

Теолошки часопис, број 3, 2003. године

Издавач: Теолошки факултет - Нови Сад
Коло српских сестара 24, 24000 Нови Сад
Тел: +381.21.469410
Електронска пошта: nstc@EUnet.yu
Интернет страница: www.tf-ns.edu.yu

Главни и одговорни уредник: др Димитрије Попадић, редовни проф.
Уредник броја: мр Бранко Бјелајац, ванредни проф.

Штампа: Color System, Нови Сад
Тираж: 500 примерака

ISSN: 1451-0928

ИЗ УВОДНИКА ПРВОМ БРОЈУ ЧАСОПИСА

Теолошки часопис је годишњак Теолошког факултета – Нови Сад, у коме се објављују радови професора и студената, историјски документи као и летопис рада факултета. Међутим, осмишљен је тако да ускоро може да прерасте категорију годишњака. Чезња душе ми је да видим како *Теолошки часопис* стратегијом квасца, ненаметљиво и незадрживо, постаје платформа теолошког промишљања овде и сада: у нашем духовном и културном контексту. Управо овај и овакав контекст намеће обавезу озбиљног приступа и третмана православне теолошке мисли и то у пунини њене историјске димензије. Контекстуална теолошка промишљања, која овај часопис прижељкује, оправдаће свој придев једино ако буду одражавала плурализам хришћанских деноминација који карактерише војвођанску и ширу домаћу стварност. Из тог разлога, љубазно позивам како православне тако и католичке и протестантско/еванђеоске теологе и црквене служитеље да своја богословска размишљања изразе у *Теолошком часопису*. Поучите нас и поучимо се. Само истинотражитељи су истински Боготражитељи.

Проф. др Димитрије Попадић,
декан Теолошки факултет – Нови Сад

САДРЖАЈ

Уводник

Чланци:

Димитрије Попадић
Александар Бирвиш

Богословски значај славског оброка **5**
Једно протестантско виђење православно-
протестантског дијалога на Балкану **11**

Светислав Рајшић
Бранко Бјелајац

О православљу код Срба **22**
Општи увод у апокрифне девтеро-канонске
књиге по православном канону, 2. део **26**

Davorin Peterlin
Ivan Vajdle
Nikola Knežević

Autoritet Biblije **33**
Pregled kriticizma Petoknjižja **39**
Tetragramaton – sveto četvoroslovlje **64**

Преводи:

Мартин Лутер

Предговор коментару посланице Римљанима
(превод: Љубица Хован) **79**

Прикази књига:

Ivan Vajdle:

Мајкл Армур: Водич кроз Свето писмо за
почетнике **83**

Tadej Vojnović:

Бранко Бјелајац:
Протестантизам у Србији, део 1. **85**

Летопис:

Кратак преглед рада ТФ-НС:
академска 2002/3 **87**

УВОДНИК

Теолошки часопис наставља са представљањем чланака који говоре о раду и дOMETИМА професора и студената Теолошког факултета - Нови Сад у школској 2002/2003. години.

У овом броју, рубрика 'Чланци' је веома богата. Прва четири текста говоре о односу православља и протестантизма, и то на нашим просторима. Проф. Попадић наставља серију текстова који говоре о контекстуализацији одређених православних обичаја и веровања и који нам појашњавају одређене поставке православне теологије и праксе. Проф. Бирвиш је приложио свој текст на тему православно-протестантски дијалог на Балкану, чланак који је већ објављен у иностранству, овде мало допуњен уводним напоменама. Проф. Рајшић је приложио чланак на тему православље код Срба, у светлу последњег пописа становништва, а проф. Бјелајац завршава ову рубрику са другим делом својих разматрања двестеро-канонских књига по православном канону.

Други део рубрике 'Чланци' доноси три занимљива текста који се баве библиологијом, чиме настављамо са лепом праксом да у сваком броју објављујемо текстове из ове области. Проф. Петерлин је приложио своје разматрање теме Ауторитет Библије, проф. Вајдле говори о текстуалном критицизму и Петокњижју, а колега Кнежевић, студент треће године, приложио је свој семестарски рад „Тетраграматон – свето четворословље” из предмета Свето писмо: канон и преводи 1.

Обиљу добрих текстова придодајемо Лутеров предговор коментару Посланице Римљанима, у преводу Љубице Хован, у нади да ћемо и надаље објављивати изворне текстове из периода раног протестантизма и анабаптизма.

У рубрици 'Прикази књига' представљена су два наслова: Водич кроз Свето писмо за почетнике, и Протестантизам у Србији, део први. Обе књиге ће постати део обавезне литературе за предаваче и студенте нашег Факултета, и зато су овде објављене рецензије проф. Вајдла и проф. Војновића.

И коначно, Секретаријат факултета је приложио кратак летопис који нам пружа само предслику многиликих догађања и активности које су украсиле прошлу наставну годину.

У нади да је *Теолошки часопис* постао стални члан ваше библиотеке, срдечно вас поздрављам.

Децембар 2003.

мр Бранко Бјелајац, уредник броја

Проф. др Димитрије Попадић: БОГОСЛОВСКИ ЗНАЧАЈ СЛАВСКОГ ОБРОКА

У овом наслову ћу прокоментарисати богословски значај славског оброка указивајући на српско-православно схватање заједништва.

Славски оброк отпочиње након паљења славске свеће, кађења, обреда освећења кољива и сечења колача. Односно, у већини породица, које су се из било којих разлога одродиле од традиционалног обичаја светковања славе, славски ручак почиње када домаћин запали свећу и пожели гостима: „Пријатно!” Уз спонтане здравице и пријатно расположење, славски оброк обично траје и по два-три сата, и затим често прерасте у заједничко певање молских хришћанско/националних песама у којима сви здушно учествују.

Српско-православно схватање заједништва

У свом најбољем издању, славски оброк представља део хришћанске цркве као заједнице откупљених у Христу која и пристојно ужива у заједништву и заједничком јелу. Крсна слава претвара дом свечара у цркву у малом. Све што се у цркви догађа јесте, односно треба да буде, служба Богу. Ово укључује и славски оброк, без обзира на често преобиле хране и пића и шаролике разговоре око стола. Тим више што се славски колач (а њиме и света водица) и славско вино, одјек причести, претапају у славски оброк и постају његов саставни део, а све се одвија под иконом која оприсутњује светитеља славе, док у просторији мирис тамјана још увек доминира и славска свећа гори. „Једе се и пије у славу Божју, а наздравља се освећеним вином. Зато су и гости обавезни на озбиљност и пристојност: у погледу служења јелом и пићем, у погледу тема разговара [разговора] и у погледу избора пјесама које пјевају.”¹

Нажалост, слава често не достигне овај стандард на који га упућује СПЦ. Б. Будисављевић, описујући славу, закључио је „да се на многим местима изопачио овај лепо обичај. Не слави се скромно, као што је то Богу и крсном светитељу мило и драго, него се поједине куће, тако рећи, затиру славећи славу. Има крајева, у којима се славилa Слава по три дана и три ноћи узастопце...”² Мијатовић, такође, позива свечаре да „тај ручак и гозба... буду у складу са прославом тога дана, а не да се изроде у ругло које не служи никоме на част а обесвећује и саму славу и прља наше име.”³ Калезић упозорава да је то „ритуално једење и пијење”,

¹ Калезић 1992, 56-57.

² Будисављевић 1904, 14-15.

³ Мијатовић 1963, 28.

те да се зато треба спремати према црквеном пропису, а то значи да се у време поста служе посна јела. У противном, „Такво слављење се изокреће у профану гозбу”.⁴ Заправо, како је преосвећени владика Лаврентије рекао, „крсна слава која није ништа друго осим јела и пића, и није крсна слава.”⁵

Иако непоштовање посних дана и претеривање у јелу и пићу забрињавају вође СПЦ, Црква је свесна огромне вредности коју има славска свечаност тиме што породицу, родбину и пријатеље окупља у заједништво и око трпезе. Калезић закључује да је „веза Цркве опште и цркве домаће... жива и активна, јер слава као таква гарантује идентитет мале, домаће Цркве, са општом или саборном управо у личности и Богочовјека Христа.”⁶ Овако схваћена мини-црква у макро перспективи, упућује и на закључак да је славски обред двоструки симбол: симбол корпоративне природе цркве и симбол њене есхатолошке наде. Симбол корпоративне природе цркве зато што појединац налази свој идентитет само у заједништву са другим верницима овде и сада. Хришћанска црква, као народ Божији, одавно је схватила да један хришћанин и није хришћанин (Unus Christianus – nullus Christianus). Славски оброк је симбол есхатолошке наде цркве у том смислу што алудира на Јагњетову гозбу будућег света. Славски колач и славско вино рефлектују поруку причести која садржи и есхатолошки аспект: Христос је жељно дочекао благовање Пасхе са својим ученицима знајући да је неће више јести – али ће је тада јести – „док се не испуни у царству Божијем.” (Лука 22:15-16).

Православне цркве су етничке цркве. Ово је једна од битних специфичности православља. Уосталом, свака православна црква носи етнички придев па и СПЦ. На крсну славу се понекад упире прстом, уз осуду да потхрањује национализам.

Ако се национализам дефинише као преданост или лојалност властитој нацији, патриотска жеља за националним напретком, онда он, не само да није сам по себи зао, већ може бити покретачка снага здравом развоју једног друштва односно одређене етничке заједнице. У овом смислу је и Епископ Николај говорио о национализму Светога Саве: „Највећи труд који је Свети Сава показао после труда над својом душом, над том првом њивом Господњом, јесте труд над народом својим, том другом њивом Господњом. Сав тај труд његов над народом српским, су ову журбану и многоструку активност његову као правога Европејца, и плодове те активности, ја ћу назвати Савиним национализмом.”⁷ Проблем настаје ако национализам постане прекомеран, нападан и неконтролисан; ако се изроди у национални шовинизам и у против других нација-лизам. У овом случају долази у сукоб са Еванђељем јер Бог Отац једнако воли

⁴ Калезић 1992, 57.

⁵ Лаврентије/Попадић интервју, 1997.

⁶ Калезић 1992, 72.

⁷ Николај 1995, 40.

сву своју децу. У овоме се и састоји повратно дејство крсне славе на национализам јер га она, као хришћански догађај, обуздава и сузбија.

Монах Теодор, у својој⁸ изразито патристичкој књизи „Седам српских заповести” која је, као што и њен поднаслов каже, српски национални програм, с правом не пропушта да објасни да, ако његово срце и куца за српски народ, то не значи да је отврдло према другим народима. „Чојство ме,” каже монах Теодор, „обавезује да се не замерим добрим људима других вера и народа, да не будем неправедан.”⁹ Није изненађујуће да је једна (шеста по реду) од седам заповести српском народу – како их је већ монах Теодор изразио – управо: „Славу не остављај!”

СПЦ је свесна опасности од национализма. Тачно је да искорењивање српског народа (чак и нарочито од стране оних који су продали не само свој народ већ и своје душе) ствара у њима и бол и гнев и жељу за осветом. Али, хришћански је само да се прашта. У ратним данима, јуна 1992, Александар Бирвиш је проповедао: „Нећу престати да праштам. Може неко убијати мене и моје најмилије. Нећу престати да праштам. Моје праштање ће бити Христова победа, а мени блаженство све док се будем држао Господа Исуса.”¹⁰ Бог је Бог свих народа; не племенски бог.

Богословска димензија славског оброка

Славски оброк, онако како га схвата и препоручује СПЦ, није једење и пијење у част племенског бога већ прослава јединога правога Бога, Бога свих народа. Бог јесте Бог Срба, али не само Срба. Црква Христова има све-етнички карактер. Богословска порука славског оброка, у свом најбољем издању, сведочи о топлој духовној заједници са сународницима, али заједници отвореног типа јер је Бог, с којим Срби заједничаре, исто тако и Бог не-Срба. Према речима Владете Јеротића, „стална опасност за православну цркву је национализам, односно филетизам, као вид црквеног национализма.”¹¹ Разумљиво је да није свака слава иста и да, стога, и нема исте ефекте. Празновање крсне славе без њене црквене димензије, славе која се своди на јело и пиће, потенцијално представља опасност потпиривању национализма док, с друге стране, простодушно уживање заједништва у славском оброку, односно светковање славе у пунини њене црквености, обећава неговање здравог патриотизма. Дакле, у оној мери у којој свечари испоштују хришћансколикоост (и/или црквеност) славе, у толикој мери ће она

⁸ Монах Теодор верује да су му садржај поруке ове књиге у сну открили Св. Сава, Св. Лазар и владика Његош. Види Теодор 1996, 35-39.

⁹ Теодор 1996, 6.

¹⁰ Бирвиш н.д. 27.

¹¹ Јеротић 1995, 102.

терапијски деловати на српски национализам тамо где и ако он постоји. Удаљавање од овакве светковине славе, нажалост, има потенцијал приближавања српском шовинизму.

Славски оброк сведочи о корпоративном карактеру цркве. „Лично уверење, па чак ни животна начела, не чине особу хришћанином. Хришћанско искуство подразумева и имплицира инкорпорацију, чланство у заједници.”¹² Протестантизам је одговоран за увођења деструктивног црквеног индивидуализма. Иако је он, историјски, представљао револт против црквеног централизма, завршио је у (другом) екстрему који је једнако погубан. Валтер Каспер, надовезујући се на „Јединство у Цркви,” дело Ј.А.Мохлера, тибингеншког теолога деветнаестог века, препознаје два једнако егоистична екстрема у хришћанској цркви:

„... kad svatko želi biti sve (ekstremni crkveni individualizam), ili kad netko želi biti sve (ekstremni crkveni centralizam). U prvom bi se slučaju sve raspalo, te bi u crkvenom prostoru bilo tako hladno, da bismo se smrzli. U drugom slučaju bi sveza jedinstva postala tako tijesna i ljubav tako topla, da se više ne bismo mogli oteti gušenju. ‘Niti bismo se htjeli smrznuti u ekstremnom individualizmu, niti se pak ugušiti u ekstremnom centralizmu. To je moguće samo onda kad se izbjegnju oba ekstrema.’ ‘Stoga ne smije ni netko, niti svatko biti sve. Jedino sve može biti sve, a jedinstvo svih samo jedinstvo cjeline...’”¹³

Христова Црква је заједница Божијег народа на земљи и, будући да је таква, у њој се може наћи и сила Божије речи и Божијег лика али и људски егоизам. Поповић подсећа да је Црква по природи Богочовечанска и да помоћ Духа Светога неопходна за живљење еванђеоског живота. Он каже: „Дух Свети у богочовечанском телу Цркве даје људима благодатне силе да могу истрајно живети у Христу Његовим Еванђељем и јачати у унутрашњем човеку, христоликом и вечном.”¹⁴ Међутим, црква често подбацује ову норму. Јорген Мултман је, проживљавајући амбивалентност према хришћанској цркви, рекао следеће: „Isus je sa svojom porukom, križem i uskrnućem najoštija kritika postojeće Crkve. Tim što se Crkva na nj stalno poziva, ona istodobno sjedi na buretu baruta... polažem nadu u Crkvu, jer vjerujem u Isusa. Patim zbog Crkve, jer ljubim Isusa.”¹⁵ Саосећам са Мултмановим превирањем јер схватам да је црква атрактивна јер се у њој може препознати и доживети Христос, али да је њена недоследност властитим атрибутима (једна,

¹² Флоровски 1972, 59.

¹³ Каспер 1980, 30.

¹⁴ Поповић 1978, 109.

¹⁵ Каспер 1980, 52.

света, саборна и апостолска) контрапродуктивна. Црква носи у себи ову напетост јер је њена природа „и људска и божанска, и организам и организација, и заједништво и институција.”¹⁶ Нити једна хришћанска деноминација нема монопол над Господом над господарима. Црква је једна, света, саборна и апостолска заједница у оној мери у којој, у сили Духа Светога, испуњава задатке уједињења, посвећења, помирења и сведочења, које је добила од свога Господа.¹⁷

ЦИТИРАНА ДЕЛА

- Бирвиш, Александар
н.д. Сагледавања. Београд: Алфа и Омега.
- Будисављевић, Б.
1904 Слава: или крсно име. Загреб: Петар Николић
- Ван Енген, Чарлс (Van Engen, Charles)
1991 God’s Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church. Grand Rapids: Baker Book House.
- Јеротић, Владета
1995 Вера и нација. Београд: Терсит.
- Калезић, Димитрије М.
1992 Крсне славе у Срба. Београд: ИП НЕВЕН, Агенција ЈРЈ.
- Каспер, Валтер и Молтман, Јорген (Kasper, Walter and Moltmann, Jurgen)
1980 Krist da – Crkva ne? Zagreb: Družba katoličkog apostolata.
- Мијатовић, Миодраг
1963 Српска слава или крсно име. Београд: Свети архијерејски Синод Српске православне цркве.
- Николај, епископ и Ранковић, Љубомир
1995 Српске славе и верски обичаји. Друго издање. Ваљево: Глас Цркве.
- Поповић, Јустин

¹⁶ Ван Енген 1991, 64-65.

¹⁷ Види Ван Енген 1991, 68 и Мултман 1981, 337-361.

-
- 1978 Догматика православне Цркве. Књига 3. Београд: Манастир Св. Телије код Ваљева.
- Теодор, монах
1996 Седам српских заповести: Национални програм. Београд: Мала народна библиотека.
- Флоровски, Георге (Florowsky, Georges)
1933 „The Limits of the Church.” In Church Quarterly Review. No. 1, October. Pp. 117-131.
- 1972 Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.

Проф. др Александар Бирвиш
ЈЕДНО ПРОТЕСТАНТСКО ВИЂЕЊЕ ПРАВОСЛАВНО-
ПРОТЕСТАНТСКОГ ДИЈАЛОГА НА БАЛКАНУ¹⁸

Од времена првог објављивања, односно 1999. год., политичке прилике на Балкану су се озбиљно промениле, особито у Србији. Народ је 5. октобра 2000. доказао да је власт смењива. Међутим, у области верских права није дошло до правих промена, осим што је законски регулисана верска настава за седам привлегованих вероисповести: Српска православна црква, Римокатоличка црква, Исламска заједница, Јеврејска заједница, Словакча евангеличка (лутеранска) црква, Мађарска лутеранска црква и Хришћанска (мађарска) реформована црква. Остале заједнице не постоје пред лицем правног поретка.

Има и других недоследности и недоумица. У Србији нема Закона о правном положају верских заједница. Ни држава ни већинска црква не показују жељу да разговарају с протестантима (па ни с привилегованим).

На опште изненађење, на челу Македонске државе нашао се један методист. Међутим, то је допринело да и методисти буду признати поред православца у Македонији. Остале верске заједнице су само трпљене (via facti).

Других промена, битних за верски живот, нема.

А.Б.

Под дијалогом сматрам разговор равноправних странака. Уколико нема равноправности, нема правог разговора. За дијалоге који се тичу религијских питања то је важно, већ самим тим што је религија аспект изразито тоталне свести, а од тоталног до тоталитарног је само мали корак. Често и не примећујемо кад учесници у верским разговорима прелазе ову границу.

Као битан услов равноправности је слобода учесника. Ова слобода није само право да се све каже, него и гаранција да ниједан учесник у дијалогу неће трпети неповољне последице због казане или написане речи.

¹⁸ Овај рад је допринос зборнику "God in Russia: The Challenge of Freedom" (Editors: Sharon Lindzey i Ken Kaisch, Lanham, New York, Oxford: University Press of America, 1999, 50-55.), и објављен је на енглеском језику. Сада се предочава и нашим читаоцима.

Добар дијалог такође захтева праву смиреност. Ова се врлина сматра једним од особитих достигнућа хришћанског живота, али се савремени хришћани не могу њоме похвалити. Током дијалога о стварима вере често се ускаче у нетрпљивост, па и у огорченост. Добар део људи који иначе важе као познаваоци материје, није уопште спреман за дијалог управо због недостатка смирености.

Потреба

Потреба за дијалогом између православних и протестанта је велика и изразита. И једна и друга страна често превиђају чињеницу да је хришћанство од почетка било конфронтација: с грехом, са светом, с јудаизмом, с грчко-римском културом, са унутарњим девијацијама.

Конфронтације се нису увек превладале дијалогом. Често је ту било много принуде и насиља. Међутим, реални резултати су били нове принуде и насиља. Световност је на тај начин улазила у хришћанство до те мере да са данас на многим местима и у многим токовима живота не може разазнати шта је световно а шта духовно.

Потреба за дијалогом је једна од важних *политичких* потреба савременог друштва, поготову на Балкану где је религија била и употребљавана и злоупотребљавана у политичке сврхе. Сваки од византијских владара носио је титулу „правоверни и христољубиви”. Исту титулу имали су и владари средњевековних православних држава на Балканском Полуострву.

Реч „правоверни” имала је првенствено негативну конотацију. Она је у свакодневном животу обавезивала владара да силом расположивих институција (војске, судова, извесних чувара реда, и сл.) сузбија и искорењује сваку другу вероисповест осим православне. Шта више, владар је био дужан да се истом ревношћу бори против сваког другог мишљења, односно сваке опозиције: личне, политичке и верске. На основи таквих овлашћења и оцена били су прогањани и водећи богословски мислиоци, на пр.: Јован Златоусти, Василије Велики, Атанасије и др.

Реч „христољубиви” је имала претежно позитивну конотацију. Она је означавала владареву обавезу да зида храмове, поставља свештенство, умножава и побољшава школство. Негативно је било што је владар био врховни цензор. У његово име су наука, богослужење, па и архитектура били под надзором овлашћених чиновника. То је приморавало веру и уметност, науку и законодавство, и све друге делатности на униформност. Одступања су била врло мала, опасна и често су зависила од владаревих хирева.

Потреба за дијалогом је и једна од *социолошких* потреба. Поменута униформност је била илузија због које је народ на Балканском Полуострву страдавао током векова. Друштво је од праисторијских времена до данас било разнолико у сваком виду, па и виду верском.

Прво је ту било и остало реално и легално присуство латинског традиционалистичког хришћанства. Латински језик и латински обреди су присутни на балканским просторима од првог века пре Христа. У време кад је рођен наш Спаситељ, Цезар Август је уредио да Дунав буде државна граница Римског царства према Средњој Европи. Латински је језик на истоку играо тако важну улогу, да је и сам цар Константин на Првом екуменском сабору у Никеји, 325. године по Христу, свој уводни говор одржао на латинском језику. Најпознатија и најраспрострањенија латинска хришћанска химна „Те Деум” је испевана на Балканском Полуострву. Написао ју је Никетас од Ремезијане (данас Бела Паланка у Србији), негде око 400. године по Христу.

Због свега овога су и најискључивији византијски цареви морали да трпе латинске обреде и касније присуство римокатоличке цркве. То је исто важило и у Македонији, Црној Гори, Србији, Босни и Далмацији. Разуме се, спровођење тих закона није увек било у складу с намерама законодаваца, било да су они били толерантни или нетолерантни. Ипак, и царско чиновништво и народ морали су да остваре конкретни *modus vivendi*.

Неизбежно је долазило до разлике између политичких и социолошких фактора. Ово друштвено стање се знатно изменило доласком Отоманске царевине у 14. веку. Настале су велике миграције, тако да на Балканском Полуострву нема педља земље где неко није одсељен или досељен.

Друштвеној слици балканских простора допринео је и ислам. Отоманско друштво је било друштво с мање привилегија и с много већим могућностима друштвеног напредовања, него што је то било могуће у средњовековној Европи. Уколико је неко био муслиман, њему су били доступни сви положаји, осим султанског, без обзира на порекло. Било је довољно да су људи били паметни и стручни. Такве могућности су постојале од Беча до Багдада и шире, јер је Отомански утицај био велики и на туранске народе и муслимане у Централној Азији и на Кавказу.

Данашње друштвене околности у свим балканским државама траже дијалог, ако ни због чега другог, оно због међусобног упознавања. Тврдња да су то православне односно католичке земље је површна и не одговара стварности. Појам већинске религије је само статистички. Прави утицаји и однос снага су другачији. То се видело с појавом атеизма. Као што су православни Грци довели Отоманску царевину православним народима Балканског Полуострва, тако су и православни Руси донели комунизам најпре православцима на балканским просторима. Имамо један идеолошки и друштвени парадокс: православна црква је дала и апсолутно и процентуално највећи број сарадника (јавних и тајних) са атеистичком диктатуром, и истовремено је дала највећи број мученика за веру.

Сви ти људи живе заједно: православни (од интензивно верних до потпуно отхристовљених), муслимани (такође мање или више верни или само припадајући са жељом за политичком надмоћи), римокатолици у енклавама и дијаспори, атеисти јавни, бивши и прикривени, као и припадници протестантских деноминација, источњачких култова и нових покрета (укључујући и сатанисте). Уколико сви они не буду разговарали између себе, велики део њихових делатности ће се претворити у терор или бар у разарање.

Потреба за дијалогом је такође *психолошка* потреба. Православна црква сматра себе чуваром националног идентитета. Она је у себе уткала и дух државе. Црква је постала етнички елеменат, стопила се са историјом и у многим видовима националног живота утопила је себе у фолклор.

Године 1920, Српска православна црква (СПЦ) је обновила своје административно јединство, јер се већина њених епархија нашла у оквиру једне државе. Том приликом је незванично, али одлучно, усвојено становиште: „Ко није православан није Србин”. Одбачена је могућност да постоје Срби римокатоличке вере или Хрвати православне вере. Пре тога они су постојали и то није било ништа необично, као што је било сасвим нормално да муслимани о себи говоре као о Србима муслиманског вероисповедања. Овако су православни Хрвати претворени у Србе, римокатолици који су говорили српско-хрватски претворени су у Хрвате, а муслимани остављени у психолошком вакууму. (То су касније искористили комунисти и претворили их у посебну нацију. Нигде у свету не постоји муслимански етнички ентитет, осим у Босни и Херцеговини!).

За православне је несхватљиво да неко може припадати било којој протестантској деноминацији а да притом може бити Србин, односно Хрват. Нација је престала да буде израз или последица асимилације (као што је случај с мешовитим браковима у Хрватској, где се деца из таквих бракова аутоматски региструју као Хрвати, без обзира што ниједан родитељ није Хрват – с правом родитеља да на време, тј. одмах реагују, уколико имају храбрости).

Овакве психолошке потребе разбијају се дијалогом. Протестанти су мање-више трпљени међу националним мањинама. Чим се усуде да објаве Еванђеље припадницима већинских нација, протестанти су на мети као „издајници”, „страни агенти”, фактори денационализације и сл.

Психолошке баријере и сметње постоје на обема странама. За православце су сви секташи, без обзира да ли су то лутерани, реформовани, баптисти, методисти или Јеховисти, мормони, братство беле змије, сатанисти и сл. У већини случајева протестанти се и сами повлаче у гето, не само као протестанти, него и као припадници појединих деноминација. Деноминације које се позивају на право да њихови припадници буду приговарачи савести, осећају се посебно изоловане и врло су сумњиаве према свима који нису пацифисти.

Устав и закони нису регулисали право пунолетног грађанина да бира верску заједницу, већ само да је може мењати и напустити. Грађанин у нашој правној пракси је замишљен као лице које је пасивно према религији, уствари као лице без радозналости и са слабом вољом. Многи људи сазнају о постојању протестаната тек над новине објаве неки мали извештај о разговорима између православних и протестантских представника. Опширних извештаја нема.

Најјача потреба за дијалогом између православних и протестаната је несумњиво *теолошка*. Треба поменути неке зачуђујуће податке.

Прво: констатовање стварних теолошких разлика. По неким проценама, разлике су мање него што се предпоставља. На пример, разлике у тумачењу Светог писма између православних и баптиста могу се свести на 25%, можда и мање. Међутим, и кад су разлике веће, добро је да се зна где оне постоје, која је њихова стварна садржина, како су вербално уобличене, која су значења неуједначена и какве су последице појединих разлика.

Доктриналне разлике су занимљивије. За неке од православних догматских ставова мора се признати да су производ свога времена и да их треба дограђивати. Примера ради, наводим осми члан Никејског вероисповедања где се каже да Дух Свети, производи од Оца и Сина. Главни разлог за поделу између православне и римокатоличке цркве био је *filioque* (и Сина). Наиме, православци су осуђивали и осуђују римокатолике што говоре да „производи од Оца и Сина”, јер је првобитни текст задржао Христове речи из Јована 15,26 да Дух истине производи од Оца, те одбацују додаток „и Сина”. Међутим, остаје непримећено да је, према овом члану вероисповедања, Дух Свети говорио само кроз пророке, а не и апостоле. Ово значи да Нови завет није надахнут од Бога. Уствари, ни у време Другог васељенског сабора, 381. године по Христу, требало је одговорити на питање: Да ли Свето писмо Старог завета спада у Библију, јер је на истоку било много антисемита који су оспоравали све што је јеврејско, а сабор је потврдио веродостојност и ауторитет Старог завета.

