

Bludništvo kao metafora za nevjeru Izraelskog naroda

Mihić, Ružica

Master's thesis / Diplomski rad

2017

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:120:042290>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-04-25**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)



**SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU**

**BLUDNIŠTVO KAO METAFORA ZA NEVJERU
IZRAELSKOG NARODA**

Diplomski rad

Mentor: red. Prof. dr. sc. Karlo Višaticki

Student: Ružica Mihić

Đakovo, 2017.

Sadržaj

Sažetak.....	3
Summary	4
UVOD	5
1. METAFORIČKI GOVOR U SVETOME PISMU.....	7
1.1. Raznolikost i metaforičnost tekstova Svetoga Pisma.....	7
1.1.1. Različitost književnih vrsta u Svetom Pismu	7
1.1.2. Doslovni smisao biblijskog teksta	8
1.1.3 Metafora kao stilska figura jezičnog izražavanja	9
1.2. Dokumenti Crkvenog učiteljstva o hermeneutici biblijskih tekstova s obzirom na njihovu metaforičnost i književne vrste.....	13
1.2.1. <i>Divino afflante Spiritu</i> . Enciklika o unapređivanju studija Svetoga Pisma.....	13
1.2.2. <i>Dei Verbum</i> . Dogmatska konstitucija II. Vatikanskog koncila o Božanskoj objavi	14
1.2.3. Katekizam Katoličke Crkve	15
1.2.4. Tumačenje Biblije u Crkvi. Govor pape Ivana Pavla II i dokument Papinske biblijske komisije.....	15
1.2.5. <i>Verbum Domini</i> . Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i u poslanju Crkve.....	17
2. RALIČITE KONOTACIJE SPOMENA BLUDA I PRELJUBA U STAROM ZAVJETU	19
2.1. Bludništvo i preljub u kontekstu grijeha protiv Saveza u Petoknjižju	19
2.1.1. Knjiga Izlaska	20
2.1.2. Levitski zakonik	22
2.1.3. Knjiga brojeva	24
2.1.4. Ponovljeni zakon	25
2.2. Bludništvo i preljub u kontekstu grijeha protiv Saveza u povijesnim starozavjetnim spisima.....	27

2.2.1. Knjiga o Jošui	27
2.2.2. Knjiga o sucima	27
2.2.3. Knjige o Samuelu	28
2.2.4. Knjige o kraljevima	30
2.2.5. Knjige ljetopisa.....	31
2.2.6. Ezra.....	32
2.2.7. Nehemija.....	34
2.3. Figura žene preljubnice i tuđinke u proslovu Knjige mudrih izreka	34
3. EGZEGEZA ODABRANIH TEKSTOVA.....	38
3.1. Bludnica i nevjernica Judeja i odmetnica Izrael u Jr 2 – 3	38
3. 2. Izrael kao nevjerna prorokova supruga u Hoš 1-3.....	47
ZAKLJUČAK	59
LITERATURA	61

Sažetak

Motiv koji nas je usmjerio izboru teme jest uočen izostanak pažnje posvećene metaforičkom biblijskom govoru. Prvo poglavlje kani osvijetliti važnost ispravnog poimanja književnih vrsta i metafora u tumačenju biblijskih tekstova pozivajući se na dosege biblijske hermeneutike i naputke Crkve. U nastavku su izdvojeni starozavjetni citati koji donose propise Tore s obzirom na seksualnost i izvještaje o nevjeri Izraela izraženoj rječnikom povezanim sa seksualnošću. U svjetlu svega rečenoga, treće poglavlje rada proučava tekstove proroka Jeremije i Hošee koji o idolopoklonstvu Izraela progovaraju u slikama bračne nevjere i bludništva. Cilj rada je, analizom pojedinih pojmova i fraza, proniknuti u razloge zbog kojih je metafora bludništva zaživjela kao slika za vjerski otpad te, na temelju egzegeze odabranih tekstova, uočiti Božje milosrđe i ustrajnost u naporima spašavanja grešnika.

Ključne riječi: Metafora, bludništvo, idolopoklonstvo, Jeremija, Hošea

Summary

Adultery as a metaphor for Israel's infidelity

The motive that leads us toward chosen theme is observed lack of attention dedicated to the metaphorical biblical speech. The first chapter intends to emphasize the importance of proper understanding of literary species and metaphors in the interpretation of biblical texts based on the reaches of the biblical hermeneutics and the instructions of the Church. Later are selected several Old Testament quotations to bring us the provisions of Law referring to sexuality and also the reports about Israel's unfaithfulness expressed with vocabulary related to sexuality. In the light of all this, the third chapter examines the texts of the prophets Jeremiah and Hosea who speak of idolatrous Israel in images of the marital infidelity and adultery. The aim of the work is, by analyzing certain terms and phrases, to find out why the metaphor of adultery became a picture for religious apostasy, and, based on the exegesis of the selected texts, to notice God's mercy and perseverance in the efforts to save the sinner.

Key words: Metaphor, adultery, idolatry, Jeremiah, Hosea

UVOD

Dionici smo vremena u kojemu je biblijska literatura dostupna u enormnim količinama, no istovremeno smo dojma da kvantiteta ne znači i kvalitetu. Mnoštvo spomenute literature, iako istaknutog katoličkog predznaka, kao da ne slijedi nauk Crkve o čitanju i tumačenju Svetoga Pisma, ponekad ga banalizirajući i prilagođavajući nekim osobnim predodžbama. Takvoj redukciji posebno podliježu naj slikovitiji biblijski tekstovi, a među starozavjetnim tekstovima to je proročka literatura. Potaknuti spomenutom problematikom i afinitetom prema proročkim tekstovima, ovim radom nastojat ćemo približiti čitateljima Svetoga Pisma njegov metaforički govor, pronaći i utemeljiti odabranu metaforu bludništva za vjerski otpad Izraelskog naroda poglavito u Petoknjižju i povijesnim spisima te, koliko to okviri dopuštaju, ukratko protumačiti dva odabrana proročka teksta koja koriste spomenutu metaforu.

Budući da je tematski okvir ovoga rada opisan metaforičkim govorom u Svetome Pismu, toj će temi biti posvećeno njegovo prvo poglavlje kao svojevrsan teoretski uvod u ostatak rada jer će u njemu biti definirana stvarnost metaforičkoga govora i stavljena u biblijski kontekst. Kako bi bilo jasno odakle inspiracija za biblijski metaforički govor, bit će potrebno progovoriti o različitosti književnih vrsta koje nalazimo u Svetome Pismu te o čimbenicima njihova nastanka. U tom kontekstu važno nam je progovoriti i o doslovnom smislu pojedinoga teksta koji uvijek stoji u temelju metafore. Nastojat ćemo priznati metafori njezinu realnu vrijednost, argumentirajući ne samo njezinu retoričku, nego i kognitivnu i semantičku funkciju unutar lingvističke hermeneutike, te otkrivajući njezinu važnost u slikovitom izražavanju novih sadržaja već poznatim pojmovima. Osim toga, bit će potrebno donijeti temeljna pravila za egzegetski pristup biblijskim metaforama. Da bi govor o njima bio cjelovitiji, nikako ne smijemo izostaviti nauk Crkvenog Učiteljstva. U tom smislu ćemo pažnju posvetiti dokumentima Crkve koji progovaraju o metaforičkom govoru i književnim vrstama u Svetome Pismu.

Drugi dio rada odvest će nas svetopisamskim tekstovima koji u različitim kontekstima spominju blud i bludništvo. Njihovo proučavanje će nam biti korisno radi povezivanja toga prijestupa s idolopoklonstvom Izraela, na što već i neki od tih tekstova upućuju, a o čemu detaljno i izričito progovaraju odabrani proročki tekstovi. U okviru čitanja tekstova Petoknjižja, povijesnih spisa i reprezentativnog teksta mudrosnih spisa, progovorit ćemo o nekim odredbama Tore o spolnom moralu i seksualnim prijestupima te o poganskim kultovima čije je prakticiranje uključivalo i određene seksualne aktivnosti.

Drugo poglavlje završit će kratkim prikazom Proslova Knjige mudrih izreka i analizom pojmova tuđinka i preljubnica, što će poslužiti kao najbolji mogući uvod trećemu poglavlju.

Posljednje poglavlje posvetit će pažnju dvama proročkim tekstovima iz različitih razdoblja koji otpad Izabranog naroda oslikavaju metaforom preljuba i bludništva. Tekstovi proroka Jeremije 2 – 3 i Hošee 1 – 3 stavljaju odnos Jahve i naroda u bračni kontekst u kojemu žena preljubnica redovito simbolizira narod koji postaje nevjeran Jahvi, ovdje prikazanom u slici vjernoga supruga. Naša će pažnja biti usmjerena na analizu pojedinih pojmova i fraza kojima ćemo nastojati objasniti dinamiku odnosa između Jahve i nevjernoga naroda. Osim toga, u okviru spomenutih analiza, bit će neizostavno osvrnuti se na političko i religijsko stanje u vremenu nastajanja tekstova, odnosno u trenucima kada su Jahvine riječi po prorocima izrečene narodu.

1. METAFORIČKI GOVOR U SVETOME PISMU

1.1. Raznolikost i metaforičnost tekstova Svetoga Pisma

Jezik Biblije nije lako razumjeti s obzirom na velik odmak od vremena u kojemu je nastala i drugačiji način mišljenja i izražavanja koji je bio uobičajen u okruženju u kojem je nastajala. Budući da je Biblija nastajala kroz mnoga stoljeća, njezin sadržaj pred nas donosi različite književne vrste i izražajne oblike u kojima prevladava slikovit govor koji u jednostavnim, ali snažnim slikama, skriva pravu poruku teksta. Biblijski pisci se u izražavanju redovito koriste usporedbama, metaforama i slikama uzetim iz političkog i kulturnog konteksta u kojemu tekst nastaje. Zbog svega istaknutoga, biblijski tekst je potrebno protumačiti kako bismo otkrili njegov skriveni smisao.¹

1.1.1. Različitost književnih vrsta u Svetom Pismu

Biblija je književno djelo koje treba razumijevati i tumačiti kao književnost, pri čemu je jedan od prvih poteza određivanje književne vrste kojoj određeni biblijski tekst pripada. Za određivanje književne vrste potrebno je poznavanje književnih postupaka vremena u kojem je nastao pojedini spis. Sveti pisci su se u stvaranju svojih djela služili književnim vrstama i drugim raspoloživim sredstvima koja su se upotrebljavala u okolnostima u kojima su živjeli i pisali, sve dok je njihov način izražavanja bio sukladan Božjoj svetosti i istinitosti. Tako su neki držali kako u Svetom Pismu ne postoje izmišljene priče što demantira postojanje parabola; ipak, valja imati na umu preneseno značenje na kojem su one temeljene.² Ne treba zaboraviti kako je Biblija odraz nacionalne književnosti Izraela, što se očituje u raznim oblicima književnog i jezičnog izražavanja koji su u njezinom sadržaju prisutni. Književna vrsta je oblik i način pisanja koji općenito prihvaćaju ljudi nekog doba ili kraja da bi izrazili svoju misao ili događaj. Svaka književna vrsta ima određeni oblik i istinu koja se želi izraziti, a koja se iznosi u tekstovima povijesnog, proročkog, pjesničkog ili nekog drugog karaktera.³ Književne vrste dublje i potpunije određuju bit nekoga djela i njegov sadržaj. Njima se nastoji izraziti snažno vjerničko iskustvo pri čemu je nakana povezati sve pojedinosti i oblike toga iskustva kako bi bili na odgovarajući način preneseni. Književne vrste su način kojim se pojedini izričaji

¹ Usp. I. DUGANDŽIĆ, *Upoznajmo Bibliju. Narod Božji i njegovo Sveto Pismo*, Glas Koncila, Zagreb, 2011., str. 44.

² Usp. W. HARRINGTON, *Uvod u Bibliju*, KS, Zagreb, 1993., str. 101.-102.

³ Usp. C. TOMIĆ, *Prapovijest spasenja*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb, 1977., str. 29.

žele staviti u vezu s izvorom iz kojega dolaze i iz kojega imaju svoje značenje. Prema tome, književna je vrsta snaga koja određuje neko djelo u cjelini i svim njegovim dijelovima, iz čega slijedi da nećemo razumjeti književno djelo ako se ne postavimo u prave okolnosti i ne zauzmemo ispravnu intonaciju. U suprotnome se izlažemo opasnosti izopačenja biblijskoga teksta i krivoga razumijevanja njegovih dijelova, a onda i cijeloga konteksta. Svrha određivanja književne vrste biblijskoga teksta nije isprazan posao, nego nužno potreban korak u otkrivanju njegova ispravnog i izvornog smisla.⁴

1.1.2. Doslovni smisao biblijskog teksta

Budući da je Sveto Pismo Riječ Božja utjelovljena u ljudskoj riječi, važno je odrediti što je pisac htio reći određenim jezičnim izričajem. Koliko je ljudski govor bogat, toliko je i ograničen te o nekom predmetu govori iz vlastite perspektive, zbog čega nije dozvoljeno svaku riječ biblijskoga pisca uzimati kao kategoričku tvrdnju. Crkveni pisci prvih stoljeća običavali su govoriti da Sveto Pismo ne sadrži laž, jer su polazili od činjenice da njihova namjera nije bila lagati čitateljima, nego birati najbolja sredstva i načine za prenošenje božanske poruke. Kako bi nakane autora bile otkrivene, u egzegezi se koristi istraživanje doslovnog smisla biblijskih knjiga u cjelini ili pojedinog biblijskog odlomka. Nekad je doslovni smisao bio shvaćan kao onaj koji proizlazi iz samoga teksta i kojega sveti pisci nisu morali ni biti svjesni, dok se danas definira kao onaj smisao kojega je izravno htio ljudski autor i koji izlazi iz upotrijebljenih riječi. Prema tome, doslovni se smisao sužava na ono što je bilo u svijesti autora, što isključuje proširenja smisla koja su mogla biti pripisana njegovoj riječi u širem smislu.⁵ „Doslovni smisao jest onaj kojega autor želi izravno izraziti i kojega kazuju njegove riječi. Nakana i smisao idu zajedno. Nakana pisca nam se otkriva u izboru književne vrste, u načinu izražavanja, njegovu mentalitetu i snazi njegova jezika.“⁶ Riječ 'izravno' uključena je u definiciju kako bi se napravila razlika u odnosu na citiranje riječi kod nekog kasnijeg svetopisamskog autora i u odnosu na *sensus plenior*, odnosno puni smisao (kanonsku interpretaciju).⁷

Doslovni smisao obično se dijeli na vlastiti doslovni smisao i preneseni (metaforički) doslovni smisao, ovisno o tome upotrebljava li se pojedini izraz u izravnom ili figurativnom smislu. Doslovni vlastiti smisao (*sensus proprius*) izražava se riječima upotrijebljenim u njihovom uobičajenom značenju i to u nekoj od figura: usporedbi,

⁴ Usp. L. A. SCHÖKEL, *Današnji čovjek pred Biblijom*, KS, Zagreb, 1994., str. 46.-47.

⁵ Usp. W. HARRINGTON, *Uvod u Bibliju*, str. 99.-100.

⁶ C. TOMIĆ, *Pristup Bibliji*, KS, Zagreb, 1986., str. 324.

⁷ Usp. A. POPOVIĆ, *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i Dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, KS, Zagreb, 2005., str. 244.

prisposobi ili basni. Usporedbom se u odnos stavljaju objekti koji su međusobno slični, dok je parabola složena usporedba koja za svrhu ima privući pažnju čitatelja i, koristeći slikovit i privlačan govor, ukazati na neku istinu. Basna je izmišljena priča u kojoj životinje poprimaju ljudski način ponašanja. Ako govorimo o doslovnom prenesenom smislu (*sensus improprius*) važno je istaknuti kako se isti očituje u upotrebi riječi u prenesenom značenju, a susrećemo ga posvuda u Bibliji. Očituje se u mnoštvu izražajnih figura, primjerice metafori, alegoriji, ironiji, hiperboli, metonimiji, pseudonimu i simbolu. U našem kontekstu, potrebno je nešto više reći o metafori i alegoriji.⁸

1.1.3 Metafora kao stilski jezični izražavanje

Zbog različitosti pristupa i kompleksnosti njezina korištenja kroz vrijeme i prostor, teško je postaviti konačnu definiciju metafore i smjestiti ju u određeno područje mišljenja. Njezinim se tumačenjem bavio već Aristotel, koji ju definira kao „prijenos naziva s predmeta koji označava na neki drugi, i to ili s roda na vrstu, ili s vrste na rod, ili s vrste na vrstu, ili po analogiji“. Aristotelova definicija ostaje ograničena samo na prenošenje značenja pojedinih riječi zbog čega se i metaforu smatralo samo jezičnom figurom čiji je spoznajni sadržaj ograničen na doslovnu značenjsku sličnost korištenih izraza. Upravo su zbog toga metafore u grčkoj i latinskoj filozofiji i retorici bile smatrane i korištene isključivo kao retoričko i poetsko jezično sredstvo. Ovakvo poimanje metafore kao jezične i retoričke figure potrajalo je i kroz cijelo srednjovjekovno razdoblje, sve do empirizma.⁹ Rast znanstvene spoznaje i želja za potpunijim definiranjem metafore i uvažavanjem njezina spoznajnog karaktera, rezultirala je mnoštvom pristupa i teorija u drugoj polovici 20. stoljeća kojima se željelo ostvariti postavljeni cilj. U mnoštvu teorija ističu se dvije zbog svojega utjecaja na čitanje i razumijevanje biblijskih tekstova, osobito proročkih. Najprije ističemo interakcijsku teoriju čiji su autori I. A. Richards i M. Black uočili kako u metafori dva pojma ne stoje samo jedan uz drugi radi usporedbe, nego međusobno utječu jedan na drugi pri čemu njihova interakcija donosi novo značenje koje nadilazi doslovno značenje dvaju prvotno uspoređenih pojmova. Time do izražaja dolazi kognitivni element metafore jer ona utječe na spoznavanje i shvaćanje obaju korištenih pojmova, čime se nadilazi čisto ukrasna zadaća metafore kako je bilo njezino prvotno shvaćanje. Blackov doprinos ovoj teoriji prvenstveno je u tvrdnji da značenje i razumijevanje metafore, osim o riječima i rečenicama koje su upotrijebljene, ovisi i o namjeri njezina autora koji

⁸ Usp. C. TOMIĆ, *Pristup Bibliji*, str. 326.-328.

⁹ Usp. Đ. PARDON, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, Glas Koncila, Zagreb, 2017., str. 201.

kombinacijama i promjenama jezičnih pravila stvara metafore, čime im daje nadvremenski značenjski sadržaj koji na taj način priopćava i otkriva čitatelju. Osim toga, Black upućuje na postojanje otvorenog sustava metaforičkog mišljenja i izražavanja koji je plodno tlo za stvaranje novih pojmova i uvida u stvarnost, a čija je posljedica otkriće novih mogućnosti postojanja u svijetu. Drugu istaknutu teoriju, konceptualnu teoriju metafore, donose G. Lakoff i M. Turner smatrajući kako metafore ne pripadaju prvenstveno području jezika, nego prvotno području poimanja ili konceptualizacije jer upravljaju ljudskom mišlju i iskustvom na višoj razini nego što se to može reći za jezik. Njihova teorija počiva na proučavanju svakodnevnog govora prilikom kojega su uočili kako ljudi ne koriste metafore u izvanrednim situacijama, nego svakodnevno misle i govore metaforično, ali se ta metaforičnost ne temelji na sličnostima uočenima u svijetu, nego na načinu čovjekova shvaćanja stvarnosti iz kojega proizlaze novi metaforički koncepti. Prema tome, njihov je zaključak da metafore unutar mentalnih domena prethode onima u jeziku, odnosno metafore korištene u jeziku slika su i odraz nesvjesnih metafora aktivnih u društvu.¹⁰

Iako izvorno riječ metafora (grč. *μεταφορά*) izvorno označava prijenos, čin prenošenja, u današnjim se jezicima koristi kao naziv za stilsku figuru u kojoj riječ umjesto svog prvotnog značenja poprima novo, jer je govornik u duhu usporedio dva objekta. Metafora se pojavljuje i u skraćenom obliku kao usporedba u kojoj nije izričito istaknuto da je neka stvar uspoređena s drugom te je umjesto riječi koja se treba usporediti korištena riječ s kojom se ona treba usporediti. Osim naziva za stilsku figuru, pojam metafora se može koristiti kako bi se ukazalo na preneseno značenje ili smisao nekoga pojma, ali i slikovit izraz nekoga pojma.¹¹ Prema tome, metafora je retorička figura koja se sastoji u preobrazbi redovitog i vlastitog značenja neke riječi u neko drugo značenje koje toj riječi odgovara po analogiji.¹² Metafora je kao figura često korištena u izražavanju, a očituje se kao izraz uzet iz jednoga područja iskustva koji je korišten tako da se njime kaže nešto o drugom području. Često se događa da riječi uobičajenog značenja dobivaju novi smisao ukoliko su često korištene u metaforama.¹³ Princip korištenja metafore je shvaćanje da se različitim izrazima mogu izreći isti sadržaji, pa je metafora, čak i kad se koristi kao skraćena usporedba, tek dodatak koji govori jedno, a ukazuje na drugo (npr. ako kažemo da je nekom muškarcu njegova supruga sunce, ne misli se na astronomsko tijelo, nego se

¹⁰ Usp. Đ. PARDON, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, str. 204.-208.

¹¹ Usp. Š. ANIĆ, N. KLAČIĆ, Ž. DOMOVIĆ, *Rječnik stranih riječi. Tudice, posuđenice, izrazi, kratice i fraze*, Sani-plus, Zagreb, 2002., str. 878.

¹² Usp. A. MIŠIĆ, *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000., str. 168.

¹³ Usp. *The World Book Encyclopedia*, Svezak 13, World Book International, Chicago, 1993., str. 378.

želi ukazati na njezinu važnost u odnosu na njega). Metafora je, prema tome, odklon od pravilne upotrebe nekog pojma, stilski postupak čije korištenje donosi određene učinke, a svojstven je pjesničkom i retoričkom izražavanju.¹⁴ U okviru hermeneutike, tj. umijeća izlaganja i tumačenja biblijskoga teksta, autori spominju noematiku, znanost koja se bavi smislom teksta otkivajući njegov preneseni smisao koji biva predodčen metaforom kao oruđem. Biblijski tekstovi često koriste preneseni smisao u obliku poredbi kojima se jedan smisao nastoji pojasniti drugim. Metafora je u tom kontekstu zapravo zorna slika koja donosi preneseni smisao, a koji se temelji na sličnosti prvotnoga značenja.¹⁵ Metafora se upotrebljava za življe prikazivanje neke stvari, a najčešće se njome apstraktne stvari zamjenjuju konkretnima. Osim toga, ako se metafora proteže na više predodžbi, naziva se alegorija.¹⁶ Korištenje ove stilske figure ne samo da oplemenjuje govor, nego i predvodi intuitivnu spoznaju podudarnosti koja pospješuje učenje, ali i daje staro ime novome sadržaju ili stari sadržaj osvježava novim imenom. Njezina je uloga stvarati sličnosti koje tek naizgled dovodi u vezu te tako proširivati i mijenjati značenja riječi i iskustvo stvarnosti koje one posreduju. Osim toga, poetske metafore prepoznate su zbog njihove sposobnosti da apstraktne sadržaje izraze na osjetilan način i tako povežu nespojiva područja iskustva. Upravo zato jezik književnosti metaforu vidi kao opće stvaralačko i razvojno načelo jezika, ali i interpretacijski ključ književnoga teksta koji svojom višeznačnošću omogućuje povlašten pristup svjetonazoru i opusu pojedinog autora. Učinak metafore uočava se u aktiviranju čitatelja i preobražavanju njegova doživljaja stvarnosti navodeći ga da njezino značenje dovrši vlastitim predodžbama.¹⁷ Neki autori metaforu prepoznaju kao neku vrstu lingvističkog kratkog spoja gdje se prijenos značenja zbiva neposredno i intuicijom, a ne slijedom argumenata. Vidimo da takvo promatranje metaforu shvaća kao intuitivni proces i smatra ju prvotnim oblikom komunikacije više nego zreli govor, što objašnjava zašto je raširenija u poetskoj, nego u proznoj literaturi. Suvremena lingvistika metafori pridaje veće značenje nego drugim retoričkim figurama jer se radi o dinamičkom odnosu pri kojem bivaju pokrenuti različiti spoznajni procesi između dvije ili više riječi, a taj proces posebno dolazi do izražaja u implicitnoj metafori u kojoj se ne radi samo jednom značenju nego o višestrukosti značenja metaforičkog govora. Upravo ta višestrukost treba biti razlog za oprez, jer je njezina moguća posljedica upadanje u

¹⁴ Usp. A. KOVAČEC (ur.), *Hrvatska opća enciklopedija*, Svezak 7, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2005., str. 252.

¹⁵ Usp. N. HOHNJEC, *Ulaz u svijet Biblije. Opći uvod u Sveto Pismo*, KS, Zagreb, 2001., str. 59.

¹⁶ Usp. V. FILIPOVIĆ (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984., str. 208.

¹⁷ Usp. A. KOVAČEC (ur.), *Hrvatska opća enciklopedija*, str. 252.

interpretativni subjektivizam, pa stoga niti jednu metaforu nije pravilno tumačiti izvan njezina konteksta.¹⁸

Značajka vlastita mišljenju i izražavanju Izraelaca, ali i drugih naroda pred kraj antičke epohe, svakako je smisao za simbole koji dolazi do izražaja u mnogim biblijskim tekstovima koji progovaraju u metaforama (npr. simbolični čini starozavjetnih poroka, kidanje plašta, ime Ostatak Izraelov, brak s bludnicom proroka Hošee...).¹⁹ Sveti se pisci često služe metaforičkim govorom koji je više kreativan, uvijek otvoren prema novim sredinama u kojima se ponovno aktualizira i oživljava te je više egzistencijalistički. To se posebno odnosi na semitske pisce među kojima su i biblijski, kojima je i sam njihov jezik temelj za ovakav živi način izražavanja, jezik koji je konkretan, pjesnički i životni.²⁰ Kako smo istaknuli, metafora jest riječ ili izraz koji se upotrebljava u prenesenom smislu na temelju neke sličnosti (npr. Mk 5, 13: „Vi ste svjetlo svijeta!“). Alegorija je naziv za stilsku figuru kod koje metafora obuhvaća neku veću cjelinu, primjerice ulomak ili cijelu knjigu. Alegorija je, dakle, slikoviti izričaj jedne ranije smišljene misli ili događaja koja redovito sa sobom nosi poučnu funkciju. U alegoriji svi elementi imaju svoje značenje, a kod biblijskih je alegorija specifična isprepletenost s elementima parabole. Jedna od reprezentativnih alegorija Staroga zavjeta svakako je Pjesma nad pjesmama.²¹ Interpretacija metaforičkog govora osobitu važnost dobiva ukoliko se primjenjuje na biblijske tekstove, a smatra se da je uspješnija ukoliko je ostvarena pomoću hermeneutičkog procesa govora. S takvim postupcima potreban je oprez jer puko svođenje na spoznajni ekvivalent pojmova može dovesti u opasnost da se ujednači temeljna funkcija prenošenja smisla nekog objekta, a ne samo metafora, što bi u potpunosti izbrisalo razliku između narativnog i simboličkog čitanja istoga događaja. Pravilo koje valja poštovati je da se metafora ne smije kodificirati samo u pravcu boljeg razumijevanja govora, jer ona čini sam dinamizam govora koji je pozvan poprimiti obilježja metaforičkog priopćavanja u ovisnosti o vlastitom kontekstu.²² Kako bi pristup tumačenju biblijskih metafora bio uređeniji i time manje podložan subjektivnim shvaćanjima, autori su pokušali donijeti pravila za egzegetski pristup metaforama. Tako francuski bibličar D. Bourguet, nadahnut Ricouerom, nastoji razviti jasna pravila čiji će rezultat biti prepoznavanje metafore ili metaforičkog izraza, zatim određivanje odjeljka teksta u kojem se prepoznaje jedna

¹⁸ Usp. A. STARIĆ (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, KS, Zagreb, 2009., str. 636.

¹⁹ Usp. J. KREMER, *Biblija – Riječ Božja za sve ljude*, KS, Zagreb, 1993., str. 29.-31.

²⁰ Usp. C. TOMIĆ, *Pristup Bibliji*, str. 324.

²¹ Usp. Isto, str. 326.-328.

²² Usp. A. STARIĆ (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, str. 637.-638.

metafora, utvrđivanje osnove teksta, analiza same slike i, konačno, analiza namjere autora. Ipak, korištenjem ovih pravila ponovno je postalo jasno kako u biblijskim metaforama nije lako utvrditi osnovu teksta jer biblijski tekst prije svega predstavlja vlastitu stvarnost koju je čitatelj pozvan rekonstruirati povezujući elemente teksta čije veze nisu odmah uočljive. Također je važno obratiti pozornost i na korijenske metafore koje ukazuju na činjenicu da postoje određeni uzorci u događanjima – temelj objašnjavanja i razumijevanja korijenskih metafora je u osobnom iskustvu pisca glede shvaćanja biblijske tradicije jer se njihova upotreba može povezati na temelju nekog od modela koji stoji u temelju metaforičkih izraza. Pritom je moguće primijetiti kako je unutarnja povezanost metafore u nekim biblijskim knjigama utemeljena na takvim modelima.²³ Prilikom svih ovih postupaka, osim podvrgavanja mnogim pravilima koja su donijeli razni autori, važno je imati na umu kako prilikom tumačenja biblijskoga teksta ne treba uzeti u obzir samo znanstvene metode analize jezičnih i retoričkih postupaka, nego i vjernički osjećaj koji radikalno doprinosi ispravnom značenju teksta.²⁴

1.2. Dokumenti Crkvenog učiteljstva o hermeneutici biblijskih tekstova s obzirom na njihovu metaforičnost i književne vrste

1.2.1. *Divino afflante Spiritu*. Enciklika o unapređivanju studija Svetoga Pisma

Encikliku *Divino afflante Spiritu* izdao je papa Pio XII. 1943. godine povodom 50. godišnjice izdavanja enciklike *Providentissimus Deus*. Enciklika podsjeća kako se tumači najviše trebaju brinuti oko otkrivanja i izražavanja doslovnog značenja biblijskih tekstova, a u tome će im posebno koristiti studiranje Pisama na jeziku njihova nastanka. U tom se postupku tumačenja također trebaju držati uredaba Crkve i analogije vjere. Osim toga, egzeget treba otkriti i izložiti najprije doslovno, a onda i duhovno značenje teksta za koje je utvrđeno da je od Boga dano. S tekstovima u prenesenom značenju treba biti posebno oprezan, osobito u traženju duhovnoga smisla, kako ne bi došlo do zloupotreba teksta i narušavanja dostojanstva Riječi.²⁵ Govoreći o specifičnostima biblijskoga teksta na koje treba obratiti posebnu pozornost prilikom studiranja, enciklika ističe važnost proučavanja književnih vrsta, što je posebno važno jer je u duhu istočnih naroda izražavanje mnogo slikovitije i simboličnije nego je to naš današnji govor. Kako bi proniknuli u doslovni

²³ Usp. Đ. PARDON, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, str. 2017.-221.

²⁴ Usp. Isto, str. 22.-224.

²⁵ Usp. PIO XII, *Divino afflante Spiritu. Enciklika o unapređivanju studija Svetoga Pisma*, Hrvatsko književno društvo svetoga Ćirila i Metoda, Zagreb, 1968., br. 550.-554.

smisao tih tekstova, tumači se trebaju poslužiti istraživanjem stare istočnjačke književnosti, načina pripovijedanja i narodne povijesti. Treba uzeti u obzir i činjenicu da je Židovski narod posebno precizan i temeljit u zapisivanju povijesnih događaja, što tijekom istraživanja može biti od velike pomoći. Prilikom postupka tumačenja, važno je uočiti različite načine pripovijedanja i izvještavanja, zatim različite idiome, hiperbole i paradoksalne načine pripovijedanja kao postupke koji su nastojali privući pažnju čitatelja.²⁶

1.2.2. *Dei Verbum*. Dogmatska konstitucija II. Vatikanskog koncila o Božanskoj objavi

Papa Pavao VI. proglasio je konstituciju *Dei Verbum* 18. studenog 1965. godine. Ovaj dokument podsjeća kako je Bog kadar postići da sveti pisac piše sve ono i samo ono što On hoće, tako da sve što stoji napisano u Svetome Pismu, unatoč mnogim čisto ljudskim nesavršenostima, možemo nazvati Božjom Riječju. Ovo prilagođavanje Boga nesavršenostima ljudskoga govora sveti Ivan Zlatousti nastojao je približiti glagolom grč. *συγκαταβαίνω*, odnosno imenicom grč. *συγκατάβασις*, izričajima koji uče kako se Bog spušta do svetoga pisca i ide s njime na putu stvaranja teksta. Isto se prilagođavanje nastoji pojasniti i analogijom utjelovljenja.²⁷ Sabor ističe kako je Bog u Svetom Pismu ljudima govorio na ljudski način pa tumači tekstova moraju proniknuti u ono što je Bog htio priopćiti čovjeku. Da bi to bilo uspješno, moraju pozorno istražiti što su hagiografi zaista kanili reći te što se doista Bogu svidjelo otkriti nam po njegovim riječima. U svemu tome, potrebno je pažnju obratiti na književne vrste jer se istina svaki put drugačije iznosi u tekstovima s obzirom na vrstu govora kojom je izražena. Osim toga, potrebno je svratiti pogled na okolnosti i prilike vremena i kulture u kojima je tekst nastao, zatim na uobičajene načine shvaćanja, pripovijedanja i izražavanja koji su bili dominantni u vremenu kad je sveti pisac radio na tekstu, jer su sve to čimbenici koji utječu na završnu verziju teksta. Sabor potiče da Sveto Pismo mora biti tumačeno u istom Duhu u kojem je i napisano pa donosi upute koje treba slijediti u tom procesu: brižljivo paziti na jedinstvo cijeloga Pisma uzimajući u obzir predaju Crkve i analogiju vjere.²⁸ Vidimo da Sabor posvećuje pozornost specifičnom načinu izražavanja svetih pisaca koji je bio pod utjecajem njihova vremena i kulture, susjednih naroda i njihovih kultura te različitih

²⁶ Usp. PIO XII, *Divino afflante Spiritu*. Enciklika o unapređivanju studija Svetoga Pisma, br. 557.-560.

²⁷ Usp. A. KRESINA, LJ. RUPČIĆ, A. ŠKRINJAR, *Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi Dei Verbum*, FTI, Zagreb, 1981., str. 133.-134.

²⁸ Usp. II. VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum*. Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi, u: *II. Vatikanski koncil. Dokumenti*, KS, Zagreb, 2008., br. 11.-12.

vjerskih i svjetovnih događaja. Te se specifičnosti odražavaju i na oblikovanje različitih književnih vrsta čije je nastajanje uvjetovano načinima mišljenja, izražavanja i pripovijedanja koje nalazimo u svetopisamskim tekstovima. Prema tome, ako želimo znati što je pišćeva poruka nama, potrebno je istražiti dominantne načine izražavanja njegova vremena i to ne samo u Bibliji, nego i drugim pisanim materijalima onoga doba i područja. Ipak, kompleksnost tekstova Svetoga Pisma nije isprika za izbjegavanje njihova čitanja, jer je sve što Sveto Pismo od nas želi rečeno na jednostavan način kako bi to mogla razumjeti svaka osoba.²⁹

1.2.3. Katekizam Katoličke Crkve

U kontekstu govora o nadahnuću i istini Svetoga Pisma Katekizam govori o ispravnom tumačenju svetopisamskih tekstova do kojega se dolazi pažljivim istraživanjem onoga što su nam sveti pisci stvarno htjeli reći i onoga što je Bog po njihovim riječima nama htio otkriti. Da bi se shvatila nakana koju su autori imali prilikom pisanja tekstova, potrebno je uzeti u obzir prilike njihova vremena i njihove kulture te ondašnji mentalitet i način shvaćanja te posebno način pripovijedanja i izražavanja koji se očituje u raznolikosti biblijskih književnih vrsta. Također, budući da je Sveto Pismo nadahnuto, potrebno ga je čitati istim Duhom kojim je napisano za što Katekizam ponavlja kriterije koje je II. Vatikanski sabor postavio u DV.³⁰ Govoreći dalje o višestrukome smislu Pisma, Katekizam donosi podjelu na doslovni i duhovni smisao tekstova, gdje se duhovni još može podijeliti na alegorijski, moralni i anagogički. Tek slaganjem ovdje navedenih perspektiva s obzirom na smisao tekstova, moguće je živo čitanje Pisma u Crkvi. U ovom kontekstu spomenuti doslovni smisao odnosi se na značenje koje proizlazi iz riječi Svetoga Pisma, a utvrđuje se egzegezom koja se drži pravila ispravnoga tumačenja. Duhovni se smisao pak odnosi na znakovitost tekstova, stvarnosti i događaja sadržanih u Svetome Pismu koja je moguća zahvaljujući jedinstvu Božjeg nauma.³¹

1.2.4. Tumačenje Biblije u Crkvi. Govor pape Ivana Pavla II i dokument Papinske biblijske komisije

U Dokumentu se izlažu različite razine značenja koje je drevna egzegeza pripisivala biblijskom tekstu, među kojima se ističe razlikovanje između doslovnog i duhovnog smisla

²⁹ Usp. A. KRESINA, LJ. RUPČIĆ, A. ŠKRINJAR, *Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi Dei Verbum*, str. 134.-136.

³⁰ Usp. HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke crkve* (dalje: KKC), Glas Koncila, Zagreb, 1994., br. 109.-114.

³¹ Usp. KKC, br. 115.-117.

te srednjovjekovno razlikovanje koje se odnosilo na sukladnost s objavljenom istinom i susljednim ponašanjem. Kao reakciju na tu mnogostrukost povijesno – kritička egzegeza usvojila je tezu samo jednog značenja, odnosno mišljenje da je moguće samo jedno značenje određenog biblijskog teksta u okolnostima u kojima je bio sastavljen i koje je potrebno otkriti, te je zbog toga došla u napetosti s raznim metodama tumačenja tekstova.³² Nadalje, Dokument apsolutno potrebnim navodi definiranje točnog značenja tekstova kako su ih sastavili njihovi autori, što nazivamo doslovnim smislom. Da bi se do njega došlo, nije dovoljno samo prevesti s izvornika riječ po riječ, nego shvatiti tekst s obzirom na književne običajnosti vremena u kojem je tekst nastao. Kad je tekst metaforičan, njegov doslovni smisao nije onaj koji proizlazi iz neposrednog značenja riječi. Također, ako se radi o pripovjedačkom tekstu, doslovni smisao ne znači odmah i potvrdu da su se u tekstu spomenuti događaji i zbili, jer pripovijedanje ne mora pripadati povijesnoj književnoj vrsti. Doslovni je smisao onaj kojega su izravno izrekli nadahnuti pisci, a upravo zbog nadahnuća doslovni je smisao od Boga koji je glavni autor. Da bi egzegete utvrdili doslovni smisao, potrebno je usmjeriti se točnoj analizi teksta s obzirom na njegov literarni i povijesni kontekst za što je potrebno istraživanje drevnih književnih vrsta. Dokument navodi kako svaki tekst načelno ima samo jedan doslovni smisao, ali to nije apsolutno načelo, što objašnjava dvama razlozima: čovjekovom sposobnosti za izražavanje samo jednog značenja, ali i božanskim nadahnućem koje može odrediti izričaj tako da stvori dvoznačnost.³³ Kada govori o duhovnom smislu, Dokument navodi kako su, primjerice, neki tekstovi u drevnim okolnostima morali biti smatrani hiperbolama, a sada moraju biti shvaćeni doslovno. Tako oni koji su otvoreni dinamičkom aspektu tekstova ovdje mogu uočiti kontinuitet i prijelaz na drugu razinu. Dokument duhovni smisao definira kao smisao koji izriču biblijski tekstovi kada se čitaju pod utjecajem Duha Svetoga u kontekstu pashalnog misterija Krista i novog života koji iz toga proizlazi. Iz ove definicije slijedi kako ne postoji nužno razlika između doslovnog i duhovnog smisla. Ipak, kada razlika među njima postoji, duhovni smisao ne može postojati bez doslovnog u kojemu ima svoj temelj.³⁴ Dokument progovara i o punom smislu biblijskoga teksta (*sensus plenior*) koji je njegovo najdublje značenje koje je Bog naumio, ali ga ljudski autor nije izrekao. Do punog se smisla dolazi istraživanjem teksta u svjetlu drugih biblijskih tekstova ili u njegovu odnosu s nutarnjim razvojem objave. Dakle, puni smisao možemo shvatiti kao drugi način

³² Usp. PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, Tumačenje *Biblije u Crkvi. Govor pape Ivana Pavla II i dokument Papinske biblijske komisije* (dalje: TBC), KS, Zagreb, 2005., br. 1402.-1404.

³³ Usp. TBC, br. 1405.-1411.

³⁴ Usp. Isto, br. 1412.-1419.

označavanja duhovnog smisla u slučaju kad se duhovni smisao razlikuje od doslovnog. Puni smisao ima svoj temelj u činjenici da Duh Sveti može upravljati ljudskim piscem u izboru njegovih izričaja na takav način da oni izriču istinu, a da sam autor ne shvaća dubinu tih izričaja. Ta dublja istina bit će potpunije otkrivena tijekom vremena dodatnim božanskim ostvarenjima koja bolje očituju značenje tekstova i uključivanjem tekstova u kanon Pisma. Time se stvara novi kontekst koji omogućava nova značenja koja je izvorni kontekst ostavljao u sjeni.³⁵

1.2.5. *Verbum Domini*. Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i u poslanju Crkve

Pobudnica podsjeća kako se Riječ Božja izriče u ljudskim riječima zahvaljujući djelovanju Duha Svetoga. Poslanje Sina i poslanje Duha Svetoga nerazdvojni su i tvore jedincatu rasporedbu spasenja. Isti Duh koji djeluje po utjelovljenju Riječi isti je Onaj koji je vodio Isusa tijekom Njegova poslanja i koji je obećan učenicima. Isti Duh koji je govorio po prorocima nadahnjuje Crkvu u zadaći naviještanja Riječi Božje i propovijedanja apostola. Također, isti je to Duh koji nadahnjuje autore Svetoga Pisma.³⁶ Bez učinkovitoga djelovanja toga Duha Istine nije moguće razumjeti riječi Gospodinove.³⁷ Nadalje, Sveto Pismo jest Riječ Božja jer je napisano po nadahnuću Duha Božjega i na taj se način priznaje važnost ljudskog autora koji je pisao svete tekstove, ali i samoga Boga kao pravoga autora. U ovom kontekstu vidimo kako je važna tema nadahnuća za ispravno pristupanje Pismima i njihovu ispravnu hermeneutiku koja mora biti obavljana u istom Duhu u kojemu su Pisma napisana. Budući da sve ono što su sveti pisci izjavili valja držati izjavljenim od Duha Svetoga, mora se dosljedno ispovijedati da knjige Pisma čvrsto, vjerno i bez zablude naučavaju istinu za koju je Bog htio da radi našega spasenja bude zapisana u Svetim Pismima. Teološka je refleksija nadahnuće i istinu smatrala uvijek dvama ključnim pojmovima za hermeneutiku Svetih Pisama, no valja priznati današnju potrebu prikladnijeg istraživanja ovih stvarnosti tako da se mogne bolje odgovoriti na potrebe koje se tiču tumačenja svetih tekstova sukladno njihovoj naravi.³⁸ U kontekstu govora o Crkvi kao izvornom mjestu tumačenja Svetoga Pisma, Dokument navodi kako su tradicije vjere oblikovale životni kontekst u koji se smjestilo literarno djelovanje autora Svetoga Pisma i to je uklapanje obuhvaćalo sudjelovanje u liturgijskom životu i

³⁵ Usp. TBC, br. 1420.-1422.

³⁶ Usp. BENEDIKT XVI, *Verbum Domini. Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i poslanju Crkve* (dalje: VD), KS, Zagreb, 2011., br. 15.

³⁷ Usp. VD, br. 16.

³⁸ Usp. Isto, br. 19.

izvanjskom djelovanju zajednica, u njihovom duhovnom svijetu, kulturi i zapletima njihove povijesne sudbine. Zato interpretacija Svetoga Pisma zahtijeva sudjelovanje egzegeta u cjelokupnom životu i svekolikoj vjeri zajednice vjernika njihova vremena.³⁹ S obzirom na biblijsku hermeneutiku, Dokument ponavlja odredbe II. Vatikanskog sabora o tumačenju Svetoga Pisma s nakanom otkrivanja onoga što su sveti pisci zaista htjeli reći i što se Bogu svidjelo otkriti nam po njihovim riječima. Ponavlja također i naglasak na proučavanju književnih vrsta i kontekstualizaciji, kako bi se otkrila spomenuta nakana svetoga pisca. Osim toga, navodi i tri temeljna kriterija za tumačenje koja donosi DV: tumačenje tekstova uz uvažavanje jedinstva Svetoga Pisma, uvažavanje predaje Crkve i poštivanje analogije vjere. Samo gdje se poštuju ova povijesno-kritička i teološka metodološka razina, može se govoriti o teološkoj egzegezi.⁴⁰ Sinoda o doslovnom i duhovnom smislu progovara na temelju nauka već donesenog u Katekizmu Katoličke Crkve. Sadržaj toga govora ističe doslovni smisao kao temelj svakoga drugog smisla, ali i njegovu neodvojivost i međuovisnost s duhovnim smislom.⁴¹ Ključnim za ispravno tumačenje tekstova kao svojevrsnu novost Sinoda donosi nužno nadilaženje slova koje ne vidi u jednostavnom prijelazu, nego u procesu nadilaženja i shvaćanja koji se daje voditi nutarnjim pokretom cjeline koji treba postati pokretom života. Autentični interpretacijski proces nije samo intelektualan, nego i životan, zbog čega se traži uključenost u crkveni život koji je život po Duhu.⁴²

³⁹ Usp. VD, br. 29.

⁴⁰ Usp. Isto, br. 34.

⁴¹ Usp. Isto, br. 37.

⁴² Usp. Isto, br. 38.

2. RALIČITE KONOTACIJE SPOMENA BLUDA I PRELJUBA U STAROM ZAVJETU

2.1. Bludništvo i preljub u kontekstu grijeha protiv Saveza u Petoknjižju

Mojsijev zakon strogo je kažnjavao preljub, no ta strogost nije bila jednako izražena prema muškarcu i ženi kao prijestupnicima. Budući da je muškarcu bila dopuštena poligamija, on je činio preljub samo kada je imao odnos s udanom ženom. Ukoliko bi općio sa slobodnom ženom, morao ju je učiniti svojom suprugom ili za nju njezinim roditeljima platiti polovinu *mohara*⁴³. Žena je bila optužena za preljub ako je općila s oženjenim ili slobodnim muškarcem jednako, a kazna za preljub bila je smrt kamenovanjem. Ukoliko je muškarac učinio preljub s ropkinjom, oboje su bili kažnjeni bičevanjem. Ako je zaručnica ili žena bila silovana u polju ili na nekom mjestu gdje se nije mogla vikom spasiti, smrću je bio kažnjen samo muškarac. Žena je bila kamenovana ukoliko je svome zaručniku lagala da je djevica. Ako bi muž osumnjičio svoju ženu da nije bila djevica u trenutku svadbe, a njezini roditelji dokažu suprotno, muškarac je bio kažnjen šibanjem i morao je platiti 100 srebrnih šekela⁴⁴ ocu te žene i više ju nikada nije mogao otpustiti. Za optužbu zbog preljuba bila su potrebna dva svjedoka koji bi prigodom kamenovanja prvi bacali kamen na preljubnicu. S odmakom vremena i doticajem sa susjednim narodima, moralni život Izraelaca s vremenom je postajao laksniji s obzirom na Zakon.⁴⁵ U kontekstu govora o prijestupima na seksualnom području, važno je spomenuti kako je i prostitucija (hebr. *zenut*, grč. *porneia*) bila u Palestini kao i u susjednim zemljama vrlo raširena. Kod Babilonaca i Kanaanaca ušla je i u kult kao vjerski obred u čast boga Marduka i božice Aštarte. Iz Hamurabijeva zakonika saznajemo o postojanju posvećenih djevica i hramskih bludnica (od hebr. *qadoš* – kadeše, svete žene) s kojima bi muškarci obavljali kult prostitucije u čast bogu plodnosti. Novac koji se tom zgodom dobio upotrebljavao se za izdržavanje hrama. Osim kultnih, postojale su i građanske prostitutke koje su javno obilazile ulicama nudeći se muškarcima, što je bilo vrlo rašireno u Kanaanu, a s vremenom je takva praksa ušla i u izraelski narod. Zato je Mojsijev zakon strogo ustao protiv prostitucije, a novac koji je na taj način zarađen nije se smio upotrebljavati u

⁴³ Hebr. *mohar* – zaručnički dar roditeljima zaručnice; običaj koji je postojao u Babilonu, a danas postoji kod beduina i palestinskih seljaka. Onoga trenutka kad je isplaćen zaručnički dar, zaručnica je vlasništvo muževljevo i ako bi imala snošaj s drugim muškarcem bila je proglašena preljubnicom i kažnjena na smrt kamenovanjem. U vrijeme Pnz *mohar* je iznosio 50 srebrnih šekela, a mogao je biti isplaćen u naravi, npr. radom, kako je to učinio Jakov (usp. A. REBIĆ, *Biblijske starine*, KS, Zagreb, 1983., str. 85.)

⁴⁴ 1 šekel = 14, 55 grama srebra (usp. A. REBIĆ, *Biblijske starine*, str. 124.)

⁴⁵ Usp. A. REBIĆ, *Biblijske starine*, str. 88.-89.

religiozne svrhe. U doba izraelske monarhije prostitucija se naglo raširila te je doprla čak i u jeruzalemski hram, protiv čega su snažno ustali proroci. U Bibliji se slikom bludništva opisuje otpad Izraela od Boga – otpadnički narod uspoređen je s bludnicom, a Jahve s napuštenim mužem.⁴⁶ Izraelski narod je svoj svakodnevni život i međuljudske odnose trebao ravnati prema Dekalogu. Sam Dekalog stavljen je u odsjek Izl 21-23, a taj dio nazivamo Prvom zbirkom propisa. Ovaj odjeljak sadrži moralne, građanske i vjerske propise. Levitski zakonik 17-26 sadrži drugu zbirku propisa, a nazivaju se i Zakoni svetosti jer nalažu da Izraelci trebaju štovati Boga i donose upute vezane za Svetište i svagdanje ponašanje. Treća detaljnija zbirka zakona iznesena je u Pnz 12-25 i tu se ponavlja dosta onoga što je već rečeno u prethodna dva popisa. Treći popis je zapravo Mojsijev govor Izraelcima prije njihova ulaska u obećanu zemlju u kojem on neprestano narod ohrabruje i potiče da se drži Božjega zakona, ali i upozorava što će im se dogoditi ako se toga ne budu držali.⁴⁷ Slijedi nam vidjeti što Bog Izraelskom narodu nalaže kao pravilo s obzirom na ženidbene i moralne odredbe, te na koji način tekstovi u Petoknjižju koriste govor o preljubu i bludništvu.

2.1.1. Knjiga Izlaska

Prilikom obnove Saveza i njegova ponovnog sklapanja, Jahve zabranjuje Izraelcima zapadanje u idolatriju pred kojom su već jednom pali neposredno nakon primanja Zapovijedi. Svetopisamski tekst glasi ovako: „Čuvaj se da ne praviš saveza sa stanovnicima zemlje u koju ideš; da ne budu zamkom u tvojoj sredini. Nego, porušite njihove žrtvenike, oborite njihove stupove, počupajte im ašere. Jer ne smiješ se klanjati drugome bogu. Ta Jahve – ime mu je Ljubomorni – Bog je ljubomoran. Ne pravi Saveza sa stanovnicima one zemlje da te oni, kad se odaju bludnosti sa svojim bogovima i žrtve im budu prinosili, ne bi pozivali, a ti pristao da jedeš od prinesene žrtve; da ne bi uzimao njihove djevojke za žene svojim sinovima, da one – odajući se bludništvu sa svojim bogovima – ne bi za sobom povele i tvoje sinove. Ne pravi sebi livenih bogova!“ (Izl 34, 12-16). Ponavljanje zakona koje je ovdje doneseno nikad nije od strane znanstvenika zadovoljavajuće objašnjeno, jer se radi o vrsti paralelnog teksta onomu u Knjizi Saveza (Izl 23). Nejasnoća se očituje u kriteriju kojim su odabrani tekstovi, odnosno odredbe koje su ovdje ponovljene, te u nepostojanju bilo kakve novosti s obzirom na paralelni tekst. U razumijevanju zabrane štovanja likova treba shvatiti da štovatelj ne štuje likove strogo

⁴⁶ Usp. A. REBIĆ, *Biblijske starine*, str. 89.

⁴⁷ Usp. *Enciklopedija Biblije*, Duhovna stvarnost/Kršćanska sadašnjost/Hrvatsko ekumensko biblijsko društvo, Zagreb, 2000., str. 118.

govoreći. Štovatelj smatra da, zahvaljujući svećeničkom blagoslovu, neki element božanstva prebiva u liku kojemu se on klanja. U prilog tome govori i činjenica da je oblik lika uzet kako bi predstavio jednu izvanrednu kvalitetu boga o kojemu je riječ. Temelj ove zabrane štovanja livenih likova je u tome da poriče ideju da čovjek može osigurati Božju prisutnost i djelovanje nekim svojim činom. To također potvrđuje da je Bog tako izvanredan da nijedan čovjekov napor nije prikladan ni dovoljan da ga opiše. Prema tome, bilo koji predmet koji predstavlja Boga po svojoj je naravi neprikladan i neodgovarajući te mu stoga nije potrebno iskazivati izrazito veliko poštovanje, jer je umjetnik prilikom izrade lika koncentriran na samo jednu istaknutu osobinu onoga koga prikazuje, pa samim likom ne dobivamo potpuni prikaza onoga koga se predstavlja.⁴⁸ Vidimo da bi se, potencijalno bludništvo o kojemu se govori kao mogućem prijestupu, sastojalo upravo u klanjanju bogovima susjednih naroda, čime se zapostavlja poštivanje Jahve kao jedinoga Boga. Na bogove susjednih naroda aludira i spomen ašera koje ovdje označavaju stupiće ili stečke koji su bili znakovi božice Ašere, božice ljubavi i plodnosti. Za razliku od Jahvina kulta koji je uspoređen sa zakonitom ženidbom, kult lažnim bogovima uspoređen je s prostitucijom (također i u Ez 16 i 23, Hoš 1-3).⁴⁹ Na temelju ovih riječi Izraelci trebaju shvatiti kako je temelj Dekaloga stav prema kojemu prvo mjesto u njihovim životima treba imati Jahve. On je okarakteriziran kao ljubomorni Bog, stoga mu treba služiti trajno, vjerno i životno. Kult drugim bogovima, nasuprot Jahvi, u ovom je kontekstu nazvan bludničanjem. Kako ne bi došli u napast klanjanja drugim bogovima, Izraelci trebaju izbjegavati društvene, a posebno bračne veze sa susjednim, poganskim narodima jer po njima, a posebno njihovim djevojkama, kanaansko zlo ulazi u Božji narod.⁵⁰ Štovanje zlatnoga teleta bilo je korak unatrag prema onomu što su naučili u Kanaanu u vremenu patrijarha, a što je ostalo upisano u njihovu sjećanju. Posebna optužba povezana s kanaanskim ženama temeljena je na iskustvu koje je uvijek iznova pokazivalo da su stari religiozni koncepti uvijek očuvani zahvaljujući majci obitelji, nekad i na dobro cijele obitelji.⁵¹ Zato su Izraelci zaručnicu uzimali u pravilu iz istog plemena, a ženidba sa strankinjama načelno nije bila odobravana upravo zbog opasnosti od idolatrije (usp. Pnz 7, 3; Suci 3, 6), no postojale su i iznimke. Po Mojsijevu zakonu ženidba je simbol i ponazočenje savezničkog odnosa između Boga i Izraela, zato se ovdje, ali i dalje u Svetom

⁴⁸ Usp. H. L. ELLISON, *Exodus*, The Westminster Press, Philadelphia, 1982., str. 107.-114.

⁴⁹ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, KS, Zagreb, 4. izdanje, 2003., str. 104.

⁵⁰ Usp. C. TOMIĆ, *Izlazak*, Provincijalat franjevača konventualaca, Zagreb, 1979., str. 224.-225.

⁵¹ Usp. H. L. ELLISON, *Exodus*, str. 182.

Pismu, vjerska nevjernost izraelskog naroda izražava rječnikom brakolomstva i bludnosti (Pnz 7, 3; Izl 34, 16; Hoš 2-3, Ez 16, 3). Izraelci nisu smjeli uzimati žene između djevojaka iz plemena Hetita, Girgašana, Amorejaca, Kanaanaca, Perizana, Hivijaca i Jebusejaca (Pnz 7, 1-3). Mogli su se ženiti Moapkama i Amonkama, ali žene se nisu smjele udavati za Amonce i Moapce (Pnz 34, 4-7). Zapreke za ženidbu postojale su i unutar izraelskog naroda. Jedinica se morala udati za muškarca iz istog plemena (Br 27, 8). Otpuštena žena nije se mogla ponovno udati za svoga bivšeg muža, ako bi joj drugi muž umro (Pnz 24, 4). Veliki svećenik smio se ženiti samo neporočnom djevojkom, odnosno djevicom Izraelkom (Lev 21, 3), a obični svećenici su se ženili izraelskim djevojkama, a samo u iznimnim situacijama i udovicama (Ez 44, 22). Postojale su zapreke krvnog srodstva i tazbine između kojih je bila apsolutno zabranjena ženidba u izravnoj liniji krvnog srodstva, bilo silaznoj, bilo poprečnoj. Zapreke na osnovi tazbine vrijedile su između rođaka muževljevih i ženinih u prvom koljenu izravne linije, te prvog i drugog koljena poprečne linije. U prvim stoljećima muškarac je za žene smio uzeti dvije sestre (Jakov uzima Leu i Rahelu), ali je kasnije to Mojsijevim zakonom bilo zabranjeno. Izuzetak je bila samo leviratska ženidba. Nepoštivanje ženidbenih zapreka strogo se kažnjavalo, ponekad i smrću (Lev 20, 11.17).⁵² Nakon što je primio Zakon od Boga, čovjek postaje osoba kojoj je vlastita svetost, pa je u tom kontekstu potrebno shvatiti i osudu bilo kakvog spolnog zastranjivanja. Naime, dopušteno je kamenovati i ubiti one koji sagriješe s vlastitom majkom, sestrom i životinjom. Zakon zabranjuje i sakralnu prostituciju koja je bila uobičajena u bogoštovlju Izraelu susjednih naroda. Tako je, primjerice, u Babilonu postojao običaj da se žena prije sklapanja braka preda bogu u hramu i to spolnim sjedinjenjem s božjim zastupnikom.⁵³

2.1.2. Levitski zakonik

Izraelski narod je trebao odražavati Božju svetost odvajajući se od svega što nije sveto i čisto. Izrael ne postiže stanje svetosti ispunjavanjem Zakona, nego je svetim postao Božjim činom izabranja i izbavljenjem iz Egipta. Od naroda se stoga traži da ne izgubi darovano stanje svetosti, a to će uspjeti ako bude živio sukladno Božjim zapovijedima. Neposlušnost Izraela može ugroziti njegovo zajedništvo s Bogom, odnosno svetost se može izgubiti zapadanjem u stanje nečistoće. Izrael stoga treba čuvati svetost odabranja opsluživanjem Zakona. Zakoni ispisani u ovoj biblijskoj knjizi utemeljeni su na Bogu koji

⁵² Usp. A. REBIĆ, *Biblijske starine*, str. 86.-87.

⁵³ Usp. D. BARSOTTI, *Izlazak*, Teovizija, Zagreb, 2010., str. 224.-225.

je jedino mjerilo svetosti.⁵⁴ Tako Levitski zakonik u svom 17. poglavlju započinje s odredbama o ispravnom žrtvovanju koje stavlja nasuprot žrtvovanju drugim bogovima, te u tom kontekstu stoji zapisano: „Neka svećenik izlije krv po Jahvinu žrtveniku koji se nalazi na ulazu u Šator sastanka, a loj spali na ugodan miris Jahvi, tako da ubuduće ne prinose svojih žrtava klanica jarcima s kojima se odaju bludu. Neka je ovo trajan zakon za njih i njihove naraštaje.“ (Lev 17, 6-7). Riječ jarcu ovdje upućuje na duhove u životinjskom obliku za koje se mislilo da nastanjuju pustinja i ruševna mjesta. Ovdje riječ jarcu pejorativno označava lažne bogove⁵⁵, a blud se, i u ovom tekstu, sastoji u njihovu štovanju. Levitski zakonik donosi mnoge propise o svećeničkoj svetosti, među kojima stoji: „Neka se ne žene javnom bludnicom ni obeščašćenom ženom; nisi se smiju ženiti onom koju je njezin muž otpustio. Jer je svećenik posvećen svome Bogu... Ako se kći kojeg svećenika oskrvne podavši se javnom bludu, ona oca svoga skvrne, pa se mora na vatri spaliti... (a svećenik) udovicom, otpuštenom i bludnicom ne smije se ženiti.“ (Lev 21, 7.9.14.). Nešto ranije, također se navodi i ovo: „Ne obeščašćuj svoje kćeri dajući ju za javnu bludnicu. Tako se zemlja neće podati bludnosti niti će se napuniti pokvarenošću.“ Ovim se u izravnu vezu dovodi sakralna prostitucija svećeničkih kćeri s nevjerom naroda koji je njihovim postupcima potaknut na nevjeru. Svećenicima je bilo zabranjeno stupiti u brak s rastavljenom ženom ili bludnicom, a udovicom se mogao oženiti. Za velikog svećenika vrijedila su dodatna ograničenja: mogao je oženiti samo djevicu i to iz svećeničke obitelji, a bilo mu je zabranjeno oženiti udovicu.⁵⁶ Ovdje iznesene tekstove važno je čitati dok na umu imamo običaje Izraelu okolnih naroda. Tako su u Kanaanu prostitucija i obredi plodnosti bili izmiješani s bogoštovljem. U Izraelu, u očitoj suprotnosti s time, sve što bi nagoviještalo nešto što je vezano uz spolnost ili bludnost bilo je strogo odvojeno od bogoštovlja (Lev 12, 15, 18). Namjera odredbi nije otkloniti taj vid života ni proglašiti ga prljavim, nego da se kult Bogu odvoji od svega vezanog sa spolnošću.⁵⁷ Nadalje, u kontekstu nevjere kao bluda, Levitski zakonik u svom 20. poglavlju donosi propise o kaznama za nedopušteni obred božanstvu Moleku. „A ako narod zatvori svoje oči nad tim čovjekom kad svoje čedo ustupi Moleku te ga ne smakne, ja ću se suprotstaviti tome čovjeku i njegovoj obitelji; odstranit ću ih iz njihova naroda, njega i sve koji poslije njega pođu za Molekom da se podaju bludu s Molekom. Ako se tko obrati na zazivače duhova i

⁵⁴ Usp. A. POPOVIĆ, *Torah. Petoknjižje*, KS, Zagreb, 2012., str. 137.

⁵⁵ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 128.

⁵⁶ Usp. A. POPOVIĆ, *Torah. Petoknjižje*, str. 141.

⁵⁷ Usp. A. REBIĆ, A. KRESINA (ur.), *Biblijski priručnik. Mala enciklopedija*, KS, Zagreb, 1989., str. 176.

vrāčare da se za njima poda javnom bludu, ja ću se okrenuti protiv takva čovjeka i odstraniti ću ga iz njegova naroda.“ (Lev 20, 4-6). Za žrtvovanje djece Moleku predviđena je smrtna kazna kamenovanjem kao i za zazivanje duhova. Žrtvovanje sinova i kćeri božanstvu Moleku prolaskom kroz vatru spominje se još u 2 Kr i Jr, a praksa spaljivanja djece bez spominjanja Moleka spominje se na više mjesta u Starom zavjetu.⁵⁸

2.1.3. Knjiga brojeva

Knjiga brojeva donosi mnoge izvještaje o odnosima Izraela s drugim narodima, često ratnim pothvatima radi zauzimanja teritorija, a u ulomku koji smo odabrali ukazuje na Izraelov poraz bez borbe: „Dok je Izrael boravio u Šitimu, narod se upusti u blud s Moapkama. One pozivahu narod na žrtvovanje svojim bogovima, a narod sudjelovaše u njihovim gozbama i klanjaše se njihovim bogovima. Tako se Izrael osramoti s Baalom peorskim. I Jahve planu gnjevom na Izraela“ (Br 25, 1-3). Ovaj izvještaj svećeničke predaje govori kako je Balak ipak uspio osvojiti Izraela i to ne ratom, nego sklapanjem ženidbenih veza jer je na taj način bilo najlakše među Izraelce uvesti religiju plodnosti. Po nagovoru Bileama, Balak podmetne Izraelcima zamku: Moab uspije više oslabiti moć Izraela uz pomoć žena ljepotica, nego uz pomoć vraćanja. Dok je narod boravio u Šitimu, upustio se u blud s Moapkama koje su mamile narod da žrtvuje njihovim bogovima. Ovom se prilikom Izraelci upoznaju sa sakralnom prostitucijom i taj ih je kult sve više fascinirao, pa su se hebrejski pastiri i pustinjski ratnici sve češće penjali na Baalove⁵⁹ uzvišice kako bi sudjelovali u kultu. Kult Baalu sastojao se u religioznoj gozbi i orgijama s moapskim djevojkama, koje Izraelci uvode i pod svoje šatore, te tako obeščašćuju i sam Izraelski tabor. Zbog ovoga grijeha naroda Jahve na njih planu gnjevom i pošalje kugu, pa Mojsije naredi da se ubiju svi koji su sudjelovali u štovanju Baala. U okviru izvještaja o nevjeri Izraela, dalje čitamo kako Zimri uvodi u svoj šator Midjanku: „Baš tada neki Izraelac dođe i dovede k svojoj braći jednu Midjanku naočigled Mojsija i naočigled sve izraelske zajednice koja zaplaka na ulazu u Šator sastanka. Kad to opazi Pinhas, sin Eleazara, sina svećenika Arona, ustade ispred zajednice: uze koplje u ruku i pođe za Izraelcem u odaje i

⁵⁸ Usp. A. POPOVIĆ, *Torah. Petoknjižje*, str. 140.

⁵⁹ Kanaanaska se vjera vezivala uz Baala i Aštartu. Baal je bio gospodar zemlje i ravnao je plodnošću, a Ašera mu je bila partnerica. Ta su se božanstva dijelila na bezbrojna lokana božanstva, pa je tako svako mjesto ili grad imalo svojega Baala (gospodara) i Aštartu (Baalicu, gospođu). Zemlja se, ne samo u starini, nazivala majkom. Umiranje i oživljavanje prirode ponavlja se ciklički, pa se tako i kanaanski kult temeljio na obredu vegetacije. Svaka je plodnost kanaanskog kulta potjecala iz spolnog općenja Baala i Aštarte. Čovjek pri tome nije promatrač, nego i on sudjeluje u sakralnoj prostituciji (Pnz 13, 18). Suraduje na blagostanju i budućoj plodnosti. Kanaanaska vjera je bila duboko erotizirana i nije posrijedi samo užitak, nego trajno unutarnje ritmičko izražavanje života i djelovanja. To je vjerovanje bilo svugdje prošireno. (Usp. N. HOHNJEC, *Biblija u prozi. Mojsijevo Petoknjižje, prednji proroci i kasna Biblija*, KS, Zagreb, 2002., str. 65.)

probode ih oboje, Izraelca i ženu“ (Br 25, 6-8). Riječ upotrijebljena za šator ovdje je hebr. *quba*, a zapravo znači odaje: izvorno znači pokretni šator koji je prenosila deva, a pred koji su dolazili ljudi da bi čuli proroštvo od djevojaka koje su šator čuvala. To može biti dokaz da se radi o kulturnoj prostituciji, koju pisac skriva pod nazivom odaje.⁶⁰ Svetište boga Baala na granici između Izraela i Moaba posjećivala su oba spomenuta naroda, a Moapke su privlačile Izraelce u bogoštovlje svojih bogova. Pretpostavlja se da su Midjanci kao narod lutajući daleko od svojega područja posjećivali ovo svetište. Ovaj je izvještaj bio povodom povijesti rata protiv Midjanaca koji su postali neprijatelji Izraela.⁶¹ Idolopoklonstvo Baalu peorskom posljednji je prijestup pokoljenja koje je izašlo iz Egipta u kojemu pogibaju preostali njegovi članovi. Ovo teško idolopoklonstvo dogodilo se dok je narod boravio na Moapskim poljanama u neposrednoj blizini obećane zemlje. Idolopoklonstvom je narod pogazio zakletvu trajne vjernosti i isključivog zajedništva s Jahvom. Apostazija Izraelaca u Peoru postala je paradigma Izraelove nevjernosti poslije događaja Izlaska. Iz samoga teksta ne saznajemo konkretno u čemu se sastojao prijestup, no to nam možda može otkriti redak Ps 106, 28: „Posvetiše se Baal Peoru i jedom žrtve bogova mrtvih“. Ovo idolopoklonstvo podsjeća na Izraelovo klanjanje zlatnom teletu – u oba teksta je riječ o idolopoklonstvu. Oba su se prijestupa dogodila neposredno nakon važnih objava: u Knjizi izlaska se dogodilo nakon sklapanja sinajskog Saveza, a u Knjizi brojeva poslije potvrde Božjih obećanja od strane vidioca Bileama.⁶² Čašćenje Baala Peorskog nije bilo u službi davanja časti Jahvi, kako je to bio slučaj u Knjizi Izlaska. Dok su leviti u Izlasku bili pokretač Božjega suda za Aronov grijeh, očitovan u izlivanju zlatnog teleta, sada Aronov unuk spašava Izraela jer samo Aronovo potomstvo može ući u najdublji dio Svetiša. Nakon što jedan Izraelac uzme ženu Moapku u svoj šator, Pinhas uđe u odaje i oboje ih probode nakon čega umah prestane pomor Izraelaca. Zbog čašćenja Baala Peorskog i kulta njemu, Bog poziva narod na rat protiv Midjanaca: Sve muškarce i žene potrebno je ubiti.⁶³

2.1.4. Ponovljeni zakon

U Ponovljenom zakonu u odjeljku o različitim zakonima čitamo i zabrane vezane za sakralnu prostituciju: „Neka ne bude svetišne bludnice među Izraelskim kćerima i neka ne bude svetišnog bludnika među Izraelskim sinovima. Ne donosi u Dom Jahve, Boga

⁶⁰ Usp. C. TOMIĆ, *Izlazak*, str. 358.-359.

⁶¹ Usp. Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 172

⁶² Usp. A. POPOVIĆ, *Torah. Petoknjžje*, str. 167.

⁶³ Usp. R. ALTER, F. KERMODE (ur.), *The Literary Guide to the Bible*, The Belknap press of Harvard University press, Cambridge, 1999., str. 88.

Svoga, ni za kakav zavjet bludničine plaće ni pasjeg novca, jer je oboje odvratno Jahvi, Bogu tvome“ (Pnz 23, 18-19). Sakralna prostitucija odnosila se na praksu u kanaanskim kultovima koju su počeli primjenjivati i Izraelci u doticaju s njima.⁶⁴ U svim staroistočnim svetištima postojala je praksa sakralne prostitucije za što su na raspolaganju bili posvećeni muškarci i žene. Praksa prostitucije je bila važan izvor prihoda za opstanak i život bogoslužnih hramova, a u nekim se razdobljima izraelske povijesti i u Izraelaca razvila ista praksa, pa čak i u jeruzalemskom Hramu (2 Kr 23, 7). Ono što je bilo plaćeno za bludničenje, bilo je posvećeno kao i samo svetište. Suprotno uvjerenju, nije moguće dokazati da se sakralna prostitucija u Izraelu prakticirala kao čarobni obred u okviru kultova plodnosti sa svrhom zadobivanja plodnosti zemlje. Pas ovdje označava prostituiranog čovjeka, a kad je netko opisan kao pas, općenito se misli na odanog sljedbenika. Ipak, vjera u Jahvu ne tolerira nikakvu seksualnu eksploataciju ljudi, a posebno ne u službi vjere. Ponovljeni zakon zabranjuje kulturnu prostituciju bez obzira radi li se o profesionalnom bavljenju time ili pojedincima koji na taj način žele učiniti zavjet, te odbacuje njihovu praksu.⁶⁵ Donosimo još jedan tekst koji nagoviješta nevjeru Izraelskog naroda: „Jahve reče Mojsiju: Evo ćeš naskoro počinuti sa svojim ocima. A narod će se ovaj dići da čini blud idući za tuđim bogovima one zemlje u koju će naskoro ući; mene će napustiti i prekršiti će Savez što ga s njima sklopili. I onda će se izliti gnjev moj na nj. Ostavit ću ih tada i sakriti od njih svoje lice da budu proždirani. Snaći će ih mnoga zla i nevolje i onda će reći: Zar me ne snalaze ove nevolje zbog toga što Bog moj nije u mojoj sredini? A ja ću sasvim sakriti svoje lice u taj dan, zbog svega zla što ga budu činili okrećući se drugim bogovima.“ (Pnz 31, 16-18). Ovi reci dio su neovisne Mojsijeve pjesni koju se pokušalo uklopiti u kontekst događanja na moapskim poljanama. Kontekst se više nego na književni aspekt odnosi na temu otpada i opasnosti od kazni koja je prisutna kroz cijelu pjesmu. Ako je ova pjesma svjedok prokletstvu i prijetnji protiv Božjega naroda, odnosi se na onoga koji zaziva blagoslov i prokletstvo na vazala u sporazumnom obliku.⁶⁶

⁶⁴ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 208.

⁶⁵ Usp. G. BRAULIK, Deuteronomium II, u: *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Echter Verlag, Würzburg, 1992., str. 174.

⁶⁶ Usp. Isto, str. 224.-225.

2.2. Bludništvo i preljub u kontekstu grijeha protiv Saveza u povijesnim starozavjetnim spisima

2.2.1. Knjiga o Jošui

U kontekstu govora o izviđanju obećane zemlje, u Jš 6, 17 imamo pozitivnu konotaciju u kojoj se pojavljuje jedna bludnica: „Samo bludnica Rahaba da ostane živa i svi koji budu s njom u kući, jer je ona sakrila uhode koje smo poslali“. Na početku svetopisamskog izvještaja Rahaba je označena kao hebr. *zônâh*, što bi značilo bludnica, ali se taj biblijski izraz može prevesti i kao gostioničarka ili skrbiteljica prenoćišta u koje smiju svraćati stranci. Mnogi bibličari pokušavaju Rahabu spasiti od ova neslavna imena, pa joj pridaju oznaku hebr. *jâreah*, što bi značilo službenica mjeseca u smislu svećenice koja se bavi proročanstvima. Ipak, unatoč ovom negativnom prizvuku na samom početku, vidimo kako se Rahabina važnost ističe time što je jedino ona imenom prozvana, a svi ostali likovi navedeni su po službi, ne i po imenu.⁶⁷ Kako je obećano, Rahaba i cijela njezina obitelj pošteđeni su smrti kojoj je podleglo sve stanovništvo Jerihona i cijeli grad. Izvještaj nastavlja s riječima kako je Rahaba „ostala među Izraelcima sve do danas“. Čak i nakon njezine smrti, na životu je ostalo Rahabino pleme.⁶⁸ Rahabu Sveto Pismo hvali kao junakinju vjere: „Vjerom Rahaba, bludnica, ne propade zajedno s nepokornicima jer s mirom primi uhode“ (Hebr 11, 31); „Rahaba se opravda djelima kad primi glasnike i drugim ih putem izvede“ (Jak 2, 25). Ona prihvaća vjeru u Jahvu i postaje članom Božjeg naroda te ulazi u rodoslovlje Mesijino (Mt 1, 5). Iako su ovi izvještaji napisani u vrijeme kad se pazilo na čistoću vjere i rase te se osuđivala svaka ženidba s pogankama, sveti pisac je sačuvao ovu staru predaju koja već podsjeća na sveopćenitost spasenja i zrači evanđeoskim vremenima.⁶⁹

2.2.2. Knjiga o sucima

Još jedan od otpada naroda koji se dogodio nakon smrti nekog suca je otpad nakon Gideonove smrti: „Po Gideonovoj smrti Izraelci okrenuše u preljub s baalima te postaviše sebi za boga Baal-Berita. Izraelci se nisu više sjećali Jahve, svoga Boga, koji ih je izbavio iz ruku svih njihovih neprijatelja unaokolo. I nisu iskazivali zahvalnost domu Jerubaala

⁶⁷ Usp. M. CRVENKA, *Svetopisamske žene*, Marija, Split, 1997., str. 108.-111.

⁶⁸ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 238.

⁶⁹ Usp. C. TOMIĆ, *U zemlju obećanja*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1980., str. 108.

Gideona za dobro što ga je učinio Izraelu.“ (Suci 8, 33-35). Baal-Berit ili El-Berit je bog saveza kojega su štovali Kanaanci u Šekemu. Budući da je u Šekemu sklopljen i savez s Jahvom (usp. Jš 24), sinkretizam je bio gotovo neizbježan.⁷⁰ U Gideonovo vrijeme Izraelci su potpadali pod utjecaj susjednih naroda bez obzira na svu svoju zatvorenost. Vidjevši kako njihovi susjedi iščekuju dobar urod zemlje zbog naklonosti njihovih bogova i poželjevši isto, Izraelci su počeli sudjelovati u njihovim vjerskim obredima i slijediti njihove smjernice za život. Tako su otpadali od vjere svojih otaca, ali se i međusobno razdvajali jedni od drugih, što su njihovi susjedni protivnici, u ovom slučaju Midjanci, znali iskoristiti.⁷¹

2.2.3. Knjige o Samuelu

U 2 Sam 11, 2-4 čitamo o preljubu kralja Davida s Bat-Šebom: „A jednoga dana predvečer usta David sa svoje postelje i prošeta se po krovu svoje palače. Opazi s krova ženu gdje se kupala. Ta žena bijaše izvanredno lijepa. David se propita za tu ženu i rekoše mu: 'Pa to je Bat-Šeba, kći Eliamova i žena Urije Hetita!' Nato David posla glasnika da je dovedu k njemu. Kad je došla, leže on s njom, upravo kad se bila očistila od svoje nečistoće. Zatim se ona vrati svojoj kući.“ Za grijeh koji je David učinio s Bat-Šebom Levitski zakonik propisuje: „Čovjek koji počini preljub sa ženom svoga susjeda neka se kazni smrću⁷² – i preljubnik i preljubnica“ (Lev 20, 10). Ako promotrimo kontekst u kojem se grijeh dogodio, vidjet ćemo da je grijeh učinjen u odsutnosti Boga, dok je Kovčeg Saveza bio na bojištu. Situacija u kojoj se David našao ukazuje na to da je Bog uvijek prisutan, no čovjek misli da se može sakriti pred Božjom prisutnošću i tada lakše biva zaveden da učini grijeh. Davidovo uspostavljanje stalne dinastije zasjenjeno je moralnim prijestupom kojega je počinio sa suprugom drugoga muškarca, a koje može biti ukorijenjeno u političkim uvjetima koje je David stvorio. David dobiva novu ulogu koja je ovoga puta neborbenog karaktera, a očituje se u njegovu susretu i prijestupu s Bat-Šebom. Davidov način ispitivanja Bat-Šebina identiteta dokazuje kako je okružen anonimnim glasnicima koji mu pomažu u dobru i u zlu. Novo društvo u kojem se David nalazi čini ga

⁷⁰ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 272.

⁷¹ Usp. V. B. JARAK, *Iz biblijske povijesti. Vječne pouke Knjige nad knjigama*, Naklada Trpimir, Zagreb, 2009., str. 80.-81.

⁷² Iz Mišne, židovske zbirke propisa utemeljenih većinom na usmenoj predaji, doznajemo da je židovsko zakonodavstvo potkraj novozavjetnog doba ili tijekom 2.st. preinačilo tu okrutnu kaznu kamenovanjem, predviđenu za preljubnice, u nešto blažu smrtnu kaznu davljenjem. Važno je naglasiti i kako su i drugi stari narodi na Bliskom istoku preljub kažnjavali smrću. (Usp. S. JURICH, *Ženska ljepota. Najjača ljudska želja*, Dominikanska naklada Istina, Zagreb, 2012., str. 51.)

sve ranjivijim s obzirom na javne skandale, što zahtijeva još kompliciraniju i štetniju strategiju prikrivanja, koja na kraju rezultira smrću Bat-Šebina muža Urije i onih koji su sudjelovali u prikrivanju skandala. Urija već na neki način obara Davida jer, iako je bio Hetit, priznaje način ratovanja kakav su vodili Židovi, te stoga kaže: „Kovčeg, Izrael i Juda borave pod šatorima, moj gospodar Joab i straža moga gospodara borave na otvorenu polju, a ja da uđem u svoju kuću da jedem i da pijem i da spavam sa svojom ženom? Živoga mi Jahve, i tako mi tvoga života, zaista neću učiniti ništa takvo!“ (2 Sam 11, 11).⁷³ Koliko god se uzdizalo kraljevo dostojanstvo i njegova uloga u narodu, kraljeva osoba ne predstavlja zbir pojedinaca, pa se ne smije isticati na štetu Božjega vrhovnog gospodstva, niti smije gušiti dostojanstvo čovjeka pojedinca.⁷⁴ Davidovo ponašanje tipično je za kraljevske kuće od starine, zbog čega pomalo iznenađuje čvrsta osuda Davidova ponašanja od strane proroka Natana, ali i duboka iskrenost Davidove promjene srca. Uključenje jedne ovako osobne pripovijesti u ciklus vezan za Davida nakana je deuteronomističkih povjesničara koji su htjeli podsjetiti svoje čitatelje da je i David bio podložan višoj sili, a to su vrijednosti koje proizlaze iz Saveza s Jahvom. No, Davidova osobna pogreška nije ugrozila njegov položaj što je istaknuto u Natanovu proroštvu.⁷⁵ „Često se za opisivanje kraljeva i njihove vladavine koristio metaforički govor čime se ponekad i željelo opravdati sve što bi kralj činio. Ipak, urednici ovih pripovijesti daju do znanja da trajno prihvaćanje Božje kraljevske obitelji funkcionira unutar moralnih okvira čije vrijednosti proizlaze iz savezničkog odnosa između Boga i naroda. Naime, vrsta kraljevske ideologije koju predstavlja Natanovo proročanstvo postala je način kako da se kralja uključi u taj Savez, udjeljujući mu pritom posebne privilegije. Međutim, po istom je obrascu on bio suočen s moralnim zahtjevima saveza, te je njegov položaj sina u savezu značio da ga Bog mora kazniti, baš kao što roditelj kažnjava svoje dijete za loše ponašanje.“⁷⁶ Davidov prvi grijeh je u tome što nije preuzeo odgovornost za narod koji mu je povjeren, a to se očituje u tome što je sva vojska skupa s Kovčegom Saveza na bojnom polju, a on se, daleko od njih, odmara u svojem dvoru. David se odmaknuo od svojega naroda, a time i od Jahve – nije s onima kojima ga je Jahve postavio na čelo. Tako njegov grijeh počinje zaboravom na Boga i bijegom od svoje odgovornosti za druge.⁷⁷

⁷³ Usp. R. ALTER, F. KERMODE (ur.), *The Literary Guide to the Bible*, str. 134.-135.

⁷⁴ Usp. V. B. JARAK, *Iz biblijske povijesti. Vječne pouke Knjige nad knjigama*, str. 127.-128.

⁷⁵ Usp. C. TOMIĆ, *Davidovo doba*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1982., str. 199.-202.

⁷⁶ J. DRANE, *Uvod u Stari zavjet*, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, Zagreb, 2009., str. 91.-92.

⁷⁷ Usp. A. VUČKOVIĆ, *Vrtlog grijeha. O Davidovu grijehu s Bat-Šebom*, HILP, Zagreb, 2012., str. 28.

2.2.4. Knjige o kraljevima

Knjige o kraljevima donose izvještaje o vladavini pojedinih izraelskih i judejskih vladara, te, između ostaloga, za svakoga navode je li slijedio Savez koji je Jahve sklopio s Izraelom ili se od Saveza odmetnuo. Tako o kraljevanju judejskog kralja Roboama (931.-913.g. pr. Kr.) čitamo: „Bilo je čak posvećenih bludnica u zemlji. Oponašao je sve grozote naroda što ih je Jahve otjerao ispred sinova Izraelovih.“ (1 Kr 14, 24). U recima o Asinom kraljevanju u Judeji (911.-870.g. pr. Kr.), spominje se njegov pothvat očišćenja izraelskoga kulta, kojemu, između ostaloga, pripada i ovaj zahvat: „Protjerao je iz zemlje posvećene bludnice i uklonio sve idole koje njegovi oci bijahu načinili. Sam je uklonio svoju baku s dostojanstva velike kneginje, jer bijaše načinila gada Ašeri. Asa je sasjekao njezina gada i spalio ga u potoku Kidronu. Ali uzvišice nisu bile uklonjene...“ (1 Kr 15, 12-14). Upravo u vrijeme podjele kraljevstva (podjela između Jeroboama i Roboama na Izrael i Judu 931.g. pr. Kr.) po cijeloj se Palestini širilo štovanje poganskih božanstava baala. Baali su bili kumiri za koje se vjerovalo kako pospješuju plodnost te o njihovu štovanju ovisi urod zemlje i rasplod stoke. Njihovo štovanje popraćeno je čudorednim razvratom (hramskom ili sakralnom prostitucijom) i ljudskim žrtvama, posebice spaljivanjem djece u nakani stjecanja naklonosti božanstva, odnosno radi otklanjanja neke nesreće i postizanja uspjeha u zacrtanim ciljevima. Obje su se prakse, unatoč katastrofalnim posljedicama, vrlo brzo proširile među Židovima jer su bili pritisnuti nepogodama i siromaštvom, vidjevši jedini izlaz u štovanju baala. Prema tome, čini se kako se ovdje ne radi o vjerskom uvjerenju ni izboru između Jahve ili baala, jer se radi o štovanju baala radi materijalnog probitka i stjecanja boljih društvenih i političkih položaja, te ekonomskih i diplomatskih prilika. Ipak, štovanje drugih bogova, makar i samo izvanjsko, prijestup je protiv Saveza.⁷⁸

U kontekstu govora o kraljevanju Ahabovu (874.-853. g. pr. Kr.), čitamo u 1 Kr 16, 30-31: „Ahab, sin Omrijevo činio je u očima Jahvinim više zla od svih svojih prethodnika. I malo mu bijaše što je hodio u grijesima Jeroboama, sina Nebatova, nego se još oženi Izebelom, kćerju Etbaala, kralja sidonskoga, i počeo služiti Baalu i klanjati mu se“. U tom kontekstu treba razumjeti i bludništva Izebelina u 2 Kr 9, 22: „Kakvu miru dok traju bludništva tvoje majke Izebele i njena mnoga čaranja?“ U prenesenom značenju radi se o štovanju lažnih bogova kao kod proroka, a s aluzijom na sakralnu prostituciju.⁷⁹ Ahabova je religiozna praksa vjerojatno imala više veze s politikom, nego s duhovnošću. On se

⁷⁸ Usp. V. B. JARAK, *Iz biblijske povijesti. Vječne puke Knjige nad knjigama*, str. 144.-145.

⁷⁹ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 397.

susreo s problemom ujedinjavanja kanaanskog i izraelskog stanovništva. Pretpostavlja se da je Ahab imao dva glavna grada: Samariju za Kanaance s hramovima posvećenim kanaanskim božanstvima, i Jizreel za Izraelce s Hramom posvećenim Jahvi. Ahab je stvorio napetosti između svoje države i naslijeđene vjere koje uskoro postaju presnažne i koje nikada tijekom čitave izraelske povijesti nisu uspješno pomirene. Razilaženja posebno dolaze do izražaja u pripovijestima o Ahabovoj supruzi Izebeli, čiju je ulogu u Ahabovoj monarhiji moguće tumačiti na više načina. Njihov je brak predstavljao politički savez te je Izebelin angažman u promicanju kanaanske religijske prakse imao političke konotacije. Kad bi Izraelova službena religija bila jednaka religiji njezina kraljevstva u Tiru, to bi osnažilo njihov međusobni odnos, ali i ukazalo na svojevrstu superiornost njezina naroda nad Izraelcima. Tome valjda dodati da se ona ujedno otkriva kao žena duboko privržena svom suprugu, koja je za njega gajila vrlo ambiciozne planove. Ilija je bio gorljivi zaštitnik predaje Saveza i on je shvatio da se ova vrsta institucionaliziranog prihvaćanja kanaanskih praksi, koja se nametala u velikoj mjeri, razlikovala od povremenog prihvaćanja tih tradicionalnih praksi u seoskim svetištima diljem zemlje. U tom je trenu to bila izravna prijetnja samoj strukturi nacije jer, da je uspio, Izebelin plan potkopao bi sve ono što je izraelska nacija predstavljala.⁸⁰

Jošijina (640.-609.g. pr. Kr.) vjerska reforma sastojala se u kulturnom, vjerskom i moralnom očišćenju Izraela nakon svih njihovih grijeha. U tom kontekstu donosimo redak koji svjedoči o postojanju vjerskog nereda u Izraelu kojega je Jošija izagnao „Razorio je stanove posvećenih bludnica koji su bili u Domu Jahvinu i u kojima su žene tkale haljine Ašeri“ (2 Kr 23, 7). Jošijina vjerska reforma bila je uspješnija od Ezekijine (716.-687.g. pr. Kr.) jer je on uspio ukloniti i oltare i kipove vezane s asirskim vjerovanjima čak i s područja bivšeg sjevernog kraljevstva (Izraela). Ovoga puta je uništeno i svetište koje je u Betelu podigao Jeroboam I. (931.-310.g. pr. Kr.), a s njim i mnoga lokalna svetišta i njihovo svećenstvo.⁸¹

2.2.5. Knjige ljetopisa

Preljub u smislu nevjere Jahvi spominje se i u kontekstu triju plemena Izraelovih: „Ali kad su se iznevjerili Bogu svojih otaca i odali se preljubu s bogovima naroda one zemlje koje je Bog iskorijenio pred njima, probudio je Izraelov Bog neprijateljstvo asirskoga kralja Pula i neprijateljstvo asirskoga kralja Tiglat Pilesera. Oni su odveli u

⁸⁰ Usp. J. DRANE, *Uvod u Stari zavjet*, str. 118.-119.

⁸¹ Usp. Isto, str. 140.

sužanjstvo Rubenovo i Gadovo pleme i polovinu Manašeova plemena“ (1 Ljet 5, 25-26). Navedeni reci ukazuju da je idolatrija dijela triju plemena rezultirala njihovom deportacijom u Asiriju, nekoliko godina prije konačnog pada Sjevernog kraljevstva. Obje Knjige ljetopisa vođene su idejom da je širenje naroda rezultat vjernosti Gospodinu, a njegovo uništavanje posljedica nevjernosti. Genealogije imaju ulogu pripremanja čitatelja za ovakav razvoj događaja i pokazuju kako su načela kojima Bog želi poučiti narod uvijek dosljedna i održavana.⁸²

Govoreći o razdoblju kraljevanja Jorama (852.-814.g. pr. Kr.), čitamo ovaj izvještaj: „U isto se vrijeme odmetnu i Libna da ne bude pod njegovom vlašću, jer je on ostavio Jahvu, Boga svojih otaca. Još je i uzvišice napravio po judejskim gorama, naveo na blud Jeruzalemce i zaveo Judejce.“ (2 Ljet 21, 11). Za ovakvo kraljevo ponašanje, slijedi kazna: „... evo, Jahve će svaliti veliku nesreću na tvoj narod, na tvoje sinove, na tvoje žene, na sve tvoje imanje. Oboljet ćeš od mnogih bolesti...“ (2 Ljet, 21, 14-15). Joram nakon početka vladavine pokazuje da nije sposoban ispravno izvršiti dužnosti koje su mu službom kralja božanski određene, a o toj nesposobnosti svjedoči i ubojstvo vlastite braće. On vlada nastojeći čuvati vlastite interese i povratiti bogatstvo koje mu je oduzeto voljom očevom. Joramov grijeh niče iz stava da život i sigurnost temelj imaju isključivo u materijalnim sredstvima, bez zalaganja za moralnost i suosjećanje. Iako se svim snagama trudio očuvati vlastiti kraljevski položaj, upravo će ti naponi ugroziti opstanak dinastije, a na kraju sam umire bez svih počasti koje su se običavale prirediti kraljevima povodom njihova pogreba. Za govor knjiga Ljetopisa nije uobičajeno izravno povezivanje uzroka i učinka u smislu povezivanja određene nevolje s nekim grijehom kao njezinim uzrokom. Središte govora o Joramu smjera na ludost i zlobu kojima se želi zauzeti Božje mjesto. Njegov cilj nije bilo samo vježbanje autoriteta, nego želja za kontroliranjem sudbina. Joramov grijeh ovdje podsjeća na Šaulov, no dinastija ipak opstaje zbog poslušnosti Davida i Salomona koji su svojim ponašanjem osigurali njezin opstanak, čak i u vremenima koja su nosila oznake Šaulove vladavine. Stoga mjera Joramova grijeha postaje mjera Božje spremnosti da uvijek pokrene nove početke.⁸³

2.2.6. Ezra

Jedna od tema koju nam donosi Ezra je svakako i prekid brakova sa strancima o čemu se govori u 9. poglavlju knjige. Prije nego je zabrana uvedena, Ezra govori o

⁸² Usp. J. G. McCONVILLE, *I. & II. Chronicles*, The Westminster Press, Philadelphia, 1984., str. 10.-11.

⁸³ Usp. Isto, str. 198.-200.

grijesima koje je narod počinio: „Jahve, Bože Izraelov, po pravednosti tvojoj mi ostadosmo Ostatak, kao što smo danas: evo nas pred tobom s grijehom svojim! ... Mi smo izdali Boga svoga ženeći se tuđinkama iz naroda zemlje. Ali još ima nade Izraelu. Obnovimo sada Savez s Bogom svojim.“ (Ezr 9, 15; 10, 2-3). Ezra krivnju i grijeh priznaje kao svoje i ni na koji način se ne izolira od naroda, jer sebe vidi uključenoga kako u grijehe aktualne zajednice, tako i u pobunu svih prethodnih generacija Izraelskog naroda. Ezra prepoznaje grijeh koji narod čini, no ne odbacuje narod, nego preuzima posredničku ulogu: njegova je molitva iskren govor koji predložuje snagu veza među članovima zajednice Saveza. Upravo su na tom osjećaju jedinstva Božjega naroda temeljene i druge zagovorne molitve iz kojih odsijeva želja za dobrom cijele zajednice, pri čemu nema razlike između osobnih i zajedničkih ciljeva. Ezra smatra da su kazne za grijehe zaslužene i ni ne pokušava sakriti pogreške naroda, nego iznosi stav da je potrebno izreći Bogu svoje prijestupe radi svoje duhovne aktivnosti: potrebno je da sami sebe podsjetimo na stanje u kojem se nalazimo i da pokažemo spremnost za iskazivanje stava pred Bogom na koljenima. Tek kad je donesena odluka za nastojanjem oko drugačije budućnosti, priznanje prošlih grijeha i krivnje dobiva smisao. Iako je narod nevjeran, Bog ostaje vjeran svojim obećanjima narodu što se trenutno očituje u trenutnoj neovisnosti o Perziji, unatoč tome što se narod nalazi u izgnanstvu. S obzirom na praksu sklapanja brakova s nevjernicima, njezina će posljedica biti podvrgavanje Židova i njihova Boga okolnim narodima i njihovim religijama. Zato Ezra osjeća sve više porobljujući učinak grijeha koji je na snazi u narodu. On inzistira na razvodu mješovitih brakova, što mnoge zbunjuje jer se čini da je razvod dopušten i preporučen kada odgovara situaciji. Kako bi razumjeli Ezrin odnos prema mješovitim brakovima, važno je uzeti u obzir da u ono vrijeme posljedice za ženu nakon razvoda nisu bile velike jer se vraćala u kuću svojih roditelja. Osim toga, ne možemo znati koliko je laksan bio odnos egzilanata prema braku jer je moguće da su neki od onih koje je Ezra poticao na razvod već bili razvedeni od svojih žena Židovki kako bi se mogli oženiti tuđinkama. U Ezrinom djelovanju nema analogije jer su vraćeni izgnanici, zajednica koja je sada predstavljala Izrael, bili od drugih naroda drugačiji, odijeljeni i obilježeni svojom vjerom u Gospodina. Nisu imali političku moć, vojsku ni gradske zidine i cijelo vrijeme su bili u opasnosti da budu osvojeni od snažnijih naroda koji su im nametali svoje bogove. Ezra je možda i propagirao ideju o razvodu koja nije bila zdrava, no u ovoj je situaciji bila potrebna jer su se Izraelci nalazili na rubu očajja. Želja naroda (osobito muškaraca, ali i bez sumnje velikog broja prezrenih židovskih žena) za suradnjom, pokazuje da je među njima bio prisutan duh pokajanja, da se radi o religioznoj stvari, te da je njihova želja ponovno

biti Božji narod i činiti njegovu volju, te im nije ostalo izbora nego učiniti kako je Ezra zatražio.⁸⁴

2.2.7. Nehemija

Na samom kraju svoje knjige, Nehemija progovara o nevjeri Izraelaca koja se očitovala u nepoštovanju Doma Božjega, obavljanju poslova subotom i ženidbama Izraelaca pogankama: „U ono sam vrijeme u Judeji vidio ljude koji gaze u tijescima u dan subotnji... prekori judejske velikaše i reko ih: Kakvo to zlo djelo činite i sknavite dan subotnji? ... Treba li slušati kako i vi činite veliko zlo i postajete nevjerni Bogu našem ženeći se tuđinkama?“ (Neh 13, 15.17.27). Leviti koji su u vrijeme grijeha pobjegli na svoja polja sad su vraćeni na svoja mjesta kako bi vršili službu, te su za njih ponovno ugovorene pristojbe koje će dobivati zauzvrat za vršenje službe. Čuvari su postavljeni na vrata kako bi spriječili kršenje subote trgovanjem, ali su izdane i prijetnje koje očito svjedoče o neprikladnom ponašanju muškaraca. Najoštrije se ipak Nehemija obračunava s onima koji su oženjeni tuđinkama: ljudi su napustili kuću Božju te im je izdana prijetnja da će zbog toga Božji gnjev biti svaljen na Izrael. Redak 27 govori o nevjernosti Bogu kao velikom zlu, gdje je korištena riječ hebr. *ma'al* za nevjernost u smislu odricanja od putova Božjih za što pripada najstrašnija kazna. Jasna implikacija tako snažnoga jezika je da zajednica saveza, unatoč svemu što je Bog učinio za njih, nije mogla pretpostaviti Božju dobrotu. Savez između Boga i ljudi koji je bio temeljen na bezbožnosti bio je besmislica i nije mogao donijeti budućnost. Zato Nehemija pokušava uspostaviti stanje kakvo je bilo ranije: narod ponovno stavlja pod zakletvu Bogu i donosi odredbe o redovitoj hramskoj službi.⁸⁵

2.3. Figura žene preljubnice i tuđinke u proslavu Knjige mudrih izreka

S obzirom na nastanak Knjige mudrih izreka, valja reći kako ona tvori zasebnu predaju s obzirom na Petoknjižje, što slijedi iz činjenice da nigdje izreke nisu stavljene u odnos prema Mojsijevu zakonu. Stoga, prilikom tumačenja samih izreka, potrebno je osloniti se na biblijsku i izvanbiblijsku mudrosnu literaturu vremena u kojem su zbirke nastale. Tekst koji smo mi uzeli kao predmet svojega proučavanja (Izr 2, 10-11.16-19) pripada prvoj (Izr 1, 8 – 9, 18) od pet zbirki izreka.⁸⁶ Knjiga mudrih izreka predstavlja

⁸⁴ Usp. J. G. McCONVILLE, *Ezra, Nehemiah and Esther*, The Westminster Press, Philadelphia, 1985., str. 62.-72.

⁸⁵ Usp. Isto, str. 148.-151.

⁸⁶ Usp. B. LANG, *Protiv ludosti. Mudre izreke i Knjiga Sirahova*, KS, Zagreb, 2004., str. 8.-10.

skup više zbirki iz različitih vremena. Nakana je svih zbirki progovoriti o životnoj mudrosti i to koristeći se figurom hebr. *mašal* – mudrom izrekom (doslovno značenje je sličnost ili usporedba). Glavni pjesnički oblici kojima se koristi ova knjiga su paralelizmi, zagonetke, metafore, prispodobe, personifikacije, alegorije i poučni nagovori.⁸⁷ U središtu proslova spomenute biblijske knjige govor je o mudrosti koja se u drugom poglavlju preporuča kao zaštita od lošega društva. U tom kontekstu, jedna od opasnosti koje se mladić u životu treba čuvati je žena određenih osobina: „Jer će mudrost ući u tvoje srce i spoznaja će obradovati tvoju dušu. Oprez će paziti na te i razboritost će te čuvati: ... da te izbavi od preljubnice i od tuđinke koja laska riječima; koja ostavlja prijatelja svoje mladosti i zaboravlja zavjet svoga Boga jer joj kuća tone u smrt i njezini putovi vode mrtvima. Tko god zalazi k njoj ne vraća se nikad i ne nalazi više putove života.“ (Izr 2, 10-11.16-19). Ovaj tekst mladog učenika upozorava na brakolomstvo upućujući ga da je tuđa žena supruga blišnjega, pa ne smije dopustiti da ga ona zavede niti se smije voditi žudnjama vlastitog srca. Brakolomstvo je očito bilo primjer nerazumnog ponašanja, pa se svako malo pojavljuje u poučnim govorima. Iz te teme izvodili su se sasvim različiti vidovi: moglo se izvještavati o preljubničkoj pohlepi za novcem i o bijesu prevarenog supruga, moglo se hvaliti čari vlastite supruge, ili oslikati prizor u kojemu žena predstavljena kao bludnica u sumrak zaustavlja neiskusnog mladića, poljubi ga, pozove na jelo spremljeno od žrtvovanog mesa, a poslije i u raspremljen krevet jer joj je muž odsutan od kuće radi daleka puta (usp. Izr 7, 6). Tek se kasnije preljubnicu tumačilo kao alegoričan lik. Zavodljiva je žena tada slovila kao utjelovljenje helenističkog mišljenja, koje je bilo opasno za staro židovsko vjerovanje, ili kao utjelovljenje antifarizejske hereze (kršćanstvo je bilo smatrano takvom herezom). U tim se podmetnutim tumačenjima odražavao stari način govora koji je otpadništvo od vjere uspoređivao s brakolomstvom, a prisutan je kod proroka o kojima će kasnije detaljno biti govora.⁸⁸ Preljubnica, hebr. *’iššāh zārāh* i tuđinka, hebr. *nokrijjāh* oznake su žene koje su korištene u tekstovima 2., 5. i 7. poglavlja Knjige mudrih izreka. U sva tri poglavlja korišten je i izraz hebr. *hālāq* što znači gladak, lažan, prijetvoran i licemjerman, a pobliže označuje ženin jezik i govor, odnosno upućuje na njezino vješto zavođenje prijevaram i laskavim riječima što ima negativnu konotaciju i pomalo sramotan prizvuk. *’iššāh zārāh* doslovno označava ženu sa strane, odnosno nepozvanu ženu koja pripada drugom muškarcu, stoga je na hrvatski jezik taj termin

⁸⁷ Usp. N. HOHNJEC, Knjiga mudrih izreka, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 128 (2000.) 4, str. 247.-249., ovdje str. 247.

⁸⁸ Usp. B. LANG, *Protiv ludosti. Mudre izreke i Knjiga Sirahova*, str. 23.-24.

preveden kao preljubnica ili tuđa žena. Termin *nokrijjāh* obično označava ženu koja je nepoznata, odnosno strankinja, što podrazumijeva da je krivovjerka ili poganka. Značenjska sličnost spomenutih pojmova i nemogućnost potpunog pronicanja u značenje teksta koji autor pred nas stavlja, stavlja pred nas pitanja radi li se o sinonimnim izričajima koji se odnose na istu osobu ili se radi o dvjema različitim ženama. Osim toga, postavlja se i pitanje što uopće autor misli pod izrazom „žena tuđinka“ – radi li se o naseljenoj tuđinki koja ne pripada starosjediocima ili o poganki koja navodi pripadnike izabranog naroda na idolopoklonstvo. Na ova pitanja odgovaramo analizom pridjeva hebr. *zēr* u značenju stran ili nepoznat koji nekad označava ženu koja pripada drugomu muškarcu, a nekada narodnu pripadnost, odnosno njezinu pripadnost tuđinskom narodu. Upravo nam se zbog toga čini da ovdje spomenuti tekst govori o dvjema ženama od kojih svaka može nauditi mladome muškarcu: prva ga može zvesti na preljub, a druga ga može odvesti u idolopoklonstvo. Budući da je preljub narušavao obiteljsku solidarnost i jedinstvo, bio je vrlo mrzak upravo zbog potpuna zanemarivanja obitelji, pa su zato mudraci često upozoravali mladiće da se čuvaju preljubnica i tuđinki, jer u kontaktu s njima izvirgavaju sebe opasnosti koja za njih može biti kobna.⁸⁹ Ipak, oba ovdje navedena termina mogu se prevesti s preljubnica, odnosno tuđinka, a osim u doslovnom, mogu se tumačiti i u simboličkom smislu jer je žena tuđinka označavala osobu koja u sebi ima karakteristike običnih preljubnica, ali i elemente starih religija plodnosti, što je bila najveća opasnost za zdravlje obitelji. Prema nekim autorima, *'iššāh zārāh* je stvarna ljubavnica, udana Izraelka koja se odala bludničanju i seksualnom zastranjenju što se zaključuje iz r. 17: „ostavlja prijatelja mladosti svoje“, gdje prijatelja označava pojam hebr. *'allûp* koji se tumači kao istoznačnica za njezina supruga kao glavu obitelji. Na temelju redaka 16-17 zaključujemo da se radi o udanoj ženi jer, ako nije udana, muškarac kojega ostavlja ne može biti njezin muž, a onda ni ona ne može biti preljubnica. Prijatelj kojega žena ostavlja nije nitko drugi nego njezin muž, pa je njezino bludništvo upravo pravi bračni preljub, no to nije sve što o njoj možemo i trebamo znati. R. 17b i spomen zaborava zavjeta svoga Boga, odnosi se na Božji Savez s Izraelom iz čega slijedi da se ovdje radi o Izraelki. Prema tome, bračna nevjernost kida Savez s Izraelovim Bogom. Osim toga, budući da je Bog jamac Saveza i prisege između dvoje supružnika, muž mora ostati vjeran obećanju koje je dao svojoj zakonitoj ženi. Preljub ne razvirgava samo savez između dviju osoba, nego i krši ugovor između Boga i Izraelskog naroda iz čega proizlaze posljedice za život prekršitelja. Prema rečenome, *'iššāh zārāh* je udana

⁸⁹ Usp. S. JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, str. 237.

Izraelka koja je počinila preljub i time pogazila obećanje dano Bogu i mužu. Ova je preljubnica istovremeno i *nokrijjāh*, tuđinka, ali ne u etničkom smislu nego zbog otpada od toga što nije zakonita žena (poradi preljuba), odnosno zbog svojih bludnih nakana. Budući da svaka preljubnica u ovom kontekstu jest i tuđinka, možemo reći da se u ovom tekstu govori o sinonimnim izričajima.⁹⁰ Drugi su autori mišljenja da je ovaj tekst potrebno tumačiti simbolički pa u ženi preljubnici i tuđinki ne prepoznaju onu koja je učinila prekršaj bračne nevjernosti, nego onu koja je raskrstila s Izraelovom vjerom i otuđila se od svoje prvotne sredine. Tako i termin *'allûp* kojega smo prethodno interpretirali kao ženina supruge, sada mora dobiti novo značenje. Naime, ako se radi o otpadnici od Izraelove vjere, ostavljeni ne može biti nitko drugi osim Jahve. Ako znamo da je brak u Izraelu uvijek bio znak Božjega zajedništva s njegovim narodom, vjerna slika odnosa Izraela s Bogom, razumljivo je prikazivanje Boga kako ljubi svoj izabrani narod kao zaručnicu. Suprotno njegovu je ponašanje zaručnice, Izraela, koji je uvijek bio nevjeran i često išao za drugim bogovima, stoga bračna nevjera postaje vjeran prikaz idolatrije u koju su Izraelci zapali. Tako je slijediti druge bogove i kumire značilo isto što i podati se bludu, tako i ovdje spomenuta žena biva prozvana da je počinila duhovni blud ostavivši Jahvu i Savez s njim. Neovisno o tome tumačimo li pojmove *nokrijjāh* i *'iššāh zārāh* doslovno ili simbolički, u oba smisla se ova žena stavila izvan lojalnosti struktura društva i Božjega zakona postavši tuđinkom: doslovno, jer se odala bludničanju i nije član obitelji, i simbolički, jer se odmetnula od života zajednice.⁹¹

⁹⁰ Usp. S. JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, str. 246.-252.

⁹¹ Usp. Isto, str. 254.-256.

3. EGZEGEZA ODABRANIH TEKSTOVA

3.1. Bludnica i nevjernica Judeja i odmetnica Izrael u Jr 2 – 3

Drugo i treće poglavlje Jeremijine knjige donose prorokove propovijedi o otpadništvu Izraelovu i poziv Izraelu na obraćenje. U tekstu koji će biti predmet našega proučavanja glavnu riječ ima Jahve čiji je dijalog sa simboličkim prikazom naroda donesen u obliku posebne književne vrste karakteristične za proročke spise koja događaje opisuje u obliku sudske parnice između Jahve i naroda (hebr. *rīb*). Iako Jeremija nema iskustvo braka (usp. Jr 16, 2), pred nama je slika parnice koja se odvija između muža i žene u kojoj, na metaforičkoj razini, Bog nastupa kao muž, a Izrael kao zaručnica, među kojima dolazi do svađe zbog zaručničine nevjere.⁹²

Drugo poglavlje započinje Jahvinim prisjećanjem na izvornu intimnost između njega i naroda oslikanu slikom pustinje (hebr. *midbār*; usp. Jr 2, 2) koja prvotno ima konotaciju opasnosti i usamljenosti, ali ovdje podsjeća na putovanje Izraela kroz pustinju kad se nije mogao vezati ni uz kakve baale. Intimnost međusobnog povjerenja između Jahve i naroda izražena je i spomenom zaručničke ljubavi koja ocrtava čistoću ljubavnog odnosa bez pomisli na neku drugu ljubav. Spomenute slike okvir su koji uokviruje autentični i idealni odnos Jahve i njegova naroda.⁹³ Zaručnička ljubav ovdje je slika povjerenja koje je Izrael imao u Boga koje je bilo toliko da je za Bogom išao i u pustinju.⁹⁴ Znakovit nam je spomen „mladosti privržene“ u Jr 2, 2 jer je u izvorniku korištena riječ hebr. *hesed* koja znači ljubav, milost, milosrđe i smilovanje, a ovdje je u ulozi isticanja afektivnog odnosa, čvrste veze u okviru Saveza između Izraela kao zaručnice i Boga kao zaručnika.⁹⁵ Jeremija donosi ovakve slike kako bi ukazao na raskorak između vremena u pustinji i aktualne prakse njegove zajednice: Izrael je samoinicijativno raskinuo povlašteni odnos s Jahvom tražeći oslonac u drugim bogovima i tako izgubio povlastice koje su proizlazile Saveza s njim. Ovakva početna situacija upućuje na dublje razloge događaja koji će pogoditi Izrael u skoroj budućnosti (usp. Jr 3, 6-13).⁹⁶

⁹² Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, KS, Zagreb, 2014., str. 292.-293.

⁹³ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, KS, Zagreb, 1985., str. 72.-73.

⁹⁴ Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, str. 294.

⁹⁵ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1140.

⁹⁶ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 72.

Nadolazeći reci stupnjevito započinju prozivanje postupaka koji su uzrokovali odijeljenost naroda od Jahve: „Čujte riječ Jahvinu, dome Jakovljevi, i svi rodovi doma Izraelova. Ovako govori Jahve: kakvu nepravdu nađoše oci vaši na meni te se udaljiše od mene? Za ispraznošću pođoše, te sami isprazni postadoše“ (Jr 2, 5). Ovdje spomenute ispraznosti upućuju radije na klanjanje idolima.⁹⁷ Iako je narod bio „Jahvi svetinja“ i nije bilo razloga zbog kojega bi se udaljili od njega, narod je pošao za božanstvima koja mu ne mogu pomoći.⁹⁸ Vidimo da se Jahve najprije obraća Jeruzalemu kao supruzi podsjećajući je na nekadašnju ljubav (Jr 2, 2), a zatim se riječ upravlja u množini Izraelu predbacujući mu štovanje drugih bogova. Glavni je prigovor narodu i njegovim vođama što su se udaljili od Gospodina (hebr. *vajjēlkū 'aharē hahebel vajjehbālū*), krenuli za ništavilom i sami postali ništavilo.⁹⁹

U recima Jr 2, 6-8 nastavlja se upozorenje na određene slojeve društva koji su najviše skrivili otpad naroda jer nisu tražili Jahvu koji se tijekom povijesti očitovao kao Bog spasenja. Krivci su „proroci koji su prorokovali u ime Baalovo“, „oci“ koji su se udaljili od Jahve, „tumači Zakona“ jer Jahvu nisu upoznali, „pastiri“ jer su od Jahve otpali. Ovom je prozivkom krug djelatnika Izraelove sudbine zatvoren, a krivica raspodijeljena. Neki autori smatraju da je ovakva raspodjela interpretacija redakcije koja je shematizirala staleže po njihovu udjelu u sudbini naroda. U ovom je kontekstu važno uočiti i terminološku razliku: lažne proroke se uvijek navodi imenicom u množini (hebr. *nēbī'im*), a govor o prorocima koji su u službi Jahve označen je imenicom u jednini (hebr. *nabī*).¹⁰⁰ Jeremijinu optužbu religijskih i političkih vođa možda možemo promatrati kao olakšavajuću okolnost za narod jer je bio zaveden od njih koji su ga trebali voditi. Krivicu prvenstveno snose svećenici koji su bili nositelji službe poučavanja, odnosno prenošenja i tumačenja Zakona. Optuženi su da Jahvu ne poznaju, no ne radi nedostatka znanja, nego osobnog opredjeljenja koje bi rezultiralo životom u poslušnosti prema njemu. Sljedeća prozvana kategorija su pastiri, odnosno kraljevi, koji su imali ključnu ulogu u političkom i religioznom životu naroda. Umjesto da u svojim zadaćama budu pravedni i brane potrebite, igrali su ulogu neodgovornih vladara buneći se protiv Jahve. Treća kategorija koju Jeremija proziva su proroci. Proroci koji prorokovahu u ime Baalovo ovdje su ljudi kojima je štovanje Baala bilo uzbudljivije i korisnije nego štovanje Jahve. U frazi „i idahu za

⁹⁷ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1140.

⁹⁸ Usp. V. B. JARAK, *Biblijski proroci*, TIM, Mostar, 2001., str. 82.

⁹⁹ Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, str. 294.

¹⁰⁰ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 119.

onima koji im pomoći ne mogu“ u hebrejskom tekstu imamo igru riječi, a ponavlja se i u r. 11 („...Slavu svoju zamijeni za one što ne pomažu“).¹⁰¹ Problematiku djelovanja lažnih proroka čitamo u poglavljima koja slijede: „...proroci laž proriču, a svećenici poučavaju na svoju ruku...“ (Jr 5, 31); „...jer od najmanjega do najvećeg svi gramze za plijenom, od proroka do svećenika svi su varalice. I olako liječe ranu naroda moga, vičući: Mir! Mir! Ali mira nema“ (Jr 6, 13-14).¹⁰²

Apsurdnost situacije u kojoj se našla izraelska zajednica prokazuje redak: „Je li koji narod mijenjao bogove – oni čak i nisu bogovi! A narod moj Slavu svoju zamijeni za one što ne pomažu!“ (Jr 2, 11). Tekst svjedoči o obraćanju ljestvice vrijednosti koja se pokazuje u tome što je Izrael bitno Božje svojstvo – davanje života – zamijenio ništavošću. Svođenjem Božje slave (hebr. *kābōd*) na razinu ništavila (hebr. *hebel*) izvrnut je cijeli život naroda, što ga ugrožava u svim životnim aspektima. Upravo je u tom preokretu temelj situacije zla (hebr. *rā'āh*¹⁰³) koja vodi čovjeka prema propasti jer je izgubio svoje istinsko uporište zbog čega egzistencija čovjeka i cijele jedne generacije biva ozbiljno dovedena u pitanje. Iskrivljenja kojima čovjek podlegne u jednoj stvarnosti, prenose posljedice i na druge stvarnosti njihova života koje se protežu i na cijelo društvo.¹⁰⁴ Izrael je, predvođen predstavnicima, u novoj zemlji zanemario iskustvo Jahvine svemoći stečeno u pustinji zamijenivši njegovu moć za bespomoćnost Baala, što je značilo prekretnicu za narod, ali prema propasti.¹⁰⁵

Konkretna dijagnoza grijeha izraelskog naroda postavljena je u Jr 2, 13: „Jer dva zla narod moj učini: ostavi mene, Izvor vode žive, te iskopa sebi kladence, kladence ispucane što vode držati ne mogu“. Ovaj redak donosi duboku istinu Izraelova odmetništva od Boga i traženje utočišta na mjestima i u stvarima koje im to ne mogu pružiti. Slika „Izvora žive vode“ uzeta je iz svakodnevice izraelskog naroda jer je takav izvor zaista bio uvjet opstanka na nekom području. Suprotnost takvom izvoru koji simbolizira Jahvu je slika nepouzdanog kaldenca koja izražava besmislenost i iracionalnost Izraelova opredjeljenja za baale. Stoga, dvostruko zlo (hebr. *rā'āh*, ovdje množina *rā'ōt*) naroda sastoji se, kako u Izraelovu odbacivanju Boga, kojega bi prema razumskim kriterijima jedinog trebalo slijediti, tako i u klanjanju naroda djelima koja je sam stvorio. Ovakvim

¹⁰¹ Usp. R. DAVIDSON, *Jeremiah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1983., str. 26.-27.

¹⁰² Usp. B. LUJIĆ, *Starozavjetni proroci*, KS, Zagreb, 2004., str. 232.

¹⁰³ Opća zla situacija u središtu je govora, a odnosi se na Izraelovo odbacivanje Boga za što slijede osobne, međunarodne i kozmičke posljedice. Zlo (hebr. *rā'āh*) pojavljuje se u različitim oblicima u: „zlo ga snađe“ (Jr 2, 3), „u nevolji svojoj zapomažu“ (Jr 2, 27), „u nevolji tvojoj“ (Jr 2, 28)...

¹⁰⁴ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 47.

¹⁰⁵ Usp. Isto, str. 73.

Izraelovim postupkom i njegova je vrijednost smanjena jer se podlaže vlastitoj ruketvorini koja je na vrijednosnoj ljestvici daleko ispod njegove vrijednosti; time, dakle, ne degradira samo Jahvu, nego još više i samoga sebe.¹⁰⁶ Ovaj nam je redak važan i zbog slike koju upotrebljava. Naime, u većini slučajeva Izrael je prikazan kao žena koja je ostavila svojega supruga i počinila preljub štujući Baala (Izrael kao požudna magarica u Jr 2, 23-24). No, u Jr 2, 13 Izrael igra ulogu nevjernoga muža, dok Jahve igra ulogu odmetnute supruge, a baali su prikazani kao „ženski“ likovi, radije nego „muški“. Ovakva primjena slike preljuba i braka rijedak je, ako ne i jedinstven način izražavanja Izraelova odnosa s Jahvom.¹⁰⁷ Kad Jeremija optužuje Izraela da je napustio Jahvu koji je „Izvor vode žive“ (hebr. *m^eqôr majim hajjîm*), optužuje Izraela za napuštanje svoje supruge. Slično tome, kad prorok optužuje Izraela da je sam punio svoje kladence, implicira da je Izrael stupio u intiman odnos s drugom ženom, odnosno drugim bogovima, s baalima koji ne mogu biti objekt ljubavi, kao što ni kladenci ne mogu zadržati vodu.¹⁰⁸

U retku Jr 2, 19 otkrivamo razloge lošega stanja u narodu: „Opačina te tvoja kažnjava, otpadništvo te tvoje osuđuje. Shvati i vidi kako je teško i gorko što ostavi Jahvu, Boga svojega, što više nema straha mog u tebi...“ Katastrofe u društvu posljedica su otpadništva naroda (hebr. *ûm^ešubôtajk*) i zla, odnosno opačine (hebr. *râ'ātēk*), pri čemu je otpadništvo izvedenica od glagola hebr. *šûb* (vratiti se, obratiti), što cjelokupnu parnicu svodi na udaljavanje naroda od Jahve.¹⁰⁹ Jeremija je smatrao da problemi Judeje i Izraela nisu rješivi samo na političkom, nego prvenstveno na religioznom planu. Narod Boga ne smije okrivljavati, jer je zbog svoje nevjernosti sam uzrok svoje propasti. Da su Judejci i Izraelci duboko u svom porijeklu vezani uz Jahvu, zaključujemo iz dviju ovdje upotrijebljenih fraza. „Gospod, Jahve nad vojskama“ (r. 19) tradicionalan je naslov u Starom zavjetu za Boga kao suradnika na bojištu, a često ima pretjerani patriotski prizvuk. Na ovom mjestu označava sile svemira koje su pod Božjom kontrolom jer Jeremija želi upozoriti na presudu nad narodom i dolazak skore katastrofe. Fraza „Jahve, Bog tvoj“ (r. 17) priznaje pripadanje naroda Bogu.¹¹⁰

„Sa stajališta žene koja predstavlja Izraela, vidimo da se ona odlučila za slobodu: „Neću da robujem“ (Jr 2, 20). Očito je narod vezu s Bogom shvaćao kao sputavanje,

¹⁰⁶ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 46.-47.

¹⁰⁷ Usp. M. DeROCHE, Israel's „Two evils“ in Jeremiah II 13, u: *Vetus Testamentum*, 31 (1981.) 3, str. 369.-372., ovdje str. 371.

¹⁰⁸ Usp. Isto, str. 370.

¹⁰⁹ Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, str. 295.

¹¹⁰ Usp. R. DAVIDSON, *Jeremiah*, str. 29.-30.

gotovo robovanje. Unatoč želji za slobodom, krenuo je u duhovnu prostituciju koja ga je tek učinila robom. Žena koja predstavlja Izraela u parnici nijeće otpad, no Jahve joj pokazuje tragove koji odaju njezine čine: „Kako možeš reći: Nisam se uprljala, za baalima nisam trčala. Pogledaj tragove svoje u Dolini, pogledaj što si učinila“ (Jr 2, 23). Izrael je određen svojim opredjeljenjem i želi slobodu, dok Jahve čini sve kako bi oslobodio Izraela od vlastite opsjednutosti. Izgleda da među njima nema međusobnog približavanja sve dok Izrael ne prizna lutanja i ne izrazi spremnost promijeniti način života.¹¹¹

Jeremija ponovno ukazuje na besmislenost stava narodnih poglavara: „...kraljevi, knezovi, svećenici i proroci njihovi koji govore drvetu: 'Ti si otac moj!' (hebr. *lā'ēs 'ābī 'attāh*), a kamenu: 'Ti si me rodio!' (hebr. *v^ēlā'ēbēn 'att jelidtinī*), jer mi leđa okreću, a ne lice...“ (Jr 2, 26-27). Njihovo je ponašanje oprečno funkciji koju bi oni u društvu trebali obavljati. Autor nastoji, groteskom i sarkazmom, na simboličan način pozvati na posvješćivanje ozbiljnosti i tragičnosti situacije u kojoj se narod nalazi.¹¹² Prozivajući drvo svojim ocem i kamena majkom, čovjek se spustio ispod razine svoga dostojanstva. Tako je u očima čovjeka uništeno i njegovo i Božje dostojanstvo. Došlo je do obrata vrijednosti u kojemu se čovjek izjednačava sa stvarima, a stvari postaju božanstva.¹¹³

Reci 27-28 ukazuju na trenutke nevolje kao jedine u kojima se Izraelci sjete Jahve i okreću mu se vapeći za pomoći, što ukazuje na kontradiktornost njihova ponašanja. Jahve nije onaj koji dolazi popraviti što su „drugi bogovi“ izostavili i ne djeluje magijski kako je to narod sebi zamišljao.¹¹⁴ Tekst do kraja poglavlja kao da ne ostavlja mogućnost za obranu naroda kojemu mora biti izrečena presuda. Ništa drugo niti ne preostaje jer se narod ne vraća Bogu, a proroci, nositelji Božje riječi, bili su ubijeni (r. 30). Unatoč svim Jahvinim opomenama, narod je nastavio svojim putem želeći se osloboditi okova za koje su držali da ih je Bog nad njih stavio. Takvo ponašanje vodilo je sve većim zastranjenjima na vjerskom području, očitovanim prakticiranjem kulta plodnosti i kultne prostitucije. Osim toga, zavladała je društvena anarhija, a time i ubojstva siromašnih i nevinih ljudi (r. 34). Posljednja nevolja naroda bila je politička probitačnost kao igra moći koja je mogla dovesti jedino do nacionalne katastrofe. Ruke na glavi spomenute u r. 37 bile su jedan od znakova žalovanja (usp. 2 Sam 13, 19). Iz ovakve situacije u Izraelu proizlazi da jedina

¹¹¹ B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, str. 295.

¹¹² Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 47.

¹¹³ Usp. B. LUJIĆ, *Drugi – Mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, KS, Zagreb, 2003., str. 196.

¹¹⁴ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 73.

prava sloboda čovjeka proizlazi iz Saveza s Bogom.¹¹⁵ Boga osobito pogađa sljepilo naroda koji ne shvaća kako srlja u propast. Ljudi su ogrezli u zlu i odbijaju Božji poziv na obraćenje, ponavljajući kako ništa nisu zgriješili: „A govoriš: Nevina sam, gnjev se njegov odvratio od mene. Evo me da ti sudim jer govoriš: Nisam zgriješila“ (Jr 2, 35).¹¹⁶

Na samom se početku trećega poglavlja iznosi kako su Jahve i izraelski narod bili jedno uz drugo vezani kao u bračnom savezu, no ta je veza prekinuta. Izrael se udaljio od Jahve i postao mu nevjeran predavši se bludu. Tako je nekadašnja Jahvina supruga trenutno u protupravnom stanju u odnosu na svog bivšeg supruga. Budući da je nakon otpuštanja pošla za drugim božanstvima, smatra se oskrvnutom i pravno nesposobnom sklopiti brak s prvim mužem koji ju je otpustio.¹¹⁷ Ta zabrana ukazuje na odredbu iz Pnz 24, 1-4 koja zabranjuje ponovnu ženidbu iz čega slijedi da jedino čudesna milost može učiniti da Jahve primi Izraela, nevjernu zaručnicu.¹¹⁸ Unatoč zabrani, događa se radikalna promjena odnosa jer Jahve inicira ponovno približavanje narodu uvođenjem glagola hebr. *šûb* u jednom retku (Jr 3, 1) dva puta čime se ipak naznačuje mogućnost povratka na staro stanje. Opisana situacija potvrđuje da su Izrael i Judeja došli do krajnjih granica udaljavanja od Jahve, do situacije iz koje nisu mogli izaći svojim snagama, do točke koju autori nazivaju „stanjem ništice“. Da bi novi početak bio moguć, bio je potreban Jahvin milosni zahvat, a isti je najavljen u Jr 3, 12-14.¹¹⁹

Prorok u recima Jr 3, 2-3 proziva sveopće oskrvnuće zemlje spominjući goleti i putove, čime se aludira na Tamaru bludnicu koja je na putu čekala Judu (usp. Post 38). Kao i Tamara, tako su i izraelski putovi i goleti oskrvnuti bludom i opačinom, a kao posljedice toga otpada uništeno je blagostanje naroda na što ukazuje nedostatak kiše. Sljedeća dva retka opisuju Izraela kao zaručnicu koja je izgubila nevinost i pritom ne osjeća nikakvoga stida. Unatoč takvom ponašanju ona Boga naziva svojim Ocem i prijateljem od svoje mladosti što je proturječje s obzirom na njezino aktualno stanje. Redak 5 posebno svjedoči o prošnji Izraela za pomirenjem, koja nema smisla, jer su mu riječi u raskoraku s djelima i ne postoje uvjeti za popravljivanje njihova odnosa.¹²⁰

Da se radi o prekidu odnosa između Boga i naroda postaje jasnije u Jr 3, 8: „A vidje i kako otpustih odmetnicu Izraela zbog svih preljuba i dadoh joj knjigu otpusnu. Ali sestra

¹¹⁵ Usp. R. DAVIDSON, *Jeremiah*, str. 34.-35.

¹¹⁶ Usp. V. B. JARAK, *Biblijski proroci*, str. 82.

¹¹⁷ Usp. N. HOHNJEC, *Djela proročka. Likovi i središnje proročke teme*, KS, Zagreb, 2001., str. 29.-30.

¹¹⁸ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1142.

¹¹⁹ Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, str. 297.

¹²⁰ Usp. N. HOHNJEC, *Djela proročka. Likovi i središnje proročke teme*, str. 30.

joj, nevjernica Judeja, nimalo se ne poboja, pa i ona okrenu u blud“. Ovdje je korišten glagol korijena *znh* koji značenjem odavanja bludu ukazuje na nevjeru i udaljavanje bračnoga druga, iz čega slijedi da je narod nevjernošću skrivio nemogućnost ponovnog povratka Bogu.¹²¹ Izrael i Judeja dvije su sestre: nakon što je Jahve otpustio Izraela zbog raskida Saveza, i Judeja je krenula častiti poganske bogove: „...pa i ona okrenu u blud. I svojim lakoumnim bludom obeščasti zemlju; činila je preljub s kamenjem i drvljem“ (Jr 3, 8-9).¹²² Nastavak izvještaja o ustrajnosti u otpadu slijedi u Jr 3, 10: „I nakon svega toga, nije se vratila k meni nevjernica sestra njezina, Judeja, svim srcem svojim, već samo prijetvorno – riječ je Jahvina“. Vraćanje, osim odvrćanja od traženja sigurnosti u lažnim kultovima i vojnom potencijalu, sadrži još jedan naglasak. Naime, ovaj govor o obraćenju srcem (isto što i 'obrezanje srca' u Jr 4, 4) suprotstavljen je prijetvornom obraćenju, jer se istinsko obraćenje događa u dubini srca, a ne u vanjskom obrezanju.¹²³ Obraćanje svim srcem (hebr. *b^ekol-libāh*) jedan je od temeljnih Jeremijinih zahtjeva za razliku od prividnog obraćenja (hebr. *b^ešequer*). Iako prorok inzistira na povratku Jahvi, Izrael ostaje pred Bogom odmetnica i nevjernica (hebr. *m^ešubāh*) jer su postojeći odnosi između njega i naroda u temeljima uzdrmani. Nakana je proroka navesti narod da spozna svoju situaciju pred Bogom kao mjerilom svoje ispravnosti, što je uvjet zaustavljanja zla.¹²⁴

Nakon što narod spozna svoje stanje pred Jahvom, bit će moguć i povratak pod njegovu zaštitu: „... Vрати se, odmetnice, Izrael, riječ je Jahvina. Ne gnjevi se više lice moje na vas, jer sam milostiv – riječ je Jahvina – neću se gnjeviti dovijeka. Samo priznaj svoju krivnju da si se odvrgla od Jahve, Boga svojega, i odlutala k tuđincima, pod svako drvo zeleno i nisi slušala glasa mogega – riječ je Jahvina“ (Jr 3, 12-13). Vraćanje (hebr. *šūbāh*¹²⁵) Jahvi je moguće jer je on milostiv (hebr. *hāsīd*), a jedino potrebno kao preduvjet povratka je Izraelovo spoznanje krivice zbog preziranja njegove vjernosti. Jeremijina sigurnost da je Jahvina milost veća od grijeha naroda bila je utemeljena na osobnom iskustvu da je Jahvin gnjev ograničen naspram neograničene milosti koja uvijek otvara budućnost, čak i odmetnutom narodu ukoliko on shvati zahtjev za povratkom.¹²⁶ Dok se

¹²¹ Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, str. 297.

¹²² Usp. C. TOMIĆ, *Veliki proroci*, Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca, Zagreb, 2987., str. 122.

¹²³ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 98.

¹²⁴ Usp. B. LUJIĆ, *Drugi - mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, str. 201.-202.

¹²⁵ Hebr. *šūb* – povratak; *šūb* proces ili proces povratka i obraćenja potkrepljuje uvjerenje da je moguće čovjekovo odvrćanje od zla i istodobno njegovo vraćanje Bogu kao izvoru dobri. Upravo ta mogućnost promjene davala je smisao proročkom navještaju koji je navješćivao novu budućnost. (Usp. B. LUJIĆ, *Drugi - mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, str. 190.)

¹²⁶ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 82.-83.

zla sudbina naroda ne ostvari, na raspolaganju ima određeni vremenski razmak u kojemu je moguće zaustaviti njezino izvršenje radikalnom promjenom stava otvorenosti prema Jahvi koji uvijek ima inicijativu i otvara prostor za djelovanje.¹²⁷ Struktura navedenih redaka o pozivu Izraela na obraćenje karakterizirana je trima istaknutim elementima koji su ključni i za ranije spomenuto obraćenje srca. Prvi element je imperativno izražena želja za obraćenjem koja govori o Izraelovoj situaciji pred Jahvom. Naime, Izrael je pred Jahvom odmetnica (hebr. *m^ešûbāh*) zbog prekida njihova početnog odnosa, a poziv na povratak ne dolazi od Izraela, nego Jahve inzistira na povratku ustrajnim pozivanjem. Drugi element je obrazlaganje Božje milostivosti čiji je cilj pokazati odredište kojemu se Izrael treba vratiti – Jahvi čija je milostivost jamstvo ponovne uspostave odnosa među njima. Treći element sadrži jedini uvjet koji Jahve postavlja narodu, a to je obraćenje čiji je ključni moment sagledavanje vlastitoga stanja u odnosu na njega koje znači racionalnu potvrdu opravdanosti poziva na obraćenje i čvrstu odluku naroda o prihvatanju toga poziva. Ispunjenje ovih uvjeta plodno je tlo za obraćenje svim srcem koje nije popravljanje pojedinačnih čina, nego uspostavljanje izvornog odnosa povjerenja s Jahvom. Jeremijina generacija nije bila u mogućnosti sagledati svoju situaciju pred Jahvom i nije odgovorila na poziv na obraćenje, zbog čega nije sposobna za opstanak. Poziv na obraćenje i ovoj generaciji ostaje, ali kao svjedočanstvo protiv nje za budućnost, ali i kao mogućnost za svaku buduću generaciju.¹²⁸

Unatoč pokvarenosti njihova srca, Jahve ne ostavlja Izraelce prepuštene zloj situaciji i ustraje u pozivu na promjenu: „Vratite se, sinovi odmetnici – riječ je Jahvina – jer ja sam vaš Gospodar. Uzet ću vas, po jednoga iz svakoga grada, po dvojicu od svakoga roda, da vas odvedem na Sion“. Za Jeremiju je važna spoznaja o pokvarenosti čovjekova srca (hebr. *š^erîrût lēb*) koja mu pojašnjava da se narod svojom snagom ne može promijeniti. Taj je stav potvrđen metaforom koja počiva na nemogućnosti promjene prirodnih zakona: „Može li Etiopljanin promijeniti kožu svoju? Ili leopard krzno svoje? A vi, možete li činiti dobro, navikli da zlo činite?“ (Jr 13, 23). Ako je središte čovjekova bića pokvareno, ni njegova djela ne mogu biti drugačija. Jeremija zaključuje da je ova generacija došla do točke kad je svaki povratak gotovo nemoguć, jer je dosegla krajnju mjeru zla.¹²⁹

¹²⁷ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 45.-46.

¹²⁸ Usp. Isto, str. 98.-99.

¹²⁹ Usp. Isto, str. 95.-96.

Odsjek Jr 3, 19-22 nastavlja govor iz Jr 3, 1-5 čime ističe kako je zahvaljujući Božjoj milosti moguće i ono što se čini pravno nemogućim.¹³⁰ Kao i stanovnicima Izraela, Jeremija ovdje upućuje i Judeji poziv na obraćenje: „Vratite se (hebr. *šûbû*), sinovi, što se odvratiste, izliječit ću odmetništva vaša (hebr. *'erfāh m'šûbôtêkem*)! – Evo nas, dolazimo k tebi, jer ti si Jahve, Bog naš!“ (Jr 3, 22). Da bi obraćenje i povratak Jahvi bili mogući, potrebno je da narod prepozna svoje zločine i odvrati se od njih.¹³¹ Bog se ovdje opet smatra Ocem i upravo ideja očinstva povezuje slijed govora. Iako je Izrael postupio kao žena prema mužu, iako se sav narod iznevjerio Bogu i takvo stanje otpada traje, pojavljuje se naznaka da je promjena ipak moguća. Narod počinje oplakivati svoj zao čin i sada se na goletima umjesto bluda i oskvrnuća može osjetiti pokajanje, a započeo je i povratak naroda od odmetništva, iako još uvijek samo riječima.¹³² U ovom tekstu susrećemo glagol *šûb* i to u svom dvostrukom značenju udaljavanja i povratka, kao i veliko Gospodinovo obećanje da će Izrael i Judeju izliječiti od njihova svekolikog otpadništva (r. 22) hebr. *šûbû bānîm šôbābîm 'erfāh m'šûbôtêkem*. Tri se riječi u ovoj frazi odnose na glagol *šûb*: *šûbû* dolazi u pozitivnom značenju poziva na povratak naroda, *šôbābîm* (odmetnički) označava pridjevsku oznaku Judeje i Jeruzalema, a *m'šûbôtêkem* opisuje stvarno stanje u koje su zapali Judeja i Izrael udaljavši se od Gospodina. Za izlječenje je korišten glagol korijen *rp* čija važnost dolazi do izražaja u činjenici povezanosti s Jahvom kao subjektom. Naime, Jahve je prikazan kao liječnik koji liječi bolesne Izraela i Judeju od svih njihovih bolesti i odmetništava. Ozdravljenje je postignuto povratkom Jahve narodu (također *šûb*!) čime mu je omogućen novi početak. Samo uzajamnim vraćanjem Boga i čovjeka uspostavljaju se narušeni odnosi.¹³³ Na samom kraju reci Jr 3, 23-25 opisuju proces obraćenja: promjena koja je započeta u srcima, sada se događa na uzvišicama. Izrael sada otvoreno priznaje kako mora leći u sramotu (u izvorniku je riječ hebr. *habošet* što znači sramota; ovaj redak i nastavak aludiraju na žrtve koje su se prinosile Baalu¹³⁴) i prekriti se ruglom što je zasigurno bolan proces.¹³⁵

¹³⁰ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1143.

¹³¹ Usp. B. LUJIĆ, *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, str. 83.

¹³² Usp. N. HOHNJEC, *Djela proročka. Likovi i središnje proročke teme*, str. 30.

¹³³ Usp. B. LUJIĆ, *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, str. 299.-300.

¹³⁴ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1143.

¹³⁵ Usp. N. HOHNJEC, *Djela proročka. Likovi i središnje proročke teme*, str. 30.

3. 2. Izrael kao nevjerna prorokova supruga u Hoš 1-3

Prva poglavlja Hošeine knjige progovaraju o Izraelovu odmetništvu od Jahve slikom braka između proroka i bludnice. Već smo na samom početku upućeni na specifičnost Hošeina poziva i poslanja: „Riječ Jahvina koja dođe Hoši...“ (Hoš 1, 1). Da je njegov poziv oblikovan po shemi poziva drugih proroka, njegovo ime bi stajalo u drugačijem obliku, hebr. *bəhōšēʾ* (po Hoši). Ovdje u izvorniku stoji direktni govor, hebr. *ʾel-hōšēʾ*, čime se naglašava kako je Jahve govornik, a Hoša aktivni primatelj i izvršitelj njegove riječi. Prema tome, Hošin život, djelovanje i javni govori bili su objava Jahvine žive riječi njegovu narodu.¹³⁶

Sam poziv proroka sastoji se u gotovo nevjerojatnoj zapovijedi: „Idi, oženi se bludnicom i izrodi djecu bludničku, jer se zemlja bludu odala, odmetnuvši se od Jahve“ (Hoš 1, 2). Mnogo je različitih tumačenja što bi izrazi žena bludnica (hebr. *ʾēšeth zēnûnîm*) i djeca bludnička (hebr. *wəyalḏē zənûnîm*) mogli značiti. Neki autori smatraju da je Gomera bila posvećena poganskom hramskom kultu u čast Baalu; prema tom bi uvjerenju prakticirala sakralnu prostituciju za koju se vjerovalo da utječe na prirodne pojave. Drugi drže kako je Gomera slijedila običaje svojega vremena žrtvujući svoje djevičanstvo u poganskom hramu općenjem s hramskim službenikom, kako bi njezin brak bio plodniji. Iz toga tumačenja bi slijedilo da nije bilo djevojke koja nije slijedila ovakvu praksu, što nikako ne možemo biblijski utemeljiti. Također, spomenuta praksa ne bi utjecala na regularnost braka, pa bi nazivi žena bludnica i djeca bludnička bili besmisleni. Druga skupina znanstvenika vjeruje kako je Hoša zapovijed o ženidbi bludnicom dobio u viđenju, što je kasnije protumačio kao prisposobu. Prema tome, Hošin brak s Gomerom bio bi fiktivan – u viđenju je dobio spoznaju i o propasti braka, zbog čega sumnja u realnu ženidbu s njom. Ova teorija također nema snažna uporišta zbog kojih bi bila prihvaćena. Suvremena tumačenja polaze od činjenice da su izrazi „bludnica“ i „djeca bludnička“ kasniji dodaci. Hebrejski jezik inače koristi drugačije nazive za bludnicu od onih koji su korišteni u Hošinu tekstu. Osim toga, u Hoš 1 se ne spominje nikakav konkretni Gomerin seksualni prijestup. Izraz hebr. *zēnûnîm* koji je ovdje korišten upućuje na moralno obilježje osobe, što implicira da se može raditi o osobi koja teži za bludničenjem, a da tu težnju nikada ne ostvari, ili o ženi koja je bludnica i prostitutka po zanimanju. Množinski glagolski oblik koji je ovdje korišten (ovdje oblik *zēnûnîm*, perfekt *zanah*, particip *zōnah*) u Starom zavjetu redovito opisuje otpad naroda od Boga i priklanjanje poganskim bogovima,

¹³⁶ Usp. Đ. PARDON, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, str. 242.-243.

a ovdje je upotrijebljen u metaforičkom značenju – bludničiti znači postati Jahