebnoj »naciji« bila je vrlo ukorijenjena u starih Egipćana, bila je zapravo jedna od odrednica njihove kulture. Vjerojatno je čak moguće identificirati povijesni izvor tog osjećaja: on je nikao kao posljedica ujedinjenja Gornjeg i Donjeg Egipta. Prema jednoj staroj egipatskoj predaji to bijaše podvig faraona Manesa koji je zato prvi nosio naslov »kralja Gornjeg i Donjeg Egipta«. Iako povijesna identifikacija toga faraona još uvijek predstavlja dosta problema te usprkos činjenici da sjedinjenje Egipta valja najvjerojatnije shvatiti ne kao pojedinačan politički ili vojni čin nego kao postupni proces kroz izvjesno vrijeme, to se dostignuće može smjestiti u šire razdoblje prijelaza Egipta iz prapovijesti u povijest, tj. otprilike na početak 3. tisućljeća pr. Kr.

Prirodna konfiguracija terena uvjetovala je geografsku i kulturnu izolaciju nilske doline od ostatka okolnog svijeta. Ta je činjenica pridodala svijesti nacionalne samobitnosti starih Egipćana i osjećaj ekonomske, političke i kulturne samodostatnosti. Iz samodostatnosti se pak rodila svijest nadmoćnosti u odnosu na ostale narode. Usprkos takvim samobitnim odrednicama nacionalne svijesti velika izduženost nacionalnog teritorija dolinom Nila pridonosila je očuvanju mnogih unutarnjih razlika i osebnosti. Ta činjenica kao i stalni rast svakovrsnih odnosa sa susjednim narodima spriječila je krajnji ekskluzivizam i zatvorenost egipatske kulture. Doseljeni stranci vrlo su lako bili apsorbirani i asimilirani nakon što su se prilagodili domaćem načinu života. Rasni i etnički elemenat bilo je dakle drugorazrednog značenja u odnosu na kulturne, teritorijalne i političke čimbenike. Jedan takav naturalizirani stranac mogao se visoko popeti na ljestvici društvenih i političkih službi u egipatskoj državi. U tom kontekstu valja vidjeti i biblijsku novelu o Josipu egipatskom (Gen 37,2 – 50,26).

U religioznom pak pogledu Egipat nije nikad dosegao pravo jedinstvo. Lokalna osebnost religiozne svijesti, nasljeđena iz pretpovijesnih razdoblja kad još nije bilo kulturnih i političkih veza što bi bile u stanju objediniti čitavo područje kasnije nacionalne države, uspijevala se oduprijeti svim pokušajima ujednačavanja, pogotovo pak centralizacije. U pojedinim se pokrajinama očituju lokalno obilježene religije, s vlastitim teološkim sustavima i vlastitim ritualima. Razlike su ponajprije lokalne prirode, a zatim svaki od tih lokalnih teoloških i bogoštovnih sustava tokom vremena doživljava dodatne preinake. Radi se zapravo o specifičnim oblicima u biti iste politeističke religije. Danas ih se obično naziva »teologijama« s užom oznakom prema njihovim glavnim kulturnim centrima. Među najvažnije se ubrajaju: obožavanje sedam glavnih božanstava (*enmeadis*) u Heliopolisu, osam božanstava (*okdoadis*)

u Hermopolisu i tri božanstva (*triadis*) u Tebi. U isto vrijeme postojala je i posebna religiozna ideologija države, usredotočena u religioznom shvaćanju njena poglavara, faraona. Držalo ga se bogom, utjelovljenim Horusom, sinom boga Ozirisa, te ga se zato smatralo žarištem ciklusa života i smrti, prirode i plodnosti, autoriteta, vlasti i blagostanja. Ta je ideologija postupno do te mjere preobrazila faraonov lik da je on postao potpuno ezoterična figura: nije bio moguć nikakav neposredni odnos faraona, nepristupačnog boga, s običnim pukom. S druge pak strane to je ujedno dovelo do toga da ta »državna teologija« nije imala nikakva utjecaja na pučku religioznost.

B. Mezopotamija

Nasuprot kulturnoj i političkoj, u dobroj mjeri čak i etničkoj ujednačenosti starog Egipta, u Mezopotamiji je situacija bila gotovo suprotna. U vrijeme prijelaza iz pretpovijesti u povijest, tj. za vrijeme prve polovice drugog tisućljeća pr. Kr.², situacija u Mezopotamiji obilježena je etničkom i kulturnom prevlašću Sumeraca, etničke grupe nepoznatog porijekla, nad ostatkom stanovništva koje je bilo semitsko. S političkog stajališta najznačajnija je karakteristika tog starosumerškog razdoblja odsutnost nacionalne države koja bi objedinjavala sve Sumerce. Društveno-politički život bio je organiziran na razini gradskog naselja, tj. regionalnih centara. Jedan takav grad-država obuhvaćao je gravitaciono područje samog grada, prije svega zemljišta u posjedu njegova vladara, hrama i stanovništva, kao i sva manja naselja u okolici. Prema izvjesnim pokazateljima može se pretpostaviti da je uprava tih državica u početku organiziranog političkog života bila kolek-

² Općenito se smatra da pojava pisma označava prijelaz iz prahistorije u povijesno razdoblje. Prema današnjem poznavanju stvari to se po prvi puta na svjetskom planu dogodilo u Mezopotamiji, otprilike oko 3100. pr. Kr., tj. potkraj tzv. razdoblja Uruka (3300–3100). Prvo pismo zasvjedočeno je na glinenim pločicama ispisanim tzv. »proto-klinopisom« ili arhaičkim klinastim pismom. One potječu iz stratigrafskog sloja IVa u Uruku, biblijskom Erelu (Post 10,10). Ipak taj nam stupanj pismenosti još uvijek ne omogućava pisanje povijesti toga razdoblja u punom smislu riječi. Naime, iako mnogi dokumenti sadrže po koje ime realnih osoba, oni još nisu datirani niti ih se može datirati izvanjskim ili uključivim kriterijima. Nedostaju opisi događaja i osoba povijesnog značenja. Budući da je pismo u to doba samo ideografsko, tj. znakovi simboliziraju pojmove a ne opisuju izgovor, čak ni jezik na kojem su napisani nije odrediv. Tek u tekstovima slijedećeg povijesnog razdoblja, nazvanog po današnjem imenu glavnog nalazišta te civilizacije Džemdet Nasr (3100–2900), pojavljuju se prvi kriteriji što ukazuju na to da je jezik dokumenata iz tog razdoblja sumerski. Ukoliko ništa ne upućuje na promjenu civilizacije u odnosu na one starije dokumente, to se i za te može pretpostaviti da su ih pisale osobe koje su se služile sumerskim kao govornim jezikom. No i u ovom razdoblju općenite oznake pisanih dokumenata ostaju jednako neprikladne za pisanje povijesti toga doba. Istom slijedeće razdoblje, nazvano »protodinastičkim« (2900–2350), predstavlja prijelaz u potpuno povijesno razdoblje. Njegov prvi (2900–2750) i drugi dio (2750–2600) predstavljaju legendarno doba sumerske povijesti što se odražava kasnijim epskim spjevovima o nacionalnim junacima i njihovim herojskim djelima, osobito o kraljevima takozvane prve dinastije Uruka: o Enmerkaru, Lubalbandi i Gilgamešu. Povijesni dokumenti u pravom smislu riječi potječu istom iz trećeg dijela tog proto-dinastičkog razdoblja (2600–2350). Radi se o prvim autentičnim kraljevskim natpisima istodobnih vladara, o kojima se inače znalo samo iz kasnijih zapisa. Najstariji dosad pronađeni kraljevski natpisi potječu od En-Mebaragesija iz Kiša (otprilike 2600. pr. Kr.).

tivna, neke vrsti »izvorna demokracija«: vladao je »savjet starješina«.³ No u vrijeme što ga možemo povijesno kontrolirati vlast je već bila u rukama pojedinačnog vladara. Njegova je funkcija označena, ovisno o mjestu i vremenu, jednim od dvaju naziva: *lugal* odnosno *énsi*⁴. Politički čimbenik nacionalne države nije dakle bio sastavni elemenat sumerskog nacionalnog identiteta. A taj je identitet bio ipak prisutan. Očito se temeljio na drugim faktorima⁵. Postojala je među Sumerima jasna svijest o zasebnom etničkom podrijetlu. Oni su sebe lučili ne samo od stanovnika ostalih zemalja (kur-kur), nego i od semitskog pučanstva Mezopotamije. Razlikovali su svoje područje, »Sumersku zemlju« (Ki-en-gi), od kraja naseljenog semitskim Akadanimi (Ki-uri)⁶. Govorili su vlastitim jezikom, sumerskim (eme-gi)⁷, koji se ne može dovesti u vezu ni s jednom do sad poznatom jezičnom grupom i totalno se razlikuje od jezika njihovih semitskih sugrađana, tj. od akadskog.

Što se religije tiče, svaki je grad imao svoj vlastiti, lokalni panteon s jednim božanstvom, bolje reći s jednim božanskim parom na čelu. To odgovara već spomenutoj političkoj strukturi. Ipak se baš na religioznom području očituje i jedna nadregionalna, nacionalna struktura, uočljiva od najstarijih povijesno dokumentiranih razdoblja. To je teološki sustav »velikih« bogova, organiziran na taj način da se na najvažnijim »položajima« u tom panteonu nalaze lokalna božanstva najvažnijih gradova. Osim toga izgleda da je grad Nibru / *Nippur*, današnji Nuffar, imao poseban status, bio je neke vrsti »sveti grad« svih Sumeraca. Tamošnji bog Enlil⁷ postao je naime »gospodar« panteona, potisnuvši s tog položaja boga neba Ana⁸. I u sumerskoj religiji postoje dakle i nacionalni elementi, iako prevladavaju lokalni i kozmički.⁹

³ O tomu usp. T. Jacobsen, »Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia«: *JANES* 2 (1943) 159–172; A. Falkenstein, »La cité-temple sumérienne«: *CHM* 1 (1954) br. 4, 784–814 = *The Sumerian Temple City* (MANE 1/1), Malibu 1974; T. Jacobsen, »Early Political Development in Mesopotamia«: *ZA* 52 (1957) 91–140.

⁴ Usp. W.W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles. A Philologic and Historical Analysis* (AOS 43), New Haven 1957.

⁵ Ipak postoje pokazatelji da su i politički čimbenici, do izvjesnog stupnja, utjecali na nacionalni identitet. Tzv. »Sumerski kraljevski popis« čuva pravadnu predaju da je »kraljevska vlast« jedna jedina i jedincata, da su je bogovi poslali s neba na zemlju, i da se seli iz jednog grada u drugi tako da je na dinastiji onog grada gdje se ona trenutačno nalazi »red« (ba1) vladati zemljom. Dakle, postojala je ideja o jedinstvenom kraljevstvu, iako ona u to vrijeme još nije bila ostvarena. Znamo naime da su mnoge od tih dinastija, što su prikazane kao susljedne, u stvarnosti vladale istodobno, svaka na svom području.

⁶ Naziv Ki-en-gi(r) ima prvenstveno geografsko značenje, označava kraj gdje žive Sumeri. Shvaćen kao »domovina« služi zatim za oznaku njihova naroda i države. Ki-uri, naziv onog dijela zemlje gdje je većinsko stanovništvo bilo semitsko, sadrži isti geografski elemenat ki »zemlja« i k tomu još jednu bližu oznaku čije nam etimološko značenje nije poznato.

⁷ Na sumerskom e n -lil znači »Gospodin Zrak«, radi se dakle o izvorno kozmičkom božanstvu.

⁸ Ime tog boga ustvari je opća imenica an »nebo«. Kasnije je dodatkom nastavka akadizirano u Anum.

⁹ K tima valja pribrojiti i one ktoničke, bilo kao zasebna božanstva podzemlja bilo kao dodatne karakteristike lokalnih i kozmičkih božanstava. Ima i izrazito astralnih božanskih likova. Njih se po mišljenju nekih proučavatelja može svesti na semitski utjecaj.

Ta se situacija promijenila kad je u Mezopotamiji konačno brojčano i politički prevladao semitski segment pučanstva. Izvjesni Sargon¹⁰, semitskog porijekla, napredovavši u karijeri na dvoru sumerskog kralja Kiša, uspio se vojno i politički osamostaliti, osnovao je vlastiti grad-državu i požnjeo velik uspjeh. Osvojio je ne samo čitavu »zemlju Sumeraca i Akada« , kako to kaže njegov službeni naslov, nego i čitavu mezopotamsku dolinu, a prema nekim mogućim tumačenjima vojno je intervenirao sve do u Anatoliju. Na taj je način po prvi puta u povijesti Mezopotamije osnovao kraljevstvo nadregionalnog tipa, pravu nacionalnu državu. Naprotiv, tokom svoje neobično duge vladavine (2334–2279)¹¹ nije se ni na tomu zaustavio nego je svoju političku i vojnu moć i vlast proširio i daleko izvan granica teritorija koji bi se mogao nazvati nacionalnim. Daje se na gradnju nove prijestolnice, grada Akada, što nažalost još do dan danas nije ponovno pronađen. Taj pothvat služi izvanjskom očitovanju novonastalih političkih prilika.¹²

Dotad nečuven pothvat ujedinjenja pod jednu jedinu vlast praktički čitave Mezopotamije otvorio je Sargonu vrata legende.¹³ To novonastalo »carstvo« doseglo je vrhunac moći za vladavine njegovu unuka Naram-Su'ena (2254–2218). I

¹⁰ Izvorno: *šarrum kīn* »kralj je pravedan / zakonit« .

¹¹ Kronološke podatke za Mezopotamiju preuzimamo iz: J.A. Brinkman, »Appendix: Mesopotamian Chronology of the Historical Period«, u: A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, izd. E. Reiner, Chicago – London, 2. izd., 1977, 335–348 = »Appendice: La cronologia mesopotamica del periodo storico« u: A. L. Oppenheim, *L'antica Mesopotamia. Ritratto di una civiltà scomparsa*. (Paperback civiltà scomparse 51), Roma 1980, 293–303. Kad se radi o razdoblju starijem od polovice drugog tisućljeća pr. Kr. to odgovara tzv. »srednjoj kronologiji« .

¹² Od imena toga grada izveden je i moderni naziv za jezik tih najstarijih Semita u Mezopotamiji. Gradnja novog grada kao izraz novonastalih političkih prilika, kao očitovanje stečene moći, vlasti i bogatstva, postala je općom književnom temom na starom Bliskom istoku. Njen je odraz i biblijska epizoda o gradnji »grada i tvrđave« u Babilonu, usp. bilj. 81.

¹³ Lik »Sargona Velikog« postao je dosta čestim gostom raznovrsnih mezopotamskih tekstova. Usp. pregled kod: B. Lewis, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who Was Exposed at Birth* (ASOR Diss. Ser. 4), Cambridge Mass., 1980, 125–147. O Sargonovom životu i djelima izvješćuje nekoliko kompozicija što pripadaju tzv. povijesno-literarnom književnom rodu (usp. isto, 130–134); nekoliko drugih jedino ga spominje (usp. isto, 134sl). Među onim prvima posebno je na cijeni sastav »Kralj bitke« što opisuje jedan Sargonov (pretpostavljeni) vojni pohod u Anatoliju (za bibliografiju usp. isto, 132, bilj. 5). Ta legenda izgleda da je postala sastavni dio standardnih književnih zbirki negdje u starobabilonsko vrijeme, a zatim su slijedile mnoge verzije, proširene po čitavom starom Bliskom istoku. Pronađeni su naime odlomci njena teksta u Hatuši, hetitskoj prijestolnici u Anatoliji, zatim u Ras Šamri/Ugaritu te konačno u el-Amarni u Egiptu. Jednu drugu književnu vrstu predstavljaju pseudo-autobiografski sastavi o Sargonovu rođenju. Tekst jedne takve kompozicije pronađen je nepotpun ali dostatan da mu se može rekonstruirati sadržaj. Obraden je u gore spomenutoj Lewisovoj monografiji; usp. osim toga T. Longman III, *Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study*, Winona Lake 1991, 53–60, 215sl. Od jednog drugog takvog sastavka posjedujemo jedino fragmente početnih stihova (usp. Longman, isto, 193s, 242). Te se legende daju usporediti s biblijskim tekstom o rođenju Mojsijevu. Autori ponajčešće odriču tim i takvim sastavcima bilo kakvu vezu s povijesnim činjenicama iz doba koje opisuju, usp. M. Liverani, *Antico Oriente*, Roma-Bari 1988, 256–262. Upućujemo na to djelo u vidu širih informacija o mezopotamskoj civilizaciji i povijesti i za opširniju bibliografiju (o Sargonu usp. str. 961 sl). Sargon je osim toga vrlo često spominjan u takozvanim povijesnim znamenjima, *omina* (usp. Lewis, 135–140).

taj je zato bio pridružen djedu u legendarnoj slavi.¹⁴ Obojica su postali likovi idealnih vladara za čitavu kasniju mezopotamsku povijest.

S manje zanosa promatrali su ih jedino vladari iz dinastije što je nakon nekoliko generacija naslijedila njihovu, naime oni iz tzv. novosumerske 3. dinastije Ura (2112–2004). To novo kraljevstvo bilo je manjih razmjera nego ono akadsko. I u pogledu povijesnih ideala inspiriralo se predakadskim vladarima, pa to razdoblje ima jasan pečat sumerske renesanse nakon Sargonova intermezza.

Uspjeh i ugled akadskog kraljevstva zacijelo su tlo iz kojega vuče korijen odlučujuća uloga što ju je tokom daljnje povijesti jaka centralna državna uprava igrala u oblikovanju nacionalne svijesti kod Semita u Mezopotamiji. U tom je smislu Sargonov i Naram-Su'enov lik vršio dubok utjecaj na semitske, amorejske države što su nastale nakon propasti novosumerskog kraljevstva 3. dinastije Ura, posebno na one dvije što su stekle dugotrajniju slavu, naime na Babiloniju i Asiriju. Takva uloga državne vlasti još se više učvrstila gotovo pet i po stoljeća nakon Sargona, kad je Hamurabi (1792-1750) ponovio uspjehe akadске dinastije. Naime nakon pada novosumerskog kraljevstva svaka moć i vlast prešla je definitivno u semitske ruke. Premoćan položaj bile su si izborile, smjenjujući jedna drugu, amorejske dinastije gradova Izina, Larse te konačno Babilona. Hamurabi je bio šesti kralj iz tzv. »prve babilonske dinastije«. Njegov je ugled bio toliki da je i on postao idealnim likom, i to na političkom i na kulturnom planu, za sva kasnija doba samostalne mezopotamske povijesti sve do njena uključanja u perzijsko carstvo. Odatle je razumljivo da je akadski jezik, točnije njegovo babilonsko narječje, postao jezik međunarodnog priopćavanja u 2. tisućljeću na čitavom starom Bliskom istoku. Privlačnost babilonskih uzora na kulturnom i, kako ćemo još vidjeti, na religioznom području općaravala je čak Asiriju, njihova najžešćeg političkog i vojnog suparnika.

Asirci su otišli još dalje u naglašavanju uloge političko-vojne moći kao čimbenika nacionalnog identiteta, uključujući i njene najsirovije i najsvirepije vidove. Dok babilonski kraljevi po uzoru na sumerske u svojim natpisima na široko opisuju gradnju hramova posvećenih bogovima, asirskim je kraljevima, osobito kroz razdoblje novoasirskog carstva u prva četiri stoljeća prvog tisućljeća (934–612), draže sačuvati uspomenu gradnje vlastitih palača i još više opise svojih vojni sa mnoštvom okrutnih i surovih detalja. Da se pritom ne radi jedino o stilističkoj varijanti

¹⁴ I Naram-Su'enov lik opleten je nizom (kasnijih) književnih djela što spadaju u vrstu povijesno-literarnih epskih tekstova. U nekima od njih, kako izgleda u manjinskom dijelu, Naram-Su'en je prikazan kao protulik Sargonov: ocertan je negativno, gotovo tragično. Prema jednom tumačenju takav prikaz odraz je ogorčenosti Sumeraca iz razdoblja neposredno nakon njegove vladavine, i to zbog Naram-Su'enova (pretpostavljenog) razaranja njihova svetog grada Nipura i hrama njihova glavnog boga Enlila. Izgleda da je takav prikaz Naram-Su'en dobio po prvi put u djelu »Prokletstvo Akada«. To je vrlo stari spjev, vjerojatno potječe iz novosumerskog doba, usp. J. S. Cooper, *The Curse of Agade* (The John Hopkins Near Eastern Studies 13), Baltimore – London 1983; o ostalim djelima o Naram-Su'enu usp. isto, str. 15–19. Među njima se posebno izdvaja »Legenda iz Kute« (usp. Longman, *Fictional Akkadian Autobiography*, 103–117, 228–231). Kao protulik Sargonu Naram-Su'en se spominje i u zbirkama povijesnih znamenja. Na temelju aluzija u tim tekstovima kasnije su, u 1. tisućljeću, nastali novi sastavci, ponajčešće zaodjeveni u književno ruho »ljetopisa«.

nego o razlici u mentalitetu vidi se iz činjenice da novobabilonski kraljevi iz tzv. kaldejske dinastije (625–539) što uništiše novoasirsko carstvo i ponovno uspostavili babilonsku prevlast ne slijede taj asirski način prikazivanja. Čak ni najslavniji među njima, Nabukodonozor II¹⁵ (604–562), koji je vojnim podvizima i osvajanjima nadmašio asirske kraljeve.

S obzirom na nacionalnu svijest mezopotamski su se dakle Semiti razlikovali od njihovih predšasnika Sumeraca po ulozi što ju je politička vlast i vojna moć igrala u tom pogledu. Što se tiče pak religije, tu je situacija bila drukčija. Mezopotamski su Semiti zauvijek ostali dužnici religioznom geniju Sumeraca. Uopćeno se može reći da su tamošnji Semiti u potpunosti prihvatili sumersku religiju tako da se odatle rodila neke vrste zajednička »mezopotamska« religija. Iako je očito da ta religija predstavlja sinkretističku mješavinu, njeni su sastavni elementi toliko međusobno srasli da moderni stručnjaci nisu u stanju lučiti koji su originalno sumerski a koji semitski.¹⁶ Odlučujući sumerski utjecaj vidi se prije svega u tome da su Semiti preuzeli njihova božanstva i odgovarajuće »teološke« tekstove te konačno sumerski kao »sveti jezik«. Tim se jezikom prestalo govoriti poslije 2000. pr. Kr., ali se nastavio upotrebljavati kao »mrtvi« jezik kroz još gotovo dva tisućljeća, i to u babilonskom i asirskom bogoštovlju i djelomično u znatnosti.

No postoji i jedan novi elemenat u odnosu na sumerski religiozni poklad. Radi se o teološkoj tvorevini »nacionalnog boga«. To je u uskoj vezi s već spomenutom odlučujućom ulogom centralne političke vlasti za nacionalnu svijest mezopotamskih Semita. Sukladno tom poimanju politički i vojni napredak, vlast i ugled jedne države i nacije nužno se mora odraziti i u njenoj religiji. Kad je grad Babilon od beznačajnog naselja prerastao u najvažnije središte Mezopotamije a njegova država u dominantnu politički i vojnu silu, i njegov je lokalni bog morao zauzeti odgovarajući položaj u sveopćem panteonu. U konkretnom slučaju radi se o bogu po imenu Marduk. Etimologija tog imena nije nam poznata.¹⁷ Ne zna se zasigurno ni da li je on izvorno babilonsko božanstvo ni, ako je tako, da li je on oduvijek bio glavni gradski bog. Sve se to može pretpostaviti. Prvi korak u njegovu »usponu« predstavlja naknadno poistovjećenje s jednim drugim drevnim sumerskim bogom, po imenu Asari/Asar/Asal-lú-ḫi. Taj je bio smatran »sinom« boga podzemnih voda¹⁸, mudrosti i magije sumerskim imenom Enki a akadskim Ea. »Kuća«, tj. hram Ein nalazio se u gradu Eridu, današnjem Abu Šahreinu, na

¹⁵ Doslovno *Nabû-kudur(ra)-ušur*, "O Nabu, štiti nasljednika!".