Друго: Теолози ваља да се сложе о историјској повезаности и континуитету верског живота на Балканском Полуострву. Православна црква признаје апостолско прејемство као једини критеријум аутентичности. Међутим, мора се признати и континуитет опозиције. Јединство цркве је идеал, а теолошка и историјска стварност никад нису одговарале том идеалу. Римско царство је опозицију трпело захваљујући политичким традицијама наслеђеним из класичне Грчке, али Византија није хтела да зна ни за каква другачија мишљења и веровања. То не значи да опозиције није било. Она се највише и манифестовала у верским питањима, зато што је религија много више значила људима оног времена и зато што религија није била одвојена од политике и права. Она је такође трајала и била врло отпорна. Њен наставак су покрети радикалне реформације и

харизматици. (Дужност је протестантских историчара да се овим озбиљније позабаве, можда управо међу Словенима и на Балкану).

Треће: Теолошки дијалог је потребан и због литургијске ризнице православне цркве. Православно богослужење је наследило многе елементе јерусалимског Храма. У њему има и елемената дворског церемонијала, поготову што се и свакодневни и празнични живот на Византијском двору одвијао у сплету световног и духовног. Међутим, у православном богослужењу има веома много изворне поезије. Она је прилично слабо проучена, а може се користити у многим приликама.

Протестанти који се налазе међу православнима не користе литургијске вредности православне цркве. Мислим да би у дијалогу свакако могло доћи до бољег упознавања и поезије и музике. Ова последња је посебно атрактивна. Од педесетих година 20. столећа на Западу је постала не само позната и проучавана, него су је прихватили многи хорови. То је углавном руска црквена музика, али своје дражи има и црквена музика српска, румунска, бугарска, и – наравно – грчка. Стручњаци за поезију и стручњаци за музику могу уз мало напора да прилагоде ово благо за употребу међу протестантима. Тога већ има у протестантским песмарицама у Чешкој и Словачкој.

Четврто: Теолошки дијалог је потребан за откривање проповедничких искустава. Уметност реторства започета је на Балканском Полуострву, али до данас није отворена академија говорништва у читавом региону. Утолико више је потребно да хришћански теолози заједнички проучавају вештину проповедања. Велики део списа црквених отаца су проповеди. Њих ни сама православна црква није довољно проучила. Разговори о овим темама могу да подстакну да се ови говори проуче и да се упореде са успешним проповедањем великих проповедника са Запада, како протестантских тако и римокатоличких.

Заједнички разговори о проповедању се по правилу не одржавају. Свештеничка саветовања о проповедима и критичка разматрања су веома ретка. После Димитрија Дудка, у бившем Совјетском Савезу, православље као да је остало без проповедника способних да привуку масе. С друге стране, средства модерног комуницирања дају мали простор проповедима, протестантима скоро ништа (са изузетком неких приватних локалних радио-станица). Међутим, и оно што дају није боље од сладуњавих политичких говора у предизборним кампањама. Дијалози на ове теме отварају могућности обема странама: да побољшају квалитет проповедања, да се обавесте о рејтингу и да усмере проповедање према Еванђељу и врлинама, уместо непрестаног позивања на славу прошлост.

Пето: Теолошки дијалог би требало да обезбеди уједначене ставове о црквеном поретку. Поредак је потреба нашег времена. Данас сви уређују свет, а на свету је све мање реда. Православна црква има своје канонско право. То право није дограђивано од пада Константинопоља

(1453). Протестантске деноминације се међусобно прилично разликују у питањима унутарњег поретка.

Међутим, у кризи је и сама идеја поретка. Поремећен је однос дужности и права. Скоро нико не покушава да разликује и дефинише шта је моралност а шта легалитет. У дијалогу би се могли одредити односи међу деноминацијама и заједнички ставови у односу према секуларним властима. Потреба за дијалогом у овој области је појачана неадекватношћу закона који се тичу религијских питања. Закони у вези с религијом често се доносе без консултације с представницима верских заједница или уз сугестије православне цркве без правог разликовања међу правима и међу обавезама државе према људима који верују. У бившим комунистичким земљама доносе се уредбе и правила којима се ограничавају верски и васпитни утицаји страних држављана, али само онда кад шкоде интересима православне цркве.

Међутим, већина православног становништва није тако дискриминаторски расположена према протестантима. Упркос кампањама у штампи и преко телевизије, мало је испада уперених против установа и појединаца повезаних с протестантским деловањем. На пример: православни епископ за Мостар, др Атанасије Јефтић, је током 1991-1993. давао изјаве против адвентиста. Ипак, нико од православних у тим крајевима није начинио никакав инцидент против припадника ове цркве. Слично је у Београду: једна политичко-верска организација најавила је прогон протестаната као неку врсту верског чишћења града, али није наишла на подршку народа.

Овакав став народа требало би да примора православне да седну за исти сто с протестантима и да разговарају. Остале делатности су бесплодне уколико не дође до разумних решења.

Шесто: Теолошки дијалог је потребан и због сасвим практичних ствари. На територији бивше Југославије је велики број људи насилно покренут са својих боравишта. Поред Црвеног крста појавиле су се и друге хуманитарне организације. Неке од њих су под управом појединих протестантских деноминација. Православна црква има свој хуманитарни рад. До сада ретко да су протестантске (и римокатоличке и муслиманске и јеврејске) организације могле да остваре неки озбиљнији контакт с православцима. Надлежни државни органи сазивају с времена на време састанке хуманитарних организација и то су једине прилике када се православци виђају с хуманитарним радницима других вероисповести.

Међутим, потребно је да православци и протестанти (као и други) без државне иницијативе отворе дијалог о самој природи хуманитарног рада. Затим би на дневни ред таквих разговора требало ставити питање дугорочног збрињавања избеглица и прогнанника, било да они одлуче да се врате у места из којих су протерани, било да остану на местима на којима се тренутно налазе, било да траже боравак на неким новим местима и у новим државама.

Као питања због којих треба отворити теолошки дијалог на балканским просторима су и тренутна питања, односно примењена етика. Протестанти и православци нису донели ставове по питањима заштите природе. Сва досадашња разматрања и иницијативе долазе од политичара који не верују или површно верују у Створитеља и Његову љубав према творевини. Хришћани се нигде нису систематски изјаснили. Еколошка теологија није још стигла на Балкан.

Такође нема јасних ставова по питању планирања породица и абортуса. Православна црква има строге каноне против абортуса али их уопште не примењује. Лекаре који легално (па и илегално) обављају абортусе нико од стране цркве не позива на одговорност. Шта више, неке од свештеничких жена користе њихове „услуге”. За све ово – и много другог – потребно је сести лицем у лице, дефинисати ставове и настојати да се они спроведу у живот.

Могућност

Теоријске могућности за дијалог протестаната с православцима су јако слабе. Већ сам назив ортодоксна црква означава све друге као хетеродоксне. За православце су сви други јереси и секте. Разговор са њима је могућ само ако протестанти хоће да постану православни или ако нису припадници нације чију велику већину сачињавају православци. Тако је могућ дијалог између лутерана и православних уколико су у лутеранској делегацији Немци, Швеђани, Словаци, Данци, и др. Међутим, од дијалога нема ништа ако су ти лутерани Срби, Бугари, Румуни или Грци. Њих могу љубазно да приме, али их сматрају издајцима, страним утицајем, па и агентима западних обавештајних служби.

Према православним канонима кажњиво је молити се с неправославцима. Теоријски, епископ или свештеник који би се молио с лицима друге вероисповести подлеже строгим казнама. За сусрете и разговоре с хетеродокснима мора се тражити посебна дозвола (благослов) од надлежног епископа.

Овлашћени представник свих православаца не постоји. Епископ је у својој епархији потпуни господар. Договори између епископа вреде само ако сваки поједини епископ хоће да их испуни. Одлуке епископских састанака нису обавезне за епископе као појединце. Уколико епископски састанак постигне консенсус по неком питању, онда то не сме бити у супротности са канонима, а канони нису дограђивани од 15. века.

У православлу постоје националне цркве које нису признате од стране других православних цркава (Македонска православна црква, Кијевски патријархат, итд.). Такође је могуће да једна од признатих православних цркава не призна одлуке или препоруке друге признате православне цркве. Обзиром да свака национална црква заступа и интересе нације, она се у дијалогу представља као заштитник народа,

иако тај народ најчешће не зна од чега га његова црква штити. Међутим, православна црква своје интересе идентификује као интересе целе нације (осим у Албанији где црква себе није наметнула као израз етничког идентитета).

Друштвене могућности су такође прилично слабе. Осим у Румунији, у земљама с православном већином протестанти не износе ни 1% од укупног становништва. Њихов глас је неприметан. Њихов утицај је већи од њиховог процента, углавном због међународног утицаја и духовне равнодушности код православне популације.

Међу православнима нигде није правно дефинисано шта је верска заједница. Правним положајем протестаната баве се људи који о протестантизму знају јако мало, а нису ни заинтересовани да нешто више сазнају. На судовима протестанти све морају објашњавати. Не постоје судски стручњаци, вештаци за верска питања. Судије и адвокати о религији не знају скоро ништа. Ниједан правни систем на Балканском Полуострву не полази од потребе за мултиконфесионалним друштвом. За правну праксу, мулти-конфесионалност је пре изузетак него ли правило.

Практичне могућности су ипак нешто веће. Не постоји толерантно православље, али постоје толерантни православци. Међу обичним припадницима православне цркве само је мали број оних који су искључиви и нетолерантни. Они нису спремни да напусте своју веру, нарочито љубоморно чувају своје обичаје, али не нападају друге. Ако дође до инцидената, то је обично по наговору свештеника и политичара.

У мањим местима и селима становници се друже као суседи и радници. Притом не поклањају пажњу на то ко је какве вероисповести, него у којој мери је добар као сусед, као пријатељ и као друг. Овде се чешће догађа да до дијалога међу обичним људима не долази због протестаната, јер се они осећају као у гету, а често и презиру околину због световности и секуларизма.

Дијалог међу свештеницима и теолозима није увек остварив. Ипак се догађа да свештеници и без дозволе епископа учествују у разговорима с протестантима, особито ако их занима тема и учесници. Неки од протестантских теолога уживају репутацију и код православних. Тада је на дијалозима могуће и оствариво учешће православних свештеника, теолога, па и епископа.

Нажалост, у последње време се повећава јаз између православног свештенства и православног народа. Кроз историју свештеници су били са народом, често и као војсковође и дипломати. Међутими, у току борби на територији бивше Југославије, између 1991. и 1996. у колонама православних прогнаника, није било ниједног свештеника. Већина од њих је заједно с политичарима покупила своје породице и пребацила се на безбедна места пре почетка етничког чишћења. Ово је озбиљна сметња дијалогу, јер је свештенички ауторитет опао и нема ефекта било о чему да се разговара.

Наравно, тамо где није било избеглица, овај фактор не игра тако видну улогу. Дијалог има своју снагу уколико до њега дође у Бугарској, Румунији и у Грчкој. О Албанији се не може ништа одређено рећи, зато што је она преокупирана политиком и сви други дијалози су потиснути у страну. Не значи да тамо дијалога неће бити, он је тамо могућ, али тренутно нема изгледа да се реализује.

Практична могућност дијалога епископа с протестантима зависи од појединих епископа. Постоје епископи вољни да чују протестантски глас, да отворено разговарају с протестантским представницима, па и да помогну неке акције. Њих нема много, али ипак постоје. Они то могу да чине само у оквиру својих епархија.

Највише могућности за дијалог се показало у пословима Уједињених библијских друштава. У питањима администрације, организације, преводилаштва и дистрибуције, православци и протестанти су остварили бољу сарадњу него ли у хуманитарним пословима и у свим осталим контактима заједно. Ту су најмањи неспоразуми, нема много гламура, али се договори поштују и послови обављају.

Дијалози у библијским друштвима за балканске земље су били без пристрасности, уз међусобно уважавање, поштовало се стручно мишљење са сваке стране и изналажена су практична решења. Проблеми су били финансијске и техничке природе, а никако због недостатка дијалога.

Очекивања

Будућност је у Божијим рукама. На Балканском Полуострву се ратује. Сви споразуми су донесени под принудом и они су резултат интервенције страних сила (САД, Немачке, Турске, и др.). Сва политика се своди на решавање последица. Узроке нико не поправља. Политичари тренутно не покушавају да нађу узроке, него трагају за кривцима.

У таквим околностима ни православци ни протестанти међу њима не могу да поставе дијалог. Разговори и размена идеја су сведени на неколико маргиналних питања: избеглице и азланти, међународни притисак, обнављање светиња, набрајање губитака.

Обичан човек се нада да ће престати и једно и друго, сукобљујући дух политичара и сукоби америчких и европских интереса. Ово неће ићи брзо, али ће морати да до тога дође. Политика САД тренутно ласка муслиманима, особито Турској. Ово неће моћи дуго да траје, 1) зато што је америчка економија већ у великој зависности од исламског новца, 2) зато што једине две политичке силе које се могу супротставити исламу (Кина и Јапан) нису наклоњене САД-у, и 3) зато што ислам отворено захтева да буде светска власт, као што се може прочитати у сваком бољем уџбенику шеријатског права.

Православци имају највише искуства са исламом. Због тога ће на глобалном плану протестанти морати да отворе дијалог с православним

црквама и да нађу начина да с тим народима живе и делују на добро хришћанства. То је хитан посао, јер у САД већ сада има више муслимана него Јевреја и питање је дана када ће исламски утицај постати јачи од јеврејског.

Православље ће још дуго бити затворено и нетолерантно. На Балкану ће то ипак бити нешто краће него ли на пр. у Русији. Разлог је једноставан: Балканско Полуострво је на раскрсници путева и култура, свака ствар се брже мења и лакше прожима. Протестантска мањина на балканским просторима мора да непрестано иницира нове теме и изналази прилике за дијалог с православцима, јер ће тако обогатити саму себе.

Посебан проблем ће бити мисија. Православци сматрају да њима није потребно ништа осим православља и свако придобијање душа сматрају за ‘прозелитизам’ и одузимање националног идентитета. Национализам јача зато што је то најлакши пут за политичаре да добију гласаче. Православно свештенство то обилато користи како би стекло што више привилегија и појачало свој утицај на државу од које очекује узвратне услуге и нове привилегије.

Задатак је протестаната да се представе. Њихова мисија није одузимање гуђих верника него прокламација нечег што је боље. Наравно, „*Meliora sunt bono inimica*” (Оно што је боље, непријатељ је оног што је добро), али то неће бити проблем код протестаната, него подстрек православнима да потраже нове путеве. Дијалог у овом правцу није немогућ. Сметње леже на обема странама. Зато треба почети са најнижег нивоа, тамо где људи свакодневно сарађују, и где се свештеници свакодневно сусрећу.

Од почетка 20. века православље у целом свету своје вернике мобилише због угрожености. У свести обичног православца стално је присутан спољни непријатељ: ислам, римокатолици, комунизам, масони и све друго. Свест о спољњем непријатељу одражава православца у животу много више него што свештенство делује пастирски, проповеднички и каритативно. У такву врсту непријатеља сврстан је и протестантизам. Зато не треба очекивати да ће бити лако да се успостави дијалог.

Протестанти на Балканском Полуострву сваким позивом на дијалог постижу нешто и онда кад до дијалога не дође: појединци међу православцима почињу да мисле о свом личном и непосредном односу према Богу. Многи од њих ревидирају сопствену побожност, особито ако је она била искрена и ако су наклоњени тражењу истине и близине Божије. Она сами реформишу себе, окрећу се ка изворним вредностима, и у некој мери се приближавају протестантима. Зато постоји нада да ће приликом следећег позива на дијалог они бити први који ће се појавити и показати разумевање за Христову ствар. Надамо се. Молимо се. За народ који се моли нада умире последња.

мр Светислав Рајшић
О ПРАВОСЛАВЉУ У СРБА

Приликом пописа становништва у Републици Србији, обављених 1991. и 2002. године, констатовано је да се преко 90% испитаника, који су се изјаснили као припадници српске националности, на питање које су вероисповести, изјаснило да су православне хришћанске вере. Камо среће да је то заиста тако. Међутим, сведоци смо једног социолошког феномена и друштвеног парадокса да се чак неколико милиона Срба изјашњава за православне вернике, а да је релативно мали проценат њих религиозан. Испоставља се тако, по изјашњавању једног дела нас Срба, да припадност православљу не значи истовремено и припадност хришћанској религији. Заиста чудно, и по резултатима тог, али и многих других пописа становништва чак и за време комунистичке ере када је религија на неки начин била јерес, испоставило се да је готово сваки припадник српске нације уједно и православни верник. Да ли је то заиста тако? Српски народ своју религиозност схвата на другачији начин од модела религиозног понашања других националних и друштвених група и појединаца. Код њега је припадност православљу више карактеристика, обележје и одлика припадности српској нацији него хришћанству. Дакле, Срби православље посматрају више као културну традицију, саставни део своје историје и обичаја него као верску оријентацију. Чак и оне великане православне духовне културе који су за собом оставили неизбрисив стваралачки, културни, просветитељски и политички траг (као што су Свети Сава, патријарх Арсеније III (Црнојевић), прота Матеја Ненадовић, владика Николај Велимировић и многи други) Срби доживљавају искључиво као утемељиваче српске традиције и културе, односно као носиоце српске продуктивности, али не као религиозне духовнике који су својим делањем, пре свега, ширили и учвршћивали православну хришћанску веру у Срба. Никако се не може констатовати да српски народ није христјанизован и религиозан, али он - да то питање конкретно дефинишемо - православље доживљава, пре свега, као везу са својим исконским коренима, са својом историјом и као једини начин одупирања свим искушењима насиља над српским народом и историјских амнезија своје прошлости. Преко вере, која је у протеклих неколико деценија комунистичке владавине била једини могући легалан начин изражавања опозиционог става према владајућем друштвеном систему који је форсирао атеизам, Срби су на врло специфичан начин одржали осећај укорености у друштву са патријархалним моралом, традицијом, националном историјом, али и везу са хришћанским Богом, верским обредима и националним величинама. Изгледа парадоксално, међутим, Српска православна црква је управо под притиском комунистичке

диктатуре и свог полуилегалног рада, у сенци свих друштвених збивања, на неки начин, била поштеђена радозналих погледа, односно сачувала се од пада сопствене кредитабилности, од сопствене компромитације на етичкој, социјалној, па и интелектуалној равни. Када је дошло до пада комунистичке диктатуре, до промене политичког и друштвеног система и увођења вишестраначке демократије у нашој земљи, до тада максимално компромитована владајућа гарнитура, под притиском јавног мњења, дозволила је рехабилитацију прошлости и традиционалних вредности. Српски народ је повратак својој традицији аутоматски повезао са повратком православној вери, јер су за њега православна етика и морал уједно и једини традиционални елементи националне културе. Отуда, дакле, масован повратак религијском понашању.

Међутим, један број Срба који се изјашњавају као православни хришћанини не држи се ни једног православног религијског обичаја. Постоји велики број некрштених, оних који се не причешћује, не одлазе у цркву, оних који немају никакве основе верског образовања нити их оно занима, апсолутно занемарују литургијску обредност, а једино до чега можда држе и то, нажалост, најчешће на сасвим погрешан начин јесте обележавање своје крсне славе која је, узгред речено, апсолутно пагански обичај. Међутим, и то неки чине више из помодарства, више као доказивање свога српства и припадности својега народу, али уз безброј грешака и непоштовања православља и свих његових догми и учења.

Живимо управо у временима када се примећује прилично масован повратак религији и Цркви и у селима и у великим градовима. Највероватније је да је тај повратак, нажалост, у највећем броју случајева, откривање нечег непознатог и до сада „забрањиваног”, односно да је то део помодарства, али већ је и то добар знак, јер из тог помодарства може доћи и долази до једног дела стварног повратка православљу. Религија је, наиме, како се тврди, прво питање наше младости и последње питање наше старости. Млади расту, сазревају, уче и при томе интензивно траже одговоре од којих су неки искључиво религијског карактера а тичу се смисла живљења, настанка живота, загробног живота, смрти итд. Прихватање религије може бити и испробавање нечег што су млади делом чули а делом доживели, нечега што је било забрањено или барем друштвено непожељно, па је враћање религији заправо враћање сигурнијим и проверенијим модусима решавања личних и друштвених тешкоћа. Међутим, то може бити и чист конформизам, учествовање у стварању друштвено пожељног понашања, сигуран пут да се уз пристајање на нову идеолошку основу гради позиција за социјалну промоцију. И на крају, можда се и не ради о неком трајном опредељењу младе генерације, већ о неком пролазном и помодном што је стицајем разних друштвених околности данашње време изнедрило, а неке нове могућности можда ће допринети да таква оријентација више не буде атрактивна, свдећи је на њену праву меру.

Постоји и проценат такозване религијски неутралне, то јест неопредељене, како их ја називам, хришћански латентне, религијски суздржане омладине. То је сасвим разумљиво с обзиром да код ње процес формирања погледа на свет још није завршен, као и да је психички развој младог човека подложен многим утицајима. Управо је та популација најзанимљивија за разне секте, удружења, политичке партије и странке, јер се из ње у специфичним друштвеним околностима регрутује верничка или нерелигиозна популација, али и добровољци за рат, за злочине, криминал, политичко ангажовање и сл.

Међутим, Србин има нешто што други немају. Он се Богу, нарочито када је у великој невољи, обраћа и моли спонтано, без икаквог претходног знања. Моли се искрено, из душе, скрушено, користећи свој прости и верски необразован речник из кога као бујица извире једна саживљеност са истинама и основним постулатима православне вере. По тој чињеници, по том прихватању православне етике и морала као основе свих моралних и етичких норми социолошких односа целокупне нације, Срби су јединствени и различити од свих хришћанских народа. По том нераздвојном повезивању и срастању Цркве са културом и етницитетом српског народа, односно везивању религије за етнос, запостављајући при томе основне одлике хришћанског учења – универзализам и одсуство етноцентризма – Српска православна црква представља јединствену религију на целој свету. Нешто се слично, али у много драстичнијем, чвршћем и, рекао бих, опаснијем и суровијем облику, појављује у исламу. Ислам, наине, своје верске законе прописује као друштвене, кривичне, па чак под утицајем своје религије мења и природне законе, односно живот целокупног друштва и сваког појединца у њему морају бити усклађени са верским законима, јер су у противном казне драконске и врло сурове. Код Срба то није случај. У ствари, највећи проблем није у чињеници да православље не прописује ниједну казнену санкцију у случајевима непридржавања православних норми и кодекса (по томе је православље засигурно и најхуманија, најскромнија, најненаметљивија и најдобра-мернија религија човечанства), већ да Срби апсолутно прихватају да је морал православља уједно и морал српске нације, али се тог морала, иако су га потпуно свесни, у једном броју случајева не придржавају.

Наравно, постоје искрени и дубоко религиозни православни, односно уверени верници који своје религиозно уверење доказују и потврђују својим целокупним животом, али су они, нажалост, још увек у мањини. Чини се да поред државе која је, у бурним и трагичним деведесетим годинама XX века, показала апсолутну неспремност, неспретност и недостатак било какве жеље за враћање српске нације православној вери, одређене пропусте учинила и Српска православна црква. Њена грешка и кривица је утолико и многоструко већа, што за разлику од државе, она има приоритетан задатак прихватања, образовања, просвећења и продуховљења сваког Србина на кугли земаљској. У том

смислу, она пред народ мора изаћи са комплетним планом и програмом рада, као што је, на пример, иступила са јасним пројектом увођења веронауке у школе; затим да настави са демократизацијом црквене хијерархије, спуштањем презвитера и црквених великодостојника међу народ, а све што је од тога до сада учинила, ако јесте, није адекватно медијски пропраћено и јавност није у довољно упозната са великим трудом, залагањем, па и невољама у комуникацији Цркве са државом. О томе нам сведочи и потпуна дезорганизованост и апослутни хаос у вези са увођењем веронауке у школе, којима присуствујемо током протеклих 2001. и 2002. године.

Поборник сам идеје да је једини спас од моралног и сваког другог суноврата српског народа повратак православљу. Или, још прецизније, верујем да једино искреним повратком нашем православљу и свим његовим исконским учењима, можемо ујединити, сложити и од пропасти и уништења сачувати српски и све православне народе света. У том смислу први и најважнији корак мора учинити Српска православна црква, а тек из тога могу проистећи кардиналне промене у односу државе према православљу уопште и, самим тим, наступити корените промене друштвеног, културног и духовног живота целокупне нације.

мр Бранко Бјелајац
ОПШТИ УВОД У АПОКРИФНЕ (ДЕВТЕРО-КАНОНСКЕ)
КЊИГЕ ПО ПРАВОСЛАВНОМ КАНОНУ
 (део други)

Апокрифне књиге по канону Грчке и Руске православне цркве

1. *Прва Јездрина*¹⁹

Прва књига Јездрина (у Септуагинти је названа Прва Јездрина због својег места, али у Итали и Вулгати налази се одвојена од канонских књига, у додатку под насловом Трећа Јездрина, јер су заправо Прва и Друга Јездрина уствари Немијина и Јездрина књига), у великој мери, одговара материјалу који се налази у књигама пророка Јездре и Немије, са изузетком додатог сегмента 3,1-4,63, који је преузет. Овај сегмент описује интелектуално такмичење између три члана Даријусове гарде, у којој је Зоровавел, један од њих тројице, имао највише успеха.

Прва Јездрина састоји се од материјала који се, у различитом редоследу и са различитим детаљима, може пронаћи у Другој Дневника, поглављима 35 и 36, у Јездри и у Немији, у 7. и 8. поглављу. Преглед књиге изгледа овако:²⁰

- 1,1-33 Јосијина владавина
- 1,34-55 Послењи цареви Јуде и пад Јерусалима
- 2,1-15 Кир допушта повратак
- 2,16-30 Противљење поновној изградњи Јерусалима
- 3,1-4,63 Прича о гардистима
- 5,1-6,34 Повратак и изградња Јерусалима
- 7,1-15 Слављење у Храму
- 8,1-9,55 Јездра поновно успоставља Мојсијев Закон

Поједини аутори сматрају да је ова књига директан превод са свог старојеврејско-арамејског оригинала, али је заправо ово повезано са захтевима да ова књига буде уврштена у хришћански канон Старог завета.²¹ Остерли сматра да је ова књига настала негде током другог века пре Христа, више према почетку века него касније, и да је ово вероватно прави датум.²²

¹⁹ Јездра на јеврејском значи Езра.

²⁰ Кеe, стр. xxviii.

²¹ Foster, стр. 111.

²² W.O.E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1935), стр. 141.

2. Друга Јездрина

Ова књига се не налази у Септуагинти, али се појављује у источним верзијама Светог писма (Slavonic Bible) и то као Трећа Јездрина, а у Вулгати је позната као Четврта Јездрина (у секцији деутероканонских књига). Делује као да је књига састављена из више делова, а један од коментатора је даље дели овако:

4. Јездрина = поглавља 3-14
5. Јездрина = поглавља 1-2
6. Јездрина = поглавља 15-16²³

У уводу се тврди да је ову књигу написао Јездра, у време цара Артаксеркса, персијског цара (465-424 пре Христа), а што је исто тако речено у Јездри 7,1 и Немији 2,1. Међутим, чини се да је аутор(и) извршио компилацију неколико различитих библијских разумевања, односно позиција тумачења, у овом делу. На пример, поглавља 11-12 саздана су на визији четири краља из Данијела 7. поглавља, али разумевање аутора је исто као и у Откривењу Јовановом 13. Говори се о Изабранику, о Сину Човечијем, што су слике из Данијела 7 и 1. Енохове. Други показатељи који говоре да је ово дело настало касније налазе се у 14,37-38, где се каже да је јеврејска Библија комплетна, тако правећи разлику између 24 јавна дела и 70 која су резервисана за изабране, којима ће мудрост бити подарена.

Тема ове књиге је апокалипса у којој ће Бог заменити Израел новом, послушном заветном заједницом, чији ће чланови заиста бити 'мој народ' (2,10). Главни апокалиптични сегмент су поглавља 3-14, која могу да се поделе у мање одељке:

пог. 1-2	Увод у апокалипсу
пог. 3-14	Апокалипса
3,1-5,20	Јездрина питања о божанској правди
5,21-6,34	Питања о судбини мртвих
6,35-9,25	Анђео одговара на Јездрина питања
9,6-10,59	Жена која тугује
11,1-12,51	Орао
13,1-58	Човек из мора
14,1-47	Божији глас и дар Духа
пог. 15-16	Додатак који се састоји од серије пророчанстава и визија

3. Манасијина молитва

²³ Кеe, р. xxxi.

Ова књига вероватно свој настанак дугује 2. Дневника 33,11-13 и 18-20. Она представља покушај да се допише молитва на коју се ови стихови односе. Иако кратка, ова молитва је веома лепа: започиње са слављењем Бога, стихови 1-7; следи, затим, молитва за опроштење греха од 8-18 стиха; и завршава се кратком доксологијом. Овај материјал се исто тако налази и у додатку Вулгати. Верује се да је молитва настала у првом веку наше ере. Аутор је, вероватно, хеленистички Јудејин.

Манаса, цар Јуде (698-642 пре Христа) зида идолске олтаре и храмове врло близу самог Храма, а исто тако охрабрује и врачања. Бог шаље своју казну у виду Асиријске инвазије, а Манасија је азил потражио у Вавилону. Пошто се покајао, Бог га поново доводи у Јерусалим, где он ојачава град и уништава паганске олтаре, позивајући Јудеје да буду послушни „Господу Богу”.

Верује се да је сама молитва написана неких пет векова касније, у првом, можда чак и у другом веку наше ере, као охрабрење Божијим људима у сличној кризи: када римски цареви инсистирају на томе да им се клања као идолима.²⁴

Молитва се састоји од следећег:

стихови 1-8	призивање и прослављање Бога
стихови 9-10	исповедање греха
стихови 11-15	захтев за опроштењем

Занимљиво је да су копије ове молитве у неким манускриптима пронађене на крају 2. Дневника, а у другим опет на крају књиге Псалама. Исто тако, налази се и у сиријском спису из трећег века наше ере „Дидаскалији” (*Didascalia*).

4. Трећа Макавејска

Верује се да је овака књига написана у периоду од првог века пре наше ере до краја првог века наше ере. Написана је на грчком језику. Једини разлог зашто се ова књига назива „трећом” јесте њен положај у манускриптима, пошто долази после 1. и 2. Макавејске. Аутор пише о догађајима који су се одиграли у Египту, за време владавине Птоломеја Четвртог „Филопатора” (који је владао од 221-204. године пре Христа). Он се веома наљутио када је првосвештеник одбио да му допусти да уђе у Светињу над светињама. Из тог разлога, он је наредио да се сви Јудеји који су живели у његовом царству доведу у Александрију и тамо сурово муче. Коначно, фараон је наредио да буду изгажени слоновима. Због молитве свештеника Елијазара, анђели спасавају Јудеје тако што су нагнали слонове на њихове чуваре.

²⁴ Кеe, стр. xxix.

Као исход, Птоломеј постаје пријатељ Јудеја, издаје и проглас којим објављује своју лојалност, допушта им седмодневни празник и допушта им да се врате својим домовима и, чак, освете својим противницима!

Неки од коментатора верују да је сврха ове приче очито да стимулише ентузијазам Јудеја за њихову религију.²⁵

„Подсећамо се прошлости у циљу да се јудејска заједница охрабри да се суочи са кризом у садашњем времену, која је аналогна са онима у ранијој историји... Трећа Макавејска потврђује Божију нарочиту бригу за његов заветни народ који ризикује своје животе тако што одбија паганске одредбе... Додатни циљ књиге јесте оснивање новог јудејског празника у Александрији; ово је слично са начином на који Књига о Јестири документује заснивање празника Фурима.”²⁶

Трећа Макавејска има два главна сегмента:

1,1-4,20	Криза под Птоломејом Четвртим
5,1-7,23	Потврђење Божијег старања

Има више показатеља који назначују да је Трећа Макавејска написана у првом веку по Христу. Један од њих је технички израз који налазимо у стиху 2,28 – „регистрација, односно пописивање” – који значи посебан попис како би се утврдио тачан износ пореза који треба скупити од странаца са правом боравка. Међутим, за овај порез се зна тек у раним римским царским документима. Исто тако, референце које говоре од Данилу су према грчком преводу (Септуагинти), и садрже касније Додатке Данилу. Аутор Ки сматра²⁷ да је књига настала спајањем више ранијих докумената, као и да језик и стил не припадају некаквом старинском историчару, већ је наративан и поучан.

5. *Четврта Макавејска*

Ово је вероватно хеленистичко дело, јудејског аутора, написано негде на почетку хришћанског доба, како би показало да је прави, посвећени разум, под вођством Закона, потпуни господар свих страсти. „Ово је покушај да се помешају ортодоксна јудејска вера и стоичка филозофија.”²⁸ „Ова књига у целини представља проширену демонс-

²⁵ Foster, стр. 112.

²⁶ Kee, стр. xxx.

²⁷ Ibid.

²⁸ Foster, стр. 112.

трацију победе и доминације посвећеног разума.²⁹ Тема је осликана детаљима из јудејске историје, говори о патњама макавејских мученика. Сматра се да представља предавање или поуку која је давана у синагогама.

Почетне речи снажно говоре о јасној интелектуалној оријентацији аутора. Могу се наћи и разне паралеле са Платоновим делима: апелује се да се живи и умре практикујући правду, смрт се више вреднује од чињења нечег лошег, постоји потврђење загробног живота за оне који су праведни, храбри, суздржани, успешни у опирању искушењима, они који издржавају прогонства, итд.

Стандард и мотивација за људско понашање изводе се из једног извора: правог, посвећеног разума, како се каже у првом стиху.

„Ово дело се јасно разликује од каснијих јудејских списа по томе што подржава: 1) вечни живот за верне, 2) вечну казну за зле; 3) корист за верне изводи се из патњи праведних.”³⁰

Четврта Макавејска може да се подели на следеће сегменте:

1,1-3,18	Власт разума
3,19-12,19	Напад зла на разум
13,1-18,5	Победа разума
18,6-19	Мајкин говор својој Деци

6. Псалм 151

Овај Псалм је такође додатни псалм и у Септуагинти, где носи следећи наслов: ‘Овај псалм је написао Давид својом руком, иако је изван броја, написан је када се једном борио са Голијадом³¹.’³² Ово је кратак псалм од само осам стихова, у којем Давид говори да иако је био најмањи од браће, био је одабран да се бори и победи Голијата.

Не зна се порекло овог псалма. Међутим, овај псалм налази се у најбољим манускриптима грчког Светог писма (Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus). После проналаска Кумранских рукописа, потврђено је да је овај псалм био и на јеврејском, у оригиналу, јер је пронађен у једном од свитака. Ту ово дело постоји као два псалма, један од пет а други од три стиха (међутим, ми данас имамо само фрагменте 6-7. стиха, јер је доњи део свитка изгубљен).

Централно у овом псалму (и на јеврејском и у грчким манускриптима) јесте скрушени, богоугодни коментар на 1. Самуилову 16,1-13, који објашњава шта је Бог пронашао у Давидовом срцу. Први псалм (првих пет стихова) описује Давида као малог и споља гледано

²⁹ Кеe, стр. xxxii.

³⁰ Ibid.

³¹ Није погрешка, стоји Голијад уместо Голијат.

³² У слободном преводу.

неупечатљивог сина Јесе, кога је Бог одабрао за вођу његовог народа (1. Сам. 16). Други псалом (остали стихови) величају победу над Голијатом.

Закључак

Формирање канона у православним црквама није проучавано, ни од стране сколара на западу, али ни на истоку. Разлике између апокрифних књига у Римокатоличкој цркви и апокрифа у православљу показују на другачију традицију коју су следиле, али разлике које постоје између самих православних цркава (грчке и руске, на пример) показују да је много тога 'изван дохвата' и да је потребно још много истраживања и писања на ову тему.

Сматрам да су апокрифне књиге неправедно запостављене. Њихово проучавање нам може показати значајке у теологијама ових двају традиционалних цркава, али и да нам помогне да боље разумемо неке новозаветне цитате и позадину.

Занимљиво је споменути и то да свака црквена традиција препоручује ове књиге за читање и поучавање саме цркве, али чињеница је да су еванђеоске цркве ове књиге сасвим склониле у страну. Лутер их није уврстио у свом преводу Библије, али их је, ипак, препоручио за проучавање и читање од стране верних.

За веровати је да је настанак, развој и прихватање односно одбијање апокрифних књига, у себи још увек садржи одговоре који би могли помоћи у исправној егзегези и херменаутици Светог писма. Пажљивим проучавањем, и постављањем тамо где заиста припадају, апокрифне (деветеро-канонске) књиге ће постати значајан извор додатног разумевања Светог писма.

Цитирана дела

- Ackroyd, P.R. & C.F. Evans, eds. *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 1. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1975.
- Bruce, F.F. *The Canon of Scripture*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.
- Evans, Craig A. *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1992.
- Foster, R.J. „The Apocrypha of the Old and New Testaments,” in *A New Catholic Commentary of Holy Scripture*. Reginald C. Fuller, gen. ed. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1984.
- Kee, Howard Clark. „The Apocrypha: General Introduction” in *The Cambridge Annotated Study Apocrypha: New Revised Standard Version*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.
- Kraft, Robert A. & George W.E. Nickelsburg, eds. *Early Judaism and Its Modern Interpreters*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

-
- Metzger, Bruce M. *An Introduction to the Apocrypha*. New York: Oxford University Press, 1957.
- Oesterley, W.O. *An Introduction to the Books of the Apocrypha*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1935.
- Ware, Timothy. *The Orthodox Church*. Second edition. London: Penguin Books, 1993.

dr Davorin Peterlin
AUTORITET BIBLIJE

Jedan dio kršćana reformacijske baštine, unutar korpusa kršćanstva, sebe nazivaju *evanđeoskim kršćanima* ili *evangelikalcima*. Prema njihovu shvaćanju, a koje se temelji na reformacijskom načelu *sola Scriptura*, Biblija je iskaz Božjeg autoriteta i zato je iznad svakog drugog autoriteta. Kršćani su *ljudi Biblije* u smislu da se podvrgavaju Božjem autoritetu koji je Bog samoobjavio u Bibliji i odredio što ljudi trebaju vjerovati i kako se trebaju ponašati. Ovo bi se shvaćanje moglo sažeti otprilike ovako:

Bog je najviše biće čije postojanje ne ovisi ni o kome i ni o čemu. On postoji sam po sebi i ima pravo drugima određivati kako da žive i što da vjeruju. On je stvorio ljudska bića i s njima je tijekom povijesti komunicirao. Bog je mogao odlučiti da neće s njima komunicirati, ali umjesto toga on nudi svoju objavu sebe sama. Nadalje, sve što je stvorio Bog je stvorio Riječju, odnosno govorom. Stvorenje (Lucifer, Zmija) suprotstavlja se Božjem izgovorenom autoritetu, Božjoj izgovorenoj zapovijedi. To dovodi do čovjekova pada.

Taj Bog koji komunicira čini to i izgovorenom Riječju i kroz Bibliju i tako obznanjuje svoj autoritet *kontekstualiziranom* i *iskripturiranom* objavom. Prema tome, *Biblija je Božja pisana Riječ ili objava koja nosi pečat njegova stvaralačkog autoriteta*. Bog tako objavljuje sebe sve do eshatološkoga kraja i potpune vidljive uspostave svog autoriteta.

Izravni Božji govor izvor je Božje objave. Riječju je stvoren svijet, Bog se izravno obraćao ljudima u starozavjetno vrijeme, dao im je Deset zapovijedi, dao je obećanje Abrahamu, proročke knjige sadrže Božje govore i izjave utemeljene na onome što „Gospodin kaže”. Hebrejska riječ *emet*, koja se često pripisuje Bogu, obično se prevodi kao *istina* ili *vjernost* i primjenjuje se na njegova djela i riječi. *Tako Stari zavjet poprima dio Božje osobne naravi i istinitosti*.

Isusove riječi (*logia Iesou*) i djela obilježavao je autoritet (*exousia*), to *jest vlast, moć, ovlast* ili *pravo*. Isusov je autoritet s jedne strane bio autoritet onoga koji ga je poslao (Ivan 14.10; 17.8), a s druge su strane njegove riječi i djela razlog svog postojanja imali u njemu zbog njegova sinovskog odnosa s Bogom Ocem. U svakom slučaju, slušatelji su prepoznali taj autoritet (Mk 1.22,27; Iv 7.46, posebice Mk 1.27) Prva je crkva smatrala Isusove riječi autoritativnima te su ih nakon Isusove smrti novozavjetni pisci često navodili (*dominičke izreke*, n.pr. 1. Sol. 4.15) i prikupljali (na primjer u hipotetičkoj zbirci Q). Isus posvjedočuje autoritet Staroga zavjeta. I drugi su novozavjetni pisci svjedočili o Božjoj komunikaciji kroz povijest (Heb. 1.1,2) i po Isusu, te spominjali i navodili tvrdnje iz Starog zavjeta kao autoritativne (n.pr. 2 Pet. 3.15,16). Upravo zbog nedvojbenog Isusova autoriteta Pavao je

mogao pisati prisvajajući si općepriznati Isusov autoritet (1. Sol. 2.13). *Dakle, zbog Isusova autoriteta i Novi zavjet poprima dio Božje osobne naravi i istinitosti.*

Nadalje, može se reći da se autoritet Biblije oslanja na svjedočanstva crkve koje je utvrdilo kanon Novoga zavjeta i kasnije tijekom višestoljetnom upotrebom utvrđivalo autoritet Biblije. Evandeoski će kršćani ipak hitro dometnuti da svjedočanstvo Biblije o svom autoritetu nije nastalo kao proizvod nauka crkve o Bibliji niti je izvedeno iz odluka crkvenih sabor, nego da je crkva postupkom kanonizacije i povijesnom uporabom Biblije tek posvjedočila njezino unutrašnje svjedočanstvo o svom autoritetu.

Naposljetku, suvremeni kršćani koji čitaju Bibliju također znaju da Sveti Duh, koji je nadahnuo biblijske pisce, iznutra presvjedočuje svakoga pojedinca koji čita Bibliju, dakle uvjerava o njezinom autoritetu, te ga prosvjetljava glede tumačenja i primjene pročitanoga.

Autoritet i Biblija

Pitanje odnosa autoriteta i Biblije kršćanima svih provenijencija nameće mnoga dogmatsko-hermeneutička pitanja. Ne mogu im izmaći ni oni koji, na tragu reformacijskog načela *sola Scriptura*, zastupaju stav o sveobuhvatnom autoritetu Biblije, a ni zastupnici nauka o autoritetu ili autoritetima koji stoje iznad autoriteta Biblije ili uz njega. U ovom kratkom izlaganju nije moguće dati iscrpan i konačan odgovor. Stoga ću nakon uvodnih napomena o pojmu autoriteta općenito nabrojiti nekoliko relacija odnosno opreka i ukratko ukazati na neke opće implikacije različitih sastavnica pojma autoritet u odnosu na Bibliju. Valja imati na umu da opreke nisu uvijek uzajamno isključive te da oba pojma mogu supostojati. Te opreke možda više otvaraju problem nego što ga rješavaju, ali primjeri klasifikacija mogu poslužiti kao heuristički modeli koji navode na razmišljanje o ovoj važnoj temi.

Ishodišno je pitanje kako odrediti **opći pojam autoriteta**? Evo jednog jednostavnog određenja: „Netko ili nešto (X) je autoritet ako on (ona, ono) stoji u odnosu na nekoga drugoga (Y) kao nadređeni s obzirom na neko područje, polje ili domenu.» Prema drugom određenju, u osobnom smislu autoritet je pravo i mogućnost pojedinca da učini što ushtjedne i koji, zbog svog položaja ili službe koju obavlja, može zahtijevati i dobiti poslušnost. Odnosi se to i na izgovorene ili napisane riječi čija je točnost ustanovljena i čijoj se istinitosti sukladno tome može vjerovati.

Ova određenja zvuče jednostavno, ali ona su takva samo na prvi pogled. Na primjer, postoji li samo jedna vrsta autoriteta ili više? Pojam multidimenzionalnosti autoriteta ukazuje na činjenicu da se razlikuju narav autoriteta oca, policajca ili profesora te da svaki od njih iskazuje svoj autoritet na različite načine. Ako zamislimo da jedna osoba može u tri različita konteksta „nositi” tri uloge, očitovanje njegova ili njezina autoriteta očito će se

razlikovati od konteksta do konteksta. S druge strane, multidimenzionalnost autoriteta možemo zamisliti i kod pisanog teksta: tvrdnja u kontekstu ljubavnog pisma nosit će jednu vrstu autoriteta, a u kontekstu priručnika za sklapanje stola drugu.

Kakva je veza između ovih opažanja i autoriteta Biblije? Na koji se način iskazuje autoritet Biblije?

Neki stručnjaci prave razliku između **tvrdog** i **mekog** autoriteta Biblije. Tvrdi autoritet ustrajava na stavu da je tekst autoritativan u onom obliku u kojem ga čitamo kad ga čitamo, te da dodatna objašnjenja nisu potrebna. Meki autoritet je stav da je tekst autoritativan nakon tumačenja pročitanaoga.

Opreka između **propozicionalnog** i **kerigmatskog** autoriteta ide u drugom pravcu. Prvi pojam podvlači da je Biblija autoritativna u odnosu na sadržaj onoga što naučava, odnosno da je svaka biblijska tvrdnja autoritativna. Drugi pojam podrazumijeva da je Biblija autoritativna u navještaju evanđelja koji grešnog čovjeka suočava s pravednim ali milosnim Bogom. Vjerojatna implikacija ovog stava jest da je autoritet Biblije proporcionalan s kerigmatičnošću biblijskog teksta.

Izvanjski autoritet (*extrinsic*) označuje da netko ili nešto **ima** autoritet. Takav autoritet daje im pravo zahtijevati od drugih da nešto vjeruju ili čine. Takvu ovlast, primjerice, imaju kralj ili sudac. **Unutrašnji** autoritet (*intrinsic*) znači da netko ili nešto **jest** autoritet. Dakle, netko posjeduje stanovito znanje ili vještinu, primjerice liječnik ili profesor. Ova druga vrsta autoriteta obično se ne nameće silom nego ga drugi prepoznaju, uvažavaju i podvrgavaju mu se.

Nadalje, sljedeće opreke prilično su razumljive. Prva se temelji na igri riječi: netko se može ponašati **autoritativno** ili **autoritarno**, ali teško je zamisliti kontekst u kojem se za subjekt može ustvrditi oboje; oni se obično isključuju. Malo će ljudi (premda ih ima) reći da je Biblija po naravi autoritarna; ipak, primjena biblijskog autoriteta često poprima autoritarni oblik.

Druga je opreka izražena pojmovima **de facto** i **de iure**. Osoba ili tekst formalno mogu posjedovati autoritet, ali ga u stvari nemati. S druge strane osoba li tekst mogu nemati pravo na formalni autoritet, ali ga ipak ostvarivati. Možda bi se poopćeno moglo reći da Biblija za mnoge kršćane ima de iure autoritet ali ne i de facto.

Treća opreka kaže da **posjedovanje** autoriteta ne mora uvijek značiti i **prepoznavanje** i uvažavanje autoriteta. Odbacivanje odnosno neuvažavanje autoriteta ne mora ga ukidati ili uklanjati njegove posljedice. Primjerice, neprihvatanje prirodnih zakona ne ukida ih kao što neuvažavanje prometnih propisa ne uklanja posljedice nastale njihovim kršenjem. Kršćani često znaju ustvrditi da odbacivanje grijeha ne dokida činjenicu grijeha, posljedice grijeha i krajnji učinak grijeha.

Naredne dvije vrste autoriteta su **izvršni** (*executive*) i **neizvršni** (*non-executive*) autoritet. Izvršni bi se mogao opisati ovako: „pravo ili moć nekoga da učini nešto u nekom području, polju ili kontekstu.” Neizvršni je suprotan po tome što ne vrši nikakvu radnju. Neizvršni oblici autoriteta su znanje, sposobnost i primjer. Na Bibliju se svakako može primijeniti drugo određenje, bez obzira na vjersko uvjerenje ili konfesionalnu pripadnost, pa čak i bez obzira na odsutnost ikakve konfesionalne pripadnosti. Po općem uvjerenju, Biblija je primjerice vrhunski primjer duhovnosti. Što se tiče izvršnog autoriteta, mnogi kršćani vjeruju da ga Biblija sprovodi po sili koju ima kao Božja objava.

Slično poimanje izražava se još jednim parom pojmova. Pri tome je pojam kauzativnog autoriteta uspoređan s neizvršnim a kanonski ili normativni autoritet s izvršnim. Prvi određuje izvor spoznaje (*principium cognoscendi*) u pitanjima vjere i morala. Kanonski ili normativni autoritet označava kanon ili normu prema kojoj se vjera i ponašanje prosuđuju u crkvi.

Za Bibliju se u odnosu na njezin autoritet ponekad zna reći da je **mjerodavna** ili **smjerodavna**, ili oboje. Ova dojmpljiva igra riječi znači sljedeće: Ako je Biblija mjerodavna, onda ona nameće mjeru (mjerilo, standard) i zahtijeva izvršenje. Ako je smjerodavna, onda ona ukazuje opći put kojim se može poći ali čiji točan smjer ovisan i promjenjivim okolnostima. Sukladno ovom drugom shvaćanju biblijske napatke treba prilagoditi specifičnim okolnostima pa tek onda primijeniti.

Razlikovanje **povijesnog** od **normativnog** autoriteta također je vrlo važno. Prvi kazuje da su se opisani događaj ili događaji koji su se dogodili u prošlosti doista tako i dogodili, te da su bili od nezaobilaznog značaja. Normativni autoritet čini korak dalje: on zahtijeva da je ono što se dogodilo i što je zabilježeno nužno ostvarivo otada nadalje. Ova razlika od velike je važnosti za pitanje biblijskog autoriteta. O izboru jedne od dvije vrste autoriteta ovisit će odgovor treba li, primjerice, danas stremiti za karizmatiskim iskustvima opisanim u Djelima apostolskim.

Razlika između **direktnog**, **neprenesenog**, **nedelegiranog** autoriteta i **indirektnog**, **prenesenog**, **delegiranog** autoriteta sasvim je razumljiva i podjednako se može odnositi na osobe, zapise ili ustanove. Kao primjer kršćanskog indirektnog ili prenesenog autoriteta možemo spomenuti proroke, apostole i njihove nasljednike, ili Rimokatoličku crkvu. Ali što je s Biblijom? Može se reći da ona ima indirektni autoritet koji joj je dao onaj koji je nadahnuo njezino pisanje. Ali onda se ona nalazi na istoj razini s drugim nositeljima istog autoriteta i bori se s njima za prvenstvo. Ili se mora praviti razlika između različitih vrsta prenesenog autoriteta.

Ako prihvatimo da Biblija ima **preneseni** autoritet može se postaviti pitanje je li taj autoritet **ontološki**, to jest je li suštinski dio njezine biti. Oni koji niječu ontološki autoritet Biblije proglašavaju je ljudskim proizvodom.

Drugi je pak vide kao „pogrešivu zbirku religioznih spisa kojoj je prva crkva proizvoljno nametnula autoritet a koji je onda evanđeoski pijetizam podupro.”

Nadalje, ako prihvatimo da je autoritet Biblije **ontološki**, pitamo se je li autoritet Biblije **jednovrstan** ili je **različit** za njene različite dijelove. Podrazumijevaju li različite književne vrste i rodovi u Bibliji i različitu razinu autoriteta? Drugim riječima, zahtijeva li nalog u poetskom tekstu istu poslušnost kao nalog u narativnom tekstu ili u legislativnom tekstu?

Poigrajmo se riječima i pitajmo: ako i opet prihvatimo da je autoritet Biblije **ontološki** ali **prenesen**, pitamo se kakav je odnos Božjeg i Božjeg prenesenog autoriteta? Naime, čini se da je autoritet Boga kao Stvoritelja i Otkupitelja ipak na neki način relativizira autoritet Biblije. Inače dolazi do bibliolatrije i fetišizacije Biblije.

Zaključne opaske

Što reći u zaključku ove rasprave? Može li se uopće doći do kakvog zaključka? Jedan radikalni prijedlog je da se **sasvim odbaci pojam i shvaćanje autoriteta** u odnosu na Bibliju i zamijene drugim shvaćanjem. Tako je prema nekim teozozima bolje reći da je Biblija **temeljni dokument** u smislu da stvara, određuje i oblikuje.

Oni koji nisu spremni da ovakvo odbacivanje pojma autoriteta mogu krenuti drugim putem. Tako se može reći da *Biblija odgovara na ljudska egzistencijalna pitanja narativom, to jest na način pripovijedanja ili pripovijesti*. Stoga Biblija ima **narativni teološki** autoritet, odnosno okvir unutar kojega razumijevamo i procjenjujemo svoje živote. Tako se pitamo kakva je to teološka kršćanska pripovijest čiji smo dio, a koja se odražava i u Bibliji i u kasnijoj povijesti? Pripovijest se uvijek iznova prepričava (sjetimo se starozavjetnih prepričavanja povijesti Izabranoga naroda) a sjećanje na ključne događaje obnavlja se u crkvenim obredima, čime se izgrađuju sjećanje i (kršćanska) svijest.

Neki pristalice ovog shvaćanja uspoređuju Bibliju s **nedovršenim kazališnim komadom**. Biblija sukladno ovom shvaćanju zahtijeva vjernost razvoju narative (radnje) što daje postojanost ili stabilnost kršćanskom životu, ali također pruža slobodu za povijesne inovacije, pa tako za prilagodljivu i maštovitu kreativnost u zadanim povijesnim okolnostima. Promatrano s ovog motrišta, takozvani kršćanski liberali zapadaju u poteškoće jer ekperimentiraju s ukorijenjenošću svoje vjere. S druge strane kršćani koji ispovijedaju apsolutni vrhunski autoritet Biblije zapadaju u poteškoće jer teže za održavanjem zatečenog stanja te najčešće nemaštovito ponavljaju obrasce preslikane iz Biblije.

Očito je da će ovo izlaganje uskoro završiti a da se konačan i općenito prihvatljiv odgovor neće pojaviti. Zato za kraj još samo nekoliko opaski. Prvo, možemo se također pitati zašto je nužno prosvjetljujuće djelovanje Svetoga Duha u kršćaninu koji čita Bibliju ako je ona razumljiva i autoritativna? Zašto

prosvjetljujuće djelovanje Svetoga Duha proizvodi kod čitatelja Biblije sigurnost u odnosu na smisao čitanoga? Jedan je odgovor da je prosvjetljenje Svetoga Duha nužno zbog ontološke razlike između ljudi i Boga, to jest zbog provalije između konačnosti i onostranosti, odnosno između grešnosti ljudskog roda i Božjeg savršenstva. Sveti Duh premošćava tu provaliju. Drugi odgovor je da pitanja života i smrti traže egzistencijalnu izvjesnost a ne logičku vjerojatnost. Tu izvjesnost opet daje Sveti Duh. Iz ovoga proizlazi ovakvo određenje autoriteta Biblije: *Biblija plus djelo Svetoga Duha jednako autoritet*. Objektivnost Biblije i prosvjetljenje Svetoga Duha proizvode autoritet iz kojega po poslušnosti kršćanina nastaje duhovna zrelost.

Drugo, Isusa su davno pitali njegovi suvremenici zašto Isusovi učenici smiju kršiti uredbu Zakona, to jest autoritativne Božje objave, o izbjegavanju rada u subotu. Isus im je odgovorio retoričkim pitanjem: je li subota radi čovjeka ili čovjek radi subote? Drugim riječima, Zakon, premda poduprt Božjim autoritetom, nije vodonepropustan. Postoje situacije kad viša načela dopuštaju zanemarivanje nižih. Vrijedi li to za pitanje naravi autoriteta cijele Biblije? Ili smo robovi svoje predodžbe o autoritetu Biblije?

mr Ivan Vajdle

PREGLED KRITICIZMA PETOKNJIŽJA

1 Tradicionalni stav

Bez sumnje, do vremena Jezdre utvrđeno je mišljenje da je Petoknjižje Božije autoritativno otkrivenje dato Mojsiju, i standard za veru i ponašanje izrailjskog naroda. Mojsije je tako prihvaćen, ne samo kao posrednik Božijeg otkrivenja (Izl. 18,13; 31,18; 34,28), već i kao autor celog Petoknjižja. Pisci starog veka, poput autora Eklesijastikusa (24,23), Filona, Josifa Flavija, kao i Mišna i Talmud, prihvatili su jednoglasno Mojsijevo autorstvo Petoknjižja.³³ Ova tradicija je postala toliko stroga da je negirati Mojsijevo autorstvo Petoknjižja, barem za neke Jevreje, bilo jednako sa biti isključen iz raja.³⁴

Tradicionalno razumevanje je zasnovano na uverenju da je Petoknjižje, Tora, jedinstveni dokument, božanski otkriven, u celosti zapisao Mojsije. Na taj način, kada je Mojsije umro Petoknjižje je bilo u potpunosti napisano. Na koji način je ovo otkrivenje komunicirano ne može se tačno reći. Ono šta znamo jeste da se način božanske komunikacije sa Mojsijem razlikovao od načina na koji je Bog govorio drugim prorocima (Brojevi 12,6-8). Dok su ostali proroci primali Božiju poruku posredstvom vizija i snova, kada su njihove sposobnosti spoznaje bile u stanju privremene suspenzije, Mojsije je jedini primio otkrivenje potpuno svestan okolnosti, jer on je razgovarao s Bogom „usta na usta, i on me gleda doista, a ne u tami niti u kakvoj prilici Gospodnjoj”. (Br. 12,8). „I Gospod govoraše s Mojsijem licem k licu kao što govori čovek s prijateljem svojim” (Izl. 33,11). „Usta na usta” i „licem k licu” nam otkrivaju, svakako u ograničenom smislu, misteriju božanske komunikacije s Mojsijem.

Prema tradicionalnom mišljenju, dakle, Mojsije je „pokrenut Duhom Svetim” napisao pet knjiga koje su nam danas poznate kao Petoknjižje ili Tora (up. 2. Pt. 1,21). „Tradicionalno jevrejsko i hrišćansko gledište na Petoknjižje pretpostavlja da je ovih pet knjiga napisao Mojsije, i da predstavljaju jedinstvenu i verodostojnu kompoziciju informacija koje opisuju istorijske događaje od stvaranja sveta pa sve do Mojsijeve smrti”.³⁵

2 Kritički stav

³³ R. K. Harrison, *Intorduction to the Old Testament* (Prince Press: Peabody, Massachusetts, 1999), s. 497.

³⁴ Ibidem, s. 497.

³⁵ Breward Childs, *Introduction to Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 112.

Vekovima su judaizam i hrišćanstvo bez ikakve sumnje prihvatili biblijsku tradiciju da je Mojsije napisao Petoknjižje. Pitanje se jedino postavljalo u vezi sa izveštajem o Mojsijevoj smrti u Ponovljenom zakonu 34,5. Filon i Josif Flavije su izneli mišljenje da je sam Mojsije opisao svoju smrt, dok je, na primer, Talmud ove stihove pripisao Isusu Navinu.³⁶

Veliki broj bibličara ipak ne veruje da je Mojsije napisao mnogo toga u Petoknjižju, neki će čak reći da on nije autor nijednog stiha. Njihovi argumenti se zasnivaju na književnim, istorijskim i teološkim pretpostavkama, na temelju kojih su razvijene kompleksne teorije sa ciljem da se objasni poreklo Petoknjižja.

2.1 Kritka Petoknjižja do 1500. godine

Tradicionalno shvatanje nastanka Petoknjižja je prvi put napadnuto još u ranoj hrišćanskoj eri od strane sektaša različitih religioznih stanovišta.³⁷ Tradicija koja je izražena u apokrifnoj knjizi Druga Jezdrina 14,21-22, da su svici Petoknjižja, spaljeni prilikom Navuhodonosorove opsade Jerusalima, prepisani od strane Jezdre, očigledno je prihvatio jedan broj ranih crkvenih otaca (Irinej, Tertulijan, Kliment Aleksandrijski, Jerom).³⁸ Oni ipak nisu odbacili Mojsijevo autorstvo originalnog Zakona.

Prvi takav slučaj je zabeležen u iskazu Jovana iz Damaska u vezi sa Nazirejima, sektom jevrejskih hrišćana; Celzus i Ptolomej su takođe negirali književno jedinstvo Petoknjižja, dok je u *Clementine Homilies* izraženo radikalno mišljenje da je Petoknjižje sastavljeno od iskrivljenih i izopačenih prepisa Mojsijevih usmenih iskaza.³⁹

U srednjem veku, pre svih jevrejski i muslimanski bibličari su počeli da ističu navodne suprotnosti i anahronizme u Petoknjižju. Na primer, prisutnost određenih glosa u tekstu koje ukazuju na interval između vremena autora teksta i samog Mojsija (npr., Post. 12,6; 13,7; 32,33; Pnz. 3,14; 34,6) dovelo je neke bibličare da postave pitanje Mojsijevog autorstva Petoknjižja kao celine. Na temelju toga, Ibn Ezra (1088-1167. godine) je zapisao da je izvesni Rabin Isak (verovatno Isak iz Toleda, 982-1057), datirao Postanak 36,31 za vreme vladavine cara Josafata, zbog spominjanja Adada (up. Post. 36,35; 1. Car. 11,14), mišljenje koje je on sam osudio.⁴⁰

³⁶ R. K. Harrison, *Intorduction to the Old Testament* (Prince Press: Peabody, Massachusetts, 1999), s. 497.

³⁷ Ibidem, s. 497.

³⁸ D. A. Hubbard, "Pentateuch", *The New Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1962).

³⁹ R. K. Harrison, *Intorduction to the Old Testament* (Prince Press: Peabody, Massachusetts, 1999), s. 497.

⁴⁰ Ibidem, s. 498. Vidi takođe, D. A. Hubbard, "Pentateuch", *The New Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1962).

2.2 Kritika Petoknjžja u periodu reformacije i renesanse

Zajedno sa završetkom srednjeg veka pojavio se obnovljeni interes za originalne jezike Biblije, ali i sve veće zanimanje za pitanja autorstva i autentičnosti Svetog pisma.

Jedan od Luterovih protivnika u Nemačkoj, Andreas Bodenstein (1480-1541), tvrdio je da ukoliko Mojsije nije napisao izveštaj o sopstvenoj smrti u Ponovljenom zakonu 34, onda on nije napisao ništa u Petoknjžju, pošto ovi stihovi odražavaju isti književni stil.⁴¹

Španski jezuita B. Pereira je napisao komentar na knjigu Postanka (1589) smatrajući da se unutar nje mogu pronaći mnogi dodaci i revizije teksta od strane prepisivača manuskripta; slično mišljenje je imao i J. Bonfrere četvrt veka kasnije.⁴²

U delu pod nazivom *Leviathan* (1651), deistički filozof Thomas Hobbes je usvojio poziciju Du Maesa, zastupajući mišljenje da je Mojsije napisao određene odeljke koji su mu pripisani, ali da je veći deo Petoknjžja napisan mnogo vremena nakon Mojsija.⁴³

Od veće važnosti u ovom periodu je svakako delo jevrejskog filozofa Benedikta Spinoze (*Tractatus Theologico-Politicus*, 1670), koji je opet bio pod velikim uticajem idealizma Rene Dekarta. U svom delu Spinoza je izneo sistematski pristup proučavanju Petoknjžja u nameri da utvrdi svrhu i datum pisanja. On je u tekstu uočio dublete i navodne kontradikcije, te činjenicu da se Mojsije konstantno oslovljava u trećem licu jednine „on,” zaključivši da je Jezdra, autor Ponovljenog zakona, sastavio i Petoknjžje iz različitih izvora, od kojih neki potiču od Mojsija.⁴⁴

Kritičke tendencije Hobbesa i Spinoze takođe su se pojavile u delu teologa Ričarda Simona (1638-1712), rimokatoličkog sveštenika i profesora filozofije. Uz nedostatak odmerenosti reformatora čija izreka „Sola Scriptura” je isključivala mogućnost kritike istaknutog autoriteta kakav je Mojsije, Simon je pristupio problemu biblijske kritike sa tačke gledišta rimokatoličke crkve, to jest, da je Sveto pismo samo jedan od izvora autoriteta, zajedno sa tradicijom, papinskim izjavama i koncilskim dekretima.⁴⁵ On je zaključio da stilističke razlike u Petoknjžju, zajedno sa logičkim i hronološkim problemima dokazuju da Mojsije nije mogao da bude autor ovog dela.⁴⁶

⁴¹ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 61.

⁴² Ibidem, s. 61. R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Prince Press: Peabody, Massachusetts, 1999), s. 498.

⁴³ Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), III, pogl. 33, citirano kod Harrison, *Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Prince Press: Peabody, Massachusetts, 1999), s. 10.

⁴⁴ Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 83.

⁴⁵ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 10-11.

⁴⁶ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 62.

Jermenski protestantski teolog Jean Le Clerc je objavio knjigu 1685. godine u kojoj se složio sa Simonom da Petoknjžje potiče iz kasnijeg vremena. On je odgovorio Simonu da je Petoknjžje kompilacija zasnovana na velikom broju dokumenata, ljudskog i božanskog porekla, zaključivši da je autor živeo u Vavilonu između 722. godine pr. Hr. i Jezdrinog vremena.⁴⁷

2.3 Kritika Petoknjžja od 1700. do 1900. godine

Pod uticajem svojih prethodnika, Spinoze, Simona i Le Klerka, i preovlađujućim duhom tog vremena, veliki broj bibličara je počeo da traži izvore i dokumente kako bi objasnio nastanak Petoknjžja. Prekretnica u kriticizmu Petoknjžja je došla sa francuskim lekarom Žanom Astrikom (Jean Astruc). On je 1753. godine objavio studiju na francuskom jeziku na temu knjige Postanka⁴⁸ u kojoj je ustvrdio da je Mojsije sastavio knjigu Postanka na osnovu dva glavna izvora (*memoires*) i jednog broja kraćih dokumenata. Astrik je identifikovao dva glavna izvora na osnovu upotrebe božanskih imena hwhy (YHWH) i <yhla (Elohim). Tako, na primer, Postanak 1 predstavlja izvor u kojem je autor znao samo za ime Elohim, dok je Postanak 2 drugi izvor čiji autor je bio upoznat samo sa imenom Jahve. Astrik je prvi izvor nazvao A, dok je drugi dobio naziv B. Ovakva formulacija teorije, prema Astrikovom mišljenju, je bila dovoljna da objasni duple izveštaje i navodna neslaganja koja su приметili raniji kritičari. Važno je da naglasimo da Astrik nije negirao Mojsijevo autorstvo Postanka, međutim njegovi stavovi su postavili temelj za takav zaključak.

Na ovaj način je počela da se rađa dokumentarna teorija. Međutim, da bismo razumeli značaj Astrika, moramo da imamo na umu da su se u njegovo vreme klasični naučnici rvali sa pitanjem autorstva Homerovih poema. Frederick Wolf je, na primer, podelio Homerovu *Ilijadu* i *Odiseju* na mnoge različite izvore.⁴⁹ Ovaj interes za analizu izvora je pokrenuo lavinu studija Astrikovih predloga u vezi sa Petoknjžjem.

Tri decenije kasnije, nemački racionalista Johann G. Eichorn je objavio svoje delo *Einleitung*⁵⁰ (1780-83) u kojem je nastavio i razvio Astrikov pristup Petoknjžju.⁵¹ Eichorn je ukazao na još neke stilističke razlike između dva izvora u knjizi Postanka, zajedno sa prva dva poglavlja knjige Izlaska, Jahvističkog (J) i Elohističkog (E), proširivši Astrikove zaključke u rani oblik klasične dokumentarne teorije. On je konačno odbacio svoj raniji stav po pitanju Mojsijevog autorstva Petoknjžja, zaključivši da ga je sastavio

⁴⁷ D. A. Hubbard, "Pentateuch", *The New Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1962).

⁴⁸ Naslov na francuskom jeziku: *Conjectures sur les memoirs dont il parait que Moyse s' est servil pour composer le livre de la Genese.*

⁴⁹ Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 84.

⁵⁰ Uvod u Stari zavet.

⁵¹ Iako je Eichorn negirao svaku zavisnost od Astruca, njegov fundamentalni pristup je bio suštinski isti.

nepoznati redaktor.⁵² Karl David Ilgen je 1798. godine naslutio kasniji pravac kritičkog proučavanja, zastupajući mišljenje da u stvari postoje dva Elohistička izvora (E¹ i E²), što čini sve zajedno tri izvora.⁵³

U međuvremenu, dva prilično različita pristupa postojećem problemu su počela da se razvijaju, takozvana fragmentarna i suplementarna teorija. Pitanje na koje su kritičari pokušavali da odgovore jeste koji su mogući načini na koje je književno delo, složeno po svom karakteru, došlo do svog konačnog oblika. Dakle, pretpostavka kritičare je bila da Petoknjižje kao književno delo nije nastalo u jednom aktu kompozicije, već se postepeno razvijalo duž izvesnog vremenskog perioda. Kao pokušaj da se odgovori na ovo pitanje razvile su se nove teorije.

Kao prvi mogući odgovor, književno delo je moglo da bude rezultat kombinacije dva ili više starih pisanih dela, takozvani „dokumentarni” metod nastanka Petoknjižja. Drugo, književno delo je možda rezultat kombinacije velikog broja izolovanih kratkih jedinica, da li pisanih ili usmenih, takozvani „fragmentarni” metod. Treća mogućnost jeste da je književno delo nastalo postepenim proširivanjem ili suplementacijom originalnog jedinstvenog dela putem dodatnog materijala sa namerom da se izmeni njegov karakter ili pak proširi njegov obim, takozvani „suplementarni” metod. U slučaju obimnog i kompleksnog dela kao što je Petoknjižje, kritičari smatraju da ova tri pristupa nisu neophodno uzajamno isključivi. Jedan metod je redaktor primenio u prvom delu knjige, dok je drugi metod različiti redaktor primenio u drugom delu knjige. Na primer, formacija zakonskih delova Petoknjižja se možda dogodila na način sasvim drugačiji od načina na koji su ove pripovesti kombinovane.⁵⁴

2.3.1 *Fragmentarna teorija*

Škotski rimokatolički sveštenik Aleksandar Gede (Alexander Geddes) je proučavajući Astrikove izvore u Postanku razvio fragmentarnu hipotezu, o nastanku Petoknjižja, u periodu između 1792. i 1800. godine.⁵⁵ Ovaj trend je kasnije popularizovao Eichorn. Fragmentarna teorija tvrdi da je Petoknjižje sastavio nepoznati redaktor iz velikog broja fragmenata koji potiču iz dva različita kruga, elohističkog i jahvističkog, te da je verovatno primilo svoj konačni oblik u Jerusalimu za vreme vladavine cara Solomona.⁵⁶ Gedeovim koracima je krenuo i Johann Severin Vater (1802-1805), postulirajući niz nepovezanih fragmentarnih izvora (preko trideset) koji su navodno godinama nastajali, da bi konačno Petoknjižje bilo sastavljeno od ovih fragmenata u

⁵² R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch* (Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1995), s. 14.

⁵³ Ibidem, s. 14.

⁵⁴ Ibidem, s. 14.

⁵⁵ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 500.

⁵⁶ Ibidem, s. 500.

vreme vavilonskog ropstva u VI veku pr. Hr.⁵⁷ Vater je bio prvi među kritičarima koji je analizirao čitavo Petoknjižje. Slično Gedeu, Vater je potvrdio da neki od ovih fragmenata potiču iz Mojsijevog vremena, ali da je konačni oblik Petoknjižja daleko kasniji.

Kada govorimo o fragmentarnoj teoriji, čini se da kritičari nemaju odgovor na pitanje motiva u ovom procesu nastanka Petoknjižja.

Wilhelm M. L. de Wette (1806, 1807) je podržao fragmentarnu teoriju svojih prethodnika, ali samo jednim delom. Naime, on je smatrao da je ovaj metod neophodno kombinovati sa dokumentarnom hipotezom. De Wette je izneo novu teoriju koja će postati glavni oslonac čitave kritike Petoknjižja u sledećim godinama. On je identifikovao knjigu Ponovljenog zakona sa knjigom Zakona koju je pronašao u hramu sveštenik Helkije (2. Car. 22,8) na početku Josijine velike reforme 621. godine.⁵⁸ De Wette je spekulirao da je knjiga Ponovljenog zakona napisana po zapovesti cara Josije sa ciljem da se Jerusolim naglasi kao centralno mesto bogoslužjenja. Isuviše mnogo Jevreja su prinostili žrtve na visinama, i Josija je morao da nađe način da zaustavi ovakvu praksu kako bi se zemlja što više religiozno i politički ujedinila. Knjiga Ponovljenog zakona je tako postala poznata kao dokument „D,” treći izvor zajedno sa J i E.

2.3.2 *Suplementarna teorija*

Suplementarna hipoteza, prema kojoj se Petoknjižje sastoji od jednog osnovnog izvora, kojem su kasnije dodati neki spisi, imala je veliki broj advokata u XIX veku. Tako je Heinrich Ewald 1831. godine predložio da je osnovni dokument Petoknjižja u stvari Elohistički izvor, opisujući događaje od stvaranja pa sve do Knjige Isusa Navina. Ovaj temelj je kasnije dopunjen izveštajem jahviste, kojeg je Ewald takođe identifikovao kao konačnog redaktora Petoknjižja. Iako je Ewald kasnije odstupio od suplementarne teorije, ona je preživela u studijama F. Bleeka i F. Tucha.⁵⁹

Ewald je 1840. godine objavio knjigu *Istorija izrailjskog naroda* u kojoj je izneo svoj izmenjeni stav. On je sada verovao da E, J i D ne mogu da objasne čitavo Petoknjižje, i da je neophodno pronaći i druge izvore. Tako je Ewald izdvojio „Knjigu Saveza” sastavljenu u Judi u periodu sudija od osobe koja je dodala ovaj dokument malom jezgru mojsijevskog materijala. Ovako sjedinjenom delu kasnije je dodat izvor „Knjiga porekla” napisana u vreme cara Solomona od strane Levita koji je u konačno delo uvrstio veći deo dokumenta E. Kasniji pisci su dodali Mojsijevu biografiju. Ovakva formulacija Ewaldovog gledišta se ponekad naziva *teorija kristalizacije*, pošto je svaki

⁵⁷ R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch* (Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, 1995), s.14.

⁵⁸ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s.63.

⁵⁹ D. A. Hubbard, “Pentateuch”, *The New Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1962).

sledeći autor preuredio prethodni materijal, radije nego da je dodao svoj materijal, a ostatak ostavio netaknutim.⁶⁰

2.3.3 Dokumentarna teorija

Moderni oblik teorije o nastanku Petoknjžja u terminima osnovnih dokumentarnih izvora, pojavio se delom Hermanna Hupfelda, *Izvori u knjizi Postanka*.⁶¹ Hupfeld je detaljno proučavao elohistički dokument i zaključio da se E u stvari sastoji od dva dokumenta, mada je isto ime za Boga upotrebljeno u oba dela. Materijal E sa početkom u Postanku 20 je veoma sličan sa J po svom vokabularu, stilu i opštem sadržaju; daleko sličniji, u stvari, nego sa ostatkom E. Shodno tome, Hupfeld je podelio E na E¹, osnovni i stariji dokument, i E², koji odražava J. Dokument označen E¹ sadrži značajan sveštenečki materijal i preimenovan je u P od strane kasnijih kritičara.⁶² Veliki deo materijala u ranim poglavljima Postanka, Hupfeld je svrstao u E¹.⁶³

Oprilike u isto vreme, Wilhelm Vatke je u Berlinu objavio važno delo na temu biblijske teologije. Međutim, njegovo razmišljanje je bilo pod znatnim uticajem hegelovskog sistema filozofije. Prema Hegelu razvoj religije se dogodio u tri etape: (1) prirodna faza, u kojoj su Bog i priroda na neki način izjednačeni; (2) faza u kojoj se Bog smatrao ličnošću duha; (3) faza u kojoj se Bog smatrao infinitivnim duhom. Vatke je tako svrstao biblijski materijal unutar ove šeme: (1) Sudije i rana monarhija (teza); (2) proroci i kasnija monarhija (antiteza); (3) postegzilski period (sinteza). Petoknjžje je svrstano u postegzilski period, kada je zakonodavstvo izrailjskog naroda formalno institucionalizovano. Mojsijev monoteizam spada u fazu sinteze, i shodno tome Petoknjžje predstavlja proizvod države, a ne osnovu i konstituciju države.⁶⁴ Vatkeovi stavovi su se činili radikalnim u njegovo vreme, ali su imali snažan uticaj na Wellhausena u godinama koje su usledile.⁶⁵

Ne zadugo nakon Hupfeldovog doprinosa razvoju kritike Petoknjžja, zahvaljujući, pre svih, Karl Grafu i Juliusu Wellhausenu, dokumentarna teorija je dosegla svoj klasični oblik. Graf je krenuo koracima svoga učitelja E. G. Reussa i usvojio je predlog da je levitsko zakonodavstvo kasnije od datuma pripisanog Ponovljenom zakonu, te da se nije moglo pojaviti ranije od egzilskog perioda.⁶⁶ On je potvrdio da je izvor označen sa E¹ i poznat kao P od strane modernih liberalnih bibličara, u stvari najkasniji dokument koji stoji iza Petoknjžja. Ovaj zaključak je otvorio pitanje ranijeg redosleda dokumenata:

⁶⁰ Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 86.

⁶¹ Nemački, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht*.

⁶² P – Priestly (sveštenečki).

⁶³ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s.64.

⁶⁴ Ibidem, s. 64.

⁶⁵ Carpenter E. Eugene, "Pentateuch." *New Series of The International Standard Bible Encyclopedia* 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), s. 744-45.

⁶⁶ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 501.

E¹, E², J, D. Konačan redosled je utvrdio Graf, dok su drugi samo potvrdili njegov zaključak (Abraham Kuenen, August Kayser) o redosledu dokumenata koji se zastupa i danas: J, E, D, P (J, E², D, E¹).

Wellhausenu je ostalo da usavrši i popularizuje dokumentarnu teoriju, u njenom konačnom obliku, u svom delu *Die Composition des Hexateuchs* (1876-77). Prema Wellhausenu najraniji delovi Petoknjžja potiču iz dva originalno nezavisna dokumenta, jahvističkog i elohističkog. Jahvistički dokument je nastao otprilike 850. godine pr. Hr. u Južnom carstvu; autor ovog dela je naglasio biografiju, kao i etička i religiozna pitanja. Elohistički dokument je, sa druge strane, nastao u Severnom carstvu oko 750. godine pr. Hr., odražavajući daleko više objektivnosti u svom načinu pripovedanja. Ova dva dokumenta je zatim sastavio nepoznati redaktor u dokument JE, otprilike 650. godine pr. Hr.

Wellhausen je dalje smatrao da je knjiga Ponovljenog zakona, dokument D, proizvod vremena cara Josije (621). Knjigu je otkrio i verovatno napisao prvosveštenik Helkije, uvrstivši u dokument veliki broj zapovesti i zakona koji su verovatno bili reakcija na vladavinu poroćnog cara Manasije. Ovaj dokument je opet spojio, sa tada već postojećim JE, nepoznati redaktor 550. godine pr. Hr., da bi obrazovao novi dokument JED. Wellhausen je sledio Grafu u pripisivanju postegzilskog datuma svešteniĉkom izvoru (P). Tako se smatra da je Jezdra oko 450. godine pr. Hr., bio odgovoran za redakciju zakonskog i ceremonijalnog materijala ukljuĉenog u P. Međutim, Jezekilj se smatrao autorom „zakona svetosti” u Levitskoj knjizi 17-26. Genealogije, poreklo, Źrtve, i opis Źatora od sastanka, deo su predmeta svešteniĉkog izvora. Svakako, nepoznati redaktor je iznova spojio P dokument sa ostala tri (J, E, D), otprilike oko 400. godine pr. Hr., da bi se obrazovala pripovest u kontinuitetu. Završno delo je nazvano JEDP teorija. Uz neke manje izmene koje su usledile u sledećim dekadama, Petoknjžje se u postojećem obliku, smatraju kritiĉari, pojavilo 200. godine pr. Hr.⁶⁷

U Wellhausenovoj prezentaciji mnogo je više toga bilo ukljuĉeno od dokumentarne analize. On je povezoao svoju kritiĉku studiju sa evolucionim pristupom istoriji izrailjskog naroda, na taj naĉin umanjivši istoriĉnost patrijaraha i Mojsijevu prominentnost. Religija izrailjskog naroda se tako razvijala od jednostavnog prinošnja Źrtava na poroćnim oltarima u vreme naseljavanja ka komplikovanoj zakonskoj strukturi Levitske knjige (P), koja potiče iz Jezdrinog vremena. Na isti naĉin je i koncept Boga u izrailjskom narodu evoluirao od animizma i politeizma iz vremena patrijaraha, kroz henoteizam mojsijevskog perioda i etički monoteizam iz vremena proroka u VIII veku, konaĉno ka Suverenom Gospodu (Is. 40).⁶⁸

⁶⁷ Vidi, R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 500-501. Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 66. Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction* (New York: Paulist Press, 1984), s. 94-97.

2.3.3.1 Opis četiri dokumenta dokumentarne teorije

Jahvistički dokument (J) je nastao oko 850. godine pr. Hr., od nepoznatog redaktora u Južnom carstvu – Judi. Razlog za ovu geografsku lokaciju jednim delom se nalazi u stihovima koji ukazuju na teritorijalnu ekspanziju u Postanku (Post. 15,18; 27,40), a drugim delom zbog generalne dominacije Jude kako je to opisano u izolovanom materijalu ovog izvora (up. Post. 49,8). U ovom navodnom dokumentu se nalaze pripovesti o događajima koji su se desili između Božijeg stvaranja i ulaska Izrailja u Kanaan. Poput drugih predloženih izvora u Petoknjižju, obim J je oduvek bilo otvoreno pitanje, i ovaj faktor je isključio mogućnost da se tačno utvrdi njegov datum. Autor je posebno izrazio zanimanje za lične biografije, opisujući karaktere na vidljiv i jasan način. On je često portretisao ili pak govori o Bogu u terminima antropomorfizma. Bog je Jahve; Bog hoda i razgovara sa ljudima. Takođe, autor je posedovao jednu vrstu proročkog interesa za etička i teološka pitanja, dok ga, sa druge strane, nisu zanimala žrtve ili rituali.

Elohistički dokument (E) je nastao otprilike jedan vek nakon J (750), od nepoznatog autora u Severnom carstvu – Izrailju. Geografski zaključak je izveden na osnovu izostanka pripovesti o Avramu i Lotu, događaj koji se odigrao kod Hevrona i gradova doline, ali takođe zbog posebnog naglaska na Vetilju i Sihemu (Post. 28,17; 31,13; 33,19). U prilog porekla dokumenta u Severnom carstvu navodi se i naglasak na Josifu, praocu severnih plemena Jefrema i Manasije. Za ovaj navodni dokument se kaže da sadrži ne toliko doslednu pripovest kao što je slučaj sa J, i za svaki događaj se smatra da je fragmentaran. Autor Elohističkog dokumenta je objektivniji od J u svom načinu pripovedanja i manje izražava svoja etička i teološka razmišljanja. On se bavi konkretnim pojedinostima: poreklo imena ili običaja koji su od posebne važnosti za kulturu Izrailja. U Postanku, autor Elohističkog dokumenta pokazuje interes za ritual i bogoslužjenje; Bog je Elohim, transcendentan za razliku od J, a sa ljudima govori posredstvom snova i vizija, pre nego u direktnom antropomorfističkom kontaktu. U knjizi Izlaska do knjige Brojeva, Elohistički dokument uzvisuje Mojsija na jedinstveno mesto čudotvorca, sa kojim Bog, i samo sa njim, ipak komunicira na direktan način.

Otprilike 650. godine pr. Hr., nepoznati redaktor je spojio J i E u jedinstveni dokument JE.

Deutoronomistički dokument (D) u velikoj meri odgovara kanoničnoj knjizi Ponovljenog zakona. Smatra se da je ovaj dokument napisao prvosveštenik Helkije, kao zvanični plan struje reformatora pod vodstvom cara Josije 621. godine pr. Hr. Cilj ovog dokumenta je bio da prisili podanike Južnog carstva da odbace svoja lokalna svetilišta na „visinama” i da svoje žrtve i religiozni doprinos donesu u Jerusalimski hram. Drugim rečima, Josija je nastojao da centralizuje bogoslužjenje u Jerusalim. Deutoronomistički dokument je oličenje religiozne filozofije istorije koja je formulisala termine božanskog

⁶⁸ D. A. Hubbard, “Pentateuch”, *The New Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1962). Up. Wilfrid Harrington, *Uvod u Stari Zavjet* (Kršćanska Sadašnjost, 1972).

blagoslova i suda, i koja je ukazala na neophodnost društvene pravde unutar definisanog odnosa saveza. Kritičari smatraju da D sadrži zbirku zapovesti i zakonskih odredaba sakupljenih za vreme apostasije cara Manasije. Smatra se da je ovaj dokument umnogome bio pod uticajem proročkog pokreta, posebno proroka Jeremije.

Oko 550. godine pr. Hr., nepoznati redaktor je spojio JE i D u jedinstveni dokument JED.

Sveštencički dokument (P) se smatra za kompilaciju zakonskog i ceremonijalnog materijala iz različitih perioda istorije izrailjskog naroda. Glavnu ulogu u redakciji ovog materijala je imao Jezdra, otprilike oko 450. godine pr. Hr. Dokument je sastavljen na takav način i sa namerom da oragnizuje zakonsku strukturu postegzilske jevrejske teokracije. Iako P sadrži određene delove pripovesti, ovim dokumentom dominiraju genealogije i opisi porekla ritualnih i zakonskih praksi i ideja. Prilično detaljna priroda većeg dela materijala P, kao što je, na primer, opis šatora od sastanka (Izl. 25,1-27,21), zajedno sa kompleksnim ritualnim i zakonskim materijalom, kritičari smatraju za indicaciju da je ovaj izvor nastao u postegzilskom periodu. Teološki izgled Sveštencičkog dokumenta predstavlja Boga kao onoga koji daje zakonodavstvo kao sredstvo milosti, na taj način što će ideje svetosti i ceremonijalne čistote doneti narodu božanski blagoslov.⁶⁹

Na taj način je Petoknjižje, koje se činilo da je delo Mojsija napisano u XV veku pr. Hr., u stvari, prema liberalnim kritičarima, složena književna kompozicija koja poseduje veoma dugačku i kompleksnu književnu istoriju. Rezultat svega ovoga jeste da Mojsijev zakon u stvari čini krajnju tačku razvoja Izrailja, a ne početnu kao što nam to Biblija predstavlja. Uz to, *Zakon i Proroci* je pogrešan pristup, jer hronološki Proroci najpre dolaze pa tek onda Zakon.

Dokumentarna teorija je poput oluje ušla među krugove bibličara, koji su je sa oduševljenjem prihvatili i podržali. U Nemačkoj, H. Cornhil i C. Steuernagel su napisali *Uvod u Stari zavet* zasnovan na pretpostavkama Grafa i Wellhausena. U Engleskoj, William Robertson Smith je postao svesrdni pristalica Wellhausena; on je napisao nekoliko knjiga u odbranu dokumentarne teorije (*The Old Testament in Jewish Church*). Najznačajniji doprinos u engleskog govornom području je dao S. R. Driver, koji je 1891. godine objavio svoje monumentalno delo *Introduction to the Literature of the Old Testament*. Charles Augustus Briggs je bio prvi koji se založio za dokumentarnu teoriju u Sjedinjenim Američkim Državama (*The Higher Criticism of the Hexateuch*, 1893).⁷⁰

⁶⁹ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 501-502. Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction* (New York: Paulist Press, 1984), s. 97. Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 97.

⁷⁰ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 66-67.

2.3.3.2 Slabosti Dokumentarne teorije

Protivljenje dokumentarnoj teoriji se javilo velikim delom zbog njenih subjektivnih osnova. Uprkos energičnom zagovaranju da se iza Petoknjižja nalaze dokumenti i fragmenti od kojih su Mojsijeve knjige sastavljene, i da je u jednom trenutku svaki od tih navodnih dokumenata postojao, nijedan od njih nije do danas pronađen, niti se spominje u nekim drugim izvorima. Ova primedba bi se možda i mogla zanemariti ukoliko bi se sami kritičari složili po pitanju tačnog sadržaja barem četiri najvažnija dokumenta (JEDP). Međutim, to nije slučaj.

Advokati dokumentarne teorije obično iznose sledeće kriterijume u otkrivanju dokumentarnih izvora iza Petoknjižja: (1) Različita Božija imena; (2) Razlike u jeziku i stilu; (3) Suprotnosti; (4) Dupli izveštaji; (5) Indikacije složene strukture.⁷¹

2.3.3.2.1 Božija imena kao kriterijum za podelu Petoknjižja.

Možda i najveća slabost pristalica dokumentarne teorije jeste kriterijum božanskih imena za podelu Petoknjižja na izvore, posebno J i E.

Pošto je Božije ime Jahve otkriveno u Izlasku 6,3, ovaj kriterijum, čak i ukoliko bi bio ispravan, može se primeniti samo na knjigu Postanka i prvih pet poglavlja knjige Izlaska. Kritičari međutim zanemaruju ovu činjenicu i njihova analiza se primenjuje na čitavo Petoknjižje, pa i dalje.

Bibličari⁷² su proučavali odnos masoretskog teksta prema Septuaginti, i utvrdili su da Septuaginta ne poseduje tačno odgovarajuće ime kada se prevode Božija imena u tekstu (to jest, *Theos – Jahweh* ili *Kyrios – Elohim*), i to čak u 180 slučajeva.⁷³ To znači da masoretski tekst nije dovoljno pouzdan u tekstualnoj predaji božanskih imena, da bi se taj kriterijum upotrebio za preciznu podelu teksta na izvore, kao što su to kritičari pokušali.

Jedan broj bibličara je uočio da je u književnosti starog Bliskog istoka uobičajeno da božanstvo ima više od jednog imena. U Egiptu, na primer, bog sunca Ra se često nazivao Amon, bog Tebe, dok se kombinacija imena Amon-Re javlja u mnogim tekstovima iz XVIII dinastije pa na dalje.⁷⁴ U uvodu u Hamurabijev zakonik Ištar je takođe nazvana „Inanna” i „Telitum,”⁷⁵ dok se kod Grka glava Panteona bog Zevs nazivao takođe Kronion i Olympios, Atina se zvala Pallas, Apolon se zvao Fibus i Pitius.⁷⁶

Pored toga, upotreba *Jahve Elohim* u Postanku 2,4-3,24 i Izlasku 9,30 predstavlja poseban problem za dokumentarnu teoriju, pošto uključuje zajedničku upotrebu imena koja su, navodno, ključ za identifikaciju različitih

⁷¹ Umberto Cassuto, *The Documentary Hypothesis* (Jerusalem: Magnes Press, 1961), 14.

⁷² August Klostermann, Johannes Dahse.

⁷³ Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 100.

⁷⁴ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 68.

⁷⁵ Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s. 121.

⁷⁶ Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 127.

dokumenata u Petoknjižju. Septuaginta sadrži mnogo više ovakvih primera kombinacije božanskih imena *Jahve Elohim* (npr., Post. 4,6. 9; 5,29; 6,3. 5).

Mnogo je verovatnije da je naizmenična upotreba božanskih imena u Petoknjižju u stvari odraz nastojanja autora da naglasi ideje povezane sa svakim imenom (*Elohim* je opšte ime za Boga, dok *Jahve* predstavlja Božije lično ime).

2.3.3.2.2 *Razlike u jeziku i stilu kao kriterijum za podelu Petoknjižja*

Razlike u jeziku i stilu unutar Petoknjižja predstavljaju važnu kariku u lancu dokaza dokumentarne teorije. Još u vreme začetka dokumentarne teorije, kritičari su se pozivali na navodne razlike u dikciji i stilu, koje su odmah zatim upotrebljavali za kriterijum podele teksta na dokumente. Na primer, različiti geografski termini za isto mesto; tako se Horiv pripisao dokumentima E ili D, dok su dokumenti J ili P za isti geografski pojam koristili termin Sinaj. Takođe, sinonimi u jevrejskom jeziku za „ropkinju” (*šiphha* i *ama*) pripisali su se dokumentima J i E. Kenneth Kitchen međutim, navodi pet različitih egipatskih reči za „brod,” napisanih na steli Kamose, i dve reči za „izaslanika” u natpisu Asurbanipala.⁷⁷

Čini se da kritičari nisu dovoljno pažnje posvetili činjenici da različite književne vrste neophodno, ali ne isključivo, upotrebljavaju različite vokabulare. Shodno tome, autor će sasvim razumljivo upotrebiti različite reči ukoliko piše zakonsko pismo, za razliku od pisma upućenog prijatelju. Da li razlike u stilu i vokabularu ukazuju na različite autore, zaključak je – ne.

Sa druge strane, kriterijum vokabulara se ne može upotrebiti isključivo, jer je potvrđeno da se mnoge reči, za koje se pretpostavlja da su jedinstvene jednom dokumentu, u stvari javljaju i u drugim navodnim izvorima. Kritičari to objašnjavaju ulogom redaktora u procesu nastanka konačnog dela; međutim ovakvo pribegavanje rešenju problema čini se isuviše jednostavnim metodom suočavanja sa poteškoćama u predloženoj teoriji.⁷⁸

Kritičari su takođe prepostavili da jevrejski autori u staro vreme nisu bili sposobni da pišu izražavajući se na različite načine; zbog toga se raznovrsnost u biblijskom tekstu objašnjavala ulogom različitih autora. A ipak, poznato je da su u književnosti drugih naroda, pisci bili veoma vešti u korišćenju različitih fraza kako bi izbegli monotoniju u tekstu. Dobar primer je tekst u Postanku 30,23-24: „I ona zatrudne i rodi sina, i reče: Uze Bog sramotu moju. I nadene mu ime Josif (*yoseph*), govoreći: Neka mi doda (*yoseph*) Gospod još jednog sina!” Iako ovaj Rahiljin iskaz nije poezija u tehničkom smislu, on poseduje osobine paralelizma jevrejske poezije. Očigledno je, kao što to ističe Archer, iz navedene igre reči (*yoseph*, *yoseph*) da je ovaj stih jedna celina. Međutim, zbog izmišljenog kriterijuma kritičara Petoknjižja, ovaj stih

⁷⁷ Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s. 124.

⁷⁸ Ovaj problem je naterao mnoge kritičare da idu čak i dalje u svojoj podeli teksta unutar izvora, tako da se samo jedan stih ponekad razdvaja i na nekoliko delova i pripisuje različitim izvorima!

je podeljen na dva dela, tako da je prva rečenica pripisana E, dok druga pripada J.⁷⁹

Autor takođe može da upotrebi razlike u stilu kako bi naglasio nešto ili pak ostavio snažan utisak na čitaoca. Na primer, u izveštaju o Faraonovom odbijanju da pusti izrailjski narod iz ropstva, upotrebljene su tri različita glagola da opišu njegovu tvrdoglavost nasuprot nevoljama koje je Bog poslao na njega i njegovo carstvo. Kritičari su međutim podelili stihove u Izlasku 7-9 između P i J dokumenata, iako za to ne postoji ni najmanji razlog.⁸⁰

U drugim slučajevima, opet, razlike u formulaciji se mogu upotrebiti da bi se iskaz od posebne važnosti naglasio, osnažio ili pak proširio. Na primer, Rahiljina smrt je opisana jednostavnim rečima: „Rahilja umre, i nju sahraniše” (Post. 35,19). Međutim, kada autor opisuje smrt patrijaraha Avrama (Post. 25,8), Isaka (35,29) i Jakova (49,33), on koristi svečanu formulu i proširuje opis rečima: „Avram izdahnu i umre posle srećne starosti, star i sit života, i bi pribran k rodu svome”. Kritičari opet, ignorišući očigledne razlike u autorovom naglasku na ovim ličnostima, svrstavaju stihove koji opisuju Rahiljinu smrt u E dokument, dok opis smrti patrijaraha pripisuju P dokumentu.

2.3.3.2.3 *Dupli izveštaji kao kriterijum za podelu Petoknjižja*

Od samog začetka dokumentarne teorije, javljanje duplih izveštaja (dubleta) u Petoknjižju postalo je osnovna linija argumentacije za podelu teksta na različite izvore. Dva izveštaja o stvaranju, dva izveštaja o potopu, prodaja Josifa Midijancima i Ismailjcima, i slično. Kritičari su zaključili da su ovo izveštaji različitih tradicija o istom događaju (npr., Post. 1,1-2,4a; 2,4b-25; 6,1-8. 9-13; 12,10-20; 20; 26,6-11). Dupli izveštaji se često mogu mnogo umerenije objasniti. Tako, na primer, ponavljanje unutar jevrejske proze vrlo lako može da bude povezano sa karakterističnom jevrejskom (i semitskom uopšte) upotrebom ponavljanja radi naglaska u tekstu. U jevrejskoj književnosti ideje se ne naglašavaju logičnom povezanošću sa ostalim pojmovima, već kreativnom vrstom ponavljanja čija namera je da utiče na um čitaoca.⁸¹

Izveštaj o stvaranju u Postanku 1, navodno potiče od P izvora, napisanog najverovatnije u post-egzilskom vremenu, dok izveštaj u Postanku 2 dolazi od J izvora, iz IX veka pr. Hr. Međutim, dobro je da uočimo da Postanak 2 čak i ne tvrdi da je to izveštaj o stvaranju sveta, već pripovest koja opisuje stvaranje prvog čoveka Adama, i njegovog životnog okruženja, Edemskog vrta.⁸² Pored toga, u jevrejskoj književnosti sasvim je uobičajeno da autor opiše celokupni događaj u kratkim crtama (stvaranje sveta), a zatim da se

⁷⁹ Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 131-133.

⁸⁰ Ibidem, s. 133.

⁸¹ D. A. Hubbard, “Pentateuch”, *The New Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1962).

usredsredi na detalje toga događaja koji su od posebne važnosti za autora (stvaranje prvog čoveka i njegov odnos sa Bogom). Ova praksa je bila uobičajena u staroj semitskoj književnosti, dok je Archer naziva *tehnikom rekapitulacije*.⁸³ Za autora Postanka 1 i 2, stvaranje prvog čoveka, tj. ljudskog roda, je bez sumnje predstavljalo krunu Božijeg stvaranja, i za očekivati je da će on posvetiti mnogo više vremena Adamu nakon što ga je postavio u istorijski kontekst (šest dana stvarnja). Kenneth Kitchen, u vezi sa istim pitanjem, govori o komplementarnoj prirodi Postanka 1 i 2, te da ne postoji nikakav povod da se govori o duplim izveštajima.⁸⁴

U Postanku 6,19-20, Bog je rekao Noju da uzme sa sobom u kovčeg od svake vrste životinja i ptica jedan par; međutim, u Postanku 7,2-3 Bog kaže Noju da sa sobom uzme sedam parova od svih životinja. Kritičari koriste ovo neslaganje i druge aspekte pripovesti o potopu da bi pokazali kako su J i P dokumenti spojeni u jednu celinu.⁸⁵ Ipak, čini se veoma jasnim, da sedam pari životinja u Postanku 7,2-3 ukazuje samo na čiste životinje.

Još jedan primer advokata dokumentarne teorije jeste Postanak 37, gde je izveštaj o Josifovoj prodaji u Egipat podeljen između J i E dokumenta. Iskaz o Midijancima i Ismailjcima u stihu 28 ukazuje, kritičari smatraju, na to da se ovde radi o dva različita izveštaja koji su osnova teksta u Postanku. Međutim, Kenneth Kitchen je argumentovao da se termini „Midijanci” i „Ismailjci” preklapaju i ukazuju u osnovi na istu grupu (up. Sud. 8,24).⁸⁶

2.3.3.2.4 *Indikacije složene strukture kao kriterijum za podelu Petoknjižja*

Pošto je Petoknjižje kompleksna celina sačinjena od proze i poezije i mnogih književnih formi, neki kritičari su ovu složenu strukturu upotreбили kao kriterijum za podelu Petoknjižja i zaključili su da iza nje stoji barem četiri različita autora. Njihovo razmišljanje je bez sumnje zasnovano na pretpostavci da unutar izrailjskog naroda nije postojao um koji je sposoban da napiše kompleksno delo, kakvo je Petoknjižje, u celosti, već je za to potrebno više autora.

Suprotno ovom metodološkom pristupu stoji činjenica iz književnosti drugih naroda starog sveta. Kada se upoređi biblijski tekst sa materijalom iz

⁸² Vidi Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 135.

⁸³ Ibidem, s. 135.

⁸⁴ Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s. 116-117.

⁸⁵ Norman Habel, *Literary Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), s. 29-42.

⁸⁶ Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s. 68.

književnosti drugih naroda postaje očigledno da je kritička procedura kritičara Petoknjžja u potpunosti apsurdna, jer stari orijentalni spisi odražavaju upravo isti književni fenomen. Na primer, Kitchen je pokazao da biografija egipatskog generala Unija, iz perioda VI dinastije Egipta oko 2300. godine pr. Hr., sadrži kombinaciju pripovesti, kratkih iskaza sažetka, himne pobeđe, dva refrena, i sve ovo je ispisano na jednoj steni na zahetu samog Unija,⁸⁷ što čini nemogućim da se konačna verzija ovog teksta podeli na izvore. Ovo je samo jedan od mnoštva primera iz egipatskih i drugih tekstova koji potiču iz sredine III veka pr. Hr.⁸⁸

2.3.3.2.5 Zaključak

Konačno, dokumentarna hipoteza nema odgovor na mnoga pitanja. Na primer, da li bi identifikovane izvore trebalo analizirati i podeliti na sledeće dokumente (J¹, J², J³, itd.)? Na koji način treba da objasnimo globalnu strukturu Petoknjžja? Da li ona potiče od J ili E izvora, ili pak možda od nepoznatog redaktora? Kako treba da objasnimo ogromne razlike između samih izvora – dokumenata? Ovi „dokumenti,” kao jedinstvena celina svaki zasebno, nisu nam dostupni i veliko je pitanje da li su ikada postojali? Da li je legitimno da se kritika Petoknjžja primeni i izvan njenih okvira, to jest, da li treba da govorimo o šestoknjžju, četvoroknjžju, osmoknjžju, itd? Koji deo je redakcijski u sadašnjem obliku Petoknjžja?

Takođe, postavlja se pitanje datiranja ovih dokumenata, pre svega P izvora. Da li je P zaista najkasniji izvor kao što Kuenen i Wellhausen to tvrde? Cyrus Gordon je primetio da stihovi koji opisuju dimenzije Nojevog kovčega u Postanku 6 (prema kritičarima, P izvor), imaju paralele u dimenzijama kovčega u epu o Gilgamešu, književnom delu iz Mesopotamije koje je napisano pre Petoknjžja kritičara.⁸⁹ Pored toga, Kaufmann je sakupio veliki broj podataka koji ukazuju na to da P prethodi knjizi Ponovljenog zakona i vavilonskom ropstvu.⁹⁰

Kriterijumi kritičara za podelu Petoknjžja na izvore su subjektivni. Ovo se vidi posebno u nedostatku usaglašenosti među samim kritičarima (vidi Jerusalimsku Bibliju, str. 6). Gotovo da ne pronalazimo dva kritičara koji se slažu po pitanjima datiranja dokumenata, njihovoj podeli, i slično. Takođe, vidljivo je isuviše brzo prilagođavanje podataka da bi se teorija uskladila. Na primer, Postanak 5,29 predstavlja „Jahvistički dodatak” u P genealogiji

⁸⁷ Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s. 125.

R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 526.

⁸⁸ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 527.

⁸⁹ Cyrus Gordon, "Higher Criticism and Forbidden Fruit", s. 131, u Herbert Wolf, *An*

Introduction to the Old Testament Pentateuch (Chicago: Moody Press, 1991), s. 69.

⁹⁰ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel* (Chicago: University of Chicago, 1960), ss. 157-66. 169-70. 175-200.

Postanka 5 neveovatno zvuči da su stihovi Starog zaveta seckani i uklapani kako kome odgovara.⁹¹

Wellhausen i ostali kritičari kasnije, zasnivali su svoje kritičke studije pre svega na filozofskoj evolucionoj teoriji koja je posedovala mnogo toga zajedničkog sa Hegelovim spekulacijama. Uz ovakvu osnovu kritičara Petoknjižja, iz njihovih analiza se razvilo jednolinijsko gledište na jevrejsku istoriju, koje je sledilo sličnu strukturu formulisanu od strane Darvina, a u vezi sa biologijom. Tako su jevrejska istorija i religija započeli sa animizmom,⁹² totemizmom,⁹³ fetišizmom,⁹⁴ polidemonizmom,⁹⁵ politeizmom i primitivnom kulturom, a zatim su napredovali korak po korak ka svom vrhuncu u monoteizmu u postegzilskom periodu, koji je prema Wellhausenu tvorevina proroka iz tog vremena.⁹⁶ Suprotno tome, Stari zavet i stari Bliski istok ne donose primere jednolinijske evolucije kulture. U Egiptu, na primer, nailazimo na periode napretka, posle čega sledi period zalaska, a ponekad i sam nestanak kulture. Stari zavet nije produkt nijedne vrste evolucije, već je razultat *Božijeg progresivnog otkrivenja*.

2.4 Kritika Petoknjižja od 1900. godine do danas

Slabosti dokumentarne hipoteze donele su sa sobom određene izmene u celokupnoj formulaciji ove teorije, zajedno sa odgovorima na navedene primedbe koji oštro odstupaju od osnovnih principa dokumentarista. Ipak, uprkos svim izazovima, dokumentarna hipoteza nastavlja da uživa široko prihvatanje u svetu bibličara.

Svakako, javila se ozbiljna rezervisanost u vezi sa upotrebom Hegelove dijalektičke filozofije i Darvinovog evolucionog pristupa kao temelja dokumentarne hipoteze. Mnogi bibličari su odbacili opravdanost primene ovakvih modela na religioznu istoriju i poreklo Petoknjižja.⁹⁷

Naravno, dokumentarna analiza se nije završila sa Wellhausenovim istraživanjima. Tako je Rudolf Smend, proširio predloge Karla Buddea, i

⁹¹ Vidi, kako i sam Harrington piše, "Približna raspodjela J, E i P u Postanku, Izlasku i Brojevima". Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Stari Zavjet Spomen Obećanja* (Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1977), s. 129.

⁹² Veoma rašireno verovanje primitivnih naroda o delovanju duša i duhovnih sila u prirodi.

Milan Vujaklija, *Leksikon stranih reči i izraza* (Beograd: Prosveta, 1961), s. 48.

⁹³ Verovanje primitivnih naroda u zajedničko poreklo i mistični odnos između jednog plemena i neke vrste životinja, a ponekad i biljaka; takvu životinju ili biljku (*totem*) su obožavali i smatrali osnivačem svog plemena, pa se obično po njemu i celo pleme nazivalo. Vujaklija, s. 961.

⁹⁴ Obožavanje raznih predmeta kod primitivnih naroda; pridavanje natprirodnih svojstava stvarima. Vujaklija, s. 1003.

⁹⁵ Vera u postojanje velikog broja dobrih i zlih duhova (*demoni*). Vujaklija, s. 743.

⁹⁶ Wilfrid J. Harrington, *Uvod u Stari Zavjet Spomen Obećanja* (Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 1977), s. 124-125. Vidi takođe, R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 506.

⁹⁷ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 70.

podelio je jahvistički dokument na J¹ i J² duž čitavog Petoknjižja i Knjige Isusa Navina (*Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht*, 1912). Ono šta je Smend nazvao J¹, Otto Eissfeldt je identifikovao kao L (lay-source), zato što je u direktnoj suprotnosti sa sveštenečkim izvorom, te naglašava nomadski ideal Rihavovaca nasuprot hananskom načinu života, a nastao je oko 860. godine pr. Hr.⁹⁸ Julius Morgenstern je objavio da je pronašao dokument K („Keneji”), izvor koji navodno opisuje Mojsijevu biografiju i odnos između Izrailja i Keneja. Ovaj dokument je prema Morgensternu bio od ključne važnosti u reformi cara Ase oko 890. godine pr. Hr.⁹⁹ (up. 1. Kr. 15,9-15) Robert Pfeiffer, profesor na Univerzitetu Harvard, 1941. godine predstavio je dokument S (planina Sir u Edomu) koji je odvojio od J i E materijala u knjizi Postanka 1-38. Ovaj dokument potiče iz Solomonovog vremena, iako Pfeiffer ostavlja prostor za moguće dodatke koji su pridodati nekoliko vekova kasnije.¹⁰⁰

Da bi osporio argumet da dokumentarna teorija ne poseduje osnovu u književnosti starog Bliskog istoka, Jeffrey Tigay je ukazao na to da je Ep o Gilgamešu takođe sastavljen iz originalno nezavisnih sumerskih priča. Ep o Gilgamešu je tako najpre sastavljen u periodu starog Vavilona, da bi prošao kroz nekoliko redaktorskih faza pre nego što je primio svoj konačni oblik u periodu Neo-Asirije.¹⁰¹ Evolucija Epa o Gilgamešu je i pored toga različita od dokumentarne hipoteze, ipak, postojanje bilo kojeg od spomenutih nezavisnih dokumenata ostaje samo hipoteza.

2.4.1 *Kriticizam oblika*

Početakom XX veka nekoliko kritičkih metodologija se pojavilo sa namerom da osnaže, i u nekim slučajevima da izazovu književnu kritiku (kritika izvora ili dokumentarna teorija). Jedna od tih metodologija jeste i kriticizam oblika (*Formgeschichte*) ili kritika žanra (*Gattungsgeschichte*), koju su razvili Gunkel i Gressmann. Iako nisu napustili dokumentarnu hipotezu, oni su stavili naglasak na književne osobine, ali i dugačak proces usmene tradicije koja je u stvari oblikovala različite pripovesti u estetična remekdela. Shodno tome, nastojao se utvrditi književni žanr (pripovesti, izreke, mitovi, sage, itd.) i društveni kontekst iz kojeg je tekst nastao. Ovaj pristup je uneo svežinu u već hladan analitički pristup dokumentarnih kritičara, koji su u svojim detaljnim raščlanjivanjima Petoknjižja nastojali da negiraju snagu i lepotu biblijskih pripovesti.

⁹⁸ D. A. Hubbard, “Pentateuch”, *The New Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1962).

⁹⁹ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 70.

¹⁰⁰ Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Moody Press: Chicago, 1994), 83.

¹⁰¹ Jeffrey H. Tigay, *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1985), s. 26-27.

Kao što su Gunkel i Gressmann originalno razumeli, kriticism oblika se prevashodno bavio usmenom etapom različitih književnih žanrova,¹⁰² suprotno literarnom kriticismu koji se bavi pisanim dokumentima.

To pretpostavlja da se iza svakog pisanog dokumenta nalazi usmena tradicija i da nam poznavanje tog razvoja pomaže da razumemo pisani tekst pred nama. Svi će se naravno složiti da „životna situacija” (*sitz im leben*), kulturno okruženje unutar kojeg je posebni književni žanr ili jedinica nastala, jeste od velike pomoći u razumevanju odeljka. Naglasak na usmenoj predaji ne negira dokumentarnu teoriju. U stvari, mnogi bibličari su ostali verni dokumentarnoj hipotezi, dok su kriticism oblika upotrebljavali da bolje razumeju usmenu predaju koja se nalazi iz svakog od JEDP dokumenata. Na primer, kriticism oblika potvrđuje pretpostavku dokumentarista da se „autori” dokumenata mnogo snažnije mogu opisati kao sakupljači ili redaktori tradicionalnog materijala.¹⁰³

Istorijski gledano, kriticism oblika sledi posle literarnog kriticisma. Međutim metodološki posmatrano, kriticism oblika prethodi literarnom kriticismu.

Prema kritičarima oblika, većina starozavetne književnosti je imala dugu i često komplikovanu praistoriju, koja se može definisati kao period usmene predaje. U osnovnim oblicima, to jest žanrovima, nalazi se određena čvrstina, kao i fleksibilnost, ali i tendencija ka promenama. Različiti žanrovi su tako stvoreni, razvijaju se, menjaju se i na kraju nestaju. Svaki žanr je nastao u određenoj životnoj situaciji u okviru nacionalnog života starog Izrailja. Ova životna situacija, smatraju kritičari oblika, može da se otkrije proučavanjem žanrova. Važno je da uočimo da ovo nije putem istorijskih podataka koji bi rasvetlili različite žanrove, već pre, koristeći ove žanrove da bi se stvorili istorijski podaci, ponekad i u suprotnosti sa izričitim istorijskim indikacijama u starozavetnom tekstu.

Lawrence Boadt navodi četiri koraka kriticism oblika: (1) Definisanje okvira odeljka; (2) utvrđivanje upotrebljenog žanra; (3) definisanje životnog okruženja teksta; (4) utvrđivanje svrhe teksta.¹⁰⁴

Veliki naglasak kod kriticism oblika se stavlja na analizu strukture odeljka. Tako, Tucker smatra da je struktura odeljka čak i važnija od njegovog sadržaja.¹⁰⁵ Takođe, među kritičarima postoji tendencija da se daleko veća važnost posveti usmenoj tradiciji u poređenju sa pisanim dokumentima. Mnogi smatraju da su biblijske pripovesti kružile u usmenoj formi veoma dugo i da su zapisane tek mnogo kasnije u istoriji izrailjskog naroda. Ivan Engnell, član švedske „Uppsala School,” odbacio je dokumentarnu hipotezu, smatrajući da je

¹⁰² Gene M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), s. 1.

¹⁰³ Ibidem, s. 18.

¹⁰⁴ Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction* (New York: Paulist Press, 1984), s. 85.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 13.

Wellhausenova teorija o paralelnim dokumentima rezultat njegovog pogrešnog pristupa u kojem on nije razumeo na koji način je usmena tradicija funkcionisala na starom Bliskom istoku. Prema Engnellu, veći deo Petoknjžja je zapisan tek u egzijskom ili postegzijskom periodu.¹⁰⁶

Upotreba metodologije identifikacije žanrova unutar teksta, koju kritičari oblika sa toliko entuzijazma zastupaju, kao sredstva za procenu istorijske verodostojnosti dokumenta je pogrešna. Na primer, pobede egipatskog faraona Tutmosisa III su zapisane sa jednako realizma u egipatskim formalnim dnevnicima, u antologijama njegovih dela, kao i u himnama koje su komponovane u čast njegove pobede. Upotreba kriticizma oblika da bi se datirao materijal i tradicije, može da ispolji ozbiljne metodološke mane.

Iako postoji određena vrednost u razlikovanju književnih žanrova, ova praksa se ne sme primeniti u mehaničkom smislu. pisci u stara vremena su svakako bili sposobni da koriste svoje izvore na kreativan način. Zbog toga, ne smemo da ih postavljamo u okvire modernog razumevanja njihovih umetničkih i književnih sposobnosti. Na primer, u književnosti Egipta pronalazimo delo „Uputstva Sehetpibre,” koje je, na prvi pogled, delo mudrosne književnosti. Ipak, jezik je tipičan za himnu, a sadržaj opet govori o lojalnosti prema kralju.¹⁰⁷ Identifikacija elemenata žanra u tekstu sa potpunim žanrom, ponekad vodi ka donošenju brzopletih zaključaka.

Čini se da je kriticizam oblika prišao isuviše mnogo usmenom periodu starozavetne književnosti. Shodno tome, ova metodologija se često zvršava u prekomernom rasparčavanju teksta. Sydney Smith, stručnjak za asirski jezik, suprotno tome, pokazao je da se mali delovi „otkriveni” u jevrejskim prorocima ne mogu razumeti ukoliko ih izdvojimo iz konteksta.¹⁰⁸

Konačno, pretpostavka kritičara oblika u vezi sa evolucijom književnih jedinica u veće, „složenije” strukture jeste zabluda. Književna dela se umnogome razlikuju po svojoj dužini, čak i unutar istog književnog perioda. Na primer, u sumerskoj književnosti, u periodu oko 1800. godine pr. Hr., pronalazimo devet epskih priča koje se razlikuju po dužini od 100 pa čak do 600 linija. Takođe, unutar istog književnog perioda nalazimo četiri vrste himni koje se opet međusobno razlikuju od 50 do 400 linija. Postoje i sumerske poslovice koje se razlikuju od 1 do 10 linija.¹⁰⁹ Shodno tome, mišljenje, obično prihvaćeno, da su najjasnije strukture i najkraći oblici odraz najstarije etape u razvoju žanra, mora ozbiljno da se stavi pod znak pitanja.

2.4.2

Tradicijiski kriticizam

¹⁰⁶ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), s. 67-

68.

¹⁰⁷ Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s.

130-135.

¹⁰⁸ John H. Hayes, ed., *Old Testament Form Criticism*, s. 18.

¹⁰⁹ Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s. 130-135.

Usko povezan sa kriticizmom oblika je metod koji je postao poznat kao „tradijski kriticizam” ili kao „tradijska istorija” (*Überlieferungsgeschichte* ili *Traditionsgeschichte*). Generalno posmatrajući, tradicijski kriticizam moramo da razumemo kao proizvod literarne kritike i kriticizma oblika. Pristalice ove discipline tvrde da se ona razvila iz kriticizma oblika, istorije religije i arheologije. Veliki je broj pristalica ovog metoda, međutim oni sami ne funkcionišu uvek na isti način. Tako, neki tradicijski kritičari naglašavaju istoriju pre književne etape knjige ili individualne teme; drugi opet, stavljaju naglasak na istoriju književne etape, procedura koja nije toliko udaljena od redakcijskog kriticizma.¹¹⁰ Grubo govoreći, kriticizam oblika naglašava početak ovog procesa, dok tradicijski kriticizam proučava svaki razvoj koji je prethodio konačnom pisanom proizvodu. Kritičari dakle, pretpostavljaju da je moguće pronaći i odvojiti različite slojeve u razvoju tradicije.

Na primer, kritičari proučavaju krugove književnika u staro vreme, mudraca, sveštenstva ili proroka, i na koji način su oni odgovorili na novu situaciju. Interesovanje je ukazano za kult i zakonske profesije, te se nastoji da se izdvoje različiti interesi svake regije u Palestini kako bi se bolje razumeli momenti od odlučujuće važnosti i promene kada se određena tradicija preoblikovala da susretne aktuelne potrebe.¹¹¹

Tradijski kritičari su u svom nastojanju da izvrše zadatak usredsređeni na četiri osnovna pitanja. *Prvo*, oni se interesuju za grupu ili zajednicu koja je povezana sa datom tradicijom (proroci, sveštenstvo, mudraci, itd.). Na primer, Gerhard von Rad (*The Problem of the Pentateuch*), jedan od najuticajnijih tradicijskih kritičara pripisao je homiletički stil u knjizi Ponovljenog zakona propovedničkoj aktivnosti Levita.¹¹²

Drugo, pitanje geografskog okruženja. Gradovi kao što su Vetilj i Sihem su posmatrani kao skladišta različitih tradicija o patrijarsima. Kasnije su se ove tradicije preoblikovale i konačno ušle u književno delo.¹¹³

Treće, tradicijski kritičari posvećuju ogromnu pažnju društvenom, političkom i religioznom kontekstu koji se nalazi iza materijala, pokušavajući da utvrde promene u situaciji, ne zadovoljavajući se samo sa utvrđivanjem životnog okruženja teksta. Na primer, neki bibličari veruju da je kultska sredina iza knjige Ponovljenog zakona u stvari praznik obnavljanja saveza u Sihemu (up. Pnz. 27,12-13). Međutim, nova situacija se pojavila oko 700. godine pr. Hr., kada je narodna vojska oživljena zajedno sa konceptom svetog rata.¹¹⁴

¹¹⁰ Gene M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), s. 19.

¹¹¹ Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction* (New York: Paulist Press, 1984), s. 86.

¹¹² Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 72.

¹¹³ Ibidem, s. 72.

¹¹⁴ Walter E. Rast, *Tradition History and the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), s. 26-27.

Četvrto, pitanje teme i motiva, i na koji način su oni ukomponovani. Na primer, Gerhard von Rad je uočio da kredo u Ponovljenom zakonu 6,20-24; 26,5b-9 i Knjizi Isusa Navina 24,2b-13 ne spominju iskustvo izrailjskog naroda na Sinaju; on je zaključio da je originalna tradicija o Sinaju cirkulisala nezavisno od tradicije o Izlasku i naseljavanju Obećane zemlje. Te dve tradicije su konačno spojene u jednu celinu od strane J, koji je takođe uvrstio tradicije o patrijarsima i praistoriju (J delovi Postanka 2-11) kao uvod u svoje delo.¹¹⁵

Specifičan zadatak tradicijskih kritičara je da utvrde upotrebu i ponovnu upotrebu biblijskog materijala od njegovog najranijeg oblika i životnog okruženja u Izrailju, pa kroz sve etape pisanja i preoblikovanja dok tekst nije dobio svoj konačni oblik. Dok kritikizam oblika naglašava otkrivanja najranijih usmenih delova, a kritikizam izvora najranije pisane izvore, tradicijski kritikizam se posebno bavi kasnijim adaptacijama i preoblikovanjem teksta.¹¹⁶

Martin Noth je slično svojim prethodnicima naglasio ključne teme izražene u veroispovestima Izrailja. Motivi kao što su izlazak naroda iz Egpta, obećanje patrijarsima i savez na Sinaju čine opštu tradiciju koju je Noth nazvao G (*Grundlage*).¹¹⁷ Ova tradicija je nastala za vreme perioda sudija i poslužila je kao izvor za J i E. Na taj način su objašnjene sličnosti između dokumenata J i E. Međutim, Martin Noth je mnogo poznatiji po svojoj identifikaciji redaktora deuteronomiste, kojeg je on smatrao odgovornim za knjige Ponovljenog zakona sve do Druge Knjige o carevima.¹¹⁸

U Švedskoj, već spomenuta „Uppsala School” i njeni predstavnici (Engnell, Nyberg) su usvojili neke od ideja von Rada i Martina Notha, međutim oni su odbacili bilo kakvu zavisnost od dokumentarne teorije.¹¹⁹

Sve do ove tačke diskusije, čini se očiglednim da tradicijski kritikizam proučava starozavetni materijal sa određene tačke gledišta. Prema takvom razumevanju, istorija obuhvata više od samog prezentovanja jednostavnih činjenica. Radije, istorijska sećanja u Starom zavetu se posmatraju kroz okvir zajednice koja je tražeći značenje tumačila ova sećanja. Upravo ova koncentracija na dubinu događaja i iskustva činila je istoričara Starog zaveta. Takav naglasak na kreativnim elementima vodi ka nekim osnovnim pitanjima u vezi sa prirodom starozavetnih tradicija. Na primer, do koje mere su ove tradicije pouzdani izveštaji onoga šta opisuju? Odgovarajući na ovaj problem, pristup istoričara se razlikuje od stava ispunjenog skepticizmom, do

¹¹⁵ Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy* (London: SCM Press, 1953), s. 60-69. Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 73.

¹¹⁶ Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction* (New York: Paulist Press, 1984), s. 86.

¹¹⁷ Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1948), s. 5-6.

¹¹⁸ Ibidem, s. 5-6.

¹¹⁹ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 73.

mišljenja koje pruža biblijskoj tradiciji što je moguće više pouzdanja. Primer koji je skoro postao klasičan jeste način na koji su dva važna istoričara prišli tradiciji patrijaraha u Starom zavetu. Martin Noth je veliki prostor ustupio ulozi kreativnosti u formulaciji ovih tradicija. Generalno govoreći, njegov pristup pretpostavlja da dokumenti o patrijarsima ne mogu da budu upotrebljeni kao istorija u našem modernom shvatanju te reči. Sa druge strane, William F. Albright, takođe smatrajući da ovi izveštaji nisu istorija u našem shvatanju te reči, ipak kaže da arheološki dokazi donose mnogo bitniju podršku za širu istoričnost perioda patrijaraha kao celine.¹²⁰

Ogroman naglasak tradicijskog kriticizma na usmenoj tradiciji predstavlja ujedno i najveću slabost ove metodologije. Zbog čega bi Jevreji odlučili da ne zapišu pitanje od najveće važnosti za narod, kada su u to vreme svi okolni narodi posedovali izobilje pisanog materijala? Dovoljan dokaz ovome su stotine hiljada glinenih pločica iz Mesopotamije, kao i slike i tekstovi pisani hijeroglifima iz Egipta, a koji su pokrivali sve aspekte života.

Termin „usmena tradicija” nije adekvatan da objasni značenje, pa je čak i zbunjujući jer se koristi da opiše dva, ili čak tri odvojena procesa: usmena kompozicija dela, usmeno proširivanje dela i usmena predaja. Ovi pojmovi se moraju međusobno razlikovati. Na starom Bliskom istoku, usmeno proširivanje dela je bez sumnje bilo od velikog značaja, osim u zvaničnim i vladajućim krugovima. Ali to je često rađeno upravo iz pisanih dokumenata. Klasičan primer pronalazimo u Drugoj Knjizi dnevnika 17,9 kada car Jehosafat šalje Levite da usmeno naučavaju narod iz pisanih dokumenata. Za prenošenje bilo čega od važnosti sledećim generacijama, stari narodi su se uporno služili pisanim dokumentima, a ne usmenim predanjima.¹²¹

To, svakako, ne znači da u nekim slučajevima usmena tradicija nije imala važnu ulogu u čuvanju materijala, već da tradicijski kritičari umnogome preuveličavaju njenu ulogu.

2.4.3 Retorički kriticizam

Retorički kriticizam se razvio tek nakon 1968. godine, kada je James Muilenberg u svom predsedničkom govoru („Form Criticism and Beyond”) Društva biblijske literature, izazvao bibličare da krenu i dalje od kriticizma oblika tako što će uočiti estetične dimenzije književnog stila i strukturalnih principa.¹²² Muilenberg je nazvao ovaj pristup *retoričkim kriticizmom*. Ukazujući na nedostatke kriticizma oblika, pristalice ovog pristupa smatraju da pažljivim proučavanjem stilskih osobina određenog odeljka, bibličari mogu da otkriju autorovo razmišljanje na mnogo jasniji način. Većina Muilenbergovih

¹²⁰ Walter E. Rast, *Tradition History and the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), s. 29-31.

¹²¹ Vidi, Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1966), s. 135-136.

¹²² Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (InterVarsity Press: Illinois, 1991), s. 121-122.

primera je uzeta iz poezije, međutim i proza se pokazala pogodnim tлом za retorički kritičizam.

Retorički kritičizam dakle, proučava dinamiku autorovog odnosa prema svojem slušateljstvu posredstvom njegove poruke: na koji način je autor organizovao (struktura) i izneo (stil) svoju poruku kako bi postigao maksimum u pogledu njegove svrhe.¹²³

J. P. Fokkelman je, proučavajući pripovest u knjizi Postanka, ukazao na neverovatnu simetriju u strukturi izveštaja o Vavilonskoj kuli.¹²⁴ Ova struktura je organizovana u obliku inverzije u drugom rečeničnom redu, osobina tipična za jevrejsku literaturu.

Pripovest o Josifu u Postanku 37-50, predstavlja, bez sumnje, najčešće polje interesovanja retoričkih kritičara. Putem proučavanja uzajamnog odnosa i glagolskih paralela u ovim poglavljima, Robert Alter je otkrio izvanrednu književnu umešnost pripovedača. Na primer, Alter ukazuje na javljanje glagola „prepoznati” (haker-na’) na kraju poglavlja 37 i 38. U 37,32 Jakov je surovo prevaren nakon što je trebalo da prepozna haljinu njegovog ljubljenog sina Josifa. Sa druge strane, u 38,25 Juda je trebalo da prepozna svoj pečat, pojas i štap, što je na kraju dokazalo da je on otac Tamarinog deteta. Isti glagol ima važnu tematsku ulogu u 42,8 kada Josif, kao vladar Egipta, prepoznaje svoju braću, međutim oni njega ne prepoznaju.¹²⁵

2.4.4 **Strukturalizam**

Strukturalizam predstavlja jedan od najnovijih razvoja biblijskog kritičizma, međutim kao disciplina, strukturalizam se pre svega primenjuje u lingvistici, antropologiji, psihologiji, fizici pa čak i matematičari.

Strukturalizam koji je imao uticaja na biblijsko proučavanje ima svoje korene u tri osnovne oblasti: lingvistici, antropologiji i književnoj analizi.¹²⁶

Temelj modernoj strukturalnoj egzegezi leži prevashodno u lingvistici XX veka. Švajcarski naučnik, lingvističar, Ferdinand de Saussure je svoje stavove izneo u svom revolucionarnom delu (*Course in General Linguistic*) 1916. godine. Suprotno preovlađujućem interesu lingvističara XIX veka za istorijske rekonstrukcije i promenu jezika, Saussure je naglasio razliku između sinhronog (statičnog) i dijahroničkog (evolucionog) pristupa lingvistici, zastupajući nezavisno proučavanje zasnovano na sinhronom gledištu. Drugim rečima, razumevanje istorijskog razvoja jezika je daleko manje važnije od poznavanja sadašnje situacije.¹²⁷

¹²³ Robert B. Chisholm, “Structure, Style, and the Prophetic Message: An Analysis of Isaiah 5:8-30”, *Bibliotheca Sacra*, January 1986, s. 47.

¹²⁴ J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* (Assen: van Gorcum, 1975), s. 13. 20-23.

¹²⁵ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), s. 10.

¹²⁶ Vern S. Poythress, “Structuralism and Biblical Studies”, u *Grace Theological Journal* 21/3 (September, 1978), s. 222.

¹²⁷ Ibidem, s. 222-223.

Claude Levi-Strauss i Roland Barthes su primenili Saussureve sugestije i primenili ih na ljudsku misao u mitologiji i biblijskoj književnosti. Oni su se složili da je struktura jezika na neki način isprepletana sa stvarnošću i da se značenje nalazi u odnosu reči i tema. Nastojanje da se raspozna namera autora, samo po sebi, ne pruža nam uvid u značenje teksta, koliko to čini proučavanje samog teksta. Nerazdvojivo sa ovim pristupom jeste uverenje da postoje dublji nivoi značenja sakriveni ispod površine teksta. Shodno tome, cilj bibličara je da otkrije simbolične i univerzalne strukture sakrivene u tekstu.¹²⁸

Ključ za pronalaženje ovih univerzalnih struktura predstavlja koncept binarnih suprotnosti. Ljudski način izražavanja u osnovi sledi princip polariteta u odnosu prema stvarnosti. Edmund Leach u svom delu *Postanak kao mit* („Genesis as Myth”) govori o suprotnostima kao što su život i smrt, dobro i zlo, Bog i čovek, muško i žensko, dozvoljeni seksualni odnos i nedozvoljeni seksualni odnos.¹²⁹ Leach tvrdi da uključivanjem velikog broja izveštaja koji opisuju kršenje seksualne moralnosti (na primer, Lot i njegove kćeri), Postanak naglašava moralan odnos između Avrama i Sare, iako je Sara bila Avramova polusestra. Ponavljanja i varijacije u ovim pripovestima „izgrađuju doslednu poruku” koja nije toliko očigledna modernom slušaateljstvu. Ipak, kao što Howard zapaža, većina bibličara neće primetiti navodni naglasak na incestu i seksualnoj moralnosti, a koji Leach pronalazi uklopljenog u dublju strukturu knjige Postanka.¹³⁰

Zbog svog naglaska na sinhronom pristupu, strukturalizam gotovo u potpunosti ignoriše ulogu istorije. Više nije važno razumeti istorijski proces iz kojeg je nastao tekst ili pak sociološki kontekst (*Sitz im Leben*) koji se nalazi iza teksta. Umesto toga, čitalac mora da nastoji da „otkrije na koji način tekst proizvodi značenje” i koja poruka se nalazi sakrivena unutar dublje strukture samog književnog dela.¹³¹

3 Zaključak

Kritički pristupi, koje smo ranije opisali, umnogome se oslanjaju na pretpostavljene teorije koje su primenjene na Stari zavet, umesto da proizlaze iz induktivnog i temeljnog pregleda starih orijentalnih dokaza književnih oblika, metoda i njihove upotrebe u staro vreme. Zbog ovog fundamentalnog razloga, rezultati ovih kritičkih pristupa su u najvećoj meri pod sumnjom i ultimativno moraju da budu odbačeni u korist novih, i ispravno zasnovanih

¹²⁸ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 77.

¹²⁹ Vern S. Poythress, “Structuralism and Biblical Studies”, u *Grace Theological Journal* 21/3 (September, 1978), s. 223-24.

¹³⁰ Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 77.

¹³¹ Armerding u Herbert Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* (Chicago: Moody Press, 1991), s. 78.

rezultata utemeljenih na potpuno relevantnim i paralelnim podacima, te uz daleko razumnije ophođenje prema jevrejskom tekstu u svetlu ovih podataka. Biblijski kriticizam u svom pravom smislu mora da postoji. Ovde se ne zagovara njegovo ukidanje, već pre radikalna rekonstrukcija, uslovljena kontekstom biblijskog sveta, umesto zapadnim filozofijama i književnim kategorijama, posebno iz XVIII-XX veka.

Nikola Knežević, student III godine TF-NS TETRAGRAMATON – SVETO ČETVOROSLOVLJE

Uvod

Bez sumnje, Sveto četvoroslovlje ili grč. *tetragrammaton*, heb. יהוה, je naznačajnije ime Starog Zaveta. Kako je jedan pisac rekao, „nijedna druga reč na Hebrejskom nije izazvala takvu diskusiju kao... יהוה, lično ime Jevrejskoga Boga.”¹³²

Što se tiče vremena u kojem je nastalo, mišljenja naučnika i bogoslova se razlikuju: jedni smatraju da je nastalo i počelo da se upotrebljava tek od Mojsija, dok drugi tvrde da su Jevreji znali za njega i pre Mojsija. Ovu drugu pretpostavku potvrđuju lična imena sa kojima je povezivano ime Jahve, nesumljivo pre Mojsija. Veliku teškoću, kako u ovom istraživanju, tako i po pitanju tačnog izgovora imena, predstavlja onaj sujeverni strah koji je ovladao Jevrejima posle njihovog zarobljavanja, od tog imena koje se poistovećuje sa nedostižnim postojanjem Božijim. Ovaj strah je u početku prouzrokovao ograničenu upotrebu tog imena, a kasnije čak i zabranu da se izgovori. Samo je prvosveštenik mogao da ga izgovori jednom godišnje (na dan očišćenja). Umesto vlastitog imena Jahve, počeli su da izgovaraju ili samoglasnike drugog imena Božijeg – Adonaj ili samoglasnike trećeg – Elohim. Postoje pokušaji da se ime Jahve prikaže kao pozamljenica od nekih sličnih imena mnogobožaćkih bogova starih suseda Izrailja, ali ovi pokušaji nemaju istorijsku podlogu.¹³³

Klement Aleksandrijski u drugom veku posle Hrista, koristio je formu Jahve, i ovakav izgovor se nikada nije izgubio. U doba Renesanse i Reformacije hrišćanski teolozi počeli su izgovarati Božje ima kao „Jehova”, da bi ponovo u 19 i 20 veku njegovo ime izgovarano kao i pre, dakle: „Jahve”.¹³⁴ Konačno u dvadesetom veku, jednim univerzalnim koncenzusom među teolozima odlučeno je da, će se sveto četvoroslovlje ovako izgovarati.¹³⁵

Bog se u prošlosti otkrivao čovečanstvu na nebrojeno mnogo puta i načina. Moja je molitva da će ova kratka studija pomoći svakome da bolje razume i nadasve više poštuje našega Boga.¹³⁶

132 Biblioteka Sacra, The Meaning of the Divine Name YHWH, Charles R. Gianotti.

133 Rakić, Kosanović Pravoslavna Enciklopedija tom I, (Novi Sad, Pravoslavna Reč: 1992), 365.

134 Preuzeto sa internet adrese: <http://www.britannica.com/ed/article?eu=79806&tocid=0>

135 Preuzeto sa internet adrese: <http://www.gospelcom.net/ibs/niv/mct/9.php>

136 Stanley C. Stein, Theological and Practical Aspects of the Tetragrammaton (Preuzeto sa internet adrese)

Osnovna definicija četvoroslovlja

„Nova konkordancija Hebrejske Biblije”, eng. *A New Concordance to the Hebrew Bible* daje nam informaciju da se reč $\eta\omega\eta\psi$ pojavljuje 6,639 u Mazoretskom tekstu, dok jedan od najboljih biblijskih programa na kompjuteru *Bible Works* izlistava 6,628 (mora se napomenuti da on koristi brojeve iz Strongove konkordancije).¹³⁷

Ono se također naziva još i sveto četvoroslovlje, grč. *tetragrammaton* ili lat. *tetragramma sacra*. Definicija dolazi od četiri hebrejska slova: Yod, Het, Vau i Het. Veruje se da ova četiri slova predstavljaju vremena hebrejske reči *biti*. HVH (Hovah) = *jesam*, HJH (Hajah) = *bio sam* i JHJH (Ji-jeh) = *biću*.¹³⁸

Lično ime Božije, lat: *nomen proprium Dei*, pisano je u originalnom tekstu sa četiri konsonanta ili suglasnika. Prema izveštajima Lahiških pisama, ovo je ime bilo izgovarano sa svim svojim vokalima sve do 586 godine pre Hrista, to jest do uništenja prvog hrama.

Kasnije je onakvo izgovaranje imena izbegavano i umesto nje su počeli koristiti reči „Adonaj”, što znači „Gospod”, dok su u Septuaginti – grčkom prevodu Starog zaveta umesto tetragramatona stavljali reč *Kyrios*.¹³⁹

Iako se ime $\eta\omega\eta\psi$ slobodno izgovaralo u vreme *Tore* i pisanja Proroka, zbog njegove svetosti u Judaizmu ono se danas izgovara u veoma retkim prilikama i okolnostima. Mnogo religiozni Jevreji mogu se uvrediti da neko javno izgovara ili na neku drugi način koristi ovo ime.¹⁴⁰

Ime $\eta\omega\eta\psi$ naglašava Božije apsolutno bitstvovanje nad svim stvorenim. On je izvor svega što postoji, svega mogućeg i nemogućeg, i svog stvorenja. On proizilazi sam iz sebe. Sve ostalo što postoji, proističe iz njega. $\eta\omega\eta\psi$ predstavlja Božju transcendenciju u vremenu. On je iznad njegovog stvorenja. On je bez početka i bez kraja, jer On zauvek jeste.¹⁴¹

Pravi izgovor imena $\eta\omega\eta\psi$ nikad se zapravo nije izgubio. Spisi nekolicine ranohrišćanskih grčkih pisaca nam svedoče da se ovo ime izgovaralo kao „Jahve”. Ovo je potvrđeno, kada je u pitanju prvi slog reči pomoću kraće forme *Jah*, koja je korištena u poeziji (Izl 15:2) i *jahu* ili *jah* reči koje se nalaze kao zadnji slogovi mnogih hebrejskih imena.

Po mišljenju mnogih teologa, reč $\eta\omega\eta\psi$ predstavlja verbalnu formu korena *hvh* (het-vau-het), što je starija varijanta korena *hjh* (het-jod-het), što znači „*biti*”. Vokal prvog sloga reči pokazuje da je glagol korišten u formi buduće – sadašnjeg uzročnog oblika *hiphil*, stoga njegovo značenje bi bilo „On je uzrok postojanja, On čini da sve postoji.” Objašnjenje nam je dato u knjizi

137 Isto

138 Preuzeto sa internet adrese: <http://www.shema.com/names.htm>

139 Enciclopedia Judaica, elektronska verzija, pod pojmom: YHWH

140 Preuzeto sa internet adrese: <http://users.gurulink.com/KahalYahweh/Main/index.html>

141 Preuzeto sa internet adrese: <http://www.shema.com/names.htm>

Izlaska 3:14, *Ehejeh-Ašer-Ehejeh*, „Ja Sam Onaj Koji Jesam”, iako je ovo više primer folklorne etimologije, nego naučne.

Kao i mnoga druga hebrejska imena u Svetom Pismu, ime „Jahve” je bez sumnje skraćen oblik u originalu dužeg imena. Predpostavlja se da je u originalu puno ime glasilo nešto nalik: *Jahveh-Ašer-Jihveh*, što bi u prevodu značilo: „Sve što postoji, On čini da postoji”, ili *Jahveh-Cabaot* (1 Sam 1:3,11), što u stvari znači: „On je stvoritelj vojske [nebeske ili Izraelove?]. „Gospod nad vojskama”, tradicionalno korišten prevod nije u potpunosti tačan.¹⁴²

Teološki aspekti tetragramatona

יהוה (u zavisnosti od prevoda na srpskom i hrvatskom govornom području, ova reč se prevodi sa „Gospod” – Daničić, „Gospod” – Bakotić ili „Jahve” - Kršćanska sadašnjost). Po *Talmud* – u, *pesahim* – u 50 a, ono se ne sme izgovarati. Zato se umesto njegovog ličnog imena kako sam to ranije napomenuo u tekstu izgovara יהוהוה, „*Adonaj*”. Među teolozima generalno vlada mišljenje iako ne postoji čvrst dokaz za ovo, da izgovor Svetog četvoroslovlja vezuje za deo stiha iz Izlaska 3:14: יהוה(י)ε ρ#Ξε)φ יהוה(י)ε , *Ehjah – Ašer – Ehjah*, i zato bi najpravičniji izgovor יהוהψ trebalo biti „Jahve”.

Upornost Jevreja kada je u pitanju korištenje Svetoga imena ili pokušaja da se ono zaštiti načinima kao što su „B-g” ili „G-pd”, iako iz dobrih motiva urađeno, ipak je fanatično kao i njihov legalizam kada je u pitanju držanje Subote. Ako Jahve Bog otkrio svoje ime više od 6,800+ puta u Svetu Pismu, onda je jasno da Bog na ovaj način želi ljudima objaviti svoje ime.

On želi da bude poznat ljudima, i želi da se njegovo ime koristi, ali samo kako to odgovara njegovoj časti. Ova želja se jasno može videti u *Svešteničkom Blagoslovu*: Br 6:22-27

22 *Jahve reče Mojsiju:*

23 „*Reci Aronu i njegovim sinovima: Ovako blagosiljajte Izraelce govoreć im:*

24 *Neka te blagoslovi Jahve i neka te čuva!*

25 *Neka te Jahve licem svojim obasja, milostiv neka ti bude!*

26 *Neka pogled svoj Jahve svrati na te i mir ti donese!*

27 *Tako neka stavljaju moje ime nad sinove Izralove, i ja ću ih blagosiljati”*

Kada je Bog hteo da izbavi Izrael iz egipatskog ropstva, On se objavljuje Mojsiju kao „Jahve” (Izl 3:1-15, 6:2-3). To je ime koje je Bog sam sebi dao. Njegovo je značenje: „Ja sam onaj koji jesam” (Izl 3:14), to jest, „Ja sam stvarno i istinski prisutan, spreman da pomognem i delujem; onakav sam kakav sam uvek bio” (Eichrodt). U najtežim trenucima Izraelove istorije, Bog

¹⁴² Encyclopedia Judaica, elektronska verzija, pod pojmom: YHWH

se objavljuje imenom koje u sebi nosi pobjedu, spasenje, izbjavljenje. Iz tog razloga kada se govori o istoriji Izraela, govori se o čudesnim delima koje je Bog činio za svoj narod.

Šta Božansko ime JHVH znači za Izraelaki narod? Otkrivanje imena Božijeg ima sadrži nekoliko dimenzija. Ono predstavlja podjeljenost; ono ograđuje Boga od drugih koji imaju imena, uključujući i bogove. Sa druge strane, svako, čije ime je poznato postaje delom zajednice u kojoj postoje imena; Bog izabira da postane delom istorijske zajednice. Još više, davati ime Jahve referentno sa „Bogom naših otaca”, automatski znači da ono ima svoju istoriju. Božja istorija je usko povezana sa istorijom naroda, i tako se Bog obavezuje da bude deo istorije Izraela.

Otkrivanje Božijeg imena govori o odnosu, otvara mogućnost odnosa, ukazuje na želju za otvaranjem odnosa. Odnos ili veza koja nema ime, znači udaljenost, sa druge strane davanje imena označava potrebu za zbližavanjem. Otkrivanjem imena Bog vezu i susret čini mogućim. Ono označava dostupnost, davajući svoje ime, Bog postaje dostupan. Bog i ljudi se sad mogu susresti i komunicirati jedno sa drugim.¹⁴³

Septuaginta to ime prevodi kao *Kyrios* – Gospod. Razmišljajući o objavi Boga u Hristu, rana se Crkva osećala slobodnom da izjave iz Staroga Zaveta o Bogu Jahvi prenese na svoga Gospoda Isusa Hrista. (uporedi 1 Sol 5:2; 2 Sol 2:2; Dela 2:20 i sličnost Isusove opetovane reči u Jovanu „Ja jesam”). Novozavetni nam pisci žele kazati: Jahve, Bog saveza, otkupiteljski se objavio u Isusu Hristu.

Mnoga od tih imena složenice su imena Jahve sa imenicama ili glagolskim oblicima. Imamo, na primer, sledeće: *Jahve-Jireh* (Jahve će videti, pobrinuti se), Post 22:14; *Jahve-Nissi* (Jahve moj steg) Izl 17:15-16; *Jahve Tiskednu* (Jahve, pravda naša), Jr 23:6; 33:16.¹⁴⁴ U daljem tekstu će biti to opširnije objašnjeno.

Izvori Jahvizma

Izvori Jahvizma su nejasni, ali teolozi su naišli na neke nagoveštaje u Midijanskim i Kenitskim izvorima. Priča iz Izlaska 18 se obično uzima kao osnovni dokaz da je Jotar, Mojsijev tast, pozvao Mojsija u Jahvin kult. Prema tome razumno zvuči pretpostavka da rečenica iz Izlaska 3:6 „Bog tvojih otaca” znači da su radi o istome Bogu, Bogu koga je obožavao Jotar.¹⁴⁵

Dom Jahvin nalazio se na jugu, na misterioznoj planini Sinaj (Pnz 33:2), Sir (Pnz 33:2; Sud 5:4), Paran (Pnz 33:2, Avk 3:3) i Teman (Avk 3:3), verovatno u okolini Edoma, Midijanske zemlje i Kušana. Iako se većina

143 Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary Of Old Testament Theology and Exegesis* (Zondervan: 2001), Multimedijalno izdanje, tražiti pod pojmom Yahveh.

144 T. C. Hammond, *Uvod u teologiju* (Osijek, Izvori: 1989), 40.

145 Boterweck, Ringgreen, *Theological dictionary of the Old Testament Volume V* (Michigan, Grand Rapids: 1986), 518.

teologa slaže sa tradicionalnim mišljenjem da je u pitanju Sinajsko poluostrvo, područje bi trebalo u stvari biti negde u okolini južno od Akabe, u severnom delu Arabskog štita. To se može videti iz Jahvinog imena *zen sinay*, „koji je od Sinaja” (Sud 5:5; Ps 68:9).¹⁴⁶

Jedna druga teorija koja govori o izvoru Jahvizma je takozvana Kenitska hipoteza ili teorija koja tvrdi da je Jahve bio plemenski Bog Kenita, i da je on bio obožavan pre Izraelskog naroda i Mojsija, koji su počeli da ga obožavaju posle susreta sa Jotarom. Prvi put je hipotezu izneo 1862 R. Ghillany, koji je tvrdio sledeće: Kada je Mojsije pobjegao iz Egipta oženio se sa Seforom, Jotarovom ćerkom, on je tada došao u dodir sa kultom Jahvea. Kada se Mojsije vratio u svoj narod, on im je rekao za ovoga Boga i ohrabrio ih da krenu za Njim u Kanansku zemlju. Uspех koje je Mojsije postigao kada je uspeo da povede plemena da slede Jahvea, bio je uslovljen ne samo pritiskom koji su plemena trpela pod Egipatskim ropstvom, već i njihovim razočarenjem u bogove koje su oni sledili. Ova teorija tvrdi da su južna plemena koja nisu učestvovala u Izlasku, već bila u kontaktu sa Kenitskim plemenima i obožavala Jahvu pre dolaska Mojsija.¹⁴⁷

Jahvini Epiteti

Izvanbiblijski izvori – Epiteti Boga Jahve u drevnoj poeziji oblikuju raznoliku kolekciju.¹⁴⁸ Neke proizilaze iz Sirijske tradicije, npr: *rokeb šamayim*, „onaj koji obitava oblacima” (Br 33:26); *rokeb baarabot*, „u oblacima uzvišen» (Ps 68:5); i *rokeb biš šeme’qedem*, „onaj koji je uzvišen u drevnim i dalekim nebesima” (Ps 68:33). Svi oni reflektuju epitet Ugaritskog božanstva Ba’ala *rkb’rpt*.¹⁴⁹ Drugi epiteti su dobro poznati, koji počinju sa El: *‘el ‘olam*, *‘el elyon*, *‘el šadai*.¹⁵⁰ Drugi epiteti iako manje zastupljeni, ne mogu se naći izvan Starog zaveta: *sur* – „Stena”; *zemirot* – „tvrđava”. Mnogi drugi su potpuno transparentni: *saddiq* – «pravedni»; *yašar* – „iskreni”; *eldeot* – „Bog znanja”; *‘el haqabod* – „Bog slave”; *‘el ro’i* – «Bog kroz koga vidim»; *memit umehayyeh* – «brzi ubica»; *melammed* – «učitelj»; *maginni*.¹⁵¹

146 Isto, 521.

147 Preuzeto sa internet adrese: <http://www.interlinx.qc.ca/sharc/essay1.html>

148 Za više informacije pogledaj Freedman, Festsschrift G.E. Wright, 55-107, Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, 44-111 i P.D. Miller, The Divine Warrior in Early Israel. HSM, 5 (1973).

149 Pogledaj S.P. Brock, «Nefelegeteta = rkb ‘rpt» (VT 18: 1968), 395-97

150 F. M. Cross, „ . ‘el.» TDOT, I, 253-261.

151 Boterweck, Ringreen, 1986: 500.

Biblijski izvori – Sveti. $v/\dot{c}q$; (*Kadoš*). Bog kao «Svetac Izraelov» (*Isa 1:4, 5:19,24*). Ovakav jezik izražava transcendenciju Božiju; Bog nije ljudsko biće (*Num 23:19; Hos 11:9*). U isto vreme, „Sveti” obitava u središtu Izraela (*Isa 12:6; Os 11:9*), treba napomenuti da svetost ne predstavlja izvodjenost i daljinu.

Moćni. rybia; (*Avir*). Ova reč je korištena u frazi „Snažni od Jakova” (*Post 49:26; 60:16; Ps 132:2, 5*) Oblik Reč *Abir* se koristi za Boga u *Ps 78:25*, „kruh Jakih”.

Strašni (od Isaka) dj'p; *Pahar*. Ovo ime povezano je sa dobom predaka (*Post 31:42, 53*). Upotreba reči *Pahar* u *1 Sam 11:7* koja govori o strahu koji Jahve stvara kod Izraelovih neprijatelja govori o zaštiti koju Bog ima za one koje je izabrao, za svoj izabrani narod.

Gospod, 1['B&' (Baal). Ova svakodnevna reč koja se odnosi na mušku glavu porodice (*Post 20:3*) korišćena je kao metafora za božanstvo dužeg celog Drevnog Blisko Istočnog regiona. Vremenom ono je postalo ime za Boga oluje, boga koji je imao dominantnu ulogu u plodnosti useva u Hanaskom i ostalim oblastima.

Rani Izraelci su kontekstualizovali epitet *Baal*, za Jahvu (kao što je to slučaj sa *El*), koje je evidentno u upotrebi reči *Baal* u imenima nekih Jahvinih sledbenika, Npr: pesme Savla i Jonatana, *1 Dnev 9:38-40*). Međutim zbog oštrog religioznog konflikta sa Kananejcima, posebno kada je to bio slučaj sa sinkretizmom (*1 Car 18:21; 11:5*), ovakav epitet više nije bio prigodan za upotrebu.¹⁵²

Kada se reč $hw''ihy$ (upotrebi sa drugim rečima dobijamo naglasak na raznim Božijim atributima:

$ySi(nI hw''ihy)$ (*Jahve Nissi*) – „Jahve moj steg” (*Izl 17:15*). Ako nam je potrebno čudo, Bog ga je kadar učiniti! On je naš steg i naša zastava (*Daničić*). Ako svoje oči budemo uprli ka Njemu bićemo čudesnim načinom pobednici.

$\sim yhi\dot{p}\{a/ hw''ihy$ (*Jahve Elohim*) – „Jahve Bog” (*Izl 2:4*). Ovo je moćno otkrivenje Boga kao najjačega, koji ji izvor sveg postojanja, stvarnosti i sveg bića.

$vDe\dot{p}q;m. hw''ehy$ (*Jahve M'kadeš*) – «Jahve Svetište moje” (*Ezk 37:38*). On je svet, jedinstven. Bog je samo jedan i niko nije kao Bog. Svetost dolazi iz blizine *Jahve M'kadeš*. Što bliže smo njemu, to postajemo svetiji.

$ha,(r'yE hw''\dot{b}hy$ (*Jahve J'ra*) – «Jahve provida” (*Post 22:14*). Bog sve vidi i svestan je svih naših problema i potreba. Bog je posvećen tome da obezbedi sve potrebe Njegovog naroda.

$\sim Al+v' hw''\dot{b}hy$ (*Jahve Šalom*) – „Jahve moj mir” (*Sud 6:24*). Reč Šalom znači celovitost, puninu mira. Bog je dovoljan sam sebi. Bog ništa ne

¹⁵² Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary Of Old Testament Theology and Exegesis* (Zondervan: 2001), Multimedijalno izdanje, tražiti pod pojmom Yahveh

treba nadodavati njegovoj celovitosti. Njegova želja i volja je da obnovi mir u Njegovom stvorenju, koje je oštećeno grehom.

WnqE)d>ci hw”ihy> (*Jahve Cidkajnu*) – «Jahve moja pravednost» (Jer 33:16). Bog je savršeno pravedan u svemu što radi ili govori. Ono što nas čini pravednim jeste ulazak u Njegovu prisutnost. Pravednost ne dolazi od držanja zakona ili dobrih dela, nego od našeg odnosa sa Njim.

^a<)p.ro hw”Bhy> (*Jahve Rof’eka*) – «Jahve koji dajem zdravlje» (Izl 15:16). Bog je naš najveći lekar, i izvor svega onoga što isceljuje naše duhovne, fizičke, emotivne, mentalne i socijalne probleme. Ako nam je potrebno isceljenje Bogu se prvo treba obratiti za to.

tAaøb’c. hw”hy> (*Jahve C’vaot*) – «Jahve nad vojskama» (1 Sam 1:11). Bog je najsnažnije i najmoćnije biće i najveći ratnik u univerzumu. Bog je vrhovni vođa svih njegovih armija na nebu i na zemlji.

Wnfe([o hw”ihy> (*Jahve Osejnu*) – «Jahve Stvoritelj» (Ps 95:6). Gospod je naš stvoritelj. Njegovi smo mi, i sve što mi jesmo i sve što je naše, Njegovo je.¹⁵³

BIBLIJSKI I IZVANBIBLIJSKI – ORTOGRAFSKI I ONOMASTIČKI DOKAZI

Problemetika tetragramatona jeste raznolika i tehničke je prirode. Da bi se dotakli nekih aspekata u ovom kontekstu potrebno je potražiti pomoć Biblijske ortografije i onomastike zajedno sa izvanbiblijskim dokazima koji se tiču samo vokalizacije i upotrebe imena.¹⁵⁴

Biblijski dokazi

Ortografski dokazi - U MT. (Mazoretskom Tekstu), reč יהוה je primer takozvanog *qere perpetuum*: suglasnici su napisani zajedno sa samoglasnicima izgovorenog oblika reči *adonay* ili, ako se reč *adonay* napiše sa samoglasnicima reči *elohim*, bez indikacije odgovarajućih suglasnika u margini. Nemoguća forma *yehovah* pojavila se, kako je to ranije navedeno, za vreme Renesanse, kada teolozi tog vremena, ili nisu pravilno prepoznali tekst ili su izabrali da ignorišu pravila Mazoreta. Mazoreti nisu hteli precizno da postave samoglasničke tačke koje su potrebene za pravilan izgovor, koje bi da su stavljene dale oblik *yahovah*; ali bi ovakav oblik prekršio zabranu na koju su oni jako pazili, jer bi u tom slučaju prvi slog sadržao *a* samoglasnik. Umesto toga oni su pisali *yehovah*, upotrebljavajući za to najbezvučniji samoglasnik u njihovom sistemu. Ipak reč *yehovih* za *elohim* istovetno ne ugrožava zabranu.

¹⁵³ Preuzeto sa internet adrese: <http://www.shema.com/names.htm>

¹⁵⁴ Boterweck, Ringgreen, 1986: 500.

Ovi spisi sadrže indirektan dokaz da prvi slog tetragramatona nije sadržao *e* ili neki drugi samoglasnik sličan njemu.¹⁵⁵

Onomastički dokaz - Lična imena koja su sjedinjena sa rečju יהוה su uobičajena u Starom Zavetu.¹⁵⁶ Na početnom mestu, element ima dva oblika: *yo-* i *yeho-*. U primljenom tekstu, ovi slogovi se slobodno menjaju, na primer: *yonatan* i *yehonatan*, *yoyakin* i *yehoyakin*; u ranim monarhističkim i postegzilskim tekstovima uobičajenije je kraći, dok je u kasnim monarhističkim tekstovima uobičajniji duži oblik.¹⁵⁷

Izvanbiblijski dokazi

Samo ime - Najraniji izvanbiblijski dokaz je u takozvanom Meshu zapisu, gde su zapisane sledeće reči: *w'qh mšm ' [tk]ly yvh w'shb hm l'pny kmš*, - što u prevedenom znači: „I uzeh sudove Jahvine i odnesoh ih u Šemoh.” Pojavljivanje tetragramatona u ovim rečima ne može se nikako dovesti u pitanje.¹⁵⁸

Pečat iz Sedmog veka koji se drži u kolekciji Harvardskog Semitskog muzeja sadrži zapis koji glasi: *lmqnyw 'bd.yhwh*: „pripada Miqneyaw – u, slugi Jahvinom.” Predpostavlja se da je ovo ime Levitskog porekla, ako vidimo iz sledećih stihova (1 Dnevnika 15:18,21); vlasnik ovog pečata verovatno je bio sveštenik koje je služio u svetilištu.¹⁵⁹

Jedan zapis koji je bio uobičajeno korišćen na sahranama, pronađen je jugozapadno od Lahiša, u mestu Kirbet el'Kom, i datira oko 750 godine pre Hrista, sadrži reči: brk *'wryhw lyhwh*: „Neka Jahve blagoslovi Uriju”.¹⁶⁰

Pisma iz Lahiša koja datiraju iz poslednjih dana monarhije sadrže nekoliko formulacija koja u sebi imaju tetragramaton. Najveći broj nalazi se u pozdravnim rečenicama: *yšm' yhwh 't dny š[m]'t šlm 't kym 't kym*, „Neka Jahve učini da moj gospodar ukoro čuje dobru vest”, *yr' yhwh 't dny 't h't hzm šlm*, „Neka Jahve učini da moj gospodar dočeka ovu godinu u dobrom zdravlju.”¹⁶¹

Onomastički dokazi

Južno Semitski izvori. Različite forme Božanskog imena u imenima koja se nalaze u ličnim rečenicama nisu uopšteno potvrđene. Ranije pojave su također ograničene. Jedina imena koju mogu biti relevantna, dolaze iz perioda

¹⁵⁵ C.H. Gordon, Ugaritic Textbook (AnOr: 1965), 38.

¹⁵⁶ M. Noth, Die israelitischen Personennamen (BWANT: 1966), 46[3/10]

¹⁵⁷ Boterweck, Ringgreen, 1986: 501.

¹⁵⁸ Isto, 502.

¹⁵⁹ Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, 61.

¹⁶⁰ Boterweck, Ringgreen, 1986: 503.

¹⁶¹ Isto, 503.

desetog veka jesu dva imena koja se nalaze na kraju Gezerovog kalendara.¹⁶² U devetom veku također se mogu naći dva imena koja su legitimna: *šm' yhw* i *mqrnyw*.¹⁶³ Važno je napomenuti da se isto ime, kako je to ranije navedeno nalazi na pečatu iz kolekcije Harvardskog Semitskog muzeja. Pečat koji potiče iz sedmog ili šestog veka sadrži ime *yhwmlk*, također pečat koji datira iz osmog veka i potiče od Ramat Rahela sadrži *ywbnh*.¹⁶⁴

Asirski izvori. U Asirskim kraljevskim analima zapisana su najmanje tri kraljevska imena koja sadrže četvoroslovlje. Jedna od početnih oblika imena $\eta\omega\eta\psi$ mogu se naći u transkripciji imena Ahaz koje bi glasilo: *ia-u-ha-zi*, reflektujući tako hebrejski oblik istog imena: *yahu-haz*. Drugi primer je Azaria koje u transkripciji znači *az-ri-ia-a-u*, hebrejski to bi izgledalo ovako: *azr-yah*. Ezekijino ime se pojavljuje u dva različita oblika: *ha-za-qi-ia-u* / *ha-za-qi-a-u*, (Heb. *hazaq-yahu*) i *ha-za-qi-ia*, (Heb. *hazaqiyah*).¹⁶⁵

U ranim vekovima ove ere, četvoroslovlje se epigrafski više koristilo nego što je to bio slučaj u zadnjih hiljadu godina pre Hrista. Međutim, u ovom slučaju kontekst u kome se on koristio uveliko se promenio. Ime se pojavljuje kao *iao*, ime koje su zloupotrebljavali razni vračevi, zajedno sa imenima Adonai i Abraxas. To je bilo ime koje je uživalo velik ugled i strahopoštovanje: „Kada je ovo ime izgovarano, zemlja se potresala u svojim temeljima.”

Jedan amulet iz ovog perioda glasi ovako: „Iao Adonaj Sabaot, daj nam sreće, prijateljstva, dobar uspeh, i zdrav seksualni život onome koji nosi ovaj amulet.” Neke druge oblike je mnogo teže interpretirati, jer su nizovi samoglasnika uobičajeno delovi magičnih formiula i čini; iz mnogih oblika se može jasno prepoznati slog *iao*, na primer: *iaouu*, *iaou*, *iaou*, *ieou*, *ieao*.¹⁶⁶

TETRAGRAMATON U RAZLIČITIM MANUSKRIFTIMA

Natpis tetragramatona u hebrejskom tekstu bez samoglasnika:

Četiri יהוה suglasnika ili konsonanta, transliteracija teksta bi bila:
JHVH

Tradicionalno izgovaranje, i onako kako je ime pisano:

אֲדֹנָי Transliteracija bi bila: **aDoNaJ**

¹⁶² Isto, 506.

¹⁶³ Cross, 61.

¹⁶⁴ Boterweck, Ringgreen, 1986: 506.

¹⁶⁵ Isto, 506.

¹⁶⁶ Isto, 509.

U mnogim tradicionalnim krugovima širom sveta, ovakvo izgovaranje se više ne koristi, osim u religiozne svrhe, kada je u pitanju molitva. Kada se ono koristi prilikom nekih studijskih proučavanja, onda se češće koristi reč „Ado-Shem”, kombinacija reči *Adonaj* i *Shem* – što u prevedenom znači „Ime”, drugi način je *Ha-Shem*, što također znači „ime”.

U Mazoretskom tekstu, ova reč se piše sa odgovarajućih vokalima reči *Adonaj*:

יהוה Transliteracija bi bila: **JeHoVaH**¹⁶⁷

Skraćeni oblici:

Originalni tekst i druga hebrejska literatura koriste skraćene oblike četvoroslovlja. Ovakvi oblici mogu se izgovarati. Oni su delovi reči koje se često koriste:

יה

Transliteracija: **JaH**

הללויה

Trasliteracija: **Halelujah!** Usklik slavljenja!

יהו

Trasliteracija: **JaHu**

אליהו

Transliteracija: **‘eLiJaHu** (Ilija)

יהו

Transliteracija: **JeHO**

יהושע

Transliteracija: **Jehošua`** (Isus ili Jošua)¹⁶⁸

¹⁶⁷ U Mazoretskom tekstu, četvoroslovlje se piše sa vokalima koji se dodaju reči dolaze od reči Adonaj sa tim razlogom da bi ono podsetilo čitaoca reči da treba izgovoriti Adonaj umesto samog imena Jahve. U srednjem veku došlo je do greške među teolozima koji su ovu reč čitali kao „Jehova” i tako dobijali latinsku transliteraciju „Jehova”. Ovako prevedena reč može se naći u nekoliko prevoda Biblije na Engleskom jeziku.

¹⁶⁸ Ime Isus je transliteracija Grčke forme Hebrejskog imena Jošua, što u prevodu znači „Jahve je spasenje”. Bog koji se u Pismu objavio kao יהוה, objavio se kao Jošua ili Isus u Novom Zvetu. Jošua deli iste atribute kao i יהוה i tvrdi za sebe da je On יהוה. Mesija Isus ima iste atibute kako to vidimo u Jovanu 5:26. Za njega se kaže da je: „... u njemu je sve stvoreno na nebesima i na zemlji, vidljivo i nevidljivo, bilo Prijestolja, bilo Gospodstva, bilo Vrhovništva, bilo Vlasti - sve je po njemu i za njega stvoreno: on je prije svega i sve stoji u njemu. (Kol 1:17)”, „...Njega postavi baštinikom svega; Njega po kome sazda svetove (Jev 1:3)”. Isus za sebe tvrdi da je יהוה. Jovan 8:56-9, u Rim 10:9 Pavle za Isusa govori: „Jer ako ustima ispovijedaš da je Isus Gospodin, i srcem vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen”. Nekoliko stihova kasnije Pavle se poziva na stihove iz Joela 12:32: „Jer: “Tko god prizove ime Gospodnje, bit će spašen.”: Preuzeto sa internet adrese: <http://www.shema.com/names.htm> i New Bible Dictionary: pod Jesus.

Tetragramaton, onako kako se predtpostavlja da se originalno izgovara:

יהוה

Transliteracija: **JaHVeH**

Izvedba bazirana na filološkim podacima kao i grčkim reprezentacijama iste reči, većina teologa smatraju da je ovo originalni izgled tetragramatona i njegov pravi izgovor ili bar najbliži njemu. Ovakav oblik zastupljen u savremenom prevodu na engleski jezik: Jerusalem Bible (Jerusalimska Biblija), također i u Hrvatskom prevodu u izdanju Krsćanske Sadasnjosti.

Izgled tetragramatona kako je on napisan u nekoliko drevnih hebrejskih i grčkih manuskripata, koristeći staro hebrejsko pismo.

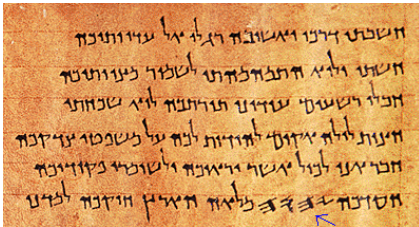
יהוה

Transliteracija: **JHVH**¹⁶⁹

U daljem tekstu govoriće se više o tome i videti kako ovo izgleda u originalu.

Četvoroslovlje u Spisima sa Mrtvog Mora

Četvoroslovlje se u Spisima sa Mrtvog Mora ili takozvanim Kumranskim rukopisima prvi put pojavljuje u sačuvanom rukopisu i pisano je starim hebrejskim, takozvanim feničanskim pismom. To je još jedan od načina izbegavanje pisanja i izgovaranja četvoroslovlja. Već je odavno poznato da se u starim rukopisima LXX (Septuaginte), četvoroslovlje nije prevodilo na grčki, već se ispisivalo starim (tois arhariotatois) hebrejskim pismom. O tome ima zapisanih svedočenja Origena i Jeronima.



Kao što se iz spisa Zajedništva može videti, oni su u ovom rukopisu ispisali četvoroslovlje starim pismom, ali su ga ponegde, naročito u navodima iz Staroga Zaveća, menjali u imenicu *El – Bog*.¹⁷⁰

Slika predstavlja fotografiju Psalma 119:59-64. Treba napomenuti da je četvoroslovlje napisano na

starom hebrejskom pismu dok je ostali deo teksta napisan modernijim hebrejskim pismom, koje se koristilo u to vreme. Također treba napomenuti da

¹⁶⁹ Preuzeto sa Internet adrese: <http://ccat.sas.upenn.edu/rs/2/Judaism/name/>

¹⁷⁰ Eugen Verber, Kumranski rukopisi (Beograd, BIGZ: 1982), 314.

O velikoj literature koja je napisana o tom pitanju preporučljivo je upoznati vrlo dokumentovan rad Miloša Erdeljana: Supstitucija imena Božije JHVH u Starom Zavetu, Zbornik Pravoslavnog Bogoslovskeg Fakulteta II, Beograd, 1951. V objašnjenje za PNZ 1:4 – do koje literature nažalost nisam bio u mogućnosti da dođem.

svaki stih počinje sa Hebrejskim slovom „heth”, što nam govori da je ovo deo akrostiha 119 psalma.

Četvoroslovlje u ranim tekstovima LXX

Na slikama dole nalaze se dva primera gde se četvoroslovlje upotrebljava u ranim tekstovima Septuaginte. Ovo su dokazi da je Septuaginta u svojim ranim verzijama sadrži reč $\eta\omega\eta\psi$. Na prvoj slici prikazan je drevni fragment Septuaginte koji datira negde između 50 godine pre Hrista i 50 godine posle Hrista. Ako je ovo datiranje tačno onda bi to značilo da su ovi fragmenti napisani za vreme Hristove službe na zemlji. Ovi fragmenti nazivaju se „Nahal Hever mali Proroci”. Naziv dolazi od mesta u kome su nađeni i sadržaja fragmenata. U njima se nalaze delovi iz Jone, Miheja, Nauma, Avakuma, Sofonije, Zaharije, pronađeni u pećini Nahal Hever južno od Kumrana. Četvoroslovlje je označeno velikom crnom strelicom.



Četvoroslovlje je ovde je predstavljeno Paleo Hebrejskim (starim hebrejskim) jezikom. Ispod se nalazi drugi drevni fragment Septuaginte, koji datira iz prvog veka posle Hrista, on sadrži delove iz Jova 42:

Postoje i drugi rani fragmenti koji također sadrže četvoroslovlje napisano u ovakvom obliku. Prema mišljenju teologa, u primerima Septuaginte koje datiraju između 2 veka pre i 2 veka posle Hrista,

ne mogu se naći substitucije kao što je *Kyrios*.¹⁷¹ Grčki manuskripti i magijski tekstovi predstavljaju četvoroslovlje na nekoliko različitih načina. Sledeći primeri predstavljaju pokušaj da imitaciono predstave Hebrejska slova.



ΠΙΠΙ

Transliteracija: **PiPi**

ΙΑΩ

Transliteracija: **Iaο**

ΙΑΩΗΕ

Transliteracija: **Iaoue**¹⁷²

¹⁷¹ Preuzeto sa internet adrese: <http://www.elijah.com/lxx.html>

U nekoliko fragmenata (Q, 86, 88,243mg, 264) Origenove Heksaple, četvoroslovlje je pisano sa Grčkim slovima ΙΠΙΠΠΙ koji su imali svrhu imitacije. Ali ovo nije pronađeno ni u jednij verziji Septuaginte. Drugim rečima ovakav primer pronađen je samo u kolumnama Heksaple koji ne sadrže delove Septuaginte! Samo sirijska verzija Septuaginte koristila je ovu imitacionu formu umesto *Kyrios*.¹⁷³

UPOTREBA ČETVOROSLOVLJA U OKULTNIM I MAGIJSKIM NAUKAMA I RITUALIMA

IAΩ Koncept četvoroslovlja možemo naći u Gnostičkim jevandeljima. Tu on označava mudrost Božiju, Božanski duh i majku, stvoritelja svega sveta. Njen sin koji se zove demijurg (polubog), ukrao je moć svoje majke i sa njome stvorio svet. Gnostički sledbenici verovali su da je Bog koga su obožavali pravoverni hrišćani bio upravo demijurg, ali ne i istiniti Bog ili Uzvišeno Biće kojeg su oni nazivali IAO.

Četvoroslovlje je imalo dve verzije. *EHHH*, manje poznati oblik, dolazi od reči *Hajja*, još jedno od Mnogih Evinih imena, koje je dovodio boginju u vezu sa ženom koja rađa. U Samarijski filahterijama postojao je ženski i muški oblik četvoroslovlja koji se preklapao.

Hebrejski mistici koristili su ovo sveto ime Božije u Kabalističkoj nauci. „Ime koje se nesme izgovoriti”, je bilo ime sa kojim se mogu kontrolisati sve sile sveta. Dalja Kabalistačka misao govori da ime JHVH u sebi sadrži svu snagu prirode, ime je podeljeno u sebi jer po Kabalističkoj teoriji, Bog je izgubio svoju Šekinu, njegov ženski deo Velike Majke, koja, kako su verovali mistici, treba da se vrati da bio u svetu zavladao mir i harmonija.

Četvoroslovlje se još nazivalo i *Sem ha-meforas* ili *Šemahamforas*, što verovatno ima svoj koren u reči *semafor*, što predstavlja *samjna* u Hindu religiji. Rabinska tradicija govori o tome da je *Sem ha-meforas* bio sveti kamen zakopan u Velikoj Kapiji Majke Zemlje, ili kamen koji se zvao Eben *stijah*, *Štigijski kamen*, ili Kamen Dubina.¹⁷⁴

¹⁷² Preuzeto sa internet adrese: <http://ccat.sas.upenn.edu/rs/2/Judaism/name/>

¹⁷³ Preuzeto sa internet adrese: <http://www.ccs-hk.org/DM/JW-YHVH.html>

¹⁷⁴ Preuzeto sa internet adrese:

<http://www.themystica.com/mystica/articles/t/tetragrammation.html>



Slika jedne od takozvanih „pagansko keltskih amajlija”. Ako pažljivije pogledamo ovu amajliju, primetićemo sledeće:

Treba obratiti pažnju na slova koja su kružno poredana unutar kruga. Slova zajedno čine reč Tetragrammaton. Ako pažljivo pogledamo primetićemo da se u središtu pentagrama nalazi glava đavola. Očigledno da se ovde radi o jednom od okultnih satanističkih simbola koji se koristi u njiovim magiskim ritualima.

Jedan od osnivača Satanističke crkve i njenog učenja, okultni mistik Alister Krouli (Alyster Crowley) u jednoj od svojih najpoznatijih knjiga „Magija u teoriji i praksi”, u svojim magiskim formulama također pominje upotrebu tetragramatona. Opšte je poznato da se četvoroslovlje usled gnostističkih i mističkih učenja o njegovoj snazi danas zloupotrebljava i koristi u okultnim i magijskim ritualima.

Također je poznat i ritual „Kabalističkog krsta”, koji u svom obredu podrazumeva koncentraciju i umnu vizualizaciju, jednokrakog svetlećeg krsta, koji prožima telo noga koji ga zamišlja usput ponavljajući Božja imena, među kojima je i četvoroslovlje, dok se okreće prema četiri strane sveta.

Zaključak

Ova studija o Svetom Božjem imenu bila je suviše kratka da bi se u potpunosti obuhvatila tako opširna tema i prikazale sve činjenice koje su vezane za slučaj četvoroslovlja. Tokom ovog istraživanja dotakao sam samo neke aspekte i činjenice vezane za ovu tematiku. Da bi se ovoj temi prišlo na jednom dubljem naučnom nivou potrebno je mnogo više vremena, znanja i iskustva.

Prikazao sam samo neke od aspekata četvoroslovlja: njegovo poreklo, određene dokaze na koje treba obratiti pažnju, njegovo značenje, attribute, epitete pa čak i njegovu zloupotrebu. Moja je molitva da ova studija posluži kao polazište svima onima koji žele dublje i sitematičnije obraditi ovu opširnu temu koja vekovima pobuđuje interes raznih teologa i naučnika.

Sagledavajući duhovnu perspektivu nas samih, kao hrišćanaskih vernika, ovakva studija je od velike važnosti, utoliko pre što nas dublje upoznaje sa našim Gospodom, Trojedinim Bogom, Ocem, Sinom, i Duhom Svetim u kome kako apostol Pavle kaže: hodamo, mićemo se i jesmo.

CITIRANA DELA

- Charles, Gianotti
 1999 *The Meaning of the Divine Name YHWH*. Biblioteca Sacra. Oak Harbor, WA.: Logos Research System.
- Stein, Stanley C
 2000 *Theological and Practical Aspects of the Tetragrammaton* (Preuzeto sa internet adrese: <http://www.wls.wels.net/library/Essays/Authors/S/Stein/SteinAspects/SteinAspects.htm>)
- VanGemenen, Willem
 2001 *New International Dictionary Of Old Testament*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Hammond, T. C.
 1989 *Uvod u teologiju*. Osijek: Izvori.
- Boterweck, Ringgreen
 1986 *Theological dictionary of the Old Testament Volume V*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Gordon, C.H.
 1965 *Ugaritic Textbook*. Rome: Analecta orientalia.
- Noth, M.
 1965 *Die israelitischen Personennamen*. Stuttgart: Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
- Verber, Eugen
 1982 *Kumranski rukopisi*. Beograd: BIGZ.
- Rakić, Radomir (redaktor)
 1992 *Pravoslavna Enciklopedia. S ruskog preveo Kosanović Bogdan*. Novi Sad: Pravoslavna Reč.

Internet adrese:

<http://www.britannica.com/ed/article?eu=79806&tocid=0>
<http://www.gospelcom.net/ibs/niv/mct/9.php>
<http://www.shema.com/names.htm>
<http://users.gurulink.com/KahalYahweh/Main/index.html>
<http://www.interlinx.qc.ca/sharc/essay1.html>
<http://ccat.sas.upenn.edu/rs/2/Judaism/name/>
<http://www.elijah.com/yhwhdss.html>
<http://www.ccs-hk.org/DM/JW-YHVH.html>
<http://www.themystica.com/mystica/articles/t/tetragrammatiom.html>

Др Мартин Лутер ПРЕДГОВОР КОМЕНТАРУ ПОСЛАНИЦЕ РИМЉАНИМА

Ова посланица је главни темељ хришћанске науке Новог завета и најчистије еванђеље, које је достојно и вредно да се хришћанин њиме не само бави и зна га напамет, него да свакодневно поступа са њиме као са хлебом који сваки дан једе; јер то је хлеб наше душе. Њега никада не може да једе превише и никада га се неће заситити. И уколико га више употребљава, утолико постаје драгоценији, утолико боље прија. Зато и ја хоћу да послужим к томе и мој предговор нека буде један улаз, колико ми је Бог дао силе и разумевања, да би се могло боље разумети о чему се говори. Јер је до сада ова посланица била често искривљивана и прљана, а она је светло и сјај са неба, довољан да нам осветли цело Свето писмо са свим његовим истинама.

Најпре морамо да будемо начисто са појмовима које ап. Павле употребљава у речима: закон, грех, вера, правда, тело, дух, итд. иначе нам не вреди читање. Речца *закон* има овде другачије значење. Она није само ознака човечијег моралног поступања, ознака за науку – да знамо шта нам ваља или не ваља чинити, као што то вреди за земаљске законе. Бог суди по помислима срца, зато његов закон тражи темељ нашега срца и није задовољан делима, него кажњава дела која нису учињена из срдачне љубави, назива их лицемерством и лажју, те зато су сви људи лажовима названи (Пс. 116), јер ниједан не држу закон Божији у срцу. Јер свако налази у себи жељу или одбојност ка доброме или зломе. Где, дакле, нема слободне воље ка доброме, ту темељ срца није у закону Божијем; ту је укореењен грех, и гнев Господњи ће се излити, иако споља гледано има много добрих дела и наоко се види поштен живот.

Зато Павле у другом поглављу каже да су Јевреји сви грешни и каже да су једино прави извршитељи закона оправдани пред Богом. Он тиме жели да каже да нико није извршитељ закона, него говори овако: Подучаваш да се не чини прељуба, а ти си прељубочинац. Даље: када судиш свога ближњег, проклињеш самога себе, јер и сам то чиниш. Као да хоће да каже: Споља живиш лепо по законима и осуђујеш оне кој тако не живе, и знаш сваком да даш добру поуку; видиш у туђем оку трун, а у свом не видиш брвно. Јер, и ако се споља продржаваш закона са делима из страха од казне или из похлепе за наградом, ипак, то све чиниш без слободне воље и љубави према закону, него си приморан и безвољан: Радије би учинио другачије, само да нема закона. Из тога се може закључити да си у свом срцу непријатељ закона. Шта је то што друге подучаваш: не красти, када си у свом срцу крадљивац и био би то и споља

гледано, само да се не бојиш казне? Мада спољни чин неће дуго изостати код таквих лицемера. Учиш дакле друге, а не себе самога, и сам не знаш шта подучаваш, и ниси никада исправно разумео закон. Да, и још више, закон умножава твој грех, како нам се каже у петом поглављу, зато јер му је човек, што га дуже познаје, све већи непријатељ.

Зато каже у 7. поглављу: Закон је духован. Шта је то? Ако би закон био телесан, онда би била довољна дела; али он је духован и нико не може довољно учинити, осим из дубине срца и душе. Али, такво срце не даје нико до Духа Божијег. Он човека изједначује са законом, да овај добија радост за закон из срца и надаље више није у страху и морању, него све чини из радосног срца, и жели да буде испуњен духовним полетом. Где нема Духа у срцу, тамо остају грех и страст, непријатељство према закону, који је добар, праведан и свет.

Ти се, дакле, научи говорити да је сасвим друга ствар чинити дела закона од испуњења закона. Дело закона је све што човек може да чини и чини на основу закона, од своје слободне воље и у властитој снази. Али, зато што и поред таквих дела стоји морање и нехтење, таква дела су изгубљена и не вреде ништа. То Павле мисли у 3. поглављу, када каже: човек се неће спасти и оправдати пред Богом кроз дела закона. Видиш, дакле, да они, који уче да нас дела спасавају, нису на правом путу. Како делима добро може да учини онај који је пун одбијања и мржње у свом срцу? Како да се његово дело допадне Богу када долази из нечистог срца и без љубави?

Али, *испунити закон* значи: чинит сва дела са љубављу и вољом, радосно, без морања и наредбе закона: живети Божанским наредбама тако, као да нема казне. А такву радост даје само Господ и Дух Свети у наша срца, како нам каже у 5. поглављу: Дух се даје само у, са и кроз веру у Исуса Христа, како нам каже у уводу. Тако долази вера једино кроз Реч Божију или Еванђеље, које проповеда Исус, Он, Син Божији и човечији, умро и васкрснут нас ради (3,4 и 10).

Отуда долази да нас вера оправдава и да она испуњава закон; јер она доводи Духа из Христове заслуге; а Дух даје весело и слободно срце, као што га закон треба; тако да добра дела долазе из саме вере. То нам говори 3. поглавље, где се каже да је одбацио дела закона, тако да звучи као да хоће и закон да одбаци помоћу вере. Не, каже он, ми постављамо закон на висину али кроз веру, тј. ми га испуњавамо кроз веру.

Грех није само спољно дело тела, него све оне мисли и осећања, које човек носи у себи и које га наводе да из дубине срца свим силама чине оно што се назива непослушност, те што постаје „грех“ када се оствари. Не може се учинити грех телесно, ако не суделује у томе и тело и душа. Свето писмо посебно види извор свег зла у срцу, јер неверство је узрок и извор сваког греха. Дакле, као што вера сама оправдава и даје духу жељу за добрим спољним делима, како је то доказано у случају Адама и Еве у рају (1. Мој. 3.)

Зато Исус Христос неверство назива грехом, јер у Јовану 16, каже: Дух ће казнити Свет за грех, јер не верују мене. Зато, пре него што чинимо добра или зла дела, доносимо добре или зле плодове, мора у срцу бити вера или неверство као корен, сок и главна сила свењг греха, који се у Светом писму зато и назива „глава змије” и „стара аждаја” кога семе жене, Христос, мора згазити, као што је Адаму и обећано.

Милост и дар имају ту разлику, да милост заправо значи Божију благодатност коју има у себи према нама, из које ће сигурно Христа и Духа Светога са својим даровима излити на нас, како је то разумљиво из 5. поглавља, где нам каже: милост и дар у Христу...итд. Ако, дакле, дарови и Дух у нама нису савршени, тако да зла жеља и грех, који се боре против Духа, још имају места у нама како нам је написано у Галатима и како нам је у Првој Мојсијевој 3. поглављу обећано да ће бити бој између семена жене и семена змије, ипак милост чини толико у нама, да смо пред Богом сасвим и потпуно оправдани. Јер Његова милост не дели се на комаде, као што се дарови деле, него нас узима сасвим и потпуно у благодатност ради Христа, нашега заговорника и посредника и зато, јер су дарови у нама започети.

Разумеш ли, дакле, сада седмо поглавље, у којем се апостол Павле још назива грешником, а ипак у осмом говори: да нема ништа за осуду над онима који су у Христу, поради несавршених дарова и Духа. За вољу нашега још неусмрћеног тела, ми смо још грешници. Али, зато што верујемо у Исуса Христа и у себи имамо почетак Духа, Бог нам је благодатан и милостив, да наше грехе не суди, него по нашој вери у Христа поступа према нама док се грех не усмрти.

Вера није човечији сан или визија, како неки мисле, и када увиде да не долази до бољег живота и добрих дела, а чују о вери и говоре о њој, те падају у заблуду и говоре: вера није довољна; морамо чинити дела, ако нам треба бити побожан и блажен. То значи: кад чују Еванђеље, онда мисле и хоће да својим властитим силама постигну оно што називају вером. То онда држе за праву веру. Али, као што је човекова мисао и дело, које никада не може сама од себе да испита дубине срца, немоћна, тако и човек не може ништа да учини сам од себе и неће постати ни мало бољи властитим настојањем.

Али, вера је Божанско дело у нама, које нас мења и поново рађа из Бога, Јов. 1, и усмрћује старог Адама, чини нас потпуно другим људима у срцу, мислима и свим силама и доноси у себи Духа Светога. О, велика је, жива, делотворна, моћна ствар наша вера, којој је немогуће да не делује без престанка и да чини добра дела. Јер, Дух не пита да ли треба чинити добра дела, јер пре него што ми питамо, Он их већ чини и стално делује у нама. Али, ко не чини добра дела, то је безверан човек, који тапка на једном месту и огледа се за вером и добрим делима, а не зна шта су добра дела и вера, и само прича и размеће се многим речима о вери и добрим делима.

Вера је живо и безусловно надање у милост Божију, тако сигурна, да ће хиљаду пута за то умрети. И такво надање и спознање Божије милости чини радосним, одлучним и веселим како према Богу тако и према свим људима, што је деловање Духа Светога и вери. Зато веран човек постаје без сваког присиљавања вољан и радостан, чинити свакоме добро, свакоме служити, свашта трпети, као доказ љубави према Богу и хвале Ономе, који му такву силну милост показује, тако да је немогуће, оделити дела од вере, тако немогуће како се не може оделити пламен од сјаја ватре. Зато се чувај, својих властитих погрешних мисли, и оних који непотребно говоре, који хоће да буду мудри и доносе закључке о вери и добрим делима а при томе су потпуно на погрешном путу. Моли Бога да ти да такву веру, јер ћеш остати вечно без ње и чинити само оно што ти хоћеш и можеш.

Правда је таква вера. Она се назива и Божија правда или она која пред Богом вреди, зато, што је Божије дело и дар и чини човека таквим, да даје свакоме што му је дужан. Јер кроз веру човек постаје безгрешан и добија радост за закон Божији, тиме даје Богу част и враћа Му што је дужан. А људима служи с вољом, чиме год може, и тиме враћа дуг свакоме. Такву правду не моће да успостави у нама ни природа, ни слободна воља, ни сва сила у нама. Јер, као што нико сам себи не може дати веру, тако нико ни не може сам себи узети неверство: како ће, дакле, уети и најмањи грех? Зато је све заблуда и лицемерство и грех, што год се чини изван вере и у неверству (Рим. 14), ма како оно изгледало.

Тело и дух ме смеш овде тако да разумеш, да је тело само то, што се тиче нечистоће, а дух оно што погађа унутрашњост нашег срца, него телом назива Павле као и Христос (Јов. 3) све што је из тела рођено, целог човека, са телом и душом, са разумом и свим чулима, зато што све у њему тежи за телом. Зато мораш и ти телесним назвати онога, који без милости говори о високим духовним стварима, као што то видимо из дела тела. А Римљанима 8. нам каже, да кроз тело закон ослабљује у нама, што не долази од нечистоће, него од свих греха, а највише од неверства које је најдуховнија заблуда.

Зато мораш и онога називати духовним, који чини најтелеснија дела, као Христос, када је прао својим ученицима ноге. Знај: тело је човек, који живи и делује и изнутра и споља, све оно што телу доноси корист и земаљски живот; а дух је оно, које делује изнутра и споља што служи духу и бидићем животу. Без тог разумевања не можеш ову посланицу, нити иједну књигу Светог писма добро разумети. Зато се чувај од свих учитеља који ове речи другачије употребљавају, ма ко то био, **ХРИСТОС ЈЕ СВРШЕТАК ЗАКОНА: КОЈИ ЊЕГА ВЕРУЈЕ ОПРАВДАН ЈЕ!**

Превод с немачког: Љубица Хован

ПРИКАЗИ КЊИГА

Др Мајкл АРМУР, *Водич кроз Свето писмо за почетнике*, Иконос, Београд, 2002, 293 странице.

Већ након само две године од објављивања ове књиге на енглеском језику (2000), вољом и ентузијазмом аутора, иста је преведена и објављена у српском издању. У окружењу које је иначе сиромашно хришћанском литературом, овакав подухват је више него добродошао. Ипак, о каквој књизи је реч? *Водич кроз Свето писмо за почетнике* није обична књига! Оне који очекују детаљно излагање теолошких идеја Старог и Новог завета, дубоко тумачење и експозицију текста Светог писма, позивам да се не обазире на ову књигу.

Обично се каже да је далеко теже написати садржајно штиво с мање речи, него обимно дело у неколико књига. Писац увек има шта да каже и дода, али вештина писања се открива управо у супротном, рећи много са мало речи. Др Мајкл Армур је успео у томе, те уводи читаоца корак по корак у Свето писмо као целину, а затим и у сваку појединачну књигу Старог и Новог завета, а на путу историје израиљског народа који је јасно исцртан кроз векове. Аутор се такође осврће на споредне али важне теме као што су инспирација, хронологија, археологија Светог писма и др.

По чему се, дакле, разликује ова књига од осталих сличних? Пре свега у једноставности речи и способности аутора да се на одређеној теми не заустави ни премало, али ни сувише.

„Најтеже је било одлучити о томе шта укључити, а шта изоставити из Водича за почетнике. На свакој страници одупирао сам се искушењу да кажем још нешто. Међутим, нисам желео да ова књига постане толико дуга да обесхрабри некога ко управо почиње да истражује хришћанску веру.”

(из Увода, страна 12.)

Иако аутор назначава превасходну циљну групу ове књиге као почетнике, у нашем окружењу тај круг је много већи. Зашто? Ако је ово књига за почетнике, да ли то значи да сваки хришћанин или пак студент теологије познаје садржај и поруку овакве књиге? Био бих срећан да могу потврдно одговорити, али стварност је другачија. И управо из тог разлога, ово није водич за почетнике већ штиво које би сваки појединац, којем је стало до вере у живог Бога и познавања Божијег откривења кроз

Свето писмо, морао да користи чак и при једноставном дневном читању своје Библије. Сваки појединац који приступи оваквом читању или проучавању Светог писма, било да је почетник или већ дуго времена наново-рођени хришћанин, изненадиће се колико јасније порука Библије одјекује када се упознамо са околностима одређеног текста. Овај водич нам помаже у томе, али и у општем познавању живота и историје израиљског народа.

Изнова, охрабрујем свакога да прелиста ову књигу и открије да је вредна читања и консултовања.

Др Мајкл Армур је служио више од тридесет година у црквама у Тексасу, Калифорнији и Кентакију, у Сједињеним Америчким Државама. Био је председник Колумбијског хришћанског колеџа и декан на Универзитету Пепердин. Докторирао је (UCLA) на теми интелектуалне и културне историје Европе.

мр Иван Вајдле

OSVRT NA KNJIGU MR BRANKA BJELAJCA:

PROTESTANTIZAM U SRBIJI: Prilozi za istoriju reformacijskog nasleđa u Srbiji – I deo, Alfa i Omega, Beograd, 2003.

Pred nama je predgovor vrsnog teologa i bibličara dr Aleksandra Birviša koji se obraća «ljudima voljnim da prošire svoje religijske vidike i obogate svoj verski život i poznavanje društva». Knjiga želi «dokumentovano izvesti iz mraka obilje podataka» kako bi naša svijest imala šansku da se oslobodi robovanja «vizantijskom mentalitetu».

U svojim «Uvodnim napomenama» autor nastoji dati kratku povijest protestantizma uopće kao i osnovne odrednice protestantskog učenja. Kako je sve počelo, odakle samo ime «protestantizam» kao i druga imena, grananje samog pokreta – sve se to na sažet način može naći u uvodnim napomenama mr Bjelajca. Tu su i glavne idejno-praktične odrednice protestantizma kao što su 1. opravdanje vjerom, 2. Sveto pismo, 3. odnos Crkve i države, 4. Svećeništvo svih vjernika i 5. Svete tajne ili sakramenti. Sve je to kratko i koncizno iznijeto da bi nakon toga autor prešao na i više se zadržao na Evanđeoskom hrišćanstvu koje se pobliže tumači u svojim historijskim i razvojnim koracima. Ovaj dio autor zaključuje podatkom da danas u svijetu ima oko 420 miliona evanđeoskih hrišćana i oko 345 miliona harizmatiskih i pentekostalnih hrišćana.

Kako je protestantizam došao k narodima u Srbiji – to je slijedeća preokupacija autora knjige. Već vrlo rano narodi Srbije došli su u dodir s protestantizmom da bi se u popisu 1991. kao protestanti izjasnilo 88.516 osoba što predstavlja 1.1 postotak ukupnog stanovništva. Distribuciju ovih brojki autor vrlo lijepo grafički prikazuje s obzirom na Crnu Goru i Srbiju te unutar Srbije obzirom na Vojvodinu, Kosovo (gdje su se kao protestanti izjasnile samo 241 osoba!) te užu Srbiju unutar koje se daje posebni podatak za Beograd.

Autor daje metodološku opasku za svoj rad što on podrazumijeva pod protestanzima i evanđeoskim hrišćanima. To su po autoru dvije osnovne grupacije: 1. članovi i sljedbenici tradicionalnih protestantskih crkava kao i 2. crkava i vjerskih zajednica proisteklih iz reformacijske tradicije u Srbiji koje po svojem teološkom i doktrinalnom vjerovanju ne odstupaju od osnovnih i najvažnijih protestantskih principa. Bez obzira na jednu ili drugu grupu autor navodi 17 vjerskih denominacija ali navod nije konačan jer završava s «itd».

Autor svoju knjigu predstavlja kao «zbir preglednih članaka o tim crkvama i verskim zajednicama» Ova je knjiga samo prva od tri knjige koliko je planirano da se objavi. Cilj svega ovoga je što bolje razumijevanje protestantskog nasljeđa na ovim našim prostorima. U svojem djelu pisac želi dati pregled razvoja pojedinih vjerskih denominacija.

Metodološki, autor je obrađivanje pojedinih poglavlja podijelio na dva dijela. U prvom dijelu autor daje pregled razvoja pojedinih vjeroispovijesti a u drugom donosi članke i priloge pojedinih autora, a koji su relevantni u odnosu na prvi dio tj. prikaz. vjerske denominacije.

Knjiga počinje općim poglavljem «Srbija i protestantizam u XVI veku» gdje se govori o prvim dodirima najprije s husitizmom a zatim s protestantizmom. Zatim autor donosi zanimljive podatke o dosta zagonetnoj osobi caru Jovanu Nenadu i raspravu o Luteru na srpsko-slovenskom jeziku iz 1534-5. godine. Središnji osvrt ovog poglavlja je poglavlje «Štamparija u Urachu» koje govori o zamisli i osnivanju protestantske štamparije za južnoslavenske zemlje u cilju da se tim narodima (pa i Turcima!) pruži Biblija kao šansa njihovog obraćenja. Za poznavanje štamparije u Urachu i njezinog rada smatram da je vrlo važno djelo koje je priredio KOSTRENCIĆ I., *Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559-1565.*, Wien 1874. Knjiga predstavlja kritičko izdanje izvora, kompletne korespondencije između baruna Ungnada, Trubara, vojvode Kristofa od Würtemberga i drugih aktera štamparije i protestantizma toga doba pa mi je žao što je autor ne navodi. Kod nas su svakako za štampariju a i razdoblje protestantizma relevantne knjige Franje Bučara, *Bibliografija hrvatske protestantske književnosti za reformacije*, Starine JAZU 1938 kao i *Hrvatska protestantska književnost za vrijeme reformacije* (Bučarovi članci u «Prosvjeti») te *Odnosaji Primoža Trubara prema hrvatskoj tiskari u Württembergu* – sve od istog autora. Nedostaju zatim bibliografski naslovi velikog poznavaoца protestantizma u nas Franje Fanceva pogotovo njegovo djelo *Bibliografija hrv. protest. književnosti za reformacije*, Zagreb 1938. Možda je najveća zamjerka ove knjige što ne donosi popis izvora i bibliografiju što bi u mnogome olakšalo snalaženje, kritičnost i pomoglo onome tko želi dalje istraživati. Mislim da je u poglavlju o štampariji u Urachu trebalo donijeti kompletan popis svega onoga što je tu štampano kao i potpune naslove svih djela sa naznakama gdje se ona danas nalaze (ja sam ih sve vidio i imao u rukama).

Osim ovog općenitog poglavlja knjiga obrađuje tri vjerske denominacije i to su: Luteranska crkva, Reformatska hrišćanska crkva i Metodistička crkva. Svi su ovi prikazi podijeljeni u dva dijela (Prikazi i Prilozi). U prvom dijelu pisac se toliko ne bavi samim nastajanjem dotične crkve koliko njezinim odnosima prema našim narodima u Srbiji pa za opću informaciju o samoj Crkvi čitalac informaciju mora potražiti drugdje.

Knjiga je svakako za veliku pohvalu. Autor donosi veliku dokumentaciju (šteta što je nije dao u bibliografiji!), kritičan je u odnosu na činjenice i historijske okolnosti. Uz mnošto ilustracija knjiga je veoma zanimljiva i premda prilagođena prosječnom čitaocu daje mogućnost svakom tko se želi još dublje baviti ovom problematikom da upravo od nje krene.

Pohvala autoru i s nestrpljenjem čekamo druge dvije najavljene knjige!

Tadej Vojnović, ofm

Научно-наставно веће

Др Димитрије Попадић, др Александар Бирвиш, др Рут Лехотски, др Тадеј Војновић и др Здравко Шорђан.

Професори и наставни предмети академске 2002/2003.

др Александар Бирвиш:	Западна и византијско/словенска култура
Марк Даниелс:	Енглески језик
др Рут Лехотски:	Хришћанско образовање Методи верске наставе Хришћанска педагогија и дидактика Немачки језик
др Димитрије Попадић:	Протестантско/еванђеоски хришћани у Србији Одгој хришћанских вођа
мр Светислав Рајшић:	Историја вероисповедања и литургије 1: православље
мр Оса и Арне Хогберг (Åsa i Arne Högberg):	Духовно саветовање и изградња
мр Драгутин Цветковић:	Хришћанска етика
др Тадеј Војновић:	Старозаветни јеврејски језик Егзегеза старозаветног текста Увод у Нови завет 2 Историја вероисповедања и литургије 2: католицизам
мр Бранко Бјелајац:	Историја вероисповедања и лит. 3: протестантизам Увод у теологију 1
мр Станко Цвјетичанин:	Апологетика
Роберт Меккури (Robert MacCurtach):	Менаџмент
мр Иван Вајдле:	Увод у Стари завет 2 СП: географија, хронологија и текст. критицизам
Мр Наташа Костадиновић:	Музика у хришћанству

Гости предавачи

др Лери Хаг (dr Lary Haag): Историја мисије

 Историја духовних пробуђења

др Томас Вед Екинс
 (dr Tomas Wade Akins): Евангелизација при оснивању цркава
 др Давид Андерсон:
 (dr David Anderson) Хришћанска глобална мисија
 Марија Кривић: Семинар хагиотерапије: „Поверењем до
 толеранције” (остали предавачи: мр Ивица
 Башић, Даница Гал, проф. др Томислав
 Иванчић, покровитељ семинара).

Студенти

Теолошки факултет – Нови Сад има 212 студента (25 редовних и 187 ванредних студента) из двадесет хришћанских деноминација:

Апостолска црква, Баптистичка црква, Голгота, Еванђеоска црква, Евангеличка-лутеранска црква аугзбуршког вероисповедања, Евангеличко-методистичка црква, Евангелска црква (Македонија), Католичка црква, Менонитска црква, Протестантско-еванђеоска црква, Реформатска црква, Српска Православна црква, Старокатоличка црква, Хришћанска заједница, Христова црква, Христова црква браће, Христова духовна црква, Хришћанска адвентистичка црква, Црква Божија, Црква Христа Спаситеља.

Досадашња сведочанства и дипломе

Сведочанства <i>прагматиката</i> :	19 студената
Дипломе <i>колегијата</i> :	12 студената
Дипломе <i>сколастиката</i> :	2 студента
Диплома <i>магистрата</i> :	1 студент