

# Aspekti i modaliteti Božje prisutnosti u Starom zavjetu

Danijel Berković  
Biblijski institut, Zagreb  
danijel.berković@zg.t-com.hr

UDK:222  
Izvorni znanstveni članak  
Primljeno: 1, 2009.  
Prihvaćeno: 3, 2009.

## Sažetak

*Ovaj rad želi prikazati aspekte Jahvine prisutnosti, kako ih nalazimo zapisanima u starozavjetnim tekstovima. Ponajprije aspekt nenadane i snažne manifestacije Božje prisutnosti, intervencije (teofanija) i onog aspekta Božje djelatne prisutnosti koji ukazuje na Božju trajnu prisutnost (prebivalište, stanovanje). Uz prikaze i analizu ovih dvaju pojavnih oblika Božje prisutnosti (modaliteti), autor želi naglasiti njihovu komplementarnost, a ne isključivost.*

*Ključne riječi: teofanija, kontekst, aspekt, modalitet, antropomorfizam, intervencija, lokalizacija, numen, numinozan, mysterium tremendum, Sion, Hram*

## Aspekti i modaliteti

### Tekst, kontekst i doživljaj

Tekst i kontekst, vječni su tandem i *sine qua non* biblijske teologije. Nema teksta bez konteksta. Kompetentni i odgovorni bibličar ovaj tandem niti može, niti smije razdvajati. Uzimati biblijski tekst, a ne postaviti ga u *višeslojnost konteksta* (povijesni, vjerski, socijalni ili literarni), ostaje to nedorečeno pomalo i inkriminirano djelo. Ali ovaj dvojac, tekst i kontekst, ne ostaju zadugo samo tandem, oni se neminovno pretvaraju u trijadu, dobivši i trećega člana. Tekst pak tek započinje svoj pravi život njegovom konzumacijom, pisan je za nekog čitača (Izl 17,14; Iz 8,16; Iz 29,11-12; Iz 30,8; Hab 2,2). Ovaj neminovni treći, čitač, konzument teksta,

ne čini samo tekst živim, nego isto tako neminovno dodaje tekstu svoj iskustveni dio – *doživljaj* čitanog teksta. Istina, neki tekst ima svoj život i prije, još dok ga je pisac stvarao i ubilježio svoj *doživljaj*, *doživljaj* autora teksta, ali čitač tog teksta svojim *doživljajem* čini da sam tekst zapravo postaje *dogadaj* i *doživljaj*<sup>1</sup> - u odnosu na Božju djelatnu prisutnost, zapisanu u Starom zavjetu, *zapisano* postaje *doživljeno*. U interakciji ove trijade - teksta, konteksta i *doživljaja* čitača - ovaj autor želi prvenstveno razmotriti i predložiti dijalog između teksta i *doživljaja* čitača, nikako ne zanemarujući višeslojnost konteksta. To bi dakle bio *susret u dijalogu* između teksta i *doživljaja* konzumenta teksta. Primarno u odnosu na iskustvo *doživljenoga* – s obzirom na starozavjetni tekst i jedan kontekst Izraela. Jednako tako i pokušaj da se relativno u odnosu na kršćanski okvir motiv Božje djelatne prisutnosti kontekstualizira kao trajna realna eventualnost.

Prije no što se latimo analize zadane teme, valja upozoriti na moguće opasnosti i metodološka iskušenja u egzegezi i hermeneutici biblijskog teksta. Ako ni zbog čeg drugog, onda zato da naglasak na tekstualnom zapisu i *doživljaj* čitača u odnosu na “prisutnost Božju”, doista budu postavljeni u relevantni kontekst. Osim toga, neminovno će se naći još poneko pitanje. Recimo, pitanje pristupanja čovjeka Bogu (Izl 34,30; Hoš 3,5) ili samo Božje prisutnosti neovisno od toga. Zatim, kako uskladiti trajnost Božje prisutnosti u odnosu na teofanijski povremena božanska očitovanja? Opasnost se pak sastoji u tome da vjerujući kako vršimo relevantnu egzegezu nekog biblijskog teksta, zapravo se bavimo pojedinom riječi ili frazom koja nas iz ovog ili onog razloga okupira ili nam je osobito draga.<sup>2</sup> Kompetentna egzegeza i relevantna hermeneutika ima na umu ne samo literarnu raznolikost teksta, nego i višeslojnost konteksta. U literarnom pogledu, uz *neposredni literarni* ima i *sekcijски kontekst* (“sectional context”), također, uz ova dva kontekstualna “sloja”, dodatni sloj/kontekst može se odnositi na neku cijelu biblijsku knjigu, *kontekst biblijske knjige*.<sup>3</sup>

- 1 O tekstu kao *doživljaju* čitatelja i svojevrsnom događaju Adele Berlin izlaže u svome tekstu *The role of the text in the reading process*. Ona tamo ističe i višestruki kontekst, pa između ostaloga i tzv. “internal literary” kontekst. Radi se o složenijem procesu od samo pukog čitateljeva učitavanja u čitani i tako *doživljavani* tekst; jer na čitatelja utječe leksik i ne tek slučajni izbor pojedinih izraza i riječi u nekom biblijskom tekstu. Čitatelj zamjećuje izbor riječi (prvi korak), potom pažljivi čitatelj vrši selekciju riječi i izraza koje će smatrati važnim za tumačenje nekog biblijskog tekstualnog odlomka (drugi korak), a ono što je leksički probrano ili dijagnosticirano kao važno tek treba ugraditi u dobro oblikovano i smisleno tumačenje.
- 2 Samuel Davidson to ovako izriče: „We may be able to tell the significance of single terms and yet be utterly inadequate to unfold continuous arguments“ („Sacred Hermeneutics“).
- 3 W. Kaiser “sekcijским kontekstom” smatra neki tekstualni odjeljak u kojem se jasno prepoznaje neka piščeva misao ili naglasak koji prožimaju dotični “sekcijски” kontekst (1981). S druge strane

Za bolje razumijevanje i daljnje razlaganje aktualizacije Božje prisutnosti u starozavjetnom biblijskom tekstu, želim pojasniti već na definicijskoj razini što razumijevamo ili kako razlikujemo između *aspekta* i *modaliteta*. Potom i dotaknuti se samog nosećeg potporna u smislu *identiteta* biblijskoga Boga. Zatim se i kratko osvrnuti na elemente, religijsko-teološke ili religijsko-kulturalne po kojima se Božje očitovanje ili prisutnost čak mogu smatrati sablažnjivim, skandaloznim ili naivnim.

### ***Aspekti i modaliteti***

Kada spominjemo aspekte, prvenstveno mislim na pojavne oblike Božje osobnosti i prisutnosti koji se odnose na njihova očitovanja (spasenjska i milosrdna, božansko-providonosna, odnos Božje pravednosti i pravde) pa na ove načine prikazuju i ukazuju na *aspekte* Božjega karaktera u njegovim intervencijama ili prisutnosti. Osobito teofanijske Božje intervencije ukazuju na providonosne, milosrdne (=spasenjske) intervencije u kriznim trenucima; isto tako i očitovanje Božje moći u dijelu i kao retributivnog aspekta (Ps 18).

Kada govorimo o *modalitetima*, mislimo na pojavne oblike očitovanja Božje prisutnosti (očekivane ili neočekivane), na nezaobilazne antropomorfizme kojima se približava Bog u svojoj nazočnosti. Također i moćne teofanijske manifestacije kao što su prirodni fenomeni (potres, vatra, dim), ali i na, naizgled, manje dinamične aspekte Božje nazočnosti, prebivanja. Mnogi od ovih modaliteta Božjih očitovanja, biblijski tekst često prikazuje kao one koji su skoro nasuprotni opće očekivanima, nerijetko i ne odmah prepoznati. Kao što je to u priči o Jakovu i *nekom čovjeku* (Post 32), slično nalazimo i u pripovijesti kada Abrahamu u posjetu dolaze *tri čovjeka* (Post 18,2). S druge strane, po primjeru teofanijske intervencije, prorok Ilija iščekivao je nazočiti Božjoj manifestaciji u moćnim silama prirode (1 Kr 19,11-12) da bi se nasuprot očekivanome Bog iskazao u *šaptu laganog i blagog lahora* (1 Kr 19,12b) (קִי לַיָּמִים וְלַבֹּקֶר).

## **Identitet biblijskoga Boga i Jahvine prisutnosti**

Za jasniji prikaz Božje djelatne prisutnosti, u biblijskom tekstu, i izvantekstualnom doživljaju, valja ukazati na temeljni element identiteta biblijskoga i židovskoga Boga. Prvenstveno to je Jahve kao *mysterium tremendum*; kako to artikulira Ru-

“kontekst biblijske knjige” označen je određenim planom ili namjerom autora vidljivim u toj knjizi. Ponegdje će i sam autor dati na znanje i ravnanje svoju namjeru i tako svojem spisu zadati kontekstualni okvir, bilo u samom tekstu ili zaključnim opaskama svojega djela. Jedan takav primjer daje nam autor knjige Propovjednika koji svoju knjigu stavlja u kontekst, zaključnim stihovima ove knjige (12,13).

dolf Otto, to je Bog doživljen kao *momenti numinoznoga*.<sup>4</sup>

### **Mysterium tremendum**

U tom smislu, razglabajući o etimologiji imena židovskog Boga *Jahve* J. Ratzinger u svom *Uvodu u kršćanstvo* za Židove kaže da su učinili svoj *religijskopovijesni izbor*. Oni su se “odlučili” za Boga koji je religijsko-tipološki označen kao “*numen personale* (osobni Bog), a ne *numen locale* (lokalni Bog)” (1972:89-98). Kako se do religioznog iskustva najčešće dolazi na konkretnim lokacijama i stvarnim događanjima, to se takvi incidentni lokaliteti pretpostavljaju svetim mjestima. Mjestima „gdje čovjeku iz nekog nepoznatog razloga postaje na osjetan način dostupno ono posve drugačije, božansko“ (Ratzinger, 1972:95). Čovjek je tada sklon poistovjetiti mjesto takvog doživljaja ili događaja sa samim božanstvom.

Navezano na to da je *Jahve numen personale*, Rudolf Otto govori o Bogu svetom ili Bogu svetosti, on govori o *numinoznom*. Bog je stoga *mysterium tremendum* (to je *osjećaj jezovite tajne*). Takvo je iskustvo, kako veli Otto, *moment tremendum* (jezivo). Iako je numinozno ono jezovito, “jeza” ovdje nije tek običan prirodni strah. To je „naslućivanje misterioznoga, premda najprije još u sirovom obliku neugodnoga“; on to zove i “numinozna plahost” (Otto, 2006:25). I tako Otto - dok započinje govor o Bogu koji je za njega esencijalno “svetost” - on čitatelje, njegova djela, *Svet* (“Das Heilige”) upozorava pomalo neobičnim otvaranjem u kojem poziva čitatelja „da se misaono pripremi na moment jake i po mogućnosti jednostrane religiozne pobuđenosti“ (16-23).<sup>5</sup>

### **Skandal Božje prisutnosti**

Izraz sablazan (= skandal ili uvreda) u biblijskom novozavjetnom tekstu odnosi se ne toliko na skandal “Božjeg utjelovljenja” u Kristu, već na Kristov križ kao uvreda Židovima. Paralela je u Starom zavjetu kod proroka Izaije “kamen spoticanja” (אֶבֶן סְפִיחַ) (Iz 8,14). Gdje grčki novozavjetni tekst (1 Kor 1,23) ima σκάνδαλον na istome mjestu hebrejski tekst Novoga zavjeta stavlja upravo “kamen spoticanja” iz Izaije. I ne samo kada se radi o Kristovu križu, već i u nekom neposrednijem, ne-posredujućem obliku Božje prisutnosti imamo potencijalni teološko-religijski “skandal”. U tom smislu nije samo raspeće sablazan, već i sama mogućnost Utjelovljenja - lišena bilo kakvih mistifikacijskih elemenata, takva neposredna

4 Rudolf Otto o tome razlaže u poglavljima 3-7 (2006:16-63).

5 U osnovnom latinskom značenju “numen” znači “mig” ili “volja”; ali također i “upravljajuća moć”, ili “veličanstvo”. U konačnici značenje “numen” jest bog u svom svojem božanstvu i božanskoj moći, a vjerojatno dolazi od “nuo” (Divković, 707).

Božja prisutnost - za jedne je uvreda, a za druge glupost (Baillie, 1961:122-123). No i "blaži" oblici Božje prisutnosti povremeno se znaju smatrati sablažnjivim oblikom pojedinih entuzijastički upitnih iskustava karakterističnih za pojedine kršćanske grupe, sljedbe ili zajednice.

Primarni, povijesni kontekst nama udaljen, Božjeg utjelovljenja jest ujedno i skandal Utjelovljenja.<sup>6</sup> Židovi naime "znake ištu, a Grci mudrost traže" (1 Kor 1,22). Da "neki čovjek jest Bog; te da je istodobno i Bog i čovjek", to je i nečuveno i skandalozno (usp. Ratzinger: 204). Teološki-filozofijski *nečuveno*; a religijski, što se tiče abrahamovskih vjera (judaizam, islam) *skandalozno*. Koliko god to bilo nečuveno i skandalozno, teologija utjelovljenja u usporedbi s ovime bila bi još teže breme ako bi taj isti Bog utjelovljeni bio samo spasenjsko *eshatološki djelatatan*, a ne i djelatno prisutan u trajnom i dnevnom susretu Boga i čovjeka. Upravo stoga želimo razmatrati aktualizaciju i djelotvornu prisutnost Božju, preko kerigmatsko navjestiteljske teologije evangelizacije. To je dakle teologija Božjeg djelovanja.<sup>7</sup>

### **Tumačenja i lokalizacija Božje prisutnosti**

U dosadašnjem razmatranju uočili smo dvojako očitovanje i aktualizaciju Božje prisutnosti. U biblijskom tekstu, ali i kroz povijest religije, Božja se prisutnost, sve do Inkarnacije, dvojako tretirala. S jedne strane *literalistički*, to je Bog kao *numen locale*, kada se na ovaj ili onaj način očekuje da Bog nekako bude opipljiv, "vidljiv" i lokaliziran: Lokaliziran, a potom od svećeničke elite običnom čovjeku posredovan.

Lokalizacije božanstva prvotno nastaju najčešće kao posljedica religioznog i duhovnog iskustva pojedinca. Nerijetko se događa da čovjek "poistovjeti mjesto gdje je doživio božanstvo i samo božanstvo" (Ratzinger, 1972:95). Takva mjesta lokalizacije Boga postaju sveta mjesta, i mjesta hodočašća. Lokalizirati Boga ne znači ograničiti samo zemljopisnom lokacijom, ponekad je to diviniziranje osobe (Dj 14,11), predmeta (Dj 19,12), drveća (Jer 17,2). U lokalizaciji Božje prisutnosti osobitu su ulogu u povijesti religija imala stabla. Drveće je u svim vjerama jedan od najčešćih simbola božanskoga i svetoga. Naime stablo je „kao simbol života

6 Iako se izraz "skandal" (σκάνδαλον) u novozavjetnom tekstu prvenstveno odnosi na "sablasan križa", dakle na raspeće Kristovo (1 Kor 1,23; Gal 5,11), iz religijsko-povijesnog rakursa nedvojbeno je da se i Božje utjelovljenje smatra skandalom. U većini hrvatskih prijevoda σκάνδαλον se prevodi kao "sablasan", jedino prijevod Sv. pisma B. Đakovića (Rijeka, 2000) prevodi kao "spoticanje". Također, "Novi zavjet: suvremeni prijevod" σκάνδαλον prevodi s "uvreda": "mi propovijedamo da je Krist bio razapet. Ta je poruka za Židove uvreda, a za nežidove glupost" (Zagreb, 2003).

7 Svakako je u toj teologiji Božjeg djelovanja u središtu i teologija križa.

veza, posrednik između zemlje u koju uranja korijenje i nebeskog svoda koji doseže i dotiče vrškom krošnje“ (Chevalier, 1987:688).<sup>8</sup> Osim rajskih stabala, već su u počecima Abrahamovih fizičkih i duhovnih putešestvija, stabla imala važno mjesto u teofaniji i iskustvu Božje prisutnosti. Jedno od prvih Božjih ukazanja Abrahamu zbilo se “kod hrasta Mamre” (Post 18,1). Zanimljivo je također da je Abraham, pošto je zaključio savez s Abimelekom, gerarskim kraljem (Post 20,1-2), „zasadio kod Beer Šebe tamarisku“ (Post 21,32-34) i tu kod tog novozasađenoga stabla zazvao ime Jahve-Boga Vječnoga (אֱלֹהִים עוֹלָם) (21,33). Što je značila ova Abrahamova gesta? Da li samo uspostavljanje nekog malenog memorijalnog centra nakon uspostave saveza sa Abimelekom? Možda je Abrahamova sadnja ovoga stabla bila samo znak i simbol života i životnosti jer onaj koji se uzdaje u Boga, blagoslovljen je čovjek i „nalik je stablu zasađenom uz vodu“ (Ps 1,3; Jr 17,5-8); s obzirom na to da se u Abimelekovom vojvodstvu nad Abrahama nadvio potencijalni i prijeteći smrtni oblak. Zašto je Abraham tamo uz to stablo i “zazvao ime” (Boga Vječnoga)? Možda samo kao znak zahvalnosti Bogu, ali je isto tako vjerojatno da se radilo i o gesti koja će na ovaj ili onaj način lokalizirati božansku prisutnost u uspostavi kulta Boga Abrahama, Izaka i Jakova!<sup>9</sup> U svakom slučaju ovaj čin sadnje stabla više je od uspostave memorijalnog centra i mjesto zahvalnosti Bogu, nedvojbeno je u pitanju i svojevrсна lokalizacija Boga Vječnoga (usp. Wenham u komentaru na Post 21,33).

S druge strane, u povijesti biblijskog Izraela lokalizacija Jahve imala je i onu drugu tamniju stranu koja proizlazi iz njihovih sinkretističkih sklonosti i opasnosti u kojima su se u tome našli kada su bili okruženi ili utopljeni među drugim narodima (usp. Još 23,7).

Na vrhuncu vjerskog bludništva Izraelci su u idolatrijskoj maniri sinkretistič-

- 8 Stablo je osobito zahvalna lokalizacija božanskoga, već od proverbijalnoga stabla života i stabla spoznaje dobra i zla u Post 3. Stablo je zapravo “simbol neprestanog obnavljanja, dakle života u njegovu dinamičkom smislu. Ispunjeno je svetim snagama, jer je uspravno, raste, gubi lišće i ponovo ga dobiva; prema tome, preporuča se, umire i ponovo se rađa bezbroj puta” (Eliade u Chevalier). Šume su odvajkada bile mjesta jeze, nečega mračnoga, ali i svetišta. Osobito je to u keltskoj kulturi bio poznati “*nemeton*”, sveta šuma. U starozavjetnim tekstovima drveće i stabla često se poistovjećuju sa oholosti, kao u pripovijesti o Nabukodonozoru. U Danielovu viđenju evo što mu se vrzlo po glavi: „Pogledam, kad evo jedno stablo usred zemlje, vrlo veliko. Stablo poraste, postade snažno, visina mu doseže nebo“ (Dn 4). Slična je usporedba bahatosti egipatskog faraona s cedrom “lijepih grana, gusta lišća i debela visoka: vrh mu do oblaka seže” (Ez 31,3).
- 9 Izraz “zazvati ime” (קָרָא בְּשֵׁם) indikativan je također i u smislu uspostave kulta, smatra se također da je sadnja stabla u ovakvim prilikama zapravo slična ili istovjetna uspostavi žrtvenika i oltara Bogu. Abraham je, kako se na putovanju pomicao iz očinskog Harana, “od postaje do postaje” (Post 12,9), na ovim mjestima podizao žrtvenike (Post 12,8-9). Sve su ovo bila mjesta Božjih teofanija i prisutnosti.

ke uključivosti i sami počeli poistovjećivati Boga sa nekom lokacijom „I neće se zbiti o čemu sanjate kad govorite: „Bit ćemo kao drugi narodi, kao narodi ostalih zemalja što služe drveću i kamenu“ (Ez 20,32). Vjerojatno je da ovakav njihov stav nisu eksplicite izrekli, iako ovo jasno aludira na 1 Sam 8 i vrijeme tranzicije iz razdoblja amfiktionije, labavog konfederalnog uređenja, prema monarhijskom ustroju s kraljem na čelu. Izraelci su od Samuela tada zahtijevali kralja, i to poduprli svojom težnjom: „Tako ćemo i mi biti kao svi drugi narodi: sudit će nam naš kralj, bit će nam vođa i vodit će naše ratove“ (1 Sam 8,20).

Zanimljiva je pak ultimativna nakana biblijskoga Boga za lokalizacijom kako se prikazuje u jednom novozavjetnom teofanijskom tekstu gdje apostol Ivan promatra silazak „Svetoga grada“ i „novog Jeruzalema“. Tamo se Bog „lokalizira“ u svom narodu, kada veli: „Evo stana Božjeg među ljudima! On će stanovati s njima: oni će biti njegov narod, i on sam, Bog „bit će s njima“ (Otk 21,1-3).

Toliko za sada o lokalizaciji Božje prisutnosti; o tome ćemo nešto više kada поближе budemo spominjali modalitete Božje nazočnosti.

S druge strane, teofanijski događaji, Bogojavljanje, kao svojevrsna preteča božanske lokalizacije, *spiritualna* su i osobna pounutrašnjenja Božje prisutnosti. Bog u tome nije prvenstveno *numen locale*, već vrlo osobno, i subjektivno iskustvo Boga. U teofaniji Bog je izrazito *numen personale*. Dok se u prvom slučaju radi o „objektivnoj“ lokalizaciji božanskoga, i često je malo povezano s istinskim osobnim doživljajem, u drugom pak slučaju često biva i malo objektivnoga. No u kontekstu biblijskih tekstova mi ipak imamo lažnu dilemu u smislu nekakve isključivosti Božje intervencije (teofanija) kao nagle, nenadane, ali kratkotrajne prisutnosti i Božje trajne prisutnosti.

## **Božja prisutnost ili intervencionizam**

### **Teofanija kao intervencija**

U biblijskom tekstu aktualizacija Božje prisutnosti, kao teofanijski događaj doživljaj je Božjeg *neposrednog* i *neposredovanog* očitovanja. Takvi teofanijski „incidenti“ događali su se u kriznim situacijama pojedincima i redovito uz Jahvinu zaštitu u prisutnosti njegovih poslanika-anđela. O tome svjedoči i niz Jakovljevih teofanijskih doživljaja, od Betela do Harana (Post 28,10-15; Post 31,10-13).<sup>10</sup> Ovakvi snažni i neposredni Bogoobjaviteljski događaji koje doživljavaju mnogi biblijski pojedinci, kolikogod atraktivni, zapravo su dio Jahvine scenografije

<sup>10</sup> Usp. „Anđeo Jahvin tabor podiže oko njegovih štovalaca da ih spasi“ (Ps 34,8); „Jer anđelima svojim zapovijedi da te čuvaju na svim putima tvojim“ (Ps 91,11).

za dublje, sveobuhvatnije promjene i intervencije koje nadilaze ove pojedince. Nezaobilazno je Bogojavljenje Jakovu (Post 32) na putu od Mahanajima (32,2) do Penuela (32,31).<sup>11</sup> Zatim Mojsiju na gori Horebu (Izl 3,1-6). Abrahamu u više navrata; pri uspostavi Saveza i obrezanja (Post 17,1), potom kod navještaja rođenja Izaka (Post 18,1-15), dramatična teofanija na brdu Moriji kada u posljednji čas zaustavlja žrtvovanje njegova sina Izaka (Post 22,11). Već i ove teofanijske Jahvine intervencije pokazuju nam da iza njih ipak stoje dalekosežnije providonosne posljedice, u uspostavljanju naroda i njegovoj povijesti.

Teofaniju karakterizira neposredni i nagali božanski "upad" u sferu čovjekove egzistencije. Brueggemann to naziva "*holy intrusion*" ili "*Yahweh's massive intrusion*" (1997:568). Već smo ukazali na to da ovakav Božji "upad" u životu biblijskog pojedinca ne služi primarno tim pojedincima, iako je i njihova sudbina ovime mijenjana i na neki način obilježena; redovito se, naime, pokazuje da ovi događaji imaju dalekosežne posljedice za narod i budućnost.

Ali također i ono na što teofanija upućuje jest činjenica da je Jahve ne samo sveobuhvatan i svemoguć, on je ne-obuhvatan. Iako u takvoj neposrednosti očitovanja, Jahvu se ne može "ukalupiti", izmjeriti, staviti u mjericu. U takvim je opisima svakako najelokventniji Deuteroizaija koji upravo serijom retoričkih pitanja opisuje kako Jahvinu sveobuhvatnost, tako i njegovu ne-obuhvatnost (usp. Iz 40,10-28). Boga se ne može "rukama hvatati".<sup>12</sup> Teofanijska neposrednost Božje prisutnosti ukazuje na Jahvu zastrašujućeg (אֱלֹהִים) i moćnog. Mojsijev spjev u čast Jahvi zaključuje se riječima: „Tko je kao ti, Jahve među bogovima, tko kao ti sija u svetosti, u djelima strašan, divan u čudima?“ (Izl 15,11). Upravo je to taj *numen* iz onoga jezovitoga *mysterium tremenduma*, kako to opisuje Rudolf Otto. Za ovaj numen, kao portret moćnog i strašnog Jahve, hebrejski biblijski tekst posjeduje cijeli arsenal termina.<sup>13</sup>

Valja ovdje spomenuti još jednu izrazito važnu kategoriju u identitetu Boga

- 11 Ova Jakovljeva priča je uvertira za susret s bratom Ezavom kojega se plaši. Pokazuje se ovdje i obrazac po kojem se događa jedna nova stvarnost ili ostvaruju Božja obećanja. Jakov postaje Izrael; Mojsije će objaviti Jahvu novonastaloj izraelskoj naciji; Abrahamu će se začeti sin, začetnik budućega naroda, itd. Ova Jakovljeva priča u biblijskom tekstu ima nekoliko zanimljivih paralela sa sličnim događajima u kojima su teofanijski događaji uvertira u neke velike i daleko sveobuhvatnije promjene od samih pojedinačnih sudbina. Takav je i izvještaj o Jošuinom ulasku u Zemlju obećanja pred vratima Jerihona, gdje ga susreće "neki čovjek s isukanim mačem" (zapravo anđeo Jahvin) (Jš 5,13-15).
- 12 Ovu Jahvinu ne-obuhvatnost Brueggemann opisuje kao (eng.) "incommensurability" (568). Također, usp. Ratzinger, 101.
- 13 Jednim leksičkim nizom hebrejski vokabular tako portretira Jahvu izrazima kao što su: (גִּבּוֹר) (גִּבּוֹרִים). Često se biblijski tekst koristi glagolom (יָרָא), posebno nifalom participa (יָרָא) kao opis Jahve koji je "zastrašujuć".



Jahve. Naime osim činjenice da je Jahve Bog, sveobuhvatan i ne-obuhvatan, on je i *slobodan Bog*. Ovo osobito treba imati na umu da se u izraelskoga Boga Jahve izražava želja da bude prisutan i prebiva; službena i institucionalizirana religija uvijek nastoji Boga usidriti, čak “ukliještiti” u kontekst kulta. Zapravo, od Boga kao *numen personale* učiniti Boga kao *numen locale*.

## Jahvino prebivalište i prisutnost

### Jahvina prisutnost kao prebivanje

Ono što nam biblijski teofanijski događaj u svim spomenutim primjerima ostavlja jest ukazivanje na Boga koji je određen neposrednošću odnosa. Između Jahve koji se objavljuje i osobe kojoj se Bog objavljuje. To je stoga “shvaćanje Boga na razini koja je označena odnosom ja-ti” (Ratzinger, 97). U teofaniji nema distance između božanskog i ljudskog partnera u tom događaju (Jakov i anđeo se hrva ju, Abraham i anđeli blaguju hranu).<sup>14</sup> Za razliku od teofanijskih neposrednosti, kada se radi o Božjoj prisutnosti kao trajnoj kategoriji, i nesumnjivoj Jahvinoj želji da trajno prebiva *među* ili *usred* svoga naroda, da li samo kultno (Prebivalište, Šator sastanka ili Hram) ili i kao *numen personale*, dakle osobno i pojedinačno. Sasvim je nesumnjivo da se radi o oba aspekta Božje prisutnosti. Biblijski nam pak tekst pokazuje i na odsutnost neposrednosti (“neka nam Bog ne govori da ne pomremo”, Izl 20,19). Posredovanje postaje presudni aspekt Božje trajne prisutnosti. Prvi medijator Božje prisutnosti biti će Mojsije (Izl 19,3-8); zatim proroci („Sine čovječji, idi domu Izraelovu i prenesi mu moju poruku”, Ez 3,4-7). Aktualizacija Božje prisutnosti nastoji se lokalizirati osobito u vrijeme institucionalizacije nacionalne religije. Posebno to dolazi do izražaja u vrijeme kralja Salomona, koji gradi Hram. Mjesta negdašnjih teofanija postaju teofanijski toponimi (Penuel, Betel), a ovi lokaliteti naskoro postaju sveta mjesta na kojima se Jahvina prisutnost nastoji ne samo lokalizirati i *institucionalizirati*, nego i svećeničkim redom posredovati.<sup>15</sup>

14 Naravno da će teološki element Božje svetosti, stoga i određene nepristupačnosti, biti prisutan i u teofanijskih događaja. Jakovu: “za moje me ime ne smiješ pitati” (Post 32,30), Mojsiju: “ne prilazi” (Izl 3,5), Izaija: “jao meni propadoh” (Iz 6,5), “sa strahom će pristupati k Jahvi” (Hoš 3,5).

15 Zanimljiva je i poveznica Penuela i Betela u Hoš 12,5 („S Anđelom se borio i nadvladao ga, plakao je i zaklinjao ga. Našao ga je u Betelu i ondje mu je govorio”). Čini se također da neka od svetih teofanijskih mjesta (kao Penuel) zbog određenih razloga u budućnosti nisu stekla status svetišta. Primjerice, kada Gideona i njegovu iznemoglu vojsku dobrohotno i gostoljubivo ne žele prihvatiti stanovnici Penuela, Gideon prijete Penuelcima: “Kad se vratim kao pobjednik, porušit ću ovu kulu” (Suci 8,8).

## Vokabular Božje prisutnosti

Od niza izraza koji upućuju ili ukazuju na Jahvino prebivanje ili prisutnost nekolicina se naglašenije koriste ili se pak pojavljuju zajednički kao sintagma.

**Biti posred** (קָרַב). Jahve je taj koji već jest “posred” njih. Primjerice u pobuni i mrmljanju Izraelaca u pustinji tekst kaže „odbacili ste Jahvu koji je među vama” (Br 11,20). Narodi koji su okruživali Izrael znali su već da je Jahve, njihov Bog „usred toga naroda“ (בְּקֶרֶב הָעַם) (Br 14,14). Izraz קָרַב označava središte događanja, često je to usred neke skupštine (Ps 82,1). Istim izrazom pisac Ponovljenoga zakona opisuje Jahvinu blizinu i naklonost prema svome narodu: „koji je to narod tako velik da bi mu bogovi bili tako blizu kao što je Jahve, Bog naš” (Pnz 4,7). Imenica קָרַב može označavati središte i nutrinu čovjeka. U tom smislu poistovjećuje se sa srcem (Jr 9,7). Dakle, קָרַב označuje samo središte, intimnu bliskost.<sup>16</sup>

**Usred** (תָּוֶךְ). Sa značenjem središte “taveh” je skoro istoznačnica već spomenutoj imenici “kereb”. Ovaj izraz za razliku od prethodnoga označava više zemljopisno određenje. Zahtijevalo se da pri logorovanju, ali i kretanju Izraelaca po pustinji Šator sastanka bude “usred drugih tabora” (בְּתוֹךְ) (Br 2,17). Dakle, zaštićen od vojnih djelovanja ili ratovanja usred svih izraelskih plemenskih logora - “u tvojoj sredini” (בְּתוֹךְ) (Iz 66,17) ili (בְּחִוְלֵיהֶּ) (Br 35,34).

**Šator** (אֹהֶל). Doći u Božju prisutnost za Izraelce je značilo doći u Šator gdje se moglo obratiti Jahvi. „Mojsije uze Šator i razape ga izvan tabora, daleko od tabora. I nazva ga Šator sastanka. Tko bi se god htio obratiti Jahvi, pošao bi k Šatoru sastanka, koji se nalazio izvan tabora” (Izl 33,7).

**Stanovanje** (שָׁכַן). Jedan od najraširenijih biblijskih termina Božje prisutnosti je glagol stanovati שָׁכַן odatle i Prebivalište (מִשְׁכָּן). Božje “stanovanje” u biblijskom tekstu omiljena je i učestala nakana lokalizacije prikaza Božjeg prebivanja: „Jahve reče sa visine, iz svetoga stana grmi glasom, riče iza glasa” (Jr 25,30). Blisko izrazu stanovati je glagol koji znači prebivati, sjediti יָשַׁב također i stanovati. Participij יָשַׁב označuje one koji stanuju, dakle, stanovnike. Jabal je, recimo, bio praotac svih onih koji su stanovali pod šatorima (יָשַׁב אֹהֶל) (Post 4,20).<sup>17</sup> Jahve je taj koji prebiva (sjedi, stoluje יָשַׁב) na Sionu (יָשַׁב צִיּוֹן) (Ps 9,12) i stanuje (שָׁכַן) u Jeruzalemu (שָׁכַן יְרוּשָׁלַם) (Ps 135,21).

16 Na određeni način “kereb” je blizak onom fizičkom i fiziološkom terminu בֶּטֶן u značenju utroba ili rodnica. “Svjetiljka je Gospodnja duh čovječji: ona istražuje sve do dna utrobe” (בֶּטֶן בְּלִי-חַדְרֵי) (Izl 20,27).

17 Jabal je preteča beduinskog načina života i stočara, koji je za razliku od Abela pribavljao (קָנָה) stoku.

## Jahvi ne treba kuća

Konačna lokalizacija Jahvine prisutnosti dogodit će se ustanovljenjem Hrama. To dakako, ne znači da je to bila prava Jahvina namjera. Mada je on Bog trajno, ali samo djelomično zaklonjen, kao *deus absconditus*, s jedne strane, s druge Jahve želi biti “usred svoga naroda”, i ne kao *numen locale*, već kao *numen personale*. Gdje dakle u starozavjetnom tekstu nalazimo Jahvino prebivalište? Gdje stanuje Jahve? Možda bi ovo pitanje trebalo preoblikovati ovako: Gdje bi Jahve želio stanovati?

Bolji poznavatelj biblijskog teksta posegnut će za dvije lokacije i obje uzeti kao *locus classicus* Jahvina prebivališta. Jedno će svakako biti Sion, na kojem prebiva Jahve i odakle proteže žezlo svoje moći (Ps 110,2).<sup>18</sup> Preciznije, lokacija njegova prebivanja je Hram koji se pak nalazi na Sionu. Iz tog svoga Doma (יְהוָה בְּלֵילֵךְ) Jahve osluškuje potrebe svojih slugu (2 Sam 22,7). Jahvina blizina i Božja prisutnost za Židova i židovstvo postaje uvjet istinskog blagostanja, blagoslova i mira, a najčvršći oslonac tome je upravo Hram i lokalizacija Božje blizine. Biti lišen “Zakona, domovine i svetog Hrama” (2 Mak 13,10) potpuna je kataklizma za židovski narod: „provališe u baštinu tvoju, tvoj sveti Hram oskrvnuše, pretvoriše Jeruzalem u ruševine” (Ps 79,1) (Sir 49,12).<sup>19</sup>

Ali Jahvina je lokacija zapravo *bilokacija*. On prebiva i u Hramu i na nebu: „Jahve je u svom svetom Hramu, na nebeskom sjedi prijestolju” (Ps 11,4).<sup>20</sup> Baš kao što Jahve dolazi “s druge strane” (בְּקִיּוֹם אֲחֵרָה), treba znati da je on, “Jahve Bog gore na nebu i ovdje na zemlji” (Pnz 4,39). Mordokaj tako poručuje Esteri da ako ona bude šutjela o svome narodu njima, Židovima, doći će „pomoć i spas s druge strane” (Est 4,14).<sup>21</sup>

S druge strane, jača monarhijski ustroj po kojem je Jahve pao u drugi plan;

- 18 Sion je “sveta gora” (Ps 2,6) jer Jahve “prebiva na Sionu” (יְהוָה בְּצִיּוֹן) (Ps 9,11; 50,2). “U Šalemu je Šator njegov, na Sionu boravište” (Ps 76,2).
- 19 Vladavina sirijske dinastije Seleukovića vrijeme je zasigurno nekih od najvećih kušnji i progona Židova, što je rezultiralo židovskom Makabejskom pobunom. Seleuk je ustanovio Antiohiju, a skoro redovito svi njegovi nasljednici uz ime “Antioh” uzimali ili su im dodavali uobražene nadimke, ponekad pomalo i ciničnog sadržaja (Soter, Theos, Epifan, Eupator, Gryposetc). Antioh V. Eupator upravo se bavio mišlju kako Židovima najviše napakostiti: „premećući u glavi najokrutnije nakane kako bi Židovima napakostio još gore nego njegov otac” (2 Mak 13,9). A taj njegov plemeniti otac bio je Antioh IV. Epifan (“bogoobjavljeni”) kojega su pak neki nazivali “Epiman” (“luđak”).
- 20 “Nebo je nebo Jahvino, a zemlju daje sinovima čovječjim” (Ps 115,16); “Jahve je u svojem svetom Hramu: nek zemlja sva zašuti pred njime!” (Hab 2,20).
- 21 „jer budeš li u ovoj prilici šutjela, doći će Židovima pomoć i spas s druge strane, a ti ćeš s kućom svoga oca propasti. Tko zna nisi li se baš i popela do kraljevske časti zbog časa kao što je ovaj?” (Est 4,14).

snaženjem “doma Davidova”, dolazi do nacionalizacije i institucionalizacije religije. Razvija se “državna religija”; projekt koji će dovršiti Davidov sin, kralj Salomon. Rezultat toga jest nastojanje da se Jahve lokalizira izgradnjom Hrama i zapravo tako “ograniči”. Ne smije se ipak zapostaviti činjenica da su postojali valjani razlozi za centralizaciju Jahvinog kulta kako bi se spriječila mnoga vjerska bauljanja i lutanja Izraelaca (usp. Iz 57,5-10). Čak će Jahve sam odabrati mjesto gdje će nastaniti svoje ime. Njegova će prisutnost biti samo „na mjestu što ga Jahve, Bog tvoj, odabere da ondje nastani ime svoje” (Pnz 16,11; usp. Pnz 12,5; 12,14).

No na vrhuncu svoje vladavine, kralj David smjera izgraditi Hram za Jahvino prebivalište, pa ovako zaključuje:

„Kad se David nastanio u svojem dvoru i kad mu je Jahve pribavio mir od svih njegovih neprijatelja unaokolo, reče kralj proroku Natanu: ‘Pogledaj! Ja, evo, stojim u dvoru od cedrovine, a Kovčeg Božji stoji pod šatorom’” (2 Sam 7,1-2).

Po proroku Natanu, uskoro dolazi Jahvin odgovor na ovu hvalevrijednu kraljevu namjeru. Za Davida iznenađenje od Jahve:

“Idi i reci mome sluzi Davidu: Ovako govori Jahve: ‘Zar ćeš mi ti sagraditi kuću da u njoj prebivam? Nisam nikad prebivao u kući otkako sam izveo iz Egipta sinove Izraelove pa do današnjega dana, nego sam bio litalac pod šatorom i u prebivalištu. Dok sam hodio sa svim Izraelovim sinovima, jesam li ijednu riječ rekao nekome od Izraelovih sudaca kojima sam zapovjedio da budu pastiri mojem narodu izraelskom i kazao: Zašto mi ne sagradite kuću od cedrovine?’” (7,5-7).

Jahvi dakle zapravo i ne treba “kuća”. Njegova je nakana ostati “slobodan Bog”. Nevezan za ovaj ili onaj lokalitet. On želi prebivati među (בְּקִרְיָתוֹ) i posred (בְּיַרְדֵּן) svoga naroda. S druge strane, izgradnja Jahvinog Hrama nije novitet kraljevske kuće. Ovaj tekst čini se zanemaruje postojanje Jahvinog Doma u Šilu. Tamo je odrastao i odgajan mladi Samuel, koji je “spavao u svetištu Jahvinu” (1 Sam 3,3). O ostacima toga Hrama svjedoči prorok Jeremija: “Pođite, dakle, na moje mjesto koje je u Šilu, gdje nekoć nastanih ime svoje” (Jr 7,12).<sup>22</sup>

Jahvina se prisutnost i bliskost prikazuje na razne načine. Od raznih antropomorfizama (*lice, čovjek*), njegova transcendencija i svemoć pak kroz očekivana

22 Postoje razna tumačenja svetišta koje je nedvojbeno postojalo u Šilu. Neki smatraju da Šilo zapravo i nije imao Hram, već da se radilo samo o privremenom i priručnom Jahvinom boravištu (nešto kao što je bilo privremeno boravište za Kovčeg Božji u domu obitelji Obed-Edoma; 2 Sam 6,10). Neki čak zaključuju da Šilo i nije bilo legitimni Hram-svetište. Očigledno su postojale dvije predaje oko svetišta i/ili Hrama u Šilu. Jedna koja spominje “Šator sastanka u Šilu” (Jš 18,1) i druga koja spominje “Dom Božji koji bijaše u Šilu” (Suci 18,31). Nije dakako isključeno da je Šator u Šilu prerastao u Hram u Šilu (Rabe, 1967:230).

Božja moćna očitovanja u svijetu stvorenja i prirode (*potres, vatra*) ili nekim mističnijim obilježjima (*oblak*). U Psalmima upravo nailazimo često na preklapanje i nadopunjavanje ovih aspekta Božje imanentnosti s jedne i njegove transcencije s druge strane. Psalmistu u nevolji jamči se Božja blizina i neposrednost njegove pomoći (*lice*), ali istovremeno i Božja vlast nad prirodom, poviješću i ljudima (usp. Craigie, 133).

## Modaliteti Božje prisutnosti

### Lice Božje, Ps 27,8

Psalmist u svom solilokviju bodri sebe riječima: “Moje mi srce govori: traži lice njegovo! Da, lice tvoje, o Jahve, ja tražim” (Ps 27,8).<sup>23</sup> Jedan od najučestalijih biblijskih opisa Božje neposredne prisutnosti jest antropomorfna slika *lica Božjega*, susreta *licem u lice*.<sup>24</sup> Psalmist je - iako traži “lice Božje”, dakle neposrednu Božju prisutnost - svjestan i potencijalnoga rizika, stoga i u neizvjesnosti vapi, “ne skrivaj lica svoga od mene” (אֵל-תִּסְתֵּר פְּנֵיךָ). Naime, vidjeti Boga ili gledati “lice Božje” u biblijskom vokabularu označava samo dvije, i to oprečne mogućnosti: *sigurnu smrt* u nazočnosti Božje svetosti ili *put u život* u trajnoj Božjoj blizini.

Jedan od prvih dramatičnih i potencijalno fatalnih susreta čovjeka i Boga “licem u lice”, jest susret Hagare s “anđelom Jahvinim” na izvoru u pustinji. Ona „Jahvu koji joj govoraše nazva: Ti si El Roi – Svevid Bog, jer - reče ona – ‘Vidjeh Boga i nakon viđenja - još živim’“ (Post 16:9-14); bliže izvorniku i doslovno bilo bi: “vidjela sam onoga koji vidi mene”.<sup>25</sup> U tom viđenju - još i na pustinjskom

23 U odnosu na izvornik ovdje postoje tekstualne nedoumice u prijevodu hoće li se בְּקִשְׁוֹ פְּנֵי (בְּקִשְׁוֹ פְּנֵי לַיְהוָה) prevoditi kao: “moje mi srce govori” (solilokvij) (“traži lice njegovo”) ili “rekao si mi (Jahve) tražite lice moje”. U izvorniku “traži” (בְּקִשְׁוֹ) se nalazi u množini. Zanimljivo je da od svih hrvatskih prijevoda jedino Daničić zadržava ovu množinu pa prevodi sa: “Srce moje govori pred tobom što si rekao: tražite lice moje” (BFBS, Zagreb, 1940). Šarić ima: “Moje mi srce govori o tebi: traži lice njegovo” (HBD, 2006). Diskusiju o tome vidjeti u: Anderson, 224 i Keil & Delitzsch, 359. Razlika ipak i nije toliko značajna jer je nedoumica samo utoliko radi li se samo o solilokviju ili o razaznavanju i prepoznavanju onoga što Jahve traži od svojeg naroda, usporedivo s prorokom Jr 29,13.

24 Hebrejska je sintagma פְּנֵי אֵל-תִּסְתֵּר na koju nailazimo u iskustvu, Jakova (Post 32:31; “vidjeh Boga licem u lice”); Mojsija (Izl 33:11; “Jahve bi razgovarao s Mojsijem licem u lice, kao što čovjek govori s prijateljem”, Pnz 34:10; “Mojsija je Jahve poznavao licem u lice”); Gideona (Su 6:22, “Gideon vidje da je to bio Anđeo Jahvin i reče: “Jao, Jahve, Gospode! Anđela Jahvina vidjeh licem u lice”); Ezekiela (Ez 20:35 “Odvest ću vas u pustinju naroda i ondje vam licem u lice suditi”).

25 Šarić, čini se, ovdje slijedi Vulgatu pa prevodi: „gledala sam onoga koji mene vidi“ (Vul: „Tu Deus qui vidisti me dixit enim profecto hic vidi posteriora videntis me”).

putu - za nju je to svakako moglo samo značiti sigurnu smrt.<sup>26</sup> Na pitanje anđela "kamo ideš?" ona nema odgovora. U ovoj će situaciji Jahvin anđeo preuzeti i njenu prošlost i njenu budućnost kao i budućnost njena sina i potomstva. Iako na putu smrti, Hagara se zapravo susreće s Bogom koji brine i za odbačene. U ovom tekstu nailazimo i na teološki kontekst u kojem se jasno daje uočiti kako se Jahve nije samo posvetio Abrahamu i Sari, kao paradigmi izabranja; Jahve se brine i za one nevoljnike, kao što je Hagara, koji su bili izvan "rodoslovne linije obećanja".

Suočenje s Božjom prisutnošću imao je i Jakov koji taj susret sažimlje riječima: „Vidjeh Boga licem u lice, i na životu ostadoh“ (Post 32,31). Sada ovdje Penuel biva toponimijska odrednica Jakovova teofanijskog iskustva.<sup>27</sup> Nenadani nadnaravni susret i pojava anđela Božjega Gideonu, prati isti rječnik - „Jao, Jahve, Gospode! Anđela Jahvina vidjeh licem u lice!“ (Suci 6,22). Takav, neposredni i bliski susret božanskog i čovječjeg, neminovno uzrokuje iskrenje "eksplozivne smjese" u kojoj čovjek očekuje izvući deblji kraj koji će rezultirati anihilacijom čovjeka u neposrednom i neposredovanom prisustvu Božjem.

Ali lice Božje, dakle neposredovana i neposredna prisutnost Boga, nije samo put u sigurnu smrt, nego i blizina Božje naklonosti presudna za život (Ps 80; 86). U tom smislu *živjeti u Božjoj blizini* znači živjeti, a biti udaljen od Božjeg lica, znači ne samo izgubiti njegovu naklonost, nego i put prema smrti. Ovaj biblijski antropomorfizam u takvom kontekstu ne znači put u sigurnu smrt. Naprotiv, to znači prebivanje u sjeni Svevišnjega. U teofanijskim ukazanjima neki biblijski pojedinci ustrašili su se za svoj život jer su vidjeli Božje lice. Drugi se pak plaše za svoj život *ako bi Jahve svoje lice sakrio* (Ps 30,8). Sakriveno Božje lice imalo bi pogubne posljedice. Psalmist u više navrata vapi „Ne sakrivaj lica pred slugom svojim“ (Ps 69,18). "Lice Božje" koje sada označava Božju blizinu, naklonost i pomoć, presudno je za preživljavanje. Božje lice, otkriveno, sada znači život, a sakriveno, znači smrt.<sup>28</sup> „Gledat ću lice tvoje“ (Ps 17,15) jest antropomorfizam i metafora mističnog iskustva Božje blizine, koja označava Božju naklonost. Pisac Psalma 86 traži: „Daj mi milostivo znak naklonosti svoje“ (86,17).

S druge strane lice Božje odražava raspoloženje u odnosu na njegovu zajednicu. Zato psalmist veli: „Jahve, Bože nad Vojskama, obnovi nas, razvedri lice svoje

26 Pustinja je u SZ ionako slika i mjesto smrti; mjesto kao sudište Božje (Ez 20,35). No pustinja je i mjesto teofanijskih susreta, usp. Hoš 2,16 „Stoga ću je, evo primamiti, odvesti je u pustinju i njenu progovoriti srcu“.

27 U pogledu literarne forme, ovo je jedan od mnogih primjera biblijski još jedne važne forme, *etimološke etiologije*.

28 Ps 88,14; 13,11; Pnz 32,20 „Lice ću im svoje sakriti, reče, i vidjet ću što će biti od njih“; „Lica svojega preda mnom ne skrivaj, da ne postanem kao oni koji u grob silaze“ (Ps 143,7).

i spasi nas“ (Ps 80,20b). Lice komunicira unutrašnjost čovjekovog (ovdje i Božjeg) bića. To je vanjsko ogledalo unutrašnjeg stanja. U društvenoj stratifikaciji, podložnici kralja nisu smjeli biti neraspoloženi jer bi takav izraz lica možda oslikavao nešto ili nekakvo zakulisno stanje, što bi u društvenom i političkom pogledu bila prijetnja kralju. Stoga kada Nehemija dolazi pred perzijskog kralja Artakserksa, tužnog izraza lica, biva upitan „Što ti je tužno lice“ (מַה־יֵעָרְבֶנִי רָעִים) (Neh 2,2), ili “zašto si zlovoljan?”. Nehemija tada s pravom postaje zabrinut, „Ja se veoma uplaših“.

Blizina i prisutnost Boga u smislu “lica Božjega” biblijskom piscu je vrlo realno iskustvo, ne radi se tek o snivanju i fantaziji. Biblijski pisac ipak veli, „jednom kad se probudim“, iz te noćne more nevolja i nemira „gledat ću lice tvoje, i sit ću ga se nagledati“ (Ps 17,15).

### **Neki čovjek, Post 32, Suci 13**

Mnogi biblijski tekstovi izvještavaju o tome kako se božanska prisutnost nije uvijek i odmah prepoznavala. Kao oznaka Božje prisutnosti uz učestale druge antropomorfizme, kao “lice Božje” u teofanijskim “incidentima” često se pojavljuje i “neki čovjek”. Bilo kao oznaka (ne)posredne Božje prisutnosti, često kao anđeoskog Božjeg poslanika u ljudskom liku, i na taj način posredne Božje nazočnosti (Post 18; Post 32; Jš 5,13).<sup>29</sup> U Novome zavjetu, Marija susreće Uskrsloga Isusa, “mислеći da je vrtlar” (Iv 20,15). U Starom zavjetu to su tekstovi antropomorfnih scenarija Božje prisutnosti. U takvim se prikazima često pojavljuje “neki čovjek”. Možda kao tajanstveni posjetilac, ili jednostavno “neki čovjek” koji će se naći u pravo vrijeme na pravome mjestu (1 Kr 13,1; 2 Kr 1,6). U biblijskoj apokaliptičnoj literaturi, takva se “spodoba” opisuje kao onaj koji samo nalikuje čovjeku, netko tko je “kao neki čovjek” (כַּמֶּנְיָאֵה אָדָם) (Ez 8,2; Dn 8,15).

Jedan od najpozantijih teofanijskih biblijskih primjera je prikaz Jakovljevog hrvanja gdje se “neki čovjek rvaao s njim” (Post 32,25). Jakov će nedvojbeno prepoznati božansku osobu u tom “nekom čovjeku” jer od njega zahtjeva blagoslov: „neću te pustiti dok me ne blagosloviš“ (32,27). Indikativno je za ovaj tekst i nesumnjivo da ovakva slika prikazuje čovjeka (Jakova) koji se hvata i drži Boga za “skute” kao jednu od elementarnih reakcija čovjeka na susret s Bogom (von Rad, 321).

U pripovijesti o nagovještaju rođenja Samsona (Suci 13) imamo još jedan prikaz djelomičnog i postepenog prepoznavanja Božje prisutnosti. Manoah, otac

29 U Danielu na više mjesta to je “čovjek odjeven u lanene (bije)le haljine” (Dn 10,5; 12,6-7). U Isusovu grobu to je “mladić u bijeloj haljini” (Mk 16,5); u Lukinom evanđelju ženama pristupaju “dva čovjeka u blistavu odijelu” (Lk 24,4).

Samsona, i žena mu, postepeno će prepoznati prisutnost Jahve. U djelomičnoj smutnji, to će za njih prvo biti neki "čovjek Božji" (13,6; 13,8), potom "anđeo" (13,3; 13,13), i na koncu Manoahova žena zaključuje: „umrijet ćemo jer smo vidjeli Boga“ (13,22).<sup>30</sup>

Motiv tajnovitih posjetioca koji navještaju Abrahamu i Sari rođenje Izaka, još je jedan primjer Božjega teofanijskog posjeta čovjeku. O tumačenjima i identifikaciji ova "tri čovjeka" (Post 18,2) u posjeti Abrahamu, detaljnije izlaže von Rad u svom komentaru na Knjigu Postanka (von Rad, 203-209), a i korisno referentno usmjerava za daljnju diskusiju.

### **Emanuel, Iz 7,1-14 - Bog u nama, među nama ili s nama**

U crkvenom kalendaru i liturgijskoj prezentaciji božićno je vrijeme označeno imenom Emanuel (Iz 7,14; 8,8), Bog-s-nama ili Bog je među nama.

Cjelokupni kontekst Iz 7 - povijesni i teološki - oslanja se na dvije osnovne ideje: (i) djelatnu i spasenjsku intervenciju Gospodinovu (7,2-8), "to se neće zbiti: toga biti neće" (לֹא תִקְרָא וְלֹא תִהְיֶה) (7,7), i (ii) pouzdanje u Božju djelotvornu prisutnost; "ako se na me ne oslonite, održat se nećete" (7,9). Unatoč nezavidnim povijesnim i stvarnim okolnostima u kojima se našao kralj Ahaz i sav judejski narod "uzdrhta" (7,2).<sup>31</sup> Ovo se pouzdanje u biblijskom tekstu vrlo često pojavljuje kao svojevrsni uvjet (okidač) Božje djelotvorne prisutnosti.

- 30 U susretu Gideona i anđela odvija se pomalo slična situacija: „Anđeo Jahvin dođe i sjede pod hrast kod Ofre“, iako se Gideonu ukazao anđeo, nije sasvim jasno kada je i da on li odmah u tome prepoznao Božju prisutnost. Naime, tom "anđelu" Gideon odgovara: „ako je Jahve s nama, zašto nas sve ovo snađe?“, da bi odmah po tome slijedio tekst pojašnjenja: „Jahve se tad okrenu prema njemu i reče mu: "Idi s tom snagom u sebi i izbavit ćeš Izraela iz ruke Midjanaca. Ne šaljem li te ja?" (Suci 6,11-).
- 31 Za Judeju to je vrijeme izrazito teških pritisaka i prijetnji. Ahaz, kralj Judeje, nalazi se okružen i u središtu međunarodnih političkih napetosti i previranja. Nakon smrti izraelskog kralja Jeroboama II, asirski kralj Tiglat Pileser osvojio je Izrael i Babilon. Izraelski kralj Menahem nastoji se održati na vlasti plaćajući danak Tiglat Pileseru, "Menahem dade Pulu tisuću talenta srebra da mu pomogne učvrstiti kraljevsku vlast u njegovim rukama" (2 Kr 15,19). Pekah sin Remalijin, dvoranin kralja Pekahje, sina Menahemova, uredio se protiv Pekahje, svrgnuo ga i ubio. Potom slijede raznorazne koalicije s Asirijom na koje Ahaz nije pristao. Kao rezultat Rason od Damaska, Filistejci i Izraelci odlučuje se napasti Judeju. U ovako iznimnom teškom stanju i bezizlaznoj situaciji, navedeni tekst (Iz 7) i predočeni povijesni kontekst, ukazuju na božansko neuvijeno upozorenje (7,9) ali i Jahvino bodrenje (7,4) kralja Ahaza, kako bi bio u stanju prepoznati i osloniti se na Božju djelotvornu prisutnost: „Pazi, smiri se, ne boj se, i nek ti ne premire srce, ovo se neće dogoditi“ (Iz 7,4-7).



### Šapat laganog lahora, 1 Kr 19,12

U nekim situacijama Božje očitovanje i njegova prisutnost sudaraju se s očekivanjima, pa se pokazuje da ne samo što su bila neočekivana, nego po svemu sudeći u prvi mah i ponešto razočaravajuća. Nakon mnogih strahova, kušnji i zamora, prorok Ilija evidentno iščekuje moćno očitovanje njegova Boga, njemu u korist i bodrenje. Ali od očekivanih moćnih teofanijskih manifestacija (vihor, potres, oganj) Bog se uprisutnjuje u obliku “laganog vihora” (קִיּוֹל דְּמַמְוָה). Nije li religijski korektno očekivati moćnog svevladara, umjesto blagog lahora? Čemu će ovdje sada Iliji Božja blagost kada mu treba Božja snaga i njegova zastrašujuća moć? Na ovom istom brdu na kojem se sada nalazi Ilija, umjesto nebesko-božanskog spektakla Božje svemoći, kakvim su svojedobno svjedoci bili Mojsije i Izraelci kod ovog istog Sinaja, sada se Bog u svojoj prisutnosti Iliji pokazuje u drugačijem svjetlu. Sada kada je Ilija na kraju svojih snaga i u suicidalnom raspoloženju (“uzmi dušu moju”) on dobiva neki nejasan signal “blagog lahora” umjesto Boga nad Vojskama. Netom u scenama koje slijede (1 Kr 19,15-21) Ilija se pokazuje kao ohrabren, odvažan i nesumnjivo, prethodno doživljenim prisustvom Božjim, postaje “drugi” novi čovjek.

### Jahve u oblaku, Br 14,14

Oblak je još jedno sredstvo Jahvine prisutnosti. Oblak je taj u kojem će se Jahvina prisutnost očitovati i otkrivati, ali i zastirati.

Dok će neki modaliteti Božje prisutnosti, kao što je antropomorfizam “lice Božje” odražavati neposrednost i bliskost, oblak je već po svojoj naravi simbol određene tajnovitosti. To je onaj mističniji dio Jahve koji odražava i “slavu Jahvinu” (Izl 16,10).

Važno je da Izraelci uvijek i na svaki način budu svjesni Jahvine prisutnosti. Bilo to u kruhu ili oblaku. Upravo se tako, naizmjenično i nadopunjujuće manifestira Božja prisutnost Izraelcima; u kruhu i oblaku. U imanentnosti i transcendenciji. Pa Jahve u tom i takvom kontekstu pripominje Mojsiju i izriče onu autokerigmatsku formulu: „Tada ćete poznati da sam ja Jahve, Bog vaš” (Izl 16,12).

Ukazujući na Božju transcendenciju, oblak otkriva Božju slavu, ali oblak također Boga zakriva i sakriva. Bog u oblaku otkriva svoju slavu (Izl 16,10), ali je on i *deus absconditus*, kako reče Izaija: “ti si doista Bog skriveni” (אֱלֹהִים מְסֻתָּתִים) (Iz 45,15). Nije li cijela jedna biblijska knjiga, Knjiga Jobova, zapravo iskustvo zakrivenoga i sakrivenoga Boga. Kako tek snažno odjekuje iskustvo u Psalmu 22 „Kada Jahve sakrije svoje lice čovjeka strah hvata on prilazi rubu propasti“

(Ps 30,8).<sup>32</sup> Živi stvorovi gube životni dah (Ps 104,29). U tom smislu božanska aktivnost nije tek inicijalno samo stvaralačka, ona je na djelu održavanja života i opstanka, “održavalačka”. Blizina i prisutnost Jahve znači život, a udaljenost i sakrivenost smrt. Jahve se također oblakom namjerno može zastrti u gnjevu. “Oblakom si se obastro da molitva ne prodre do tebe” (Tuž 3,44). Jahve se ovdje sakrio. Zapravo “ogradio” (גָּרַם) od njih, jer su se oni “odmetali i bili nepokorni” (Tuž 3,42). Ali ova Božja sakrivenost nije tek igra skrivača, Jahve je ovdje iz svoje zakrivenosti i gnjevno djelotvoran, “Obasrt gnjevom svojim, gonio si nas, ubijao i nisi štedio” (3,43).<sup>33</sup>

### Kruh svagdašnji, Br 11,18-20

Mana je u pustinji Izraelcima bila njihov “kruh svagdašnji”, i ovaj tekst (Br 11) na svoj posredan način zapravo želi izreći da je i ta mana zapravo Božja prisutnost među njima. Mana ovdje kao da zauzima neku sakramentalnu vrijednost Božje milosne i stvarne prisutnosti.

Posvetiti se za meso koje su zaželjeli (11,13), a koje se pokazalo kao kušanje Gospodina koji ih opskrbljuje manom. U ovom širem kontekstu, Gospodnja se prisutnost prikazuje i kao njegova briga za njihov “kruh svagdašnji”: “jer ste odbacili Jahvu koji je među vama” (11,20) (usp. Br 14,42 “Jahve nije među vama”) (כִּי אֵין יְהוָה בְּקִרְבְּכֶם).

### Kraljevstvo, Lk 17,20-23

Stoga su Isusa iz Nazareta pitali farizeji, „Kad će doći kraljevstvo Božje?“ (πότε ἔρχεται) (Lk 17,20). Odgovor je bio kako kraljevstvo “ne dolazi primjetljivo” (17,20b). Međutim Isus nastavlja i veli da je već “kraljevstvo Božje među vama” (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν). Objekt opširne debate bio je u tome da li se ovo (ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν) odnosi na “u vama” ili “među vama”. Ako se prevede s “u vama”, tada je riječ o *spiritualnom tumačenju*, i jasno bi se odnosilo na to da je kraljevstvo Božje naglašeno ili isključivo unutrašnja duhovna stvarnost. U tom slučaju to bi isključivalo iščekivanje i tumačenje o lokalitetu i fenomenološkom očitovanju toga kraljevstva

32 Kontekst ovoga Psalmista ukazuje na opasnosti u kojima se našao psalmist. On se u jeku svoje sreće učvrstio u samouzdanju uspjeha i sreće koju smatra rezultatom svojih dostignuća (30,7) smetnuvši s uma da su i njegova dostignuća dar Božji. Usp. Pnz 8,17-18: “Ne reci tada u svome srcu: svojom sam moći i snagom svojih ruku sebi namakao ovo bogatstvo”. Psalmista ovo dovodi u opasnu situaciju u kojoj Jahve sakriva lice od njega, a čim Bog okrene svoje lice ili se sakrije u oblaku (=gnjevu), slijedi nevolja s fatalnim posljedicama.

33 Šarić prevodi: “Obavio si se gnjevom” (Tuž 3,43)

ovdje ili ondje, jer “govorit će vam: evo ga ondje, evo ovdje” (17,23). Onda se to ne bi odnosilo ni na Isusovu fizičku prisutnost među njima tada i tamo, niti kao imanentni navještaj neke skore eshatološke realizacije kraljevstva Božjeg.

Čak i kada je imalo jasne političke konotacije, pitanje Isusovih učenika „hoćeš li u ovo vrijeme podignuti Izraelu kraljevstvo“ (ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν) (Dj 1,6) očituje njihovu težnju eshatološki konačnoj Božjoj djelotvornoj prisutnosti. Stoga je nezaobilazna asocijacija o lokaliziranom očitovanju kraljevstva Božjega i tradicija koja povezuje Jeruzalem, preciznije goru *Sion*, kao lokalitet eshatoloških iščekivanja.

### Umjesto zaključka

U religijskopovijesnom i eshatološkom pogledu, iščekivanje Božje konačne, potpune i suvereno djelotvorne prisutnosti zajednička je baština judaizma, kršćanstva i islama. U svima od ovih religijskih tradicija govori se i o mističnom iskustvu Božje *nazočnosti* (oblak; Izl 34,5), aspektu konačne i univerzalne Božje suverene *vlasti* (kraljevstvo) ili o (pre)poznavanju Božjeg trajnog *prebivališta* (Šator-prebivalište, Hram, Sion). U Starom zavjetu Jahvina prisutnost jamačno je jedna od glavnih oznaka i obilježja života biblijskog Izraela (Brueggemann, 1997:568). Božja prisutnost (kao u oblaku) predstavljena je u njegovoj imanentnosti, kao i u dijelu zakrivenosti Božje transcendencije.

Aspekti Božjih očitovanja, teofanija i stanovanje, dakle trajna djelatna nazočnost ili kao teofanijski “incident”, u biblijskim su tekstovima jednakomjerno zastupljeni. Ovu distinkciju u aktualizaciji Božje prisutnosti smatram važnom kako u interpretaciji biblijskih tekstova tako i u činjenici da će ovi (tekstovi i interpretacija) zacrtavati onodobnu, ali i neku buduću povijesnu sudbinu Izraela.

U Novome zavjetu postoje i tipološke implikacije božanske prisutnosti kojima se služi Isus. On se tipološki koristi Starim zavjetom. U Mateju 12, recimo, tekst ukazuje na provokativnu neblagonaklonost prema Isusu i njegovu djelovanju. Preuzimajući mjesto “prototipova”, Jone i Salomona, Isus kao repliku i osvrt na dano stanje opetovano i prilično nedvojbeno upućuje na sebe samoga i božansku narav, riječima: “ovdje je više od” (καὶ ἰδοὺ πλεῖον), Jone, Salomona ili čak hrama, za Židove, krajnje lokalizacije Jahve (Mt 12,6; 12,41-42) (France, 77-78)<sup>34</sup>

I konačno, neovisno o tome radi li se o biblijskim ili našim vremenima, u središtu aktualizacije Božje prisutnosti nalazi se *susret*, iskustvo neposrednog susreta. Iz toga proizlazi da je aktualizacija Božje prisutnosti uvijek bila i ostala dinamička i dijaloška kategorija. Namjera je bila približiti i pokazati kako se mogu

34 U odnosu na tipološki prasluk Jone, ovaj tekst treba biti protumačen kao “znak Jone” u smislu da će Isus proći kroz iskustvo slično Joni, iz drugog poglavlja Jone (France, 222).

kroz biblijski tekst, ali i kroz praktični suvremeni kršćanski, teološki ili eklezijalni rakurs promatrati aspekti Boga i njegove prisutnosti - kao *numen locale* i *numen personale*? Ostaju još pitanja praktične naravi, u kakvom odnosu stoje ova dva tumačenja i promatranja Božje prisutnosti - ono literalističko i ono spiritualno?

## Literatura

- Anderson, A. A. (1972). *Psalms 1-72*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Baillie, D. (1961). *God was in Christ*. London: Faber.
- Berković, Danijel (2006). Put života i put smrti. U: *Religije i život*, Zagreb, FTI.
- Berlin, Adele (1993). The Role of the Text in the Reading Process. *Semeia* 62, 143-147
- Brueggemann, Walter (1997). *Theology of the Old Testament*. Augsburg: Fortress.
- Brueggemann, Walter (1982). *Genesis*. Atlanta: John Knox.
- Chevalier & Gheerbrant (1987). *Rječnik simbola*. Zagreb: MH.
- Craigie, Peter (1983). *Psalms 1-50*. Waco: Word Books.
- Divković, Mirko (1900). *Latinsko-hrvatski rječnik*. Zagreb: Kralj. hr-slavon.-dalm. zemalj.vlada
- Eichrodt, Walther (1961). *Theology of the Old Testament*. London: SCM.
- Eichrodt, Walther (1970). *Ezekiel*. London: SCM.
- Eliade, Mircea (1949). *Traite d'histoire ses religions*, Paris (1964) (ELIT).
- France, Richard T. (1971). *Jesus and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker.
- Kaiser, Walter (1981). *Toward an Exegetical Theology*. Grand Rapids: Baker.
- Keil C. F. & Delitzsch (1982). *Commentary on the Old Testament*, vol. V. Grand Rapids: Eerdmans, reprint.
- Otto, Rudolf (2006). *Sveto: o iracionalnom u ideji*. Zagreb: Scarabeus.
- Rabe, Virgil (1967). „Israelite Opposition to the Temple.“ *CBQ* 29, 228-233.
- Rad, Gerhard von (1972). *Genesis*. London: SCM.
- Ratzinger, Joseph (1972). *Uvod u kršćanstvo*. Zagreb: KS.
- Rowdon, Harold H. (1982). *Christ the Lord: Studies in Christology*. Leicester: IVP.
- Wenham, Gordon (1994). *Genesis 16-50*. Waco: Word.

## **Aspects and Modalities of God's Presence in the Old Testament**

### *Abstract*

*This work wishes to present aspects of Jahweh's presence as represented in Old Testament texts. It presents those aspects of immediate divine interventions such as some kind of "holy intrusion" (theophany), in relation to the permanent divine presence, as "in the midst" of God's people. The author wishes to emphasize the complementary nature, rather than the mutual exclusion of these two aspects of God's presence.*