¹⁶ Prema nekima autorima astralni vid mezopotamskih božanstava bio bi semitskog porijekla.

¹⁷ Mardukovo ime redovito je napisano ne fonetski nego složenim logogramom AMAR.UTU. Uzevši sastavne dijelove tog logograma svaki zasebno, takav bi način pisanja odražavao smisao: "Tele [ili: sin] (boga) Sunca". No takav postupak nije prikladan za etimološko istraživanje. To posebno vrijedi u ovom slučaju, jer u babilonskoj mitologiji Marduk nema nikakve veze s bogom sunca, na sumerskom Utu, na akadskom *Šamaš*.

¹⁸ To je mezopotamski ekvivalent biblijskog *Šeola*, tj. "podzemlje", na sumerskom a-b-zu. Riječ je kasnije akadizirana u *apsû(m)*, odatle je pak preko grčkog *abyssos* i latinskog *abyssus* ušla u moderne neolatinske jezike.

krajnjem jugu Sumera¹⁹. Iako je Asaluhi po sebi bio božanstvo bez nekog posebnog značenja u sumerskom panteonu, za Marduka je to poistovjećivanje značilo stjecanje časne starosti i drevnog ugleda. No njegov se uspon nije zaustavio na tomu. Malo po malo Marduk prerasta čak u najvažnijeg boga u čitavom panteonu, postaje "Vrhovnik", *ellil*²⁰, odnosno "Gospod / Gospodar", *bēlum*, svih bogova. Preuzimanjem "vrhovništva", *ellilūtum*²¹, Marduk ustvari smjenjuje Enlila s tog položaja i uspinje se na sam vrh babilonskog panteona. Sve to naravno nije rezultat neke trenutačne vjerske reforme nego dužeg vremenskog razvoja koji se izgleda dokončao poslije kasitskog razdoblja, tj. u doba tzv. druge dinastije Izina (1157-1026 pr. Kr.).²²

Mitološko sankcioniranje tog Mardukova uspona na vrh panteona čak nam je tekstovno dostupno. Kao sastavni dio dvanaestodnevnog slavlja Nove godine²³, najvažnijeg babilonskog religioznog blagdana, četvrtog se dana u Mardukovu hramu imenom É-sag-íl(a) recitirao dugački epski spjev mitskog sadržaja, nazivan u ono doba prema uvodnim riječima *Enūma eliš* "Kad se gore..." a danas često modernim naslovom »Spjev o stvaranju«²⁴. U njemu se opisuju kako su još prije stvaranja svijeta svi bogovi prihvatili Mardukov zahtjev da postane vrhovnikom panteona kao protuuslugu za njegovu spremnost da pođe u boj i oslobodi ih od morskog pra-čudovišta Tiamate²⁵. Ostavši pobjednik u tom okršaju, Marduk usmrti to čudovište pa od njenih dviju rasječenih polovica načini nebo i zemlju; potom dodijeli svim bogovima njihova kozmička prebivališta i dade im sagrađiti domove-hramove na zemlji; konačno naredi da se stvori ljudski rod, i to sa svrhom da se bogoštovljem i žrtvenim prinosima brinu za prehranu i uzdržavanje

¹⁹ U kasnijim tekstovima što već pretpostavljaju to poistovjećenje Mardukove veze sa sumerskim gradom Eriduom i njegovim bogom Enkim/Eom mnogovrsne 'su. Prije svega Marduku se pridaje naziv Asaluhi. Ustaljena je i tzv. »formula Marduka i Eee« u zaključilačkim tekstovima. Radi se o uvodnoj izreci oca Ee u odgovoru na upit sina Marduka kako valja obaviti magične obrede. Prije nego mu daje savjet Ea ustvrđuje da je Marduk uman kao i on sam pa da dakle zna što mu je činiti. Konačno kozmogonija što je pretpostavlja glavni slavopoj o Marduku, tzv. »Spjev o stvaranju« *Enūma eliš* (usp. dolje), odgovara onoj što je udomaćena u tekstovima navezanim na pradaвне predaje grada Eridua. On se naime u ono doba nalazio nedaleko od ušća Eufrata u Perzijski zaljev (današnje tamošnje naselje Abu Šahrein udaljeno je oko 200 km od mora), pa je slovio kao mjesto gdje se miješaju slatke vode podzemlja *Abzu / Apsū(m)* sa slanim vodama pra-oceana *Tiamtu(m)*. U spjevu se osim toga spominje hram É-sag-íl(a) u Eriduu, a to je ime kasnijeg Mardukova hrama u Babilonu. Sve se te dodirne točke očito mogu lakše objasniti kao rezultat naknadnog poistovjećanja Marduka, lokalnog babilonskog boga, sa još starijim sumerskim bogom Asaluhijem, čija je domovina Eridu, nego kao rezultat »selidbe« samog Marduka iz Eridua u Babilon. Za Marduka bi se u tom slučaju moralo pretpostaviti da je izvorno bio sumersko božanstvo.

²⁰ Opća imenica izvedena iz vlastitog imena glavnog sumerskog boga po imenu En-ílil (doslovno: "Gospodin Zrak"), u akademskom *Enlil / Ellil*.

²¹ Apstraktna imenica istog etimološkog porijekla.

²² Usp. E. v. Weiher, *Der babylonische Gott Nergal* (AOAT 11), Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1971, 66–68.

²³ J. A. Black, »The New Year Ceremonies in the Ancient Babylon: 'Taking Bel by the Hand' and a Cultic Picnic«: *Religion* (1981) 39–59.

²⁴ Za hrvatski prijevod usp. B. László, »Enūma Eliš – spjev o stvaranju svijeta«: *Književna smotra* 8 (1976) 5–20.

²⁵ To je protulik biblijske personifikacije pra-oceana *T'hom*. Druga dva slična biblijska lika, *Leviatan* i *Rachab*, vuku porijeklo iz kananejske mitologije.

bogova u njihovim hramovima. Spjev se zaključuje litanjskim odlomkom u čast Marduku a sastoji se od teoloških i djelomično (pseudo) etimoloških tumačenja njegovih pedeset počasnih imena. U svemu tome vidljivo je ništa manje nego pokušaj da se politička supremacija i premoć što ju je dosegao grad Babilon na neki način teološki i sakralno sankcionira, ukorijeni, prenašajući je unatrag u mitske trenutke stvaranja svemira. Prebacujući aktualnu političku situaciju, simbolički predočenu u liku lokalnog i nacionalnog boga, u kvalificiranu prošlost mitskih početaka kad je svladan kaos i ustanovljen kosmos, takvo stanje stvari proglašava se sastavnim dijelom kozmičkog poretka: jedino kad Babilon vlada i zapovijeda svijet je u redu, tj. onakav kakav je stvoreni i kakav ima da bude i ostane.

Institucionalizirana babilonska religija doprla je do te točke u svom teološkom razvoju. Spekulativno pak teološko razmišljanje otišlo je još koji korak dalje. Sačuvalo se nekoliko tekstova u kojima je Marduk prikazan ne samo kao »gospodar bogova« nego se svi ostali bogovi s njim na neki način poistovjećuju, proglašavaju se neke vrsti njegovim hipostazama, personifikacijama njegovih uloga, čina i djela, odnosno njegovih svojstava i odlika.²⁶ Stječe se dojam kao da ti tekstovi razvaljuju okvire babilonske mnogobožačke religije. Gotovo se naslućuje neko usmjerenje prema izvjesnom monoteističkom poimanju božanstva. Ti su tekstovi zato dali povoda diskusijama da li se u babilonskoj religiji može govoriti o monoteizmu ili barem o autohtonom razvoju u tom smjeru.²⁷ Mišljenja se autora razilaze: neki u svemu tome vide stvarni razvoj prema monoteizmu, dok drugi ničeju svaku takvu mogućnost.²⁸

Zaustavit ćemo se na tri takva teksta koji nam omogućuju osvjetliti razvoj te teološke misli. Prvi od njih²⁹ napisan je na jednoj okrnjenoj pločici što se čuva u Britanskom muzeju u Londonu a potječe iz novobabilonskog doba. Sadrži kraći popis bogova sastavljen tako da se izvjestan broj božanstava poistovjećuje s jednim jedinim bogom, i to Mardukom. Pritom se ne radi o nekim beznačajnim ili manje poznatim božanstvima, nego, među ostalima, o glavnim bogovima babilonskog panteona. Na kraju svakog retka pridodano je objašnjenje

²⁶ Početni poticaj k takvoj hipostatičkoj teologiji bio je običaj međusobnog poistovjećivanja različitih božanstava. To se je činilo iz raznih pobuda, a dogodilo se i u Mardukovu slučaju. U početnom poistovjećivanju s Asaluhijem, zatim u »litanijama« od 50 Mardukovih imena i naziva kojim se zaključuje »Spjev o stvaranju«, usp. osobito VI:119-120: »Makar 'crnoglavci' (=čovječanstvo) bili među se podijeljeni s obzirom na (njihove osobne?) bogove, mi ostali (=bogovi), kojim god ga (=Marduka) imenom nazvali, neka on bude naš bog!«

²⁷ O monoteizmu u Bibliji i u starom Bliskom istoku usp. *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Mit Beiträgen von B. Hartmann, E. Hornung, H.-P. Müller, G. Pettinato, F. Stolz*, izd. O. Keel (BiBe NF 14), Einsiedeln 1980; *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e connesse*, Leumann - Torino 1980; *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus. Mit Beiträgen von B. Lang, M. Smith und H. Vorländer*, München 1981; B. Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology* (SWBAS 1), Sheffield 1983.

²⁸ Usp. pregled različitih mišljenja: B. Hartmann, »Monotheismus in Mesopotamien?«, u: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, 49-81, točnije 50-55.

²⁹ CT 24, pl. 50 (BM 47.407); usp. R. Labat itd., *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites* (Le trésor spirituel de l'humanité 2), Paris 1970, 71-72; R. Caplice, *Background of Old Testament History: Mesopotamian Texts*, Roma 1982, 41.

nje pod kojim se vidom ili u svezi s kojom Mardukovom funkcijom ostvaruje ta identifikacija.

- 1 Uraš: Marduk sađenja³⁰
Lugal-idda: Marduk izvora³¹
Ninurta: Marduk pijuka³²
Nergal: Marduk bitke³³
- 5 Zababa: Marduk okršaja³⁴
Enlil: Marduk suvereniteta i savjeta³⁵
Nabu: Marduk zapisništva³⁶
Sin: Marduk rasvjetitelj noći³⁷
Šamaš: Marduk pravde³⁸

³⁰ Uraš je jedno od imena Zemlje kao prabožanstva, osobito u svezi s vegetacijom. To je inače lokalni bog grada Dilbata. Identificiran je s nekoliko drugih bogova.

³¹ Lugal-idda doslovno znači "Kralj riječnih tokova". To je inače nepoznato božanstvo. Najvjerojatnije se radi o sporednom nazivu nekog drugog poznatijeg boga. *Nagbu* označava podzemne vode što kroz izvore prodiru na površinu i kao takve su počelo blagoslova ali i prijetnje kao čest uzrok povodnja.

³² Sakralni simbol »ratnika, junaka« i »lovca« Ninurte, sina Enlilova; glavna su mu svetišta u Nipuru i Kalahu (usp. Post 10,8–10). Čašćen je i u sumerskom gradu Lagašu pod imenom Ningirsu "Gospodar (svete četvrti) Girsu". O njemu postoji nekoliko sumerskih epskih napjeva. Ninurta u zapadnosemitskom, posebno kananejskom ambijentu odgovara bog – junački borac *Lehem* (usp. Suci 5,8), čije se ime sačuvalo i u imenu grada Betlehema: *Beth-Lehem* "Hram Lehemov". Naime još u predizraelsko vrijeme taj je toponim u dokumentima iz el-Amarna napisan klinopisnim logogramom koji se u izvornoj mezopotamskoj tradiciji upotrebljava za Ninurta: ^{uru}É-^dNIN.URTA (usp. EA 290:16). Riječ *allu* na kraju retka može označavati i pijuk i motiku, oboje rabljeni u poljodjelstvu i gradevinarstvu. Inače je to i egipatska kraljevska insignija u nekim mezopotamskim tekstovima.

³³ Nergal, sin Enlilov, bog je Podzemlja i smrti a štovan je u gradu Kutu. Ukoliko mu nitko ne može odoljeti, on je pojam "bojovnika". U babilonskoj tradiciji povezan je i sa svjetlosnim fenomenima.

³⁴ Zababa nosi ratničke oznake i lokalni je bog grada Kiša. Kraljevski naslov toga grada jedna je od najstarijih sumerskih vladarskih oznaka.

³⁵ Enlil, "Gospodin Zrak", glavni je sumerski bog. Njegova je sfera životno područje ljudi, tj. prostor između Neba, kojim vlada An / Anum, i Podzemlja, kojim vlada Enki / Ea. Enlil je »aktivni« bog, dok bog neba An (riječ *an* znači "nebo"), iako po sebi "vrhovnik", pripada tipu »deus otiosus«. Enlilov hram u Nipuru, po imenu É-kur "Hram-Gora", središte je sumerskog nacionalnog bića. Na zapadnosemitskom području Enlilu odgovara Bal, a Anu El.

³⁶ Nabu je bog znanosti i pisarskog umijeća, pismenosti, dakle zaštitnik pisara i njihove službe »knjigovodstva« i zapisništva. U babilonskom panteonu po važnosti dolazi odmah iza svog oca Marduka. Glavna su mu svetišta Borsipa u Babiloniji i Niniva u Asiriji.

³⁷ Sin je bog Mjeseca. Staroakadski je oblik tog imena Su'en, uvijek pisano anagrafski EN.ZU. Poistovječen je sa sumerskim bogom Mjeseca Nanna(r)-om. Glavna su mu svetišta u sumerskom gradu Uru, u asirskoj prijestolnici Ašuru, u Harranu na krajnjem sjeverozapadu Mezopotamije i u Temi u Arabiji. Po »obiteljskim« vezama unutar akadskog panteona on je »otac« boga Mjeseca Šamaša i božice Venere Istar.

³⁸ Semitski bog Sunca Šamaš u mezopotamskoj je tradiciji »dijete« boga Mjeseca Sina, zajedno s božicom Venere Istar. U sumerskoj mu tradiciji odgovara Utu. Bio je čašćen u babilonskim gradovima Siparu i Larsi, te u asirskom Ašuru. Kako se »pod Suncem« ne može ništa sakriti, njemu je sve poznato pa je on dosljedno jamac pravde i pravednosti, ujedno istražitelj, sudac i sudski izvršitelj.

- 10 Adad: Marduk kiše³⁹
 Tišpak: Marduk umijeća⁴⁰
 Anu-Veliki: Marduk...?⁴¹
 Šukamunu: Marduk posude⁴²
 [Ea?]: Marduk čitavog svijeta (ili: gline?)⁴³
 (nastavak odlomljen)

Usprkos dojmu tog teksta ne može se na temelju njega samoga zaključiti da je u babilonskoj religiji stvarno postojao izvjesni razvoj prema monoteizmu. Ustvari ne može se sa sigurnošću ustvrditi ni da taj tekst neposredno izvire iz duboke i apstraktne teološke spekulacije. Pojedininim identifikacijama pridodana objašnjenja odnose se naime na prirodne stvarnosti i pojave ili na područja ljudske aktivnosti tako da upućuju na onaj isti mentalitet iz kojega proistječu i oblici religije definirani kao henoteizam i henolatrija.⁴⁴ S formalne strane taj tekst predstavlja konačni stadij unutrašnjeg razvoja književne vrste tzv.

³⁹ Semitskom Adadu odgovara sumerski Iškur. To je božanstvo olujne kiše što u kasnu jesen prekida sušu i oplodava zemlju. Glavno mu je svetište u sumerskom gradu Karkari, koji još nije lokaliziran, zatim u Ašuru. U zapadnosemitskom panteonu odgovara mu Hadad. Tu je posebno čašćen u Halabu / Alepu.

⁴⁰ Bog grada Ešnune Tišpak zaštitnik je raznih umijeća, zanatskih i umjetničkih.

⁴¹ Anu je u »teoriji«⁴¹ vrhunski bog, bog neba. On je ujedno gradski bog Uruka, a pod ovdje upotrijebljenim naslovom »Anu – Veliki«⁴¹ zaštitnik je grada Dera. Značenje riječi *kerizum* na kraju retka nije poznato (ni izgovor nije siguran). Radi se o nekom predmetu.

⁴² Riječ *pisannu* sama po sebi općenit je naziv za bilo kakvu posudu. Nije jasno na kakvu se po posudu ovdje odnosi.

⁴³ Da se radi o bogu Ei nije više od pretpostavke ukoliko bi on inače bio izostavljen, osim ako je bio spomenut u nastavku teksta što je odlomljen. Ea je semitsko ime za sumerskog boga Enki, doslovno "gospodar (Pod)zemlja". Riječ *kullatum* ima dva značenja. U istom tom kontekstu obično znači "sveukupnost, sve", dakle "čitav svijet" i upotrebljava se u epitetima raznih bogova. Njen homonim znači "glina", i u tom značenju ima veze s Eom koji je inače poznat kao tvorca ljudi (i ostalih stvari) od gline, zatim kao bog magije u kojoj se vrlo često upotrebljavaju likovi od gline.

⁴⁴ U svrhu pojašnjenja pojmova prihvaćamo prijedlog Hartmanna, »Monotheismus in Mesopotamien?«, 67–79. Tradicionalnim definicijama monoteizma, monolatrije i henoteizma on još pridodaje henolatriju. Monoteizam je vjera u jednog jedinog boga u sveobuhvatnom, univerzalnom smislu, tako da je i teoretski isključena mogućnost postojanja drugih bogova. Takav monoteizam ne postoji u drevnim mezopotamskim civilizacijama. Nije prisutna ni monolatrija, tj. čašćenje jednog jedinog božanstva, iako mogućnost postojanja drugih nije nužno i teoretski zanijekana. U staroj se Mezopotamiji ne susreće monolatrija ni kao konkretni oblik religije unutar jedne zasebne sociološke skupine (narod, pleme, porodica, obitelj, grad), ni kao osebujni oblik privatne pobožnosti pojedinih osoba. Naprotiv, svi se mezopotamski tekstovi što na neki način odudaraju od uobičajenog politeističkog mentaliteta mogu protumačiti kao primjeri raznih vrsta henoteizma i henolatrije. Henoteizam je oblik religije vezan uz specifične trenutke i situacije, raspoloženja i osjećaje. To je npr. slučaj kad u mezopotamskim molitvenim obrascima molitelj, potaknut osobnim vjerskim žarom i entuzijazmom trenutka te pritisnut tegobama situacije u kojoj se nalazi, »pretjeruje«⁴⁴ u veličanju božanstva za čiju milost moli pridajući mu oznake i nazive koji ga na neki način izdvajaju od ostalih, kao da ostala božanstva nemaju nikakve moći ni važnosti. Da se ne radi o nekom pomaku u smjeru monoteizma vidi se već po tome što taj isti molitelj jednako tako »pretjeruje«⁴⁴ kad se drugom zgodom obraća nekom drugom božanstvu u čije nadležstvo spada uslišanje u toj novoj situaciji ili na tom drugom području. Za taj je oblik religije bitan njen trenutačni, prolazni karakter. U Mezopotamiji je ipak postojao i jedan trajni oblik posebnog čašćenja jednog određenog božanstva što ga

»popisa bogova«. ⁴⁵ Suočeni s ogromnim brojem tradicionalnih božanstava čija su imena punila popise prenošene s generacije na generaciju, u procesu kanonizacije tih popisa pisari-teolozi nastojali su u njih unijeti nekakav red i raspored, stvoriti kategorije na temelju različitih kriterija, bilo formalnih, bilo sadržajnih, bilo apstraktnih. ⁴⁶ Mnoga od tih imena bogova, poznata iz predaje ili sadržana u starijim spiskovima, nisu bila ništa drugo nego ukrasni pridjevci (epiteti), počasni nazivi i nadimci već poznatih božanstava, naročito onih važnijih. Zato se prvi korak u sređivanju tih popisa sastojao u tome da se na isto mjesto skupe različita imena jednog te istog božanstva. Tako su nastajali popisi u kojima su jednom izvjesnom božanstvu bila pripisana sva njegova sporedna imena, redak za retkom, i bez daljnjih objašnjenja. Bila je to primjena »identifikacijske teologije«. ⁴⁷ Slijedeći se korak sastojao u tome da se sporednom imenu doda objašnjenje s kojeg razloga to božanstvo dobiva to ime, npr. sukladno njegovoj promjenjivoj pojavi ako se radi o astralnom božanstvu, prema njegovim nadležnostima kad ga se zaziva kao zagovornika i pomoćnika, prema pretpostavljenoj etimologiji, konačno prema prilikama u kojima se to ime rabilo, npr. u bogoštovlju, u životnim okolnostima itd.

Taj je postupak dobro uočljiv u jednom dodatku već spomenutog velikog starobabilonskog popisa bogova, nazvanog po uvodnom retku AN: ^dAnum. Radi se o spisku nazvanom AN: *Anu ša amēli*. Sadrži 157 božanskih imena poistovje-

možemo nazvati henolatrijom. Bio je naime općenit običaj da svaki pojedinac ima svog vlastitog »osobnog boga«, zaštitnika kojemu se na poseban način utječe za pomoć i zaštitu. On u molitvenim obrascima redovito ostaje anoniman. To posebno čašćenje ipak ni na koji način ne isključuje obdržavanje svih ostalih oblika religioznosti vezanih uz zajednički politeistički panteon. O tom čašćenju »osobnog boga« usp. H. Vorländer, *Mein Gott*. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23), Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1975; R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (CTHm 9), Stuttgart 1978. J. Hehn, (*Die biblische und die babylonische Gottesidee*, Leipzig 1913, 98sl) smatrao je da se u mezopotamskim tekstovima mogu identificirati usmjerenja prema monoteizmu u tri različita konteksta: u solarnom kultu, u osobnoj pobožnosti karakterističnoj za izvjesno doba ili za religioznu politiku pojedinih vladara, te konačno izvjestan monoteizam s političko-nacionalnim oznakama. Taj nas posljednji vid posebno zanima u ovom članku.

⁴⁵ Usp. CT, 24, str. 10–14. Sličan je slučaj u jednom komentaru. Sačuvan je jedan tekst u kojemu se Marduk hvali: »Ja sam Asaluhī što ispituje (sve) zemlje«, usp. W. G. Lambert, »An Address of Marduk to the Demons«: *Afo* 17 (1954–56) 310–321, točnije. 313+317,C:5. U jednom komentaru na taj tekst stoji: »Šamaš je Marduk parnice«, usp. W. G. Lambert, »An Address of Marduk to the Demons. New Fragments«: *Afo* 19 (1959–60) 114–119, točnije 115, C:5.

⁴⁶ Usp. na primjer tzv. »Veliki popis bogova AN: ^dAnuum«, sačuvan u dva primjerka koje se može datirati u srednjeasirsko doba: K 4349 (CT 24) i YBC 2401, no koji sadrže teološke predaje iz starobabilonskog razdoblja (cf. *RLA* III, 475sl; R Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists*, AN: ^dA-nu-um and AN: *Anu ša amēli*, neobjavljena dizertacija Yale 1958). Taj popis obuhvaća otprilike 1970 pojedinačnih imena, svrstanih u dva stupca, i to tako da imenu u prvom stupcu odgovara jedno drugo u drugom stupcu. U prvom pokušaju modernih istražitelja da se sakupe sva poznata imena mezopotamskih božanstava zabilježeno ih je 3300 (usp. A. Deimel, *Pantheon babylonicum*, Roma 1914). Očito je broj bogova što ga je izvjesni pojedinac u narodu mogao poznavati i častiti bio mnogo manji, možda stotinjak u nekom većem gradu.

⁴⁷ Prema stručnom njemačkom pojmu »Gleichsetzungstheologie«, usp. W. v. Soden, »Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft«: *Die Welt als Geschichte* 2 (1936) 411–464. 509–557 [= »Libelli« 142, Darmstadt 1965, 21–133], točnije 447; isti, *SAHG*, 50.

ćenih s 24 pojedinačna božanstva. Iako se i taj spisak sačuvao na istim srednjoasirskim pločicama kao i onaj prijašnji što sadrži starobabilonsku verziju popisa, ovaj se može datirati najranije u kasitsko doba.⁴⁸ Evo odlomka što se odnosi na Marduka⁴⁹:

- 96 Marduk: Marduk oprosta od podavanja⁵⁰
Asalluhi: Marduk *presude*⁵¹
Asarialim: Marduk života
Enbilulu: Marduk kanalâ
100 Mumu (ili: Tutu): Marduk bolesti bez (molitve) uslišanja
Šazu: Marduk smilovanja

Pred nama je očito nešto stariji stadij u razvoju književne vrste »popisa bogova« i odgovarajuće spekulativne teologije u odnosu na onaj prvi tekst. S formalne strane oba su jednako građena. Što se pak tiče sadržaja uočljivo je da se poistovjećivanje s Mardukom ne odnosi na druge bogove nego jedino na njegova vlastita sporedna imena, iako su neka od tih, kao npr. Asaluhi, izvorno označavala zasebna božanstva. Osim već spomenutih motiva u pridodanim objašnjenjima (prirodne stvarnosti i pojave te razne vrste ljudskih aktivnosti), ovdje se pojavljuju okolnosti ljudskog fizičkog života, ljudski postupci i institucije civiliziranog života.

Poistovjećivanje te vrste općenita je pojava, primjenjuje se na sva važnija božanstva a ne samo na Marduka, kako je vidljivo iz ostatka citiranog popisa. Kao primjer navodimo odlomak posvećen Enlilu.⁵² U njemu se devet različitih Enlilovih sporednih imena i ukrasnih pridjevaka svodi na njegovo prvenstveno vlastito ime Enlil:

- 3 Enlil: Enlil⁵³ zemlje
Duranki: Enlil pravorijeka
itd.

⁴⁸ Osim tih starijih primjeraka postoji i jedan novoasirski odlomak što potječe iz Asurbanipalove knjižnice: K. 11966 (CT 26, 50), usp. RLA III, 476 sl.

⁴⁹ CT 24: BM 4349, pl. 42, naličje, stup. XI: 96–101; usp. W. v. Soden, *Zweispachigkeit in der geistigen Kultur Babylonien* (SÖAW.PH 235/1), Wien 1960, 1–33, točnije 17, bilj. 13.

⁵⁰ Izraz označava kraljevski proglas kojim se netko izuzima od podavanja i ujedno mu se opraštaju dugovi.

⁵¹ Zbog mnogoznačnosti znakova kojima je napisana posljednja riječ u retku, njeno značenje nije sigurno. Ukoliko se radi o Mardukovu poistovjećanju s Asaluhijem, očekuje se neka riječ u vezi s magijom (Asaluhi je istjerivač zloduhâ). Von Soden (*Zweispachigkeit*, 17, bilj. 13) podrazumijeva riječ "zaklinjanje" (*šiptu*). Druga bi mogućnost bila "od udarca", tj. "od pošasti" (*šibtu*). To značenje ima na isti način napisana riječ u r. 68 gdje se odnosi na Nergala, boga kuge i smrti. Najvjerojatnije značenje na ovom mjestu ipak je "od suda / pravorijeka" (*šiptu*), usp. v. Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, 68, bilj. 7 i 86, bilj. 1.

⁵² CT 24: BM 4349, pl. 39, naličje, stup. XI:3–11.

⁵³ Upotrijebljeni logogram za božje ime u asirskim tekstovima može označavati Marduka i Enlila, u babilonskima još k tomu i Eu. Ovdje se odnosi na Enlila, jer slijedi njegova supruga Ninlil (r. 12 sl).

U usporedbi s tekstovima tog ranijeg stadija naš se prvi citirani tekst razlikuje po tome što ondje nisu s Mardukom identificirana njegova vlastita sporedna imena ni eventualno imena od njega različitih ali manje važnih, manje poznatih ili možda stranih božanstava koja je Mardukov osebniji lik mogao lako apsorbirati⁵⁴, nego su ondje s njim poistovjećena sva glavna božanstva mezopotamskog panteona.

Navodimo još jedan treći tekst od posebnog značenja za prosudbu razvoja mezopotamske religije. Radi se o jednoj zaklinjaločkoj molitvi. Spada u vrstu onih što su recitirane »uzdignute ruke«. Upravljena je prvenstveno Marduku, no nekoliko je redaka sročeno u množini pa se dakle osim Marduku obraćaju barem još jednom drugom božanstvu. Razumijevanje teksta popraćeno je s dosta teškoća: dijelovi teksta nedostaju jer je pločica oštećena a ima i dosta pogrešaka za koje nije uvijek jasno treba li ih pripisati piscu originala (ima izbrisanih mjesta) ili modernom izdavaču.⁵⁵

- 3 Zaklinjanje: Sin je tvoje božanstvo, Anu tvoje kneštvo,
Dagan tvoje gospodstvo, Enlil tvoja kraljevska čast,
5 Adad tvoje junaštvo, mudri Ea tvoja domišljatost,
Nabu što drži pisaljku tvoje je umijeće,
tvoje prvaštvo Ninurta, tvoja jakost Nergal,
promišljenost tvoga srca tvoj je uzvišeni teklíč Nusku⁵⁶,
tvoje sudaštvo sjajni je Šamaš što proveda zašti[tu],
10 tvoje je uzvišeno ime »Mudrac među bogovima«, o Marduče,
tvoja razjarena strelica nemilosrdni je lav!
Uzvišeni Gospode, što satireš neprijatelja, (pobjedonosno) otklanjaš
napadaj,
uz bok su ti Vlašići⁵⁷, pravedni i pravični suče
bogova i božica,

⁵⁴ Radi se o pojavi sinkretizma: izvorno zasebna i neovisna božanstva utapaju se u jedan jedini lik, obogaćen na taj način novim karakteristikama.

⁵⁵ Tekst: E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*. Erster Band. Autographien (WVDOG 28; ADFGUW E: Inschriften 2), Leipzig (1915–)1919 [krat.: KAR I], br. 25. VAT 9823 lice, stup. II: 3–24. Postoji još jedan neobjavljeni primjerak: K. 8978. Usp. obradu u: E. Ebeling, *Die akkadische Gebetsserie »Händerhebung«* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung: Veröffentlichung 20), Berlin 1953, 14–15; Falkenstein – v. Soden, *SAHG*, br. 45, str. 301 sl. 395 sl = B. Hartmann, »Monotheismus in Mesopotamien?«, 64; Labat, u: Labat itd., *Les religions*, 72–74; v. Weiher, *Der Babylonische Gott Nergal*, 66–67; Caplice, *Background*, 41; M.–J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Introduction, traduction et notes (Littératures anciennes du Proche-Orient 8), Paris 1987, 129–131. Dodatne informacije donosi W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen »Gebetsbeschwörungen«* (StP.SM 5), Roma 1976, 397: Marduk 19. Usp. ilustraciju tog molitvenog držanja u: Castellino, *TSA*, nakon str. 528.

⁵⁶ Poslužnik i vezir Enlilov, sin Sinov, božanstvo povezano sa svjetlosnim fenomenima; čašćen u Harranu i drugdje.

⁵⁷ Povezivanje s konstelacijom Vlašića uvrštava Marduka među astralna božanstva.

- 15 tvoje veličanstvo su Igigi⁵⁸, tvoja *blizankinja*⁷ hrabra Irnini⁵⁹,
 vaš je članak⁷ ⁶⁰ (vodeno) Podzemlje⁶¹, vaš kadionik nebesa su
 Anova,
 (svim) zemaljskim prostranstvom *gospoduju*⁷ ⁶² vaši oltari,
 onaj što u hram [...] žrtve, ...
 udova sa (žrtvenim) brašnom⁶³, imućnik s ovcom⁶⁴
- 20 *obraćaju vam se s pozivom*⁶⁵.
 K iću i piću vašeg štovatelja
 pohitite!
 Neopozivom riječju vaših usta odriješite (protiv vas počinjeno)
 svetogrđe,
 da bih mogao uzdizati tvoju veličajnost, klicati ti hvalu!

Iako u ovom tekstu nisu nestali tragovi politeizma, naprotiv očiti su, ipak je isto tako uočljiv pokušaj apstraktnog teološkog razmišljanja svedivog na tehniku analize i sinteze, sve skupa potkrijepljeno osobnim religioznim zanosom molitelja. Slično kao i u prvom navedenom tekstu zadivljuje nastojanje k sintezi, iako sinkretističkoj, da se naime sva božanstava svedu na jednog jedinog boga: Marduka. Ostali su bogovi samo mnogooblične Mardukove personifikacije (usp. r. 3–9.15).⁶⁶ Kao da se jedino na taj način može očitovati punina i bogatstvo njegova božanstva. U isto je pak vrijeme prisutan i pokušaj apstraktne analize kako bi se

⁵⁸ Babilonski sveobuhvatni naziv za »velika«, nebeska božanstva. Odgovara mu naziv »Anuna / Anunaki« za sva zemaljska božanstva, naime ona kojih boravište je vezano uz Zemlju i Podzemlje. U sumerskoj se tradiciji ovaj posljednji naziv odnosio na sve »velike« bogove bez razlike.

⁵⁹ *Irina / Irnini* (vjerojatno izvedenica ili sporedni oblik sumerskog imena Innin) nadimak je božice Inane / Ištar kao i Nanaje, koja se inače često poistovjećuje s Inanom. Usp. Seux, *Hymnes*, 44, bilj. 23.

⁶⁰ U CAD H 71, pretpostavlja se pojam *hamu* (B) kojemu bi ovo bio jedini put da je upotrijebljen a označavao bi neku bogoslužnu posudu. V. Soden, *AHW* I 317 b, svrstava i ovo mjesto pod pojam *hamu* (H) što podrazumijeva neke vrsti jezero ili močvaru.

⁶¹ Carstvo boga Enkija / Ec.

⁶² Tekst je nejasan i svako je tumačenje manje-više proizvoljno. Druga mogućnost (usp. Labat, *Les religions*, 73): »(sve) zemaljsko prostranstvo vaši su oltari, *Gospode*«. »Oltari« ovdje označavaju ne žrtvenike nego podnožja na koja se stavljaju božanski kipovi.

⁶³ *Mašhatu* je jedna vrst jeftinog prženog, mirisnog brašna, upotrebljavana vrlo često za žrtveni prinos, naročito siromašnih.

⁶⁴ Razumijevanje ovog i slijedećeg retka povezano je s dosta teškoća. Na nekoliko vrlo sličnih mjesta (usp. CAD A I 363 b, M 331a) bogataš donosi janje (*puhādu*) ili ovcu (*imneru*). Zato neki autori predlažu da i ovdje valja pretpostaviti iskrivljen originalni tekst ili krivu kopiju modernog izdavača te da tekst valja ispraviti u tom smislu (E. Reiner, *Šurpu*. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations (AfO.B 11), Graz 1958; Osnabrück 1970, 54:10).

⁶⁵ CAD i ovdje ispravlja tekst, te ga izvodi od glagola *qarābu / qerēbu* »približiti se«, koji je dosta čest u sličnom kontekstu (usp. Q 233a, 3a1), dakle: »stupaju pred vas, prilaze vam«. Ipak i bez ispravka tekst ima smisla, naime ako se izvede od glagola *qerū / qarā'u* »zvati, pozvati«. To pretpostavlja i naš prijevod (usp. Ebeling, *AGH*, 14:20; v. Soden, *AHW* 918 b; Seux, *Hymnes*, 130). Manja je vjerojatnost da dolazi od glagola (*w)aqaru* s dativom: »cijeniti, držati do nečega«, dakle »vama su dragi«.

⁶⁶ Brojimo retke prema autografskoj kopiji iako ona u tom nije potpuno ispravna ukoliko broji i dodatne poluretkne (usp. r. 14.20.22).

uočile i izričito spomenule pojedine crte njegova osebnog bića. Stječe se dojam kao da se analizom i sintezom nastoji raščlaniti pojedine vidove sveobuhvatne božanske biti, simbolizirane u Marduku. U tom se smislu ukazuje i na Mardukov odnos prema ostalim bogovima (r. 10–16) i prema smrtnicima (r. 17 sl).

U r. 3–15 i 23 molitelj se obraća Marduku. Teško je reći na koga se odnosi množina u r. 16–23. Prema nekim autorima na Marduka i Vlašiče (usp. r. 13)⁶⁷, prema drugima, npr. Labatu⁶⁸, na Marduka i božicu Ištar, spomenutu u r. 15 pod nadimkom Irnini. U tom bi slučaju to predstavljalo nečuveno smjelu ideju da punina božanstva uključuje i dvospolnost odraženu u ljudskoj muškosti i ženstvenosti.

Da se može ispravno vrednovati posebnost takvog štovanja Marduka unutar općeg razvoja babilonske religije ne smije se smetnuti s uma da je to samo jedan konkretni primjer takvog postupka, makar najočitiiji i najuspješniji, no koji je bio primjenjiv i na neka ostala važnija božanstva.⁶⁹ U svakom slučaju radi se jedino o izoliranim i ezoteričnim teološko-književnim dostignućima pojedinih učenih i pobožnih bogoslovaca. Sve je to imalo malo utjecaja na pučku pobožnost. Ona se nastavila odvijati po ustaljenim kolotečinama najredovitijih oblika politeizma. Na što želimo upozoriti je činjenica da svaki takav pokušaj posebnog štovanja jednog određenog božanstva, osobito ako to ide na uštrb već ustaljenog bogoštavlja, može započeti, razvijati se i eventualno doseći vrlo zavidan stupanj savršenstva nastojanjem nekog učenog pisara, genijalnog teologa odnosno proto-filozofa, nekog

⁶⁷ Npr. v. Soden, *SAHG*, 301 sl. 395 sl.

⁶⁸ U: Labat itd., *Les religions*, 72–74.

⁶⁹ Poznati su i mnogi drugi tekstovi što primjenom istog principa sinkretizma poistovjećuju razna druga božanstva, koji puta pod drugim vidovima i u ne uvijek istoj mjeri kao što je to ovdje slučaj s Mardukom. Donosimo popis poznatijih:

A. Vrlo je sličan netom navedenom tekstu jedan himan bogu Ninurti, sačuvan na jednoj okrnjenoj pločici, usp. E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Zweiter Band. Autographien* (WCDOG 34; ADFGUW E: Inschriften 2), Leipzig 1919 [krat.: *KAR II*], br. 102, VAT 9739; k tomu postoji i još jedan manji fragment, usp. isto, br. 328, VAT 11586. Za prijevod vidi v. Soden, *SAHG*, br. 10, str. 258 sl. 385 = Hartmann, »Monotheismus in Mesopotamien?«, 62; Labat, u: Labat itd., *Les religions*, 1970, 92 sl; Castellino, *TSA*, 407 sl; Caplice, *Background* 42, i Seux, *Hymnes*, 131–133. Taj je tekst manje spekulativan: imajući pred očima antropomorfnu lik boga ratnika, ustvari pak njegov kip, autor proglašava druga božanstva dijelovima Ninurtina tijela. Nema neke analize njegove biti kroz osobine, nadležnosti ili način djelovanja kao što je to gore bio slučaj. Radi se dakle o običnim metaforama.

B. Jedan himan božici Babi: Ebeling, *KAR I*, br. 109, VAT 9670. Za prijevod usp. E. Ebeling, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I* (MVÄG 23/I), Leipzig 1918, 49–52 = B. Hartmann, »Monotheismus in Mesopotamien?«, 62; Castellino, *TSA*, 407–411. U tom je tekstu božica Baba poistovječena s raznim drugim božicama po geografskom rasporedu njihovih hramova u pojedinim gradovima.

C. Jedan himan bogu Marduku koji boravi u svom hramu Esagili: Ebeling, *KAR II*, br. 337, VAT 10140 + br. 304, VAT 10177. Mali izvadak u prijevodu donosi Caplice, *Background* 42, c.

D. Jedan popis bogova u čijem uvodnom retku (*incipit*) stoji: »otajstva upućenih«, usp. O. R. Gurney – P. Hulin, *The Sultantepe Tablets II* (Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 7), London 1964, pl. CCLXXI, br. 400. Sadrži vrlo »učene« identifikacije.

E. Kao primjere henoteističkog pretjerivanja usp. Castellino, *TSA*, 336–338, 684 sl, 538 sl = v. Soden, *SAHG*, 222 sl, 296 sl, 313.

pobožnog svećenika ili čitavog klerikalnog aparata, nekog kralja religioznog reformatora kao što je to bio posljednji babilonski kralj Nabonid, ali da ideje jednog takvog reformističkog novovjerstva na starom Bliskom istoku nikad nisu mogle doživjeti opći prihvata, postati institucionaliziranom religijom dok god nisu postale odraz odgovarajuće nacionalne i političke pozadine. Jedino se na taj način može protumačiti da je Enlil, glavni bog Sumeraca a početno i Babilonaca, s vremenom izgubio svoje teoretsko vrhovništvo u panteonu i svoje prvo mjesto u konkretnom štovanju vjernika te ga morao ustupiti Marduku, nacionalnom bogu Babilonaca, kad su naime ti posljednji preuzeli političku vlast u zemlji.

Unutarnja sveza između političke profilacije jednog grada ili države i promocije njihova nacionalnog boga unutar etabliranog teološkog sustava vrlo je jasno uočljiva iz prologa proslavljenog Hamurabijeva zakonika, osobito iz uvodnog odlomka:

»Kad uzvišeni An, kralj Anunaka, (i) Enlil, gospodar neba i zemlje, što određuje sudbinu domovine, Marduku, prvorođenom sinu Einu, dodijeliše vrhovništvo nad svekolikim ljudstvom te ga uzveličaše među Iggigima, (kad) prozboriše slavno ime 'Babilon' (i) uzvisiše ga nad sva (četiri) kraja (svijeta) te mu [=Marduku] ondje ustanoviše vječno kraljevstvo čiji su temelji čvrsti kao nebo i zemlja, tada (pozvaše) Hamurabija, smjernog kneza, bogobojažnoga, mene, da u domovini obznanim pravdu, da iskorištenim zloga i podloga, da moćnik ne bi tlačio slaboga, da kao Sunce-Šamaš zasinem nad 'crnoglavcima' [=ljudstvom] i obasjam domovinu, An i Anlil prozboriše moje ime na dobrobit pučanstva: 'Hamurabi, pastir, Enlilov pozvanik...'⁷⁰

Nastavlja se podugačak monolog u kojem kralj predstavlja sama sebe (I:50–IV:64) nabrajajući u 24 odlomka sve što je učinio u korist i na slavu sumerskih i akadskih božanstava u njihovim hramovima u gradovima gdje su posebno štovani, sve skupa »začinjeno« svojim vlastitim naslovima i ukrasnim pridjevima. Taj se dio teksta zaključuje cikličkim nadovezivanjem na gore citirani početak tako da slijede kraljevi osobni podaci i službeni naslovi (IV:65 – V:13):

»... smjieran, ustrajni molitelj velikih bogova, potomak Sumulaila, snažni nasljednik Sin-mubalitov, vječno kraljevsko 'sjeme', 'snažni kralj', (božansko) Sunce-Šamaš Babilona što daje da Sumerskoj i Akadskoj zemlji zasja svjetlo (pravde), kralj što na posluš (obvezuje) sva četiri kraja svijeta, miljenik Ištarin, ja *sam / sâm*,...⁷⁰

Slijedi zaključni dio prologa (V: 14-25) koji se opet nadovezuje na uvodni odlomak:

⁷⁰ Među stručnjacima je otvoreno pitanje da li zamjenicu 1. lica sg. na kraju odlomka valja shvatiti kao nominalni predikat: "(jesam) ja", ili jedino kao stilistički naglasak i most prema slijedećem odlomku: "(naime) ja sâm...".

»... Kad mi Marduk povjeri dužnost da (pravedno) upravljam narodom i da domovini ukažem (pravi) put, istinu i pravdu zavedoh u javnom životu⁷¹ (i) pružih narodu blagostanje; (pa) onda:....«

Na ovom se mjestu nadovezuje zbirka pravnih propisa, koje dakle valja shvatiti kao primjenu onoga što je rečeno u uvodu.

Iz navedenog se teksta vidi kako je teološka promocija lokalnog boga unutar panteona u uskoj vezi s božanskim izborom kralja i njegove zadaće da osigura blagostanje i uspjeh svojoj državi. Uspon domaćeg boga nije dakle ništa drugo nego religiozna, tj. teološka i sakralna preobrazba i posveta političkog, ekonomskog i socijalnog napretka u državi.

Isto se to dogodilo i u Asiriji. Već smo napomenuli da su Asirci u kulturi i religiji bili ovisni prije svega o sumerskom utjecaju. Sve do raspada novosumerskog kraljevstva 3. dinastije Ura krajem 3. tisućljeća dodir Asiraca sa Sumercima bio je manje-više direktan. Nakon toga sumerski utjecaj na asirsku civilizaciju vršio se uglavnom posrednim putem preko babilonske civilizacije koja je u čitavoj Mezopotamiji uživala ugled sumerskog nasljednika. Tako su Asirci dospjeli i pod babilonski utjecaj i to na kulturnom i religioznom području. I u Asiriji su gotovo svi službeni i književni tekstovi bili pisani ne na domaćem govornom narječju, naime na asirskom, nego na jednom umjetnom književnom dijalektu nastalu u Babiloniji kao pojednostavnjena imitacija »arhaičnog« jezika iz staro-babilonskog Hamurabijeva doba⁷². Oponašanje babilonske religije otišlo je dotle da se i u asirskoj prijestolnici Ašuru slavio blagdan Nove godine po babilonskom uzoru. Obredi su vjerojatno bili vrlo slični a najveća je razlika bila u tome što je Mardukovo mjesto zauzeo domaći bog Ašur. To u očima Asiraca nije bila nikakva krivotvorina nego, naprotiv, nužni ispravak kako bi sakralna proslava odgovarala konkretnoj stvarnosti kakvom su je oni doživljavali, da naime njihov bog mora biti vrhovnik panteona kad je i država njegovih štovatelja, Asirija, postala vrhovna vlast na zemlji. Drugim riječima, radi se o primjeni onog istog postupka po kojemu je Marduk došao na čelo panteona u Babiloniji.

U Babiloniji i u Asiriji vidimo dakle primjenu istog teološkog načela religiozne preobrazbe političkih činjenica. Ipak je među njima postojala i jedna veoma važna razlika što odaje razlika u mentalitetu. Radi se o ideološkom poimanju kraljevske službe. Već je u Babiloniji kraljevska služba sadržavala religiozne elemente i bila okružena bogoslužnim činima. Održavali su se obredi i molile se molitve za kralja. U nekim slučajevima on je sam osobno u tom učestvovao. Njegova je prisutnost na primjer bila nužna za održavanje blagdana Nove godine. Kralj je direktno učestvovao u obredu pa se blagdan bez njega nije mogao održati. Budući da je slavlje tog blagdana označavalo neke vrsti ritualno insceniranje i »sakramentalnu« aktualizaciju samog čina stvaranja svijeta, očito

⁷¹ Doslovno: "stavih u usta čitavoj zemlji", tj. sve stanovništvo ispovijeda i priznaje jedan jedini autoritet, kraljev.

⁷² U stručnoj se literaturi to narječje naziva »Standard Babilonian«, »Jungbabilonisch«, »recente babilonese«.

je od koje je važnosti bila kraljeva uloga u sustavu takvog religioznog poimanja stvarnosti, što je u isto vrijeme bilo kozmičko i soteriološko.⁷³

U Asiriji je religiozno obilježje kraljevske službe bilo još očitije. Njegova je uloga bila shvaćena ne samo tako da je imala pojedinih dodira s vjerskim obredima i vjerovanjima⁷⁴ nego baš kao svećenička služba. Prvi i najvažniji naslov asirskih kraljeva bio je *iššiakku / iššakku* ^d*Aššur* namjesnik (boga) Ašura«. Odatle se može naslutiti da ekspanzionistička politika novoasirskih kraljeva – kasnije i ona njihovih novobabilonskih nastavljača – nije bila motivirana jedino žedu za vlašću, slavom i bogatstvom, nego da je imala i duboke religiozne korijene: bila je gotovo »misionarska«. Ukoliko je vlast i moć njihova grada i države – a time i njihova boga⁷⁵ – bila proglašena usađenom u sam čin stvaranja svijeta i dakle ukotvljenom u samom kozmičkom redu stvarnosti, to je prva i glavna dužnost kralja moralo biti nastojanje da se ta nebeska stvarnost realizira i na zemlji. Kraljeva je dakle uloga bila da uspostavi, gaji, njeguje, usavršava i proširuje ostvarenje toga »kraljevstva nebeskog« na zemlji. A sve je to bila prije svega njegova vjerska dužnost. Kralju je bilo dano u dužnost da na čitavom svijetu uspostavi vrhovni autoritet njihova domaćeg boga. Napominjemo, vrhovni a ne jedini autoritet, jer to bi pretpostavljalo monoteizam kojega ta civilizacija još ne poznaje. Takvo poimanje odaje logičnu pozadinu za sve onodobne intervencije pobjednika u bogoštovlje pobjeđenih, i to jedino onoliko koliko je bilo potrebno da se očituje taj vrhunski autoritet pobjednikova boga nad bogovima pobjeđenih. Nije uopće bilo potrebno iskorjenjivati vjeru pobjeđenih u njihove bogove a još manje nijekati opstojnost tim bogovima.⁷⁶ U posebno teškim slučajevima pobune

⁷³ Zato se ne treba čuditi kad tzv. »Babilonski ljetopis« u nekoliko navrata kao najvažniju činjenicu godine bilježi da je babilonski kralj Nabonid izbjivao iz prijestolnice Babilona te se nije udostojao doći ni za blagdan Nove godine koji se bez njega nije mogao slaviti. To je za pučanstvo Babilona bila neoprostiva uvreda i povreda religiozne prakse. Nabonid se naime kroz desetak godina bio povukao u Arabiju, u grad Temu. Usp. A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (TCS 5), Locust Valley, N. Y. 1975, 106sl.

⁷⁴ Uloga kralja u mezopotamskoj teologiji i kozmologiji vrlo je važna i zanimljiva tema. Ovdje možemo jedino uputiti na daljnje štivo: Å. W. Sjöberg, »Die göttliche Abstammung der sumerisch-babylonischen Herrscher«: *OrSuec* 21 (1972) 87-112; P. Garelli, izd., *Le palais et la royauté*. Archéologie et la Civilisation (CRRAI 19), Paris, 1974; T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*. A History of Mesopotamian Religion, New Haven – London 1976, 75-143; H. Frankfort itd., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East, Chicago – London, 2. izd., 1977, 185-201; H. Frankfort, *Kingship and Gods*. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago – London, 2. izd., 1978; W. W. Hallo, »The Birth of Kings«, u: *Love and Death in the Ancient Near East*. Essays in Honor of M. H. Pope, izd. J. H. Marks – R. M. Good, Guilford, Conn., 1987, 45-52. To je važna tema i kad se radi o poimanju izraelskog kraljevstva kako je ono zasvjedočeno u Bibliji, usp. C. Westermann, »Das sakrale Königtum in seinen Erscheinungsformen und seiner Geschichte«, u: isti, *Forschung am Alten Testament*. Gesammelte Studien II (ThBü 55), München 1974, 291-308; W. W. Hallo, »Texts, statues and the cult of the divine king«, U: *Congress Volume: Jerusalem 1986*, izd. J. A. Emerton (VT.S 40), Leiden 1988, 54-66. Noviji pregled mišljenja donosi K. W. Whitelam, »Israelite Kingship. The royal ideology and its opponents«, u: *The World of Ancient Israel*. Sociological, Anthropological and Political Perspectives. Essays by Members of the Society for the Old Testament Study, izd. R. E. Clements, Cambridge 1989, 119-139.

⁷⁵ Služeći se teološkom frazeologijom i ideologijom poredak bi bio obrnut.

u izgnanstvo je odvođeno ne samo stanovništvo ustaničkih gradova i zemalja nego i njihovi bogovi, tj. bogoštovni kipovi kao »sakramentalno« uprisutnjenje tih božanstava.⁷⁷ Odnosilo ih se u prijestolnicu pobjednika i postavljalo u hram tamošnjeg glavnog božanstva da mu budu »podanici« te da na taj način nebeskom simbolikom očituju pravo stanje zemaljskih stvarnosti.

Ne može se nijekati da je ta religiozna misaona konstrukcija često puta u »misionarsko« ruho oblačila osvajanja vojnom silom te u praksi predstavljala ideološko opravdanje i motivaciju ne baš nesebičnih ciljeva i težnji. No usprkos tomu novoasirski i novobabilonski kraljevi svjesni su i civilizacijske uloge svojih vojnih pohoda. Oni naglašuju da osvojenim narodima i zemljama žele, kao svojim novim podanicima, donijeti mir, red, pravdu i blagostanje. Kao primjer takva shvaćanja upućujemo na već navedeni tekst prologa Hamurabijeva zakonika, a evo još jednog odlomka preuzetog iz jednog Nabukodonozorova kraljevskog natpisa:⁷⁸

»Otkad me Marduk, veliki Gospod, uzdignu na kraljevsku čast,
te mi poda vlast nad svim ljudstvom,
(i otkad) mi Nabu, komu je povjerenja sveukupnost neba i zemlje,
da zavedem red u svim naseobinama i na procvat blagostanja u puku
u ruke stavi žezlo pravde,
ja ih zazivam, ustrajno pohađam njihovo božanstvo;
na (svaki) zaziv njihova slavnog imena iskazujem čast (svakom)
bogu i božici.
Njihovom veličanstvenom pomoću prolazio sam dalekim zemljama i
udaljenim gorama,
od Gornjeg [=Sredozemnog] mora pa do Donjeg [= Perzijski zaljev],

⁷⁶ U Bibliji najočigledniji primjer predstavlja ponašanje kralja Ahaza. Budući da je bio vrstan političar, unaprijed je znao što mu je činiti da izbjegne svaku moguću sumnju u svoju neloyalnost asirskom kralju. On u hramu svoje prijestolnice Jeruzalema daje podići novi žrtvenik prema uputama što ih je dobio u Damasku kamo je bio pošao izraziti podložnost asirskom kralju Tiglatpileseru III (2 Kr 16,10–16; nešto »ukrašenijska« verzija s još nekim drugim pridonanim pojedinostima nalazi se i u 2 Ljet 28,20–25). Najvjerojatnije se radi o dvosmislenom potezu: u biblijskom se tekstu ne kaže da je Ahaz htio zavesti čašćenje boga Ašura namjesto Jahve u jeruzalemskom hramu. Ipak »Sitz im Leben«, tj. uvjetovanost neposrednim shvaćanjima okoline, mogla je ostaviti taj dojam u očima Asiraca, dok je sve to njegovim vlastitim podanicima moglo izgledati kao obična obnova zastarjelog inventara. Ipak Ahazovi podanici, vjerni jahvističkom bogoštovlju, nisu previdjeli tu obmanu te su, kako biblijski tekst svjedoči, odlučno odbacili taj njegov dvosmisleni potez. Jeruzalemski hram nije Ahazov nego Jahvin (r. 14). Ahaz se na taj način ogriješio o Božju prisutnost, o njegovu »Sjenu« (*šekinah*) i o njegovo »Ime« što se na sve vijek bijahu nastanili u hramu (usp. 1 Kr 8,10–13; 2 Ljet 5,14; 2 Kr 21,7sl). Hram je sagradio Salomon ali po nalogu i uzoru što ga je sam Jahve, vrhunski »Gospodin«, bio dao Mojsiju u liku Zavjetnog šatora (Izl 25,8–9). Time što je prinio žrtve na svom »novom« oltaru (2 Kr 16,12 sl; 2 Ljet 28,23) Ahaz je obečastio Salomonov čin (1 Kr 8,64).

⁷⁷ U Jahvinu hramu u Jeruzalemu nije bilo »božanskih likova« pa je tako redovito bio pljačkan hramski pribor i blago iz hramskog pologa, usp. P. Ackroyd, »The Temple Vessels – a continuity theme«, u: *Studies in the Religion of Ancient Israel* (VT.S 23), Leiden 1972, 166–181; T. Vuk, *Wiedererkaufte Freiheit*. Der Feldzug Sanheribs gegen Juda nach dem Invasionsbericht 2 Kön 18,13–16 Pars dissertationis, Jerusalem 1984, 50–53.61–63.65).

⁷⁸ Natpis br. 14, stup. I:13–31, usp. S. Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften* (VAB 4); Leipzig 1912, 112sl. Gotovo identičan tekst nalazi se i u natpisu br. 15, I:40–45 + II:12–39 (usp. isto, 120 sl).

strmim putima i zakrčnim stazama,
gdje traga nije bilo niti je (ikad) noga kročila,
mukotrpnim cestama i putovima (na kojima se umiralo) od žeđi.
Nepodložne pobih, povezah neprijatelje,
zavedoh red u zemlji, učinih da procvate blagostanje u narodu,
zlikovce i zlotvore iz naroda odstranih.
Srebro i zlato, poizbor dragulje, obilje svih dragocjenosti,
mnoštvo rujna gorskog voća i morskih plodova,
bogat prinos, obilna uzdarja
dadoh pred njih [= pred Marduka i Nabua] unijeti u moj grad Babilon.«

Kao zaključak prikaza o odnosu religije, nacije i države u starom mezopotamskom mentalitetu neka nam još jednom posluži primjer Asirije. U tom nam slučaju već sama imena boga, grada, države i nacije jasno pokazuju ne samo da među tim stvarnostima ima neke veze nego da one čak teže k potpunom i temeljitom poistovjećenju. Glavni asirski bog zove se *Aššur* i predstavlja prvu kariku u tom lancu. I grad u čijem glavnom hramu on prebiva zove se isto tako *Aššur*, tj. Ašurov grad. Kad je ekonomska, politička i vojna moć toga grada toliko narasla da se oko njega stvorila nova država, kasnije čak ogromno »carstvo«, i ta politička tvorevina dobiva isto ime: *Aššur*, Asirija, a svaki se član njena naroda zove *Aššuraju*, Asirac. Bog, grad, njegova država i nacija nose jedno te isto ime. Sve je to ne samo među se povezano nego je jedna te ista stvar!

Konačno »osobna povijest« boga Ašura identična je onoj njegova babilonskog suparnika Marduka. I on je izvorno bio samo jedno lokalno božanstvo grada u kojemu je čašćen; potom je, da mu se uveća časna starost i ugled, naknadno poistovjećen s jednim drevnim sumerskim bogom po imenu An-šár; konačno se uspeo na vrh panteona kad mu je to omogućila politička stvarnost države u čijoj je prijestolnici boravio i nacionalna svijest naroda komu su pripadali njegovi štovatelji.⁷⁹

III. POJAM I ULOGA NACIJE U STAROM ZAVJETU

A. Postanak nacije uopće

U prikazu »povijesti spasenja« što nam ga pruža Stari zavjet u svom sadašnjem, kanonskom obliku, »nacije« se pojavljuju na horizontu razvoja čovječanstva neposredno nakon Općeg potopa. Do tog trenu ljudski je rod zamišljen kao jedna homogena cjelina, prirodni nastavak ljudske praobitelji. Zašto se to dakle promijenilo te je ljudski rod izgubio svoje prvotno obiteljsko jedinstvo?

U traženju odgovora na to pitanje nailazimo na bitne razlike među dvama starozavjetnim teološkim misaonim strujama što su u egzegetskoj znanosti tradicionalno poistovjećene s dva »literarna izvora« od kojih je, uz ostale, satkan tekst Petoknjžja: tzv. »jahvistička« (J) i »svećenička« (P) predaja.⁸⁰ Zaustavit

⁷⁹ Usp. K. Tallqvist, *Der assyrische Gott* (StOr IV 3), Helsinki 1932.

ćemo se tek na nekoliko navoda iz obje te predaje, a koji se odnose na postanak nacija uopće i na postanak izraelske nacije napose. Ne možemo naime uzeti u obzir sve tekstove koji na bilo koji način dodiruju temu »naroda«, »nacije«, »nacionalnosti« itd.

1) Jahvistička predaja

U jahvističkom prikazu prapovijesti podjela ljudskog roda na pojedine narode i nacije očituje se prije svega u različitim jezicima a shvaćena je kao božanska kazna za grijeh oholosti, zato što su naime ljudi tvrdoglavo htjeli sagraditi si »grad i tvrđavu« kako bi se proslavili i oduprli se Božjem nalogu da se razidu zemljom i napuče je (Post 11,4). Ne želimo ulaziti u daljnju raščlambu tog bitno teološkog shvaćanja uzroka podjele ljudskog roda na narode i nacije. Tim više što je biblijski tekst te epizode – krivo nazvane »o babilonskoj kuli« – vrlo dobro obrađen u jednoj netom objavljenjnoj monografiji.⁸¹

⁸⁰ Ovih posljednjih godina kritika Petoknjžja više je nego ikoja druga grana egezegetske znanosti zapala u duboku krizu i to u pogledu metodologije istraživanja i njenih pretpostavki kao i s obzirom na rezultate što su do sad smatrani sigurnima i bili općenito prihvaćeni. Ta se sumnja odnosi prvenstveno na tzv. »dokumentarnu hipotezu«. Ne samo da je stavljeno u pitanje tradicionalno datiranje pojedinih »literarnih izvora« Pentateuha nego čak i sama pretpostavka njihovog postojanja. Budući da se ovaj esej temelji na konačnom, kanonskom obliku Biblije, nije nam moguće dati detaljniji uvid u tu problematiku. Naznačit ćemo jedino dvije struje u tom modernom razvoju hipoteza što se radikalno razlikuju od dosad prihvaćenih mišljenja o »literarnim izvorima« Petoknjžja. Jedna prihvaća postojanje »jahvističkog izvora«, ali se nerado upušta u preciznije određivanje ostataka njegova teksta i, što je još važnije, nastoji radikalno sniziti datum njegova postanka: u vrijeme babilonskog izgnanstva ili čak kasnije, usp. npr. J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London 1975; isti, *Der Jahwist als Historiker* (ThSt[B] 134), Zürich 1987; H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976; M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist*. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke (ATHANT 67), Zürich 1981; isti, »La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition:« *RThPh* 118 (1986) 217–236. Druga struja nijeće i samo postojanje jednog takvog »jahvističkog izvora«, npr. R. Rendtorff, »Der 'Jahwist' als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik«, u: *Congress Volume: Edinburgh 1974*, izd. J. A. Emerton (VT.S 28), Leiden 1975, 158–166 = »The 'Jahwist' as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism:« *JSOT* br. 3 (1977) 2–10, usp. prikaz raznih mišljenja na str. 11–45; isti, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin – New York 1977 = *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (JSOT.SS 89), Sheffield 1990. Prikaz pojedinih stavova kao i daljnju bibliografiju donose: J. Vermeylen, »La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique:« *RTL* 12 (1981) 324–346; R. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch*. A Methodological Study (JSOT.SS 53), Sheffield 1987; A. de Pury, izd., *Le Pentateuque en question*. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes, Genève 1989. Isto tako usp. uvode u nekoliko novijih monografija o toj problematici: B. G. Boschi, *Le origini di Israele nella Bibbia fra storia e teologia*. La questione del metodo e la sfida storiografica (Riv.Bib.S 20), Bologna 1989; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin – New York 1990; K. Berge, *Die Zeit des Jahwisten*. Ein Beitrag zur Datierung jahvistischer Vätertexte (BZAW 186), Berlin – New York 1990; usp. isto tako djela citirana u bilj. 84.

⁸¹ C. Uehlinger, *Weltreich und »eine Rede«*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (OBO 101), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1990; usp. i L. R. Bailey, *Noah. The Person and the Story in History and Tradition* (Studies on Personalities of the Old Testament 4), Columbia 1989.

2) »Svećenička« predaja

U tekstovima »svećeničke« predaje, što potječu iz vremena babilonskog sužanjstva ili nakon toga, podjela ljudskog roda na različite nacije bitno se drugačije prosuđuje. Taj je sud izražen zapravo posredno, u tzv. »popisu narodâ« Post 10,1-7.20.22-23.31-32. Prvo etničko raslojavanje ljudskog roda simbolizirano je u tri Noina sina: u Šemu, Hamu i Jafetu, a zatim u njihovim potomcima. Da se ispravno shvati taj prikaz, valja imati na umu tri stvari:

a) Ono što je ovdje obučeno u književno ruho rodoslovlja ustvari je zemljopisna karta. Noini sinovi Šem, Ham i Jafet nisu ništa drugo nego eponimi, simbolični »praoci« glavnih predjela svijeta kako ih je poznavao autor teksta: njegovu vlastitu pokrajinu, tj. Bliski istok, obitavaju Šemovi potomci »semiti«; dio svijeta prema jugu, tj. Afrika, napučen je Hamovim sinovima »hamitima«; stanovništvo ostatka svijeta što se stere prema sjeveru i započinje sredozemnim otocima, tj. Euroazije, Jafetovi su sinovi »jafetiti«. Da se stvarno radi o zemljopisnom prikazu još je očitije iz spiska potomaka Noinih sinova. Ta »rodoslovlja« sadrže imena zemalja, pokrajina, gradova itd., personificirana u ljudske osobe i raspoređena prema geografskom položaju ili prema kojem drugom, nama ne svaki puta poznatom kriteriju.

Makar je ta »onomastika«, što je ustvari toponomastika, ušla u tradicionalnu terminologiju – naročito na lingvističkom području gdje se razlikuju »semitski«, »hamitski« i, nedosljedno, indoeuropski jezici – ipak nema nikakva smisla nasilno u tim imenima tražiti vezu s modernim znanstvenim spoznajama na geografskom, historiografskom ili lingvističkom području. Ta imena naime nisu proizašla ni iz kakvog sličnog istraživanja te ih valja shvatiti jedino kao literarni podatak što svjedoči o tom kakvu si je sliku svijeta uspio stvoriti autor teksta.

b) U našem slučaju zanima nas jedino što nam taj tekst može reći o poimanju odnosa između religije, nacije i države. U tom nas pogledu interesira sud autora o uzrocima podjele ljudskog roda i čimbenicima po kojima se jedna nacija luči od druge. Iako se i taj njegov sud daje jedino posredno naslutiti, ipak izgleda da je on potpuno pozitivan. Autor teksta u podjeli ljudskog roda na pojedine narode ne vidi kaznu Božju za ljudsko zastranjenje kao što je to bio slučaj s jahvističkom predajom. Po njemu ta je podjela nuzgredni ali normalni rezultat ljudskog množenja i umnažanja, a to odgovara Božjoj volji i naredbi. Umnažanje ljudskog roda i napučivanje prostranstava zemlje dovelo je do toga da su pojedine skupine ljudi zbog prostorne udaljenosti i različitih uvjeta života izgubile međusobni dodir i tako se odijelile i otuđile.

c) Osim tog moralnog suda, ovaj nam tekst daje uvida i u to koji su po mišljenju njegova autora odlučujući čimbenici, sastavni elementi pojedine nacije. Razmotrimo same tekstove.

Post 10,2-5: Jafetovi sinovi. U 5. retku stoji:

»Od njih su se razgranali *narodi* po otocima. To su Jafetovi sinovi prema svojim *zemljama* – svaki s vlastitim *jezikom* – prema svojim *porodicama* i svojim *narodima*.«

Post 10,6-7.20: Hamovi sinovi. U r. 20 kaže se:

»To su sinovi Hamovi, prema svojim *porodicama*, prema svojim *jezicima*, po svojim *zemljama* i po svojim *narodima*.«

Post 10,22-23,31: Šemovi sinovi. Evo r. 31:

»To su sinovi Šemovi, prema svojim *porodicama*, prema svojim *jezicima*, po svojim *zemljama*, prema svojim *narodima*.«

Post 10,32: Noini sinovi:

»To su porodice Noinih sinova prema svojim rodovima, po svojim narodima. Od njih su se razgranali narodi po zemlji poslije Potopa.«

Po svećeničkoj predaji sastavni su elementi nacionalnosti kad se radi o narodima općenito (אֲרָצוֹת) dakle ovi:

a) *Porodica* (*mišpāhāh*), tj. srodstvo u etničkom smislu što potječe od naravnog srodstva i u konačnici se svodi na nekog zajedničkog pretka.

b) *Jezik* (*lašōn*) kao zajedničko narječje što omogućuje međusobno razumijevanje.

c) *Zemlja, teritorij* (*ereš*) kao ambijent u kojemu se odvija konkretni zajednički život, a uključen je i vid posjeda.

d) *Slijed rodova, generacija* (*tôlēdôt*) što garantira kontinuitet svake nacije.⁸²

Podjela ljudskog roda na narode i nacije prihvaćena je dakle kao prirodna stvar, prouzročena umnažanjem ljudskih *porodica* kroz slijed *generacija* tako da su prisiljene raseliti se u udaljene *zemlje* te tako imaju i različite *jezike*. Sve to odgovara volji Božjoj jer on je dao ljudima nalog da se množe i napuče zemlju (Post 1,28). Moralni je sud autora o tim stvarnostima zato pozitivan iako ostaje neizrečen. Činjenica postojanja različitih naroda i nacija nije dakle stavljena u neki posebni religiozni okvir, nego je prihvaćena kao takva, kao naravna i redovita pojava, u neku ruku profana stvar, bez neke posebne religiozne kvalifikacije. Očito tim narodima nije namijenjena nikakva posebna uloga u koncepciji »povijesti spasenja«.

Ipak i bez neke posebne funkcije u »povijesti spasenja« svrha postojanja svih tih naroda jedan je od elemenata te teološke koncepcije povijesti. I oni će biti uključeni u »povijesti spasenja« ali istom po »izabranom narodu«, Izraelu. Očito smo još uvijek u okvirima teološkog prosuđivanja stvarnosti iako su svi nabrojani čimbenici nacionalnog identiteta profane naravi. Njihova

⁸² Iako se u tekstu Post 10,32 zapravo radi o tzv. formuli *toledôt*, ovdje tu riječ uzimamo u njenom doslovnom značenju »rod, generacija«. O spomenutoj formuli i njejoj funkciji usp. O. Eissfeldt, »Biblos geneseôs«, u: *Gott und die Götter. Festgabe für Erich Fascher zum 60. Geburtstag*, Berlin 1958, 31–40 = isti, *Kleine Schriften*, izd. H. Sellheim - F. Maass, Tübingen 1966, III 458–470; J. Scharbert, »Der Sinn der Toledot-Formel in der Priesterschrift«, u: *Wort – Gebot – Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. W. Eichrodt zum 80. Geburtstag, izd. H.J. Stoebe – J.J. Stamm – E. Jenni (ATHANT 59), Zürich 1970, 45–56; P. Weimar, »Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsschreibung«, *BZ NF* 18 (1974) 65–93; T. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel*. I. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1–23 (JSOT.SS 55), Sheffield 1987.

identifikacija dakle ne proizlazi ni iz kakvih znanstvenih istraživanja u modernom smislu: ni iz paleontologije, etnologije, sociologije ili povijesti odnosno zemljopisa. Isto tako važno je uočiti da među tim čimbenicima nema eminentno profanog ali, kako smo vidjeli na primjerima iz mezopotamskih civilizacija, bitnog faktora nacionalnog identiteta što je nacionalna država. Tom pak elementu moderna povijesna znanost pridaje odlučujuću ulogu u oblikovanju nacionalne svijesti, osobito na starom Bliskom istoku.

B. Postanak izraelske nacije

Kao na proučavanje civilizacija starog Bliskog istoka tako se i na studij Biblije, bilo teksta bilo u tekstu opisanih razdoblja, mogu primijeniti dva različita i među se neovisna pristupa koje valja metodološki lučiti; ne smije ih se miješati a još manje jedan može nadomjestiti drugi. To su s jedne strane povijesno istraživanje što se temelji na znanstvenoj metodologiji profane književne i povijesne kritike, i s druge strane teološka interpretacija. Oba se načina istraživanja mogu dakle primijeniti i na biblijski prikaz o postanku nacija uopće i o postanku izraelske nacije napose. To znači da valja poštivati autonomiju profanog povijesnog istraživanja i kad se radi o biblijskim tekstovima, kao što to s druge strane znači da i teološkoj analizi tih istih biblijskih prikaza valja ostaviti slobodu da slijedi svoje vlastite kriterije. Izraelski narod razvio je tokom svoje povijesti jednu takvu teološku interpretaciju svojih vlastitih početaka, svoga podrijetla. Ona je postala polog vjere, temelj njihove religije, a kasnijim je generacijama, dosljedno i nama, dostupna u Bibliji – u tekstovima najrazličitijih književnih rodova: od opisnih, narativnih prikaza ljudi i događaja, do molitava, vjerskog zakonodavstva i obrazaca ispovijesti vjere. Za tu biblijsku teološku interpretaciju karakterističan je retrospektivni prikaz prošlosti: prijašnja razdoblja uvijek su promatrana i ocjenjivana po mjerilima i po uzoru vremena u kojemu živi autor ili redaktor teksta. Drugim riječima prikaz u sebi sadrži projekciju piščeve sadašnjosti u prošlost koju opisuje. Svjesna ili nesvjesna svrha takvog postupka je idealizacija i legitimiranje ili pak kritika sadašnjosti na temelju prošlosti – stvarne ili isto tako idealizirane. Moderna historiografija slijedi dijametralno oprečna načela: ona nastoji shvatiti, protumačiti pa onda i opisati svako povijesno razdoblje i svaku pojedinu situaciju u prošlosti iz nje same, odnosno ukoliko je uvjetovana utjecajima iz prethodnih razdoblja. Više no išta drugo povijesna znanost želi izbjeći prigovor da je podlegla napasti projiciranja pojmova i kriterija sadašnjosti u svoje tumačenje prošlosti.

Imajući na umu ta teoretska mjerila pokušajmo otkriti kojim je čimbenicima bio uvjetovan postanak izraelskog naroda i to prema modernim uviđajima profane povijesne znanosti s jedne strane te teološke interpretacije u Bibliji s druge strane.

1) Država

Prema pretpostavci biblijskih prikaza, od kojih svi mahom potječu iz kraljevskog ili kasnijeg razdoblja, već bi u doba prije osnutka izraelske države među »dvanaest plemena« od kojih je kasnije ta država nastala bila postojala svijest

»naroda« i »nacije«. Ta se pretpostavka temelji na shvaćanju da etnički vez koji u vrijeme nastanka tih tekstova povezuje pojedina plemena unutar zajedničke države vuče korijen iz stvarnog krvnog srodstva praotaca pojedinih plemena. Naprotiv, među suvremenim autorima koji postanak izraelske nacije promatraju očima kritičnih povijesnih istraživača učvrstilo se mišljenje da se o izraelskom »narodu« i »naciji« u punom smislu riječi može govoriti istom nakon osnutka nacionalne države što predstavlja stvarnu povijesnu podlogu na kojoj ta svijest počiva, tj. u vrijeme Saula (otprilike 1020–1000), odnosno Davida (1000–961) i Salomona (961–922).⁸³ Politička činjenica stvaranja nove države predstavlja odlučujući faktor u oblikovanju nacionalne svijesti tog novog »naroda« i u stvaranju kriterija tko mu pripada.

Osim tog političkog čimbenika nacionalne države ali u svezi s njime važnu ulogu u stvaranju izraelske nacionalne svijesti odigrali su i oni elementi što ih već analizirani tekst svećeničke predaje predviđa kod postanka nacija uopće. Povijesna ih znanost na isti način primjenjuje i na postanak izraelske nacije, iako im svima skupa pridaje manju važnost za stvaranje nacionalnog identiteta nego nacionalnoj državi. Nastojat ćemo pokazati važnost svakog pojedinog od njih.

2) »Obitelji« ili plemensko i etničko srodstvo

Moderna povijesna kritika s pravom zabacuje svođenje etničkog srodstva među izraelskim »obiteljima«, tj. plemenima, isključivo na prirodno porijeklo, kroz mnoge »rodove«, tj. generacije, od zajedničkih praotaca Abrahama, Izaka i Jakova.⁸⁴ Ne postoje etnički »čisti« narodi, nastali jedino na temelju krvnog srodstva. U tom pogledu valja prije svega razlikovati razne stupnjeve ljudskih zajednica. Točno je da se pripadnost izvjesnom klanu, porodici, u biti temelji na krvnom srodstvu pojedinih članova. No i na tom je nivou već prisutno i pravno srodstvo, prije svega kroz ženidbe izvan vlastitog kruga. Uloga načelâ pripadnosti što se ne temelje na krvnom srodstvu uvelike raste proširenjem osnovnog kruga. Već kad se radi o pripadnosti izvjesnom plemenu, prirodni vez zajedničkog krvnog srodstva stvarno je mnogo manje izražen, makar plemenska ideologija nastojala u njemu vidjeti jedini čimbenik njihova zajedničkog identiteta. Veliku ulogu u oblikovanju jednog jedinog plemena imaju naprotiv različiti vidovi pravnog srodstva: osim već spomenutih ženidbi izvan vlastitog kruga slijede posvojenje, prihvatanje stranaca, robova, ratnih zarobljenika za punopravne članove itd. Sudjelovanje svih tih faktora, osobito ako ih se promatra kroz duže vremensko razdoblje, isključuje

⁸³ Usp. B. Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (HSM 25), Chico 1981; F.S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel. A Survey of Models and Theories* (SWBAS 4), Sheffield 1985. Pojedine čimbenike izraelske nacionalne svijesti proučava i G. W. Ahlström, *Who Were the Israelites?*, Winona Lake 1986.

⁸⁴ U svezi s biblijskim prikazima praotaca razvila se u zadnje vrijeme dalekosežna diskusija među stručnjacima i to kao dio već spomenute krize u pogledu metodologije i rezultata proučavanja Petoknjižja. Posebna pozornost usmjerena je na povijesnu pozadinu tih prikaza. Osim literature spomenute u bilj. 80, usp. T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin - New York 1974; W. McKane, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Edinburgh 1979; *Le origini di Israele*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1987; Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel*; S. Kreuzer, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung* (BZAW 178), Berlin - New York 1989.

svaku pretpostavku svođenja plemenske pripadnosti jedino na krvno srodstvo, na fizičko podrijetlo svih članova od jednog jedinog pretka.

Uloga pravnih i ostalih nekrvnih faktora pripadnosti konačno prevladava ulogu krvnog srodstva kod sjedinjenja pojedinih plemena, izvršenog na razne načine i iz različitih pobuda. Takva ujedinjenja predstavljaju normalni put k sve većim jedinicama ljudskog zajedništva te konačno dovode do oblikovanja nacionalne svijesti jednog »naroda«. To se događa kad jedan takav plemenski savez ostvari svoju državu.

Baš se na prikazu tog procesa najbolje očituje osobitost biblijskog viđenja povijesti vlastitog naroda. Ona ga naime prikazuje na obrnut način. Polazi od posljednje faze, naime od oblikovane nacionalne svijesti, i projicira je na početak procesa, tj. u situaciju gdje ona nije mogla postojati, kao što to pokazuju i realna analiza procesa stvaranja »nacije« i primjeri ostalih starih bliskoistočnih semitskih naroda na koje smo već ukazali. Nacionalna svijest naime nije mogla niknuti gdje nije bila izraz odgovarajućih političkih i religioznih ostvarenja. Ta osobitost biblijskog prikaza postanka vlastitoga naroda ujedno nam na posredan način očituje i razdoblje u kojemu je nastao: očito se radi o dobu kad je ta nacionalna svijest već postojala, tj. o vremenu nakon osnivanja nacionalne države.

Kad se pak radi o razdobljima starijim od izraelske nacionalne države današnja historiografija ne samo da odbija biblijsku pretpostavku postojanja nacionalne svijesti u to doba nego kritički gleda i na prikaz odnosa među pojedinim izraelskim plemenima: jesu si sva pojedina plemena, što će kasnije postati sastavnim dijelom izraelske nacije, već u to vrijeme stvarno bila u međusobnom dodiru svih sa svima i kakvog su oblika i kolikog intenziteta mogli biti ti odnosi?

Prema današnjem kritičkom mišljenju povjesničara biblijski prikaz povijesti razdoblja prije osnutka izraelske države, tj. vremena u kojemu se kao protagonist nacionalnog identiteta pojavljuje savez »dvanaest plemena«, rezultat je naknadnog uklapanja i ujedinjavanja. Ono što je prikazano kao doživljaj čitavog plemenskog saveza, osobito kad se radi ne samo o pojedinačnim epizodama nego o globalnom prikazu čitave pretpovijesti kao zajedničkog iskustva svih plemena, ustvari je naknadno sastavljeni i manje-više ujednačeni plemenski *logos* koji s jedne strane formalno proklamira a s druge strane učvršćuje i produbljuje postignuti stupanj zajedništva. Proces stvaranja jedne takve zajedničke »pretpovijesti« može se opisati ovako; novonastala društveno-političko-pravna formacija upravo ostvarena kao ujedinjenje, savez plemena očituje se, potvrđuje i učvršćuje na taj način da svako pleme usvoji i prihvati kao »svoje« prošla iskustva ostalih plemena. U neke vrste povijesne »duhovne pričesti« pojedinačna prošlost svakog od plemena, osobito ona »originalna«, »mitska«, komunicira sa ostalim plemenima. Na taj način nastala »zajednička« prošlost postaje baština plemenskog saveza. Drugim riječima, plemenski se savezi ostvaruju na temelju realnih ekonomskih, političkih ili obrambenih interesa, rezultat su nagodbi, prevlasti ili osvajanja. Oblikuju se dakle iz različitih razloga i pobuda i s raznih svrha, no uvijek u skladu s običajima i načelima plemenskog prava. To nas dovodi do formalnog, koji puta čak ideološkijskog vida tih političkih tvorevina.

U starim bliskoistočnim civilizacijama, i to ne samo u plemenskom mentalitetu nego i u visoko razvijenim državama, svi pravni čini svojim formalnim aspek-

tom odražavaju naravne stvarnosti, točnije one odnose što postoje unutar naravne obitelji a temelje se prvenstveno na krvnom srodstvu. Ti obiteljski odnosi pružaju formalni okvir svim ostalim oblicima socijalnih i političkih odnosa u društvu i državi. Tako npr. pojam »oca«, budući da je opći mentalitet duboko patrijarhalan, postaje ideal pa onda i naziv za svaku vrst autoriteta, pridaje se dakle ne samo očevima obitelji, glavešinama porodica, klanova, poglavicama plemena, konačno vladarima država, kraljevima, nego čak i bogovima.⁸⁵ Nije dakle svaki »otac« ujedno i roditelj!

Iz istog razloga i na isti način i pripadnost pojedinom plemenu, konačno i narodu i njegovoj naciji i državi izražava se pojmovima preuzetim iz ustanova što se temelje na krvnom srodstvu, prije svega iz obiteljskog konteksta. Tako se npr. savez dvaju plemena formalno sklapa proglašenjem zajedničkog podrijetla, izraženog u »sjedinjenom« rodoslovlju, tako da se ono sveđe na podrijetlo od jednog te istog »oca« ili u blažem obliku od dva »brata«. Odnos bilo kojeg tipa, sklopljen u sadašnjosti, biva formalno sankcioniran prebacivanjem, projekcijom u »kvalificiranu«, izvornu povijest obaju kontrahenata. Kao njegov razlog i temelj proglašava se »otkriće« neke obiteljske veze njihovih predaka.

Prema mnogim današnjim povjesničarima na taj isti način valja tumačiti i odnose između pojedinih izraelskih plemena u razdoblju prije stvaranja zajedničke države. Te se odnose i saveze pojedinih plemena nije znalo ni moglo predstaviti drugačije nego u skladu s pojmovnim inventarom opisanog mentaliteta iz kojega i Biblija potječe, a to znači kao »rodoslovlje«.

3) Jezik

Čitajući Stari zavjet stječe se dojam da je jezik na kojem je on, s manjim izuzecima, napisan i kojim govori narod iz kojega je on ponikao, naime hebrejski, ujedno jedan od bitnih elemenata nacionalne svijesti toga naroda, nešto što ga luči od ostalih okolnih nacija. To je sigurno tako u razdoblju nastanka teksta Starog zavjeta, ali ipak i u tom ima ograničenja. Prije svega Biblija i tu činjenicu projicira unatrag u izvorno doba stvaranja nacionalne svijesti. Iako naime to pitanje nije nigdje direktno obrađeno, ipak se dobiva općenit dojam kao da su se tim jezikom služila ne samo sva izraelska plemena u doba prije ulaska u kananejsku zemlju nego čak i samo praoci.

Ipak današnje naše poznavanje povijesti i lingvističke tipologije jezika starog Bliskog istoka jasno ukazuje na to da je »hebrejski« jezik samo jedno od kananejskih narječja, srodan jezicima ostalih okolnih naroda, naime moapskom, amonskom, edomskom itd. Drugim riječima ne radi se o nacionalnom nego o lokalnom jeziku: o jeziku teritorija na kojem je kasnije stvorena izraelska država. Ako dakle Biblija pretpostavlja da je hebrejski »narod« došao odnekud drugdje i zauzeo to područje, onda to znači da on nije samo stekao novu domovinu nego da je preuzeo i novi jezik, naime jezik prijašnjeg stanovništva tog teritorija. Stvarno postoji nekoliko biblijskih tekstova koje bi se moglo shvatiti u tom smislu, da je naime hebrejski »narod« prvotno, tj. prije useljenja u Kanaan, pripadao nekoj drugoj

⁸⁵ Posebnu pozornost uložiti tih obiteljskih prototipa za oblikovanje religioznih pojmova u starom Bliskom istoku posvetio je T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 145–164.

jezičnoj grupi. U Pnz 26,5 šitke se pretpostavlja da je jezik praotaca bio aramejski: »Moj je otac bio aramejski litalac...« Aramejski ne pripada kananejskoj jezičnoj grupi. Tko pak nastoji biblijske tekstove o praocima staviti u povijesni kontekst ne aramejskih selidbi iz druge polovice drugog tisućljeća nego amorejskih migracija iz rane prve polovice istog tisućljeća, taj mora pretpostaviti da su oni govorili ne aramejskim nego amorejskim jezikom. Taj je stari semitski jezik još uvijek malo poznat ukoliko za njegovo proučavanje imamo na raspolaganju jedino izvjestan broj vlastitih imena sadržanih u sumerskim ili akadskim tekstovima pisanim klinopisom. Jedna od dostupnih spoznaja je da je taj amorejski jezik bio bliži (pretpostavljenom) starokananejskom nego što je to aramejski.

No svi do sad izneseni argumenti za promjenu nacionalnog jezika hebrejskog naroda mogu se upotrijebiti i u suprotnom smislu. Ako je naime taj i takav »hebrejski« stvarno oduvijek originalni jezik pučanstva koje će kasnije sačinjavati izraelsku državu, onda valja pretpostaviti da taj »narod« nije došao niotkud izvana nego da potječe od domorodačkog stanovništva, da se dakle oblikovao na isto tom kananejskom području, što će kasnije postati »Izraelova zemlja«. Hebrejski jezik ne može dakle poslužiti kao argumenat da pokaže postojanje hebrejske nacionalne svijesti prije naseljenja u Kanaan.

4) Društveni položaj

U posljednje vrijeme među raznim teorijama o postanku izraelske nacije sve je veći broj onih što posebnu pažnju posvećuju sociološkoj analizi stanovništva kanaanske zemlje u ono doba kad Biblija predpostavlja »ulazak« izraelskih plemena. Svim takvim teorijama zajednička je oznaka da nastanak te nove, izraelske nacije ne tumače po etničkim nego sociološkim načelima, ne kao »useljenje« izvana nekog etnički različitog naroda nego kao društveno-političku preobrazbu jednog dijela domorodačkog kanaanskog stanovništva.⁸⁶ »Izraelci« po takvom tumačenju ne bi bili ni potomci zajedničkih predaka na temelju stvarnog krvnog srodstva, ni pripadnici nekih određenih starih plemena u etničkom smislu, nego u sociološkom smislu »nasljednici« jednog određenog društvenog sloja domorodačkog kanaanskog pučanstva. Odlučujući faktor postanka izraelske nacije ne bi dakle bilo etničko podrijetlo nego društveni položaj.

Prema jednoj od takvih hipoteza⁸⁷ »Izraelci / Hebreji« potječu od pripadnika podređenog, izrabljivanog i zato nezadovoljnog društvenog sloja kanaanskog stanovništva što je u jednom trenutku uspjelo ostvariti neku vrstu

⁸⁶ Usp. G.E. Mendenhall, »The Israelite Conquest of Palestine«: *BA* 25 (1962) 66–87. Prikaz raznih mišljenja u tom pogledu donose C.H.J. de Geus, *The Tribes of Israel. An Investigation into some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis* (SSN 18), Assen/Amsterdam 1976, 1–68; P. Kaswaller, »I nuovi dati archeologici e le origini di Israele«: *Liber Annuus* 38 (1988) 211–226, točnije 218–220, br. 4–5. Usp. osim toga: G.E. Mendenhall, »Ancient Israel's Hyphenated History«, u: D.N. Freedman – D. F. Graf, izd., *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel* (SWBAS 2), Sheffield 1983, 91–103.

⁸⁷ N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E.*, New York – London 1979; isti, »Early Israel and the Canaanite Socio-economic System«, u: D.N. Freedman – D. F. Graf, izd., *Palestine in Transition*, 25–37; N.K. Gottwald, izd., *The Bible and Liberation. Political and social hermeneutics*, New York 1983; isti, *The Hebrew Bible – a socio-literary introduction*, Philadelphia 1985; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*.

socijalne revolucije s političkim posljedicama. Iz te se socijalne revolucije rodio naime novi nacionalni identitet koji se politički izrazio u uspostavi vlastite države, a i ta je dakako nužno novog tipa. U Bibliji je pak taj društveno-politički savez obespravljenih opisan kao nacionalni pokret oslobođenja. Ta hipoteza pretpostavlja da je sve to događanje, taj proces, u Bibliji dobio ruho »narodne«, tj. etničke migracije zato što u to vrijeme nisu postojale sociološke i političke kategorije da ga se adekvatno shvati i opiše.

Treba priznati da se ta hipoteza temelji s jedne strane na modernim socijalno-političkim teorijama, često opterećenim političkim ideologijama, a s druge strane na uvidu, ustvari vrlo djelomičnom, u povijesne prilike u Kanaanu između 15. i 13. st. pr. Kr.⁸⁸ Taj se uvid očito ne temelji na Bibliji nego na modernim povijesnim istraživanjima izvanbiblijskih izvora. U tom se smislu na primjer tumači problematika odnosa između Izraelaca / Hebreja i tzv. *Habiru/Hapiru* / 'Apiru / 'aprm o čijoj prisutnosti i djelovanju na tom teritoriju svjedoče neki izvanbiblijski dokumenti.⁸⁹

Agricultural Life in the Early Iron Age (SWBAS 3), Sheffield 1985; *Early Israelite Agriculture*. Reviews of David C. Hopkins' Book *The Highlands of Canaan*. Contributors: O. Borowski, R. B. Coote, B. Hesse, D. C. Hopkins, P. Wapnish, ed. Ø. Sakala LaBianca – D. C. Hopkins (Occasional Papers of the Institute of Archaeology Andrews University 1), Berrien Springs 1988.

⁸⁸ O povijesti Kananejaca usp. N.P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*. The Tradition of the Canaanites (JSOT.SS 110), Sheffield 1991.

⁸⁹ Za opći prikaz razdoblja el-Amarna usp. W. H. Stiebing Jr., »The Amarna Period«, u: D. N. Freedman – D. F. Graf, izd., *Palestine in Transition*, 1–14. Najstariji spomen osoba koje u akadskim tekstovima nose ime *Hab/piru*, logografski pisano SA.GAZ, potječe iz doba 3. dinastije Ura i to s juga Mezopotamije (oko 2000 pr. Kr.). Tu se njihova prisutnost nastavlja kroz starobabilonsko vrijeme i većinom su u službi kraljeva kao plaćenici. U isto vrijeme se pojavljuju i na sjeverozapadu Mezopotamije kako svjedoče tekstovi iz Marija, a prikazani su kao pljačkaške horde. U asirskim tekstovima nema spomena o njima. U Maloj Aziji pojavljuju se kao ratni zarobljenici već u 19. st., a i kasnije u hetitskim tekstovima sve do 14. st. Budući da se radi o tekstovima pisanim mezopotamskim klinopisom, ime im je istog oblika. Spominju se i u tekstovima iz Nuzija, jednog od važnih gradova huritskog kraljevstva Mitanni; ti su tekstovi (15–14. st.) pisani akadskim jezikom pod jakim huritskim utjecajem a *Hab/piru* su prikazani kao osobe što se svojevoljno prodaju u ropsku službu. Spominju se i u akadskom natpisu kralja Idrimija iz Alalaha (15. st.). U ugaritskim tekstovima poznati su kao 'aprm (14. st.). U Egiptu su zasvjedočeni od 15. do 12. st. a zovu se 'aprw, 'Apiru. Izričito su označeni kao stranci, često ratni zarobljenici, posebno iz Kanaana. Kad nisu u vojnoj službi, dodijeljeni su kraljevskoj ili hramskoj administraciji za obavljanje poslova u poljodjelstvu ili građevinarstvu, posebno u kamenolomima. O boravku i položaju tih 'Apiru u Kanaanu u 14. st., osim nekih tekstova iz Egipta, pisanih na egipatskom, govori se na manjem stečku Setija I. pronađenom u Bet-Šeanu te osobito u korespondenciji faraona sa svojim kananejskim vazalima, pisanoj klinopisom na akadskom jeziku a pronađenoj u el-Amarni. *Hab/piru* su u prikazani kao naručavatelji mira, kao horde pljačkaša što napadaju ustaljeni »feudalni« poredak vladavine knezova pojedinih gradova, odnosno iznajmljuju se kao plaćenici u međusobnoj borbi tih istih. Kad se uzme u obzir ogromni prostorni i vremenski raspon svih tih svjedočanstava kao i činjenicu da osobe označene kao *Habiru* / *Hapiru* / 'Apiru / 'aprm nose semitska i nesemitska imena raznog porijekla, postaje očito da se ne radi o jednom »narodu« nego o neke vrsti pokreta koji je više uvjetovan društvenim položajem nego etničkom homogenošću. U tom smislu se diskutira pitanje da li Izraelci ukoliko »Hebreji« vuku stvarno podrijetlo iz tog soja ljudi u Kanaanu kao što to njihovo ime izgleda daje naslutiti. O svoj toj problematici usp. O. Loretz, *Habiru-Hebräer*. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums 'ibr̄w vom Appellativum *habiru* (BZAW 160), Berlin - New York 1984 (sadrži prijašnju bibliografiju).

Jedna druga varijanta te iste sociološke hipoteze za tumačenje postanka nove izraelske nacije ne upotrebljava ideologijom opterećene pojmove iz repertorija »klasne borbe« pa namjesto hermeneutičkog modela »revolucije« rabi model »evolucije«. ⁹⁰ I prema toj hipotezi Izrael se nije doselio izvana nego je izrastao iz autohtonog pučanstva Kanaana a kod oblikovanja njegove nacionalne svijesti sudjelovali su mnogi faktori: sociološki ⁹¹, etnološki, proizvodno-ekonomski ⁹², vojno-politički te konačno prirodni, npr. klimatske promjene, nepogode itd. ⁹³

5) Zemlja

Teritorij izvjesne države, određen prirodnim i umjetnim granicama kao rezultat povijesno-političkih uvjetovanosti, utječe na oblikovanje nacionalne svijesti, prije svega na njenu rasprostranjenost. Nakon što je uspostavljena neka nacionalna država skup životnih uvjeta na njenom području redovito vodi k homogenizaciji pučanstva. S vremenom se naime počinju osjećati pripadnicima iste nacije i oni stanovnici, bilo pojedinci bilo skupine, što joj po ostalim kriterijima ne bi pripadali. Tko živi u istoj *zemlji*, poistovjećuje se s istim *narodom*. Stoga suvremeno povijesno-kritičko istraživanje računa s teritorijalnim čimbenikom stvaranja nacionalne svijesti, i to bilo pod pravnim vidom »državnog teritorija« bilo pod emocionalnim vidom »domovine«.

Kad se radi o biblijskom poimanju, napomenuli smo da svećenička predaja pridaje takvu važnost teritoriju, zemlji, kad se radi o postanku naroda i nacija uopće. Suvremena egzegetska znanost, utemeljena na načelima povijesno-kritičkog istraživanja, pridaje tom faktoru jednaku takvu važnost i kad se radi o postanku izraelskog naroda i njihova nacionalnog identiteta. U tom slučaju teritorijalni čimbenik navezan je na ostale faktore nacionalne svijesti. U svezi je na primjer s već spomenutim jezičnim elementom: kanaansko narječje teritorija na kojemu će nastati izraelska nacionalna država postaje nacionalni »hebrejski« jezik, dok se narječja okolnih područja doživljavaju kao »strani« jezici.

⁹⁰ Za prikaz i diskusiju te teorije usp. N. P. Lemche, *Early Israel*. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy (VT.S 37), Leiden 1985; Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*; R.B. Coote - K. W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (SWBAS 5), Sheffield 1987; P. E. McGovern, »Central Transjordan in the Late Bronze and Early Iron Ages: An Alternative Hypothesis of Socio-economic Transformations and Collaps«, u: A. Hadidi, izd., *Studies in the History and Archaeology of Jordan III*, Amman itd. 1987, 267–273.

⁹¹ Usp. A. Malamat, »Pre-monarchical social institutions in Israel in the light of Mari«, u: *Congress Volume: Jerusalem 1986*, izd. J. A. Emerton (VT.S 40), Leiden 1988, 165–176.

⁹² Usp. J. M. Halligan, »The Role of the Peasant in the Amarna Period«, u: D. N. Freedman - D. F. Graf, izd., *Palestine in Transition*, 15–24; M. L. Chaney, »Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel«, u: isto, 39–90.

⁹³ Na sociološkim pretpostavkama nastoji objasniti čitavu izraelsku povijest N. P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society* (The Biblical Seminar 5), Sheffield 1988, za razdoblje prije stvaranja izraelske države usp. str. 75–117. Literarni motivi i predlošci kojima je opisano naseljenje Izraelaca ne nalaze sličnosti u starom Bliskom istoku nego začuđu u starogrčkom ambijentu, usp. M. Weinfeld, »The pattern of the Israelite settlement in Canaan«, u: *Congress Volume: Jerusalem 1986*; izd. J. A. Emerton (VT.S 40), Leiden 1988, 270–283.

Još je uža veza teritorijalnog čimbenika s religioznim faktorom izraelske nacionalne svijesti: posebna važnost »zemlje Izraelove« za nacionalni identitet ne temelji se ni na kakvom konkretnom iskustvu ili pravnoj konvenciji nego jedino na vjeri u Božja obećanja praocima. Naime, za razliku od pristupa moderne povijesno-kritičke znanosti, Biblija pridaje teritorijalnom faktoru u procesu nastanka izraelske nacionalne svijesti daleko veću, zapravo središnju važnost. »Izraelova zemlja« postaje sveti pojam, *theologumenon*, točnije jedan od dva osnovna, temeljna pojma u izraelskoj vjeri.⁹⁴ Prema religioznom shvaćanju postanka vlastitog naroda – a u Bibliji postoji samo takvo shvaćanje – izraelski narod ima svoj početak ne unutar sveopćeg nastanka naroda i nacija na zemlji nego u jednom zasebnom Božjem činu, naime u pozivu i izabranju Abrahama, zapečaćenu Savezom, čiji su stupovi obećanje mnogobrojnog potomstva i obećanje zemlje⁹⁵.

Ta »obećana zemlja« nije bilo koji komadić kugle zemaljske, ne bilo koje manje-više slobodno područje gdje se Abrahamovi potomci mogu naseliti i udomačiti među ostalim narodima, nego jedan od Boga točno određeni teritorij u Kanaanu, koji k tomu nije prazan, nije na raspolaganje prvomu tko se ondje naseli, nego je već napučen, ima svoje stanovništvo.⁹⁶ Nacionalni teritorij, domovina, za izraelski narod nije dakle nešto što su oni sami pronašli, kupili ili osvojili, nego Božji dar, ujedno milost i polog, obveza, »baština« za sva pokoljenja, neotuđiva i sveta, jednom riječju »Obećana zemlja«. Zvat će se »Zemlja Izraelova«. Ta točno određena zemlja postat će neke vrsti »sakramentom« nacionalnog bića. Zato će ujedno i najveća kazna kojom će Bog udariti izraelski narod kad mu se iznevjeri biti protjerivanje iz te zemlje, progon »raspršenje«

⁹⁴ Usp. *Jüdisches Volk - gelobtes Land*. Die biblischen Landesverheissungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie, izd. W. P. Eckert – N. P. Levinson – M. Stöhr (ACJD 3), München 1970: zbornik s 22 članka o problematici »zemlje« pod biblijskim vidom (Stari i Novi zavjet), u judaizmu, u kršćanstvu i u modernim stremljenjima. Usp. zatim P. Diepold, *Israels Land* (BWANT 5. Folge 15 [=95]), Stuttgart 1972; M. Saebø, »Grenzbeschreibung und Landideal im Alten Testament. Mit besonderer Berücksichtigung der *min-’ad*-Formel«: *ZDPV* 90 (1974) 14–37; W. Brueggemann, *The Land*. Overtures to Biblical Theology, Philadelphia 1977; A. Ohler, *Israel, Volk und Land*. Zur Geschichte der wechselseitigen Beziehungen zwischen Israel und seinem Land in alttestamentlicher Zeit, Stuttgart 1979; C. Westermann, »Die Landesverheißung im Alten Testament und ihre Bedeutung für die Gegenwart«: *Una Sancta*. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 38 (1983) 91–98 = isti, *Erträge der Forschung am Alten Testament*. Gesammelte Studien III (ThBü 73) München 1984, 88–95; G. Strecker, izd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*. Jerusalem - Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität (GTA 25), Göttingen 1983: zbornik s 14 članaka na temu »zemlja« u različitim biblijskim teološkim strujama i izvorima, u judaizmu i u kršćanstvu. Istu temu obrađuje i nekoliko članaka gore navedene zbirke Tanenbaum – Werblovsky, izd., *The Jerusalem Colloquium on Religion*. Usp. osim toga H. M. Orlinsky, »The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant Between God and Israel«: *Erls* 18 (1985) 43*–55*; E. W. Davies, »Land: its rights and privileges«, u: *The World of Ancient Israel*, 349–369. Odnos religioznih i političkih vidova problematike oko »zemlje« obrađuju J. Landouisy, »Le don de la terre de Palestine«: *NRT* 98 (1976) 324–336; R. J. Tournay, »La terre promise«. *POC* 39 (1989)35–59.

⁹⁵ Usp. A. de Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*. Genèse 28 et le traditions patriarcales, Paris 1975, o obećanjima Abrahamu str. 49–85; isti, »La promesse patriarcale«: *ÉTR* 51 (1976) 259–275.

⁹⁶ U svezi s opsegom Obećane zemlje usp. sažetak: Z. Kallai, »The Reality of the Land and the Bible«, u: G. Strecker, izd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 76–90; R. Smend, »Das uneroberte Land«, isto, 91–102.

(diaspora). Promatran iz sužanjstva pojam »Obećane zemlje« steći će novu aktualnost, još će više zasjati njena odlika nezaslužena Božjeg dara, njena svetost. Postat će »Sveta zemlja«. A nada u povratak u nju, »ulazak« (*aliyya*), postat će jedan od osnovnih faktora nacionalnog identiteta sve do naših dana. Bit će izražena usklikom: »Slijedeće godine u Jeruzalemu!« To jednako važi za židovstvo kao religiju i za sekularizirano židovstvo u političkim pokretima kao što je npr. cionizam. Zato ostvarenje te čežnje u uspostavi današnje izraelske države predstavlja ne samo ostvarenje političkih ciljeva svjetovnog cionističkog pokreta, nego za neke sljedbe religioznog židovstva označuje i početak ostvarivanja mesijanskih nadi. Tako postaje očito da čak u politici današnje države Izraela problematika »zemlje« predstavlja daleko više od običnog političkog, praktičnog ili pragmatškog pitanja. O njoj se izjašnjavaju ne samo čelnici stranaka u borbi za političku profilaciju nego i Glavni rabinat u želji da definira sadržaj židovske vjere.⁹⁷

Vratimo se teološkim strujama zastupljenim u spisima Starog zavjeta. Pojam »zemlje« posebno je naglašen, ustvari jedna je od teoloških ideja vodilja knjige Ponovljenog zavjeta⁹⁸ i čitavog deuteronomističkog opusa⁹⁹. Dok su starije predaje Petoknjžja pojmom »zemlje« bile zaokupljene uglavnom pod vidom posjeda izvjesne porodice ili svakog pojedinog plemena, posebno problemom razgraničenja njihovih teritorija, deuteronomistički autor govori o baštini¹⁰⁰ i to čitavog naroda Izraelova. Najveća novost njegovog pojmovnog teološkog sustava izgleda da je bila u tome što je na nov način sročio odnos između Boga i njegovih vjernika, naime pojmom »izbora«, shvaćenog na temelju konkretne prakse posvojenja, ali ne izbora pojedinaca nego čitavog naroda kao nacije. U tom se on nadovezuje na stariju teološku ideju dinastičkog izbora Davida i njegove obitelji, odnosno njegova kraljevskog hrama u Jeruzalemu. Sve je to prikazano tako da izbor naroda ima svoj početak u izboru praotaca, napose Abrahama.¹⁰¹ Tako Božji dar »Svete zemlje« izraelskom narodu, nakon što ju

⁹⁷ O nacionalnom i političkom značenju »zemlje« za židovsko poimanje usp. M. Buber, *Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee*, Zürich 1950 = *Israel and Palestine. The History of an Idea*, London 1952; *Jewish Identity. Modern Responsa and Opinions. A Documentary compilation* by Baruch Litvin, izd. S. B. Hoenig, New York 1965; R. J. Z. Werblowsky, »Israel und Eretz Israel«, u: *Der israelisch-arabische Konflikt. Mit einem Vorwort von J. P. Sartre*, izd. H. Abosch, Darmstadt 1969, 213–240; U. Tal, »Jewish Self-Understanding and the Land and State of Israel«, *USQR* 26, br. 4 (1971) 351–367 = »Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der Staat Israel«, *FuRu* 23 (1971) 27–32; A. Blancy, »Israël et sa terre«, *Foi et Vie*. 23^e Cahier d'Études Juives 89 (1990) 21–37. O stavu kršćanskih crkava o toj temi usp. dalje pod br. IV.

⁹⁸ L. Perliitt, »Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium«, u: G. Strecker, izd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 46–58.

⁹⁹ W. Brueggemann, »The Kerygma of the Deuteronomistic Historian«, *Interpr.* 22 (1968) 387–402, točnije 394–396.

¹⁰⁰ Usp. E. Lipiński, »La Terre Promise, héritage de Dieu«, u: isti, *Essais sur la Révélation et la Bible* (LeDiv 60), Paris 1970, 115–132.

¹⁰¹ Usp. A. G. Hunter, »Father Abraham: A Structural and Theological Study of the Yahwist's Presentation of the Abraham Material«, *JSOT* 35 (1986) 3–27; G. E. Mendenhall, »The Nature and Purpose of the Abraham Narratives«, u: *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of F. M. Cross*, izd. P. D. Miller Jr. – P. D. Hanson – S. D. McBride, Philadelphia 1987, 337–356. Usp. i djela Thompsona i Van Setersa citirana u bilj. 80 i 84.

je Bog sam istrgnuo iz ruku njenih dotadašnjih posjednika¹⁰² i povjerio (ne poklonio!) svom izabranom narodu, predstavlja ništa drugo nego ispunjenje obećanja danih praocima, posebno Abrahamu, da će im umnožiti potomstvo i priskrbiti zemlju.

Problematika »zemlje« prisutna je i u proročkim navještajima.¹⁰³ Polazeći od njezine uloge u Starom zavjetu ta je teološka tema konačno ušla u Novi zavjet i ostale starokršćanske spise kao interpretacijski model za iskaze Božje ljubavi prema »novom Izraelu« u osobi Sina njegova Isusa Mesije–Krista.¹⁰⁴

Pridodajmo još jednu misao u svezi s tim teološkim pojmom »zemlje«. S gledišta religijske fenomenologije i psihologije očito bi se mogla razviti kritička diskusija u kojoj mjeri zamisao Božjeg obećanja potomstva i zemlje ne predstavlja isto tako ništa drugo nego projekciju jedne idealne čežnje u kvalificiranu, izvornu prošlost. Takvo bi tumačenje posebno odgovaralo situaciji u kojoj je prisutna svijest da je taj ideal, naime posjed zemlje, već bio ostvaren, ali da je sad ponovno izgubljen, i to tako da ljudski gledano nema nikakve nade da ga se još jednom ostvari. Takva je situacija stvarno postojala, naime u babilonskom sužanjstvu. Suočen s činjenicom uništenja države, propasti domovine, raspršenja vlastitog naroda te čak prijetnje nestanka nacionalne svijesti teolog se ne miri s bezizlednošću situacije nego u svojoj vjeri pronalazi snage za nadu da Bog, ako želi, može svojom svemožnom voljom i snagom ponovno vratiti sve što izgleda bespovratno propalo. Vjera u Božja obećanja može biti izraz uvjerenja da više ne dostaju ljudske snage za povratak izgubljenog; jedino još Bog može pomoći. Takvo duhovno stanje vjerničke svijesti – a time i vrijeme u koje su tekstovi što ga izražavaju mogli biti napisani – vrlo bi dobro odgovaralo situaciji koju su Izraelci proživljavali u babilonskom sužanjstvu.

Ipak postoji i jedna druga mogućnost interpretacije i datiranja tih tradicija. S obzirom na religioznu tipologiju vjera u Božje obećanje zemlje gdje da se nastani i mnogobrojnog potomstva kojim će obraniti posjed vlastitog teritorija u doba kad se rat vodio više brojem ljudstva nego tehnikom, sve bi to moglo odražavati aspiracije izvjesne polunomadske skupine u procesu sedentarizacije.¹⁰⁵ Takvo

¹⁰² U nacionalnoj ideologiji zasvjedočenoj u Bibliji postoji dakle jasna svijest da je izraelski narod osvojio tuđu zemlju, i to silom. Zato taj posjed nikad u Bibliji nije opravdavan nekim naravnim pravom (npr. posjedom od pamtivijeka ili općenito ljudskim pravima), pravim činom (npr. na temelju pravovaljane kupnje; jedan takav pokušaj, iako samo simbolički, predstavlja Abrahamovo nastojanje da kupi a ne samo uzme u zajam komadić zemlje gdje da sahrani svoju ženu Saru); ne priziva se ni na političke razloge (npr. na temelju nekog dogovora ili međunarodnog ugovora). Jedini motiv koji se navodi bezprizivna je Božja odluka. Bog je naime tu zemlju »oteo« njenim dotadašnjim posjednicima i predao je Izraelcima u »vječnu baštinu« – on koji nije dužan nikome polagati račune o svojim odlukama i činima.

¹⁰³ Usp. R. J. Z. Werblowsky, »Prophetie, das Land und das Volk«: *FrRu* 23 (1971) 33–35 i u: *The Church and the Jewish People*. World Council of Churches Newsletter No. 3, Genf, Sept. 1971; W. Zimmerli, »Das 'Land' bei den vorexilischen und früexilischen Propheten«, u: G. Strecker, izd., *Das Land Israel in biblischer Zeit* 33–45 = »The 'Land' in the Pre-exilic and Early Post-exilic Prophets«, u: *Understanding the Word. Essays in Honor of B. W. Anderson*, izd. J. T. Buttler – E. W. Conrad – B.C. Ollenburger (JSOT.SS 37), Sheffield 1985, 247–362; R. Hanhart, »Das Land in der spätnachexilischen Prophetie«, u: isto, 126–140.

¹⁰⁴ Usp. pod br. IV.

¹⁰⁵ Usp. U. Worschech, *Abraham. Eine sozialgeschichtliche Studie* (EHS.T 285), Frankfurt 1983.

tumačenje psihološke pozadine vjere u obećanje zemlje i potomstva odražavalo bi dakle veliku starost odgovarajućih predaja.

Motiv »traženja domovine« s varijantom »izgubljene domovine« postat će isto tako jednom od ustaljenih metafora za ljudsko egzistencijalno iskustvo u Bibliji. Pritom će u Starom zavjetu i u židovstvu vjernička duša ostati zauvijek razapeta između konkretnog, materijalnog poimanja te »zemlje–domovine« i njene duhovne sublimacije. U kršćanstvu će, kako ćemo još vidjeti, potpuno prevladati ovo drugo shvaćanje do potpunog nestanka onog prvog.

6) Vjera i religija

Kao što smo vidjeli, i Biblija se osvrće na gotovo sve od sad spomenutih faktora izraelske nacionalne svijesti koje uzima u obzir suvremeno povijesno istraživanje. No Biblija to čini na sebi svojstven način, naime u svjetlu vjere i jedino tako. A zatim ta ista vjera postaje jedan od sastavnih elemenata izraelskog nacionalnog identiteta, i to ne bilo koji nego onaj središnji što u sebi objedinjuje sve ostale. Po Bibliji vjera je dakle najvažniji faktor i stvarni tvorac izraelskog nacionalnog bića. Prvotni i izvorni uzrok nastanka izraelskog naroda Biblija vidi u slobodnoj odluci Boga koji izabire i poziva Abrahama te mu obećaje mnogobrojno potomstvo (etnički element) i zemlju (teritorijalni element). Zato je vjera u ta Božja obećanja po Bibliji glavna snaga što oblikuje, čuva i razvija izraelsku nacionalnu svijest. Profani politički faktor sadržan u uspostavi nacionalne države što je prema suvremenoj povijesno-kritičkoj analizi imao najvažniju ulogu u stvarnju izraelskog nacionalnog identiteta, u Bibliji uopće nije uzet u obzir kao takav. Naprotiv, prikazan je kao posljedica već unaprijed postojeće nacionalne svijesti.

I ta je vizija očito nepovijesna ukoliko retrospektivna: tumači jednu karakterističnu oznaku razdoblja u kojem živi autor ili redaktor teksta projekcijom u kvalificiranu prošlost njenog formativnog stadija. Religija karakteristična za monarhičko doba izraelske države prebacuje se unatrag kao da je postojala od početka. No čak sam biblijski tekst sadrži izvjesne pokazatelje da tomu baš nije tako. Spominju se oblici religije što se razlikuju od onih karakterističnih za kraljevsko razdoblje izraelske povijesti.¹⁰⁶ Navodimo izričito priznanje što ga autor iz svećeničke predaje stavlja u usta Jošui, da su naime nekoć »vaši oci [ublažujući dodatak: Terah otac Abrahamov i Nahorov] obitavali (zemlju) 'Onkraj-Rijeke' i služili drugim bogovima« (Jš 24,2). Drugi tekstovi upućuju na to da su bile nužne izvjesne teološke identifikacije kako bi se svelo u jedan te isti monoteistički točnije jahvistički religiozni sustav sve one drugačije oblike kulta o kojima govore predaje. A te se kao za inat odnose baš na ono doba u koje Biblija smješta rađanje nacionalnog bića i nacionalne religije, naime na vrijeme praotaca.

¹⁰⁶ Među stručnjacima se diskutira da li spomeni tih oblika religije praotaca što odudaraju od kasnijih normi Zakona počivaju na stvarnim povijesnim predajama ili se radi o izmišljenom predstavljanju davne prošlosti iz vrlo kasnog doba kad se naime o razdoblju koje se opisuje naprosto ništa više nije moglo znati. Neki autori što su se u posljednje vrijeme bavili tom problematikom, kao npr. Thomson i Van Seters, skloni su toj drugoj hipotezi, usp. J. Van Seters, »The Religion of the Patriarch in Genesis«: *Bibl.* 61 (1980) 220–233.

U tom su smislu za teološko ujednačavanje predstavljali relativno lak problem oni »nepravovjerni« oblici religije što se mogu svesti na obiteljsko ili plemensko štovanje jednog jedinog boga (ili možda različitih bogova?), zazivanog pod općenitim nazivima kao »Bog mog / tvog / njegovog oca« ili »Bog toga i toga [*osobno ime*]«. Kao rezultat tog ujednačavanja nastao je naziv »Bog naših / vaših otaca«. Daleko su ozbiljnije poteškoće za vjernički osjećaj kraljevskog razdoblja predstavljale predaje da su praoci štovali ne Jahvu nego El-Saddaja, El-Roja, El-Elyona, El-Olama, sve imena sastavljena od osobnog imena vrhovnog kananejskog boga Ela i njegovih ukrasnih oznaka. Pod tim je imenima obični kananejski puk vjerojatno štovao zapravo različita božanstva. K tomu valja pribrojiti one slučajeve kad je takvo božanstvo što ga praoci štiju lokalnog tipa, vezano uz pojedino kananejsko svetište kao npr. *El-Bethel*, tj. »El od Betelac«, ili personaliziranog tipa, vezano uz izvjesnu osobu, npr. *Paḥad Yišḥaq*, tj. »Izakov Strah«. Sablazan tih nepravovjernih oblika religije praotaca, što ustvari odražavaju ustaljena kananejska politeistička vjerovanja i bogoštovlje, uklonjena je ili barem ublažena svodenjem imena tih kananejskih božanstava na oznake za jednog jedinog boga koji će kasnije dobiti vlastito ime Jahve, a ta će imena postati neke vrsti njegovi nadimci.¹⁰⁷ Ipak ta je sablazan djelomično ostala, jer je u vrijeme nastanka tih biblijskih tekstova već bio nezamisliv ne samo kult kananejskih božanstava nego i čašćenje Jahve, Izraelova boga, pod bilo kojim drugim imenom.¹⁰⁸ Ako je dakle vjera, točnije jahvizam, glavni sastavni elementat izraelske nacije, kako je onda praoci od kojih narod potječe nisu imali?

Tekstovi Petoknjžja iz jahvističke predaje to pitanje potpuno zaobilaze i to tako da Bogu pridaju ime Jahve već od početka, naime od izvještaja o stvaranju svijeta (Post 2,4b). Ostale su predaje svjesne problema. Tzv. »elohistička predaja« (usp. Izl 3,13–15) kao i ona »svećenička« (usp. Izl 6,2–3) pretpostavljaju da je to ime Božje objavljeno Izraelcima tek kasnije, naime u posebnoj Božjoj objavi Mojsiju, da dakle narod nije od početka častio Boga pod tim imenom, da dakle »jahvizam« nije izvorni faktor nacionalne svijesti. Takvo shvaćanje izgleda potvrđuju i proročke tradicije (usp. Hoš 12,10; 13,4). U prikazu povijesti spasenja tekstovi tih predaja upotrebljavaju Božje ime Jahve istom od tog trenutka, tj. od objave na Sinaju, iako ne isključivo jer se nastavlja i uporaba općenitog imena Elohim što je do tad bio njihov isključivi naziv za Boga.

Na temelju tog motiva objave posebnog, osobnog imena Božjega Izraelcima u tim je biblijskim tradicijama stvoren jedan novi teološki sustav vjerničke interpretacije povijesti vlastitog naroda u okviru svih ostalih nacija. S jedne se strane naglašuje bitna važnost »jahvističke« religije za izraelsku nacionalnu svijest što

¹⁰⁷ O toj problematici usp. M. D. Coogan, »Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel«, u: *Ancient Israelite Religion*, 115–124.

¹⁰⁸ Vladanje i postupci praotaca često su u izričitom proturijeku s propisima Mojsijeva Zakona. Općenito to važi npr. za hodočašća u kananejska svetišta poradi traženja objavâ (inkubacije). Zatim: Abraham je oženjen polusestrom (Post 20,12, izričito protiv Lev 18,9,11; Pnz 27,22). Jakob je istovremeno oženjen dvama sestrama (Post 29,14sl protiv Lev 18,18); Abraham sadi »sveto drvo« (Post 21,33 protiv Pnz 16,21), Jakob uzdiže »svete kamenove« (Post 28,22 itd.); Juda pristupa »svetoj prostitutki« (Post 38,14sl). Epizoda o Rahelinu prisvajanju »kućnih bogova« (Post 31,19,30–35) na razini današnjeg teksta svedena je na obično izrugivanje dok je ustvari posjed tih kumira izvorno sigurno igrao ogromnu ulogu u obiteljskom pravu kad je Labanu stalo više do njih nego do kćeri.

odgovara čvrstom uvjerenju vjerskih krugova formiranih tradicijama vezanim uz jeruzalemski hram iz kraljevskog razdoblja. S druge pak strane početak tog i takvog bogoštovlja ne poistovjećuje se s vremenom stvaranja izraelske države nego sa sinajskom objavom, koja predstavlja jedan prijelomni trenutak u povijesti vlastite religije.¹⁰⁹ No budući da objava na Sinaju nije shvaćena ni kao početak te religije ni kao trenutak nastanka vlastite nacije, jer oboje potječe od Božjeg poziva i obećanja Abrahamu i Abrahamova odaziva u vjeri, to je neizbježan dojam da to izvorno, predsinajsko razdoblje u kojem je nastao vlastiti narod i njegova vjera ostaje lišeno glavnog elementa nacionalne i religiozne svijesti, naime jahvizma. Tu se »sablazan« nastoji ukloniti već spomenutim teološkim identifikacijama što predsinajske oblike bogoštovlja proglašavaju čašćenjem Jahve pod drugim imenima.

Unutar te i takve teološke interpretacije povijesti vlastitog naroda i njegove vjere objava »pravog« Božjeg imena na Sinaju dobiva posebno začenje. Ona postaje u samoj sebi još jedan daljnji, i to restriktivni korak u određivanju faktora nacionalnog i vjerskog identiteta. Ta je objava dana izraelskom narodu, i to samo njemu. Dana mu je ne od početka nego istom u vrijeme izlaska iz Egipta i to posredstvom onoga koji je uzakonio njegovu vjeru, Mojsija. Učesnicima izlaska iz Egipta i sinajske objave pripisuje se dakle ne samo identitet koji im omogućuje da budu jedan od naroda nego takav koji ih čini narodom drukčijim od svih ostalih, jedinstvenim i različitim. Time se on odvaja i od »bratskih« naroda, od potomaka Jišmaela, sina Abrahamova, i Ezava, sina Izakova, koji bi se s jednakim pravom mogli prizvati na abrahamovsko podrijetlo i čak najaviti pravo na istu zemlju. Tako se etničkom elementu abrahamovskog porijekla i teritorijalnom elementu posjeda zemlje kao faktorima izraelskog nacionalnog identiteta, a koji se svode na Božje obećanje Abrahamu, pridodaje još jedan treći koji nema veza s Abrahamom, a to je vjera, točnije jahvizam, što je narodu dan na Sinaju. Drugim riječima da se bude pravi Izraelac nije dosta biti »sin Abrahamov« ni biti stanovnikom njemu obećane zemlje, nego se traži i jahvistička vjera.

Takvo shvaćanje nacionalnog identiteta predstavlja njegov konačni oblik iz židovskog kraljevskog doba. K tomu će još pridoći već spomenuta deuteronomistička ideja o izabranju čitavog naroda. To shvaćanje u sebi pomiruje svijest da oni što sad, tj. u vrijeme kraljevstva, sačinjavaju »izraelski narod« nisu oduvijek častili Jahvu, no da usprkos tomu jahvizam sada predstavlja odlučujući faktor njihova nacionalnog identiteta. Očito je da jahvizam u tom obliku pokazuje jasne crte službene, državne religije s korijenima u Jeruzalemu, sjedištu države, davidovske dinastije i kraljevskog hrama. Profana povijesna analiza neće dakle imati poteškoća da u svemu tome otkrije oznake tipične religiozne ideologije što služi posvećenju a time i legitimiranju ostvarenih političkih činjenica. Evo nas dakle opet, pod drugim ruhom, pred istim onim mentalitetom što smo ga već susreli analizirajući mezopotamske civilizacije, naime pred shvaćanjem koje vidi ne samo neku vezu nego čak poistovjećuje vjeru, naciju i državu.

¹⁰⁹ Posljednjih godina, osobito pod utjecajem tekstova iz Eble, ponovno se diskutira da li je ime Božje *jhw h* (Jahveh), uključivši i sve varijante: *jhw* (Jahu, Jeho), *jw* (Jo), *jh* (Jah), zasvjedočeno i izvan biblijskih tekstova i to u još starija vremena nego što to daju naslutiti biblijski navodi. Dobar dio autora sklon je takvom mišljenju.

S tim u vezi valja biti svjestan činjenice da jahvizam ne samo da nije bio oblik izraelske religije prije izlaska iz Egipta, kao što to i sama Biblija kaže,¹¹⁰ niti da je nužno bio vjera svih plemena u vrijeme prije uspostave nacionalne države, nego da on to nije bio ni kasnije u onoj mjeri i onom obliku kako to želi prikazati jeruzalemska teologija na stranicama Biblije.¹¹¹ Naime, iako se može pretpostaviti da su se svi podložnici Davidove i Salomonove države osjećali pripadnicima iste nacije, ipak je vjerojatno da nisu svi osjećali sastavnim elementom tog svog nacionalnog identiteta i jahvizam, barem ne onako kako ga je predstavljalo i propagiralo bogoštovlje vezano uz jeruzalemski hram a koje je kasnije biblijski tekst učinio normativnim. Na primjer izgleda da je taj oblik jahvizma u osjećaju naroda bio shvaćan kao izraz sakralizacije judejskog dijela države i davidovske dinastije. Takav se zaključak nameće iz činjenice da je taj jeruzalemski oblik jahvizma zabačen kad se htjelo zabaciti političke pretenzije Davidove judejske dinastije: kad se savez sjevernih, izraelskih plemena, odlučio odijeliti od judejskog dijela države, zabačen je bio i jahvizam jeruzalemskog tipa. To je bit tzv. »Jero-boamova grijeha« i biblijskog prigovora sjevernim plemenima da časte »zlatno tele«.¹¹²

U tom se smislu danas diskutira među povjesničarima u kojoj je mjeri jahvizam u obliku propagiranom kroz teologiju i bogoštovlje u jeruzalemskom hramu bio stvarno ne samo službena državna religija nego i osobna vjera običnog svijeta. Neki su autori mišljenja, i to na temelju povijesno-kritičkog istraživanja samih biblijskih tekstova, da taj i takav jahvizam nije uživao sveobuhvatnu rasprostranjenost i apsolutnu normativnost, kako to biblijski tekstovi pretpostavljaju, ni u samom judejskom kraljevstvu, pod upravom Davidove dinastije.¹¹³ Radilo bi se više o priželjkivanom idealu (*desideratum theologicum*) nego o stvarnoj praksi. Sam je Salomon svojim nežidovskim suprugama sagradio hramove njihovih bogova da mogu prakticirati svoju vlastitu religiju (1 Re 11,7–8), a da ne govorimo o Ahazu koji je u jeruzalemskom hramu dao podići oltar po stranim, asirskim, bogoštovnim uzorima (2 Re 16,10–16) ili o Manašeju koji je »obnovio uzvišice što ih bijaše oborio otac mu Ezekija, podigao žrtvenik Baalu, načinio ašere..., i stao se klanjati svoj vojsci nebeskoj i služiti joj. Sagradio je žrtvenike svoj nebeskoj vojsci u oba predvorja Doma Jahvina...« (2 Kr 21,3–7). Teško da su sva ta djela bila učinjena sa sviješću da se počinja »grijež«, još manje »svetogrđe«, nego su to

¹¹⁰ Usp. gotovo provokativni esej G. Garbini, »Origine e sviluppo dello yahvismo«, u: *Storia e ideologia nell' Israele antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3), Brescia 1986, 81–98.

¹¹¹ P. K. McCarter Jr., »Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data«, u: *Ancient Israelite Religion*, 137–155.

¹¹² Povijest jahvizma vrlo je složen problem i teško ga je razlučiti. Da bi se dobila povijesno ispravna i vjerodostojna slika ovdje iznesena mišljenja o političkoj ulozi jahvizma trebalo bi upotpuniti raščlambom njegove uloge u navještajima proroka, osobito onih iz sjevernog izraelskog kraljevstva, među kojima se po svojoj odrješitosti naročito izdvaja Ilija.

¹¹³ Neki drugi autori puno su suzdržaniji naspram takvih zaključaka. Iako ne nedostaje primjera poganskih vjerovanja i bogoštovnih čina, ipak se čini da je jahvizam opće prošireni oblik pučke religije, iako s manje idealnog čistunstva nego što to biblijski tekstovi daju naslutiti. Usp. npr. J. H. Tigay, »Israelite Religion: The Onomastic and Epigraphic Evidence«, u: *Ancient Israelite Religion*, 157–194; J. S. Holladay Jr., »Religion in Israel and Juda Under the Monarchy: An Explicitly Archaeological Approach«, u: isto, 249–299.

obilježje dobila istom kasnije u teološkoj retrospektivi pod utjecajem velikih vjerskih reformi što su ih proveli judejski kraljevi: Ezekija pod utjecajem proroka Izaije i Jošija pod utjecajem deuteronomističke misli.¹¹⁴

Nije nam dano znati kolik udio u tim vjerskim reformama valja pripisati unutarnjim duhovnim pobudama a kolik političkim motivima očuvanja vlasti i države. Jedna je stvar sigurna: u njima se odražava rastuća važnost religioznog elementa za nacionalnu svijest Izraelaca. Taj se pak proces odvija u obrnuto proporcionalnom omjeru s rastakanjem državnih institucija koje su dotad bile nosilac nacionalnog identiteta. Prijelomna točka u tom razvoju bit će pad Jeruzalema u ruke Nabukodonozora 586. pr. Kr.

Tada je ne samo bio razoren grad nego se raspala i izraelska država a time je nestao i glavni profani faktor nacionalnog identiteta. Odvođenje kralja Jojakina u izgnanstvo najozbiljnije je ugrozilo opstojnost davidovske dinastije a protjerivanje naroda u sužanjstvo lišilo ga je domovine, »zemlje Izraelove« obećane Abrahamu. Razorenjem hrama prestalo je i sve jahvističko bogoslužje kako je do tad bilo prakticirano. Tako su jednim udarcem bile uništene sve konkretne i materijalne strukture na kojima se temeljio nacionalni identitet. Ostala je jedino duhovna struktura, vjera.

Ta je nacionalna katastrofa za izraelski narod sigurno bila poraznija i teže doživljena nego ona kasnije što je prouzročilo Rimljani kad ponovno bi srušen (drugi) hram¹¹⁵, bi dokinuta Herodova kraljevska dinastija, narod opet osta bez domovine te moraše ponovno u izgnanstvo. Obje te krize imale su u sebi sve potrebno da označe i nestanak izraelskog nacionalnog bića, ali se to nije dogodilo te su one prebrođene i to jedino zahvaljujući vjeri koja je u tim prilikama postala i ostala jedini faktor nacionalnog identiteta.

Na temelju te iste vjere kao nositelja nacionalne svijesti u babilonskom će sužanjstvu nostalgija za domovinom prerasti prije svega u čežnju za Jeruzalemom ukoliko »Sion«, tj. sjedište hrama u kojemu je Jahve zauvijek »nastanio svoje Ime«. Hebrejskim se jezikom više ne služi u svakodnevnom životu tako da on postaje sveti jezik, jezik molitve i bogoštovlja. S tog razloga Ezrina i Nehemijina obnova poslije sužanjstva¹¹⁶ nije bila toliko upravljena na ponovnu uspostavu nacije i države u političkom ili etničkom smislu koliko na stvaranje »zajednice« (*qāhāl*) vjernika koje povezuje jahvistička vjera. Izvanjski oblici te zajednice ostaju oni isti, tj. ona se predstavlja pod vidom naroda i njegove države, no oboje je shvaćeno i protumačeno teokratski. Izraelac je imao biti ne svaki onaj koji živi na teritoriju te države i etnički pripada tom narodu¹¹⁷, nego jedino onaj koji uz to

¹¹⁴ Usp. N. Lohfink, »The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion«, u: *Ancient Israelite Religion*, 459–475.

¹¹⁵ Usp. A. J. Saldarini, »Varieties of Rabbinic Response to the Destruction of the Temple«, u: *Society of Biblical Literature: 1982 Seminar Papers*, izd. K. H. Richards (Seminar Papers Series 21), Chico 1982, 437–458.

¹¹⁶ Usp. S. Japhet, »People and Land in the Restoration Period«, u: G. Strecker, izd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 91–102; P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Age* (JSOT.SS 101), Sheffield 1991.

¹¹⁷ U toj je situaciji posebno važnu ulogu odigrala ideja »sinovstva Abrahamova«, potkrepljivana uporabom rodoslovljā, usp. M. Oeming, *Das wahre Israel. Die »genealogische Vorhalle« 1 Chronik 1–9* (BWANT 7. Folge 8 [= 128]), Stuttgart 1990.

vjeruje u Božja obećanja praocima i obdržava zapovijedi objavljene Mojsiju. Taj se sustav nacionalno-teološke misli nadovezuje na onaj deuteronomistički a sa svoje strane utječe na rađanje onog oblika izraelske religije koji nazivamo »židovstvo«. ¹¹⁸ S prijašnjim teološkim strujanjima povezuje ga osobito tema »ostatka«. ¹¹⁹

Tokom daljnje povijesti izraelskog naroda nastavit će se proces rastakanja etničkih i političkih faktora nacionalnog identiteta, iako oni nikad neće potpuno nestati, barem kao žudnja i čežnja za nečim što je jednom postojalo. Obrnuto, nastavit će se porast važnosti religioznog čimbenika nacionalne svijesti. Nakon neke vrsti povijesne zgrade koju predstavlja vrijeme hazmonejske kraljevske dinastije i vladavine »stanca« Heroda Velikog, te posebno nakon dva samoubilačka pokušaja ponovne uspostave nacionalne države za Prvog i Drugog židovskog ustanka protiv rimske okupacije, političko-državna komponenta nacionalnog identiteta potpuno će nestati. Neće više biti židovske države. Židovi će proživljavati svoj nacionalni osjećaj u dijaspori, »raspršenju«, boraveći na teritoriju drugih naroda, kao građani tuđih država te govoreći jezikom drugih naroda. Oni će svoj nacionalni identitet moći očuvati jedino na temelju svoje vjere, i to vjere u Božja obećanja praocima, dakle vjere što u sebi još uvijek sadržava onaj prvotni etnički i teritorijalni element. Sve što je još ostalo od profanih čimbenika nacionalnog identiteta bilo je uključeno u onaj vjerski. Pri tom su ti konkretni i profani faktori nacionalnog identiteta nerijetko bili spiritualizirani, produhovljeni, izgubili su svoju konkretnost i postali su dio mesijanske čežnje. Tako je na primjer žudnja za »zemljom Izraelovom« i za nacionalnom državom postala nerijetko, osobito među židovskim duhovnim pokretima, dio eshatološkog mesijanizma. No čak i u toj situaciji preobrazba tih profanih čimbenika nacionalnog identiteta u sastavne elemente vjerskog identiteta pokazuje ukotvljenost toga shvaćanja u orijentalni mentalitet kako smo ga uočili u analizi starih bliskoistočnih civilizacija: u poistovjećanju religije, nacije i države.

Neka nam na ovom mjestu bude dopušteno napraviti veliki povijesni skok sve do kraja prošlog stoljeća jer se do tad situacija nije bitno mijenjala. To se dogodilo istom kroz rađanje cionizma, tog svjetovnog nacionalnog pokreta. Cionistička ideologija nije načelno isključivala vjerski faktor iz izraelske nacionalne svijesti, ali si je stavila u isključivi zadatak oživjeti sve ostale čimbenike tog identiteta i to u svoj njihovoj profanosti: jezik, nacionalni teritorij i nacionalnu državu. Sve je to ostvareno osnutkom države Izraela 1948.

Tim je činom pitanje izraelskog nacionalnog identiteta ušlo u fazu novih napetosti, u razdoblje traženja novih ekvilibrija i sinteza. Cionizam je potpuno svjetovni nacionalno-politički pokret. Nastao je u Europi i stoga je bio uvjetovan

¹¹⁸ U to doba židovska se religija još uvijek manifestira u raznolikosti živih i djelotvornih teoloških struja i pokreta kao što su proročki, mudrosni, svećenički, eshatološko-apokaliptički. Istom nakon slijedeće faze, obilježene prvenstveno saducejskim, farizejskim i mesijanskim pokretima, religiozno će se židovstvo svesti jedino u okvire farizejske sljedbe.

¹¹⁹ O. Carena, *Il resto di Israele*. Studio storico-comparativo delle iscrizioni reali assire e dei testi profetici sul tema del resto (RivBib.S 13), Bologna 1985, sažeto: »L'idea del 'resto' come rivendicazione morale nei confronti del potere conquistatore«, u: *La storiografia della Bibbia*. Atti della XXVIII settimana biblica, izd. Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1986, 53-64; J. Hausmann, *Israels Rest*. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde (BWANT 7. Folge 4 [= 124]), Stuttgart 1987.

zapadnjačkim mentalitetom što – barem u moderno vrijeme – ne predviđa nikakve unutarnje veze između nacije i religije. Zato se cionizam sukobljuje s drevnim istočnjačkim osjećajem koji u religiji i naciji vidi samo dva vida jedne te iste stvarnosti. Odatle u današnjem Izraelu ne samo suprotnost dvaju, recimo, filozofskih ili povijesno-kulturnih gledanja, nego čak sukob dvaju suprotnih političkih koncepcija, za ostvarenje kojih se bore razne oprečne stranke: jedne svjetovne a druge religiozne. Ta su dva mentaliteta toliko suprotstavljena da izraelski parlament još do sad nije uspio izglasati zakon koji bi konačno dao jedan za sve zadovoljavajući odgovor na pitanje od ogromne pravne važnosti, naime: »Tko je Židov?« To se pitanje uvijek iznova pojavljuje u parlamentarnoj diskusiji s neminovnim rezultatom napetosti između svjetovnih i religioznih stranaka.¹²⁰

IV. NACIJA I RELIGIJA U NOVOM ZAVJETU

Postanak izraelske nacije, religije i države može se istraživati na dva načina: teološkom metodom po vjerskim načelima vlastite vjere ali i profanom metodom povijesno-kritičke znanosti. Na isti se način mogu promatrati i počeci kršćanske religije i zajednice što ispovijeda tu vjeru: teološki ili povijesno-kritički. Ovaj posljednji pristup uključuje kriterije povijesti, sociologije, psihologije, religijske fenomenologije itd.

Nepregledan je broj radova na tom području, bilo na temelju jedne bilo druge metodologije. Naravno, razlika u temeljnoj metodi i pristupu nužno proizvodi i razilaženja u rezultatima: u utvrđivanju uzroka i posljedica, u pridavanju važnosti pojedinim čimbenicima te konačno u sveopćem prikazu.

Kad se radi o porijeklu kršćanstva, jedna je od glavnih točaka razilaženja pitanje kontinuiteta u odnosu na Stari zavjet i židovstvo, i to pod dva vida:

1) Postoji li kontinuitet na području teologije odnosno, izraženo profanim rječnikom, religiozne ideologije, i do koje mjere, s kojim preinakama?

2) Postoji li kontinuitet s obzirom na konkretne osobe što su dale svoj doprinos prvotnom oblikovanju te nove religije, tj. pod etničkim, nacionalnim, i kulturnim – zašto ne – religioznim vidom? Odgovor na ta pitanja ovisi, kao i u ostalim slučajevima, o mnogim objektivnim i subjektivnim faktorima. Istraživanje je otežano općim poteškoćama na koje nailazi objektivno proučavanje u sličnim

¹²⁰ Pravna i administrativna praksa slijedi ovo mjerilo: Židov je onaj tko je rođen od majke Židovke (etnički čimbenik) i nije pristupio nijednoj ne-židovskoj religiji (religiozni čimbenik). Prema tom načelu odobrava se ili odbija izraelsko državljanstvo kad je zatraženo po »Zakonu o povratku« što daje takvo pravo svakom »Židovu«. Ima dakle na nj pravo osoba židovskog podrijetla, makar se deklarirala ateistom i ne pripadala nikoj religioznoj zajednici, kao i osoba koja nije židovskog podrijetla ali se obrati na židovsku vjeru. Od vremena do vremena javlja se žučljiva politička rasprava u povodu pokušaja da se zakonski ograniči priznavanje »židovstva« samo na židovske religiozne zajednice striktnog halakičkog obdržavanja te da se isključi ostale. Sva ta problematika igra ulogu jedino kad se radi o dodjeli izraelskog državljanstva primjenom »Zakona o povratku« a ne o državljanstvu kao takvom. Ono može biti dano i osobama što ni u etničkom ni u religioznom pogledu nisu Židovi, npr. lokalnom arapskom stanovništvu (muslimanima i kršćanima) kao i strancima. Time oni postaju »Izraelci« ali ne »Židovi«.

slučajevima: predmet istraživanja vrlo je složen i k tomu se gubi u magli daleke prošlosti. Nedovoljno je dokumentiran, a kad izvori postoje oni su redovito subjektivne naravi vjerskog »svjedočanstva«.

Pod subjektivnim vidom odgovori ovise o osobnim uvjerenjima i pretpostavkama istražitelja koje mogu bit razne naravi: metodološke, ideološke, političke, vjerske itd. U konkretnom se slučaju nerijetko događa da židovski ili kršćanski teolozi i bibliستي nekritički unaprijed pretpostavljaju jedni nepostojanje a drugi postojanje takvog kontinuiteta. Posebno je neprimjerno kad se jedno takvo teološko razglabanje ili čak duhovno razmatranje pojavi u ruhu objektivnog povijesnog prikaza. Znanstvenici etničkog ili religioznog porijekla iz židovstva redovito su skloni minimaliziranju bilo kakvog kontinuiteta između židovstva i kršćanstva. Na doktrinarnom teološkom području izvore kršćanske vjere traže prvenstveno u učenjima raznih gnostičkih sekti, eventualno pod uplivom židovstva, ali ne u »pravom« židovstvu. Jednako tako se nastoji umanjiti uloga kontinuiteta kroz osobe što izvornom kršćanstvu dadoše njegov konkretni lik.

No ipak taj kontinuitet postoji, i to pod oba spomenuta vida. Svi članovi prvotne kršćanske zajednice bili su Židovi u etničkom, kulturnom i religioznom smislu, počevši od njena začetnika Isusa iz Nazareta. Ta će se zajednica s vremenom obogatiti i članovima nežidovskog podrijetla; nežidovi će konačno potpuno prevagnuti i do te mjere da će članovi židovskog porijekla gotovo nestati. No ta otvorenost prema nežidovskom članstvu nije bila ni slučajna ni izvana nametnuta: bila je naprotiv neposredni plod njene vlastite vjere i teologije.

Prije svega prvotna kršćanska zajednica, gradeći na teološkim idejama razvijenim već u samom Starom zavjetu, shvaća samu sebe u kolektivnom smislu kao »pravog Izraela«, »novog Izraela«, eshatološki »Božji narod«, »izabrani narod«. Očito ne narod u etničkom, političkom ili kulturnom smislu. Zato ni izraelska nacija, ni Palestina kao zemlja, ni židovska država nisu imale nikakva upliva u ostvarenju tih teoloških oznaka kojima je bio obilježen kršćanski identitet. Svim tim »profanim« elementima nije zaniijekano pravo opstojnosti, ali su oni ostavljeni po strani, prepušteni njihovoj profanoj autonomiji. Jedini sastavni elemenat kršćanskog identiteta jest vjera, jer i zajednica koju ona stvara jedino je duhovnog karaktera. Pripada joj svaki onaj koji vjeruje u presudno vjersko značenje svega onoga što je Bog ostvario u Isusu iz Nazareta i kroz njega.

Da je vjera u Isusa ne samo središnji nego i jedini čimbenik kršćanskog identiteta očituje se tako da se u zajednicu primaju oni što nisu »sinovi Abrahama« po tijelu, ne pripadaju izraelskom narodu ni naciji, nisu podanici židovske države niti žive na njenom teritoriju, ne poznaju hebrejski jezik i nisu prožeti židovskom kulturom. Dovoljno je da vjeruju u Isusa. To je elemenat prekida kontinuiteta sa židovstvom, novost i specifičnost kršćanstva.

U isto vrijeme faktor kontinuiteta je činjenica da su članovi te iste zajednice i Židovi sa svim tradicionalnim oznakama odgovarajućeg identiteta, uključivši i židovsku religiju. Prvotno kršćanstvo ne shvaća sebe tako da isključuje židovstvo, nego naprotiv da ga uključuje. Ipak ne na način dvaju »paralelnih putova« koji među se ne bi imali nikakve veze nego tako da su i »Crkva iz obrezanja« i »Crkva iz poganstva« nastale iz istog spasiteljskog djelovanja Isusa, Mesije-Krista, i.k njemu vode. Posebno Pavao naviješta to evanđelje: ono je »snaga Božja na

spasenje svakomu tko vjeruje – Židovu najprije, pa Grku« (Rim 1,16); »...Sada se pak izvan Zakona očitovala pravednost Božja, posvjedočena Zakonom i Prorocima, pravednost Božja po vjeri Isusa Krista, prema svima koji vjeruju. Ne, nema razlike! Svi su zaista sagriješili i potrebna im je slava Božja; opravdani su besplatno, njegovom milošću po otkupljenju u Kristu Isusu« (Rim 3,21–24); »... Ili je Bog samo Bog Židova? Nije li i poganâ? Da, i poganâ. Jer jedan je Bog: on će opravdati obrezane zbog vjere i neobrezane po vjeri« (Rim 3,29sl).

Kršćanski se identitet ne dobiva ni rodnim listom, ni državljanstvom, ni dozvolom boravka u nekoj zemlji, ni nekim posebnim oblikom života, nekim običajima i navikama. Kršćanin se postaje jedino ispovješću vjere čije je očitovanje krštenje: »... svi smo u jednom Duhu u jedno tijelo kršteni, bilo Židovi, bilo Grci, bilo robovi, bilo slobodni« (1 Kor 12,13). Zato »tu više nema: Grk – Židov, obrezanje – neobrezanje, barbar – skit, rob – slobodnjak, nego sve i u svima – Krist« (Kol 3,11); »...Nema više: Židov – Grk! Nema više: rob – slobodnjak! Nema više: muško – žensko! Svi ste vi Jedan u Kristu Isusu!« (Gal 3,28). K listi svih onih profanih čimbenika kojima je zaniijekana uloga sastavnog elementa kršćanskog identiteta novog »Božjeg naroda«, tj. nacionalne pripadnosti, kulturne uvjetovanosti, teritorijalnih, političkih i državnih faktora, ovdje je još pridodan društveni položaj i spolna razlika. Tako se dolazi do sinteze: »Jedno tijelo i jedan Duh – kao što ste i pozvani na jednu nadu svog poziva! Jedan Gospodin! Jedna vjera! Jedan krst! Jedan Bog i Otac sviju, nad svima i po svima i u svima!« (Ef 4,4–6).

Budući da se kršćanski identitet ne temelji na već spomenutim profanim faktorima, on s njima nema ni neke posebne veze. Jedini njegov stožer je vjera u Isusa Krista: u Božja spasiteljska djela što ih je ostvario u njemu a koja sa svoje strane predstavljaju ispunjenje obećanja danih praocima i ostvarenje proročkih navještaja (usp. Mt 5,17). Po kršćanskoj vjeri Bog je u Isusu uspostavio »novi i vječni Savez«. To je »država« čiji je kršćanin »državljanin«. Jedino državljanstvo u »Kraljevstvu nebeskom / Božjemu« ima svoju ulogu u kršćanskom identitetu. Obrnuto, pripadnost bilo kojoj zemaljskoj državi, uključivši i židovsku, nema nikakve veze s kršćanskom samosvijesti. Ta se pripadnost ne nijeće, nego je naprotiv uvažena i poštivana, ali je prepuštena svojoj profanoj autonomiji. Isus nije prihvatio nego je odbio bilo kakvo preuzimanje upravne odgovornosti zemaljskih vlastodržaca (Iv 6,15; usp. Mt 22,21; Lk 12,14) jer njegovo kraljevstvo nije od ovoga svijeta (Iv 18,36).

U židovstvu su ti profani elementi objedinjenog nacionalno-religioznog identiteta igrali svoju izvornu ulogu ukoliko shvaćeni baš kao konkretne povijesne stvarnosti, iako u datim povijesnim okolnostima djelomično doživljavaju preobrazbu k nematerijalnom, duhovnom poimanju, kad im je naime bila razorena podloga u konkretnoj stvarnosti. U kršćanstvu je potpuno nestalo svako konkretno shvaćanje tih faktora; svi su ti elementi radikalno produhovljeni i svedeni na jedino simboličke teme i tipološke motive.¹²¹ Takva »inflacija« zahva-

¹²¹ O tome kako pojedine kršćanske crkve vrednuju te profane elemente religioznog identiteta u njihovu odnosu prema suvremenom židovstvu usp. E. Flesseman – van Leer, »Zur von der Niederländischen Reformierten Kirche verfaßten Handreichung für eine theologische Besinnung«: *FrRu* 23 (1971) 17–19, prevedeno i skraćeno iz: *Der Zeuge*. Organ der Judenchristlichen Allianz 22, Nr. 46 (1971) 16sl; »Israel: Volk, Land und Staat. Handreichung für eine

tila je na primjer teritorijalni faktor¹²² prisutan u židovskom religioznom identitetu. »Zemlja« u smislu nacionalnog teritorija, domovine, dakle vrlo konkretno i određeno, igrala je, kao što smo vidjeli, vrlo važnu ulogu u stvaranju ne samo nacionalne nego i religiozne svijesti na starom Bliskom istoku, a tu ulogu ona igra i dan danas: u židovstvu već po samoj definiciji sadržaja vjere a u islamskoj svijesti faktično.¹²³ Taj je elemenat u kršćanstvu ponajprije spiritualiziran kao i ostali, a osim toga rijetko je spominjan, jer ne uživa veliku izražajnost: egzistencijalno iskustvo kršćanskog vjernika iskazuje se drugim, pogodnijim pojmovima i metaforama.

Osim kroz produhovljenje konkretnih pojmova kršćansko se religiozno iskustvo izražava i na taj način da se različiti takvi pojmovi međusobno povezuju te se tako rađaju nove asocijacije. Taj postupak djelomično je zacrtan već u Starom zavjetu. Tako se kršćanska nada od Obećane zemlje koncentrira na obećanog Duha Svetog: ono što su proroci naviještali (usp. Ez 36,24–28; Jl 3) i Isus obećao ispunilo se na dan Pedesetnice silaskom Duha Svetoga na prvu kršćansku zajednicu (Dj 2). Ona se okuplja u dvorani Posljednje večere na jugozapadnom obronku Jeruzalema što na taj način postaje »Novi Sion«, »Sveti Sion« – ime koje do danas nosi. Kuća u kojoj se okupljaju postaje crkva. Ondje oni zajednički mole i obavljaju spomen Mesije–Krista koji je tu s njima proslavio svoju osobnu Pashu prinijevši sama sebe kao žrtvu. Na sakramentalni način obavljaju taj spomen čekajući njegov ponovni dolazak. U tom teološkom okviru molitva i euharistija postaju žarište identiteta tog novog »Božjeg naroda«, a nikakva etnička, kulturna, politička ili državna pripadnost. U isti logički okvir stavljena je i uloga zemaljskog Jeruzalema. Ondje borave starješine zajednice (Gal 1,18sl; 2,1sl.9; Dj 9,26; 15,4 itd.), no jedino kao slučajna povijesna činjenica ne po nekoj teološkoj nužnosti. Oni se doista sele i obilaze zajednice. Jeruzalemska Crkva uživa matični ugled, priznata je kao izvor

theologische Besinnung der Niederländischen Reformierten Kirche»: *FrRu* 23 (1971) 19–27; *L'unique Israël de Dieu. Approches chrétiennes du Mystère d'Israël*, izd. J.-M. Marrigues, Limoges 1987. S katoličke strane, u nedavnoj izvaji Papinske komisije za odnose sa židovstvom »Židovi i židovstvo u naviještanju i u katezezi Katoličke crkve«, br. VI,1, izravno se ne razmatra pojam »zemlje« nego se ta problematika dodiruje neizravno u svezi sa stavom prema državi Izrael: njeno postojanje i njene političke postupke »valja prosuđivati ne pod religioznim vidom nego prema općim principima međunarodnog prava«. Time se ne želi nikome, židovima ili kršćanima, zaniijekati pravo vjerovanja u »mesijansku« ulogu te države; jedino se želi ograditi od pokušaja da se toj subjektivnoj vjeri dade objektivna vrijednost i da se u odnosu prema ostalim državama njome nastoji nadomjestiti norme međunarodnog prava.

¹²² W. D. Davies, »Jerusalem and the Land in the Christian Tradition«, u: Tanenbaum – Werblowsky, izd., *The Jerusalem Colloquium on Religion*, 115–154; isti, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley itd. 1974 (osim prikaza te teme u Novom Zavjetu monografija sadrži i poglavlje o »zemlji« u izraelskoj religiji i u judaizmu, str. 3–158); G. Strecker, »Das Land Israel in frühchristlicher Zeit«, u: isti, izd., *Das Land Israel in biblischer Zeit*, 188–200. O ulogi pojma »zemlje« u židovskoj, kršćanskoj i islamskoj predaji usp. osim toga M. Warren, »The Concept and Historic Experience with Land in Major Western Religious Traditions«, u: Tanenbaum – Werblowsky, izd., *The Jerusalem Colloquium on Religion*, 187–200, usp. i diskusiju, str. 201–208.

¹²³ Usp. J. Kritzcek, »The Concept and Historic Experience of Peoplehood in Islamic Tradition«, u: Tanenbaum – Werblowsky, izd., *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood*, 99–109; diskusija: 110–114; E. I. J. Rosenthal, *Studia Semitica*. Vol. II: Islamic Themes (UCOP 17), Cambridge 1971, 146sl.

kršćanske poruke i uživa posebnu karitativanu skrb ostalih zajednica (Gal 2,10; 1 Kor 16,1sl itd.). No usprkos svemu tome »domovina« s kojom se svi identificiraju nije zemaljski Jeruzalem, nego onaj »nebeski«: odande će sići »novi Jeruzalem« (Dj 21,29sl), »slobodan i majka naša« (Gal 4,25sl), kao dio »novog neba« i »nove zemlje« (Otk 21,1), kao »šator Božji s ljudima« (Otk 21,3).¹²⁴

Po jednom drugom interesantnom povezivanju pojmova »Obećana zemlja« dana kršćaninu u »baštinu« nije konkretna Palestina, »Zemlja Izraelova« koju valja ponovno osvojiti, osloboditi, izgraditi i preobraziti, nego njegovo vlastito tijelo, krštenjem uronjeno u smrt i uskrsnuće Isusovo. Ta »Obećana zemlja« već je osvojena, ostvarena i preobražena »uskrsnućem Isusa Krista od mrtvih za životnu nadu, za baštinu neraspadljivu... pohranjenu na nebesima za vas...« (1 Pt 1,3sl; usp. 2 Pt 1,11). »Znamo doista: ako se razruši naš zemaljski dom, šator, imamo zdanje od Boga, dom nerukotvoren, vječan na nebesima...« (2 Kor 5,1). Zato za kršćane nije »prava« domovina ne samo Palestina, nego ni čitav ovaj zemaljski svijet. Oni borave na zemlji jedino kao »putnici raseljeničtva« (1 Pt 1,1; usp. 1,17). Njihova je »domovina na nebesima, odakle iščekujemo spasitelja, Gospodina našega Isusa Krista: snagom kojom ima moć sve sebi podložiti on će preobraziti ovo naše bijedno tijelo i suobličiti ga tijelu svomu slavnomu« (Fil 3,20); »...po obećanju njegovu iščekujemo nova nebesa i zemlju novu...« (2 Pt 3,13). U tom se smislu reinterpreterira čak vjerničko iskustvo Starog zavjeta: »Vjerom se (Abraham) kao pridošlica naseli u obećanoj zemlji kao u tuđini, prebivajući pod šatorima..., jer iščekivaše onaj utemeljeni Grad kojemu je graditelj i tvorac Bog« (Heb 11,9 sl; usp. 4,1 sl).

Nema sumnje da zabacivanje svih profanih faktora religiozne svijesti, tako karakterističnih za mentalitet starog Bliskog istoka, i radikalno svodenje kršćanskog identiteta na jedan jedini čimbenik, na ispovijest vjere, predstavlja element kontinuiteta sa židovstvom jer preuzima i prosljeđuje karakterističan razvoj teološke misli, prisutan već unutar Starog zavjeta, i uvjetovan činjenicom da je židovstvo bilo prisiljeno živjeti svoj vlastiti nacionalni identitet utemeljen jedino na vjeri kad je ostalo bez zemlje, države, jezika i hrama.¹²⁵ No dok se taj fenomen u židovstvu očituje na taj način da vjera postaje glavni, koji puta i jedini faktor hebrejskog nacionalnog identiteta, u kršćanstvu se događa obrnuto: vjera i nacija potpuno su odvojene, jedna nema nikakve veze s drugom. Za kršćansku svijest

¹²⁴ O raznim vidovima uloge Jeruzalema u židovskoj misli usp. zbornik *Jérusalem, l'unique et l'universel. Données et débats. XIX^e Colloque d'Intellectuels juifs de Langue française* organisé par la Section Française du Congrès Juif Mondial. Textes introduits, présentés et revus par J. Halperin et G. Levitte, Paris 1979; naročito članak J. Prawer, »Jérusalem terrestre, Jérusalem céleste«, 17–27, diskusija str. 29–31; zatim: »Jérusalem, carrefour des religions. Table ronde animée par E. Levinas avec la participation de R. Benaïssa, B. Dupuy, J. Nantet, N. Obolenski, M. Warschawski«, u: isto, 127–147. Usp. isto tako S. Talmon, »Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel«, u: *Jüdisches Volk – gelobtes Land*, 135–152. Stav kršćanske predaje obrađuje W. D. Davies, »Jérusalem et la terre dans la tradition chrétienne«: *RHPPhR* 55 (1975) 491–533.

¹²⁵ O ulozu Hrama u tom kontekstu usp. Y. M.–J. Congar, *Le mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa création de la Genèse à l'Apocalypse* (LeDiv 22), Paris 1958 (monografija je duhovno-teološke a ne povijesne naravi); M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel. Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultur-zentrums* (BWANT 6. Folge 9 [= 109]) Stuttgart 1980.

nijedna nacionalnost ne igra nikakvu ulogu: ni u kojem slučaju, čak ni kad se radi o Židovima, etnička, državna, jezična ili kulturna pripadnost uključuje ili isključuje kršćanski identitet. Tako je to barem na teoretskoj razini. U praksi su se tokom povijesti uvijek iznova pokazala različita zastranjenja, naročito s obzirom na konfesionalnu pripadnost, odnosno podijeljenost, među kršćanima.

Svi ti elementi, što ih kršćanstvo smatra profanima i irelevantnima za religiozni identitet, nisu u židovstvu nikad potpuno nestali iz religiozne sfere i svijesti, utoliko manje su bili teoretski zabačeni, naprotiv, uvijek je bilo prisutno nastojanje da ih se oživi i uključi. Uvijek se smatralo da svi oni pripadaju idealnom ostvarenju nacionalnog i religioznog identiteta.

Kršćansko uvjerenje o potpunoj i dosljednoj odijeljenosti nacionalnog i religioznog identiteta izraženo je već u Novom zavjetu i to najvećim crkvenim autoritetom: stavljeno je u usta Petru. Navješćujući evanđelje on se ponajprije obraćao svojim sunarodnjacima (usp. Dj, 2,14.22; 3,12; 4,8.10 itd.). Kad židovsko religiozno starješinstvo ne samo nije prihvatilo taj navještaj nego se aktivno angažiralo u njegovu sprečavanju i iskorjenjenju te kad se u isto vrijeme vjera u Isusa kao Mesiju–Krista proširila izvan Jeruzalema i izvan židovskog kruga, Petar se obraća poganima. Vođen Duhom po znakovima odlazi poganinu Korneliju u Cezareju, krsti ga i izjavljuje: »Sad uistinu shvaćam da Bog nije pristran, nego – u svakom je narodu njemu mio onaj koji ga se boji i čini pravdu« (Dj 10, 34 sl).¹²⁶

V. ZAKLJUČAK

Stigavši kraju izlaganja sažmimo ukratko rezultate istraživanja. Ispitali smo sastavne elemente religioznog identiteta kako je on shvaćan i doživljavao u nekim drevnim i sadašnjim religijama i kulturama. Za neke od njih karakterističan je ne samo izvjesni odnos, nego čak nužno i isključivo poistovjećivanje religije, nacije a često i države. Ova dva posljednja faktora shvaćena su na taj način da u sebi

¹²⁶ Kao dodatak želimo se ponovno vratiti još jednoj sporednoj temi na koju smo uputili u prikazu o Mezopotamiji. Ukazali smo na postojanje »misionarske« svijesti u službi širenja civilizacije i blagostanja što je nadahnjivala političko-nacionalne tvorevine starih bliskoistočnih država i poticala ih na »imperijalističku« ekspanziju. To nije nužno bila jedino cinična religiozna mistifikacija vlastitih nacionalnih interesa (to pak zastupa Schelle, »Religion und Zynismus«, u: Tanenbaum – Werblowsky, izd., *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood*, str. 42.), nego je vrlo vjerojatno bilo prisutno i uvjerenje da se radi o neke vrsti vjerske dužnosti. Ta je svijest s jedne strane proizlazila iz očite činjenice da je vlastiti standard života daleko nadilazio onaj okolnih naroda što nisu pripadali tom narodu, njegovoj državi i religiji. Slična misionarska svijest ne samo da je prisutna i u židovstvu i kršćanstvu, nego je još pojačana moralnim poticajem što proističe iz monoteističkog vjerovanja, a u isto vrijeme je i pročišćena od sporednih, često zloporabnih namjera. U židovstvu je ipak zatvorenost u vlastiti krug redovito bila jača od želje za prozelitizmom. Kršćanski je mentalitet u tom pogledu bio uvijek daleko više misionarski. No ta se orijentacija na van, nažalost, uvijek realizirala na dva oprečna načina: kao civilizacijski imperijalizam »kršćanskih« naroda i njihovih država, popraćen stvarnim zloporabama i izrabljivanjem, i kao prave »misije« vjerskih zajednica. Nerijetko su baš te čisto vjerske misije bile stvarni nosilac civilizacijskog napretka, i to u sukobu s politikom država iz kojih su misionari dolazili.

uključuju i ostale profane elemente, npr. nacionalni teritorij, jezik, kulturu itd. To povezivanje i poistovjećenje svojstveno je religioznoj i nacionalnoj samosvijesti prisutnoj kako u drevnim tako i u sadašnjim civilizacijama Bliskog istoka.

Zapadnjački mentalitet – utemeljen prvenstveno na kršćanskim shvaćanjima iako je na njegovo oblikovanje na području vjerske samosvijesti zacjelo dosta utjecao i religiozni »internacionalizam« klasične grčko-rimske civilizacije – zazire od svakog povezivanja, tim više od poistovjećivanja vjerskog i nacionalnog identiteta. U tom shvaćanju radi se o dvije samosvijesti koje nemaju ništa zajedničkog jer se temelje na faktorima koji se među se razlikuju u svojoj naravi i ne može ih se poistovjetiti: jedni su religiozni a drugi profani.

Pod vidom tih dvaju oprečnih stajališta može se promatrati i odnos židovstva i kršćanstva. Židovstvo sadrži mnoge karakteristične crte poistovjećivanja nacionalnog i religioznog, iako s druge strane obiluje novim, drukčijim naglascima i smjerovima u razvoju svoje teološke misli. Kršćanstvo radikalno luči nacionalno od religioznog i to baš na taj način da u kontinuitetu sa židovstvom naglašava vjeru kao temeljni faktor religioznog identiteta. No dok je u shvaćanju religioznog židovstva vjera osnovni elemenat što ne isključuje ostale, naprotiv teži k idealnom ostvarenju gdje bi svi ti ostali bili uključeni, u kršćanstvu vjera je ne samo temeljni nego jedini faktor religioznog identiteta. Ona zatim, barem u teoriji, nema nikakve veze s tim ostalim faktorima, koji su smatrani profanima.

N.B. Budući da autoru osobno nisu dostupne korekture njegova članka, uvijek se može dogoditi da štogod bude otisnuto na način na koji on to nije predvidio. Ako je stvar po sebi očita – kao npr. naglavce okrenuta ilustracija u mom članku u *BS* 57 (1987) br. 1–2, str. 79, sl. 2 – to čitatelj i sam može ispraviti. No kad je u pitanju reprodukcija nekog zapisa na pismu nepoznatu većini čitalaca, onda je ispravak, ili barem autorovo upozorenje na mjestu. Obje reprodukcije natpisa na starohebrejskom pismu u mom članku »Mogranj od bjelokosti...« *BS* 60 (1990) br. 1–2, str. 50, otisnute su naopako, kao u ogledalu. Ispravak je tim više nužan što je rastezanjem slova u transliteraciji tog istog teksta na str. 41 onemogućena ispravna rekonstrukcija pojedinih riječi. Tri retka prijepisa imaju izgledati ovako:

lb'y' [...] 'h' qdš klm
lb'y'[t yhw]'h' qdš klm
qdš klm lb'y'[t yhw]'h'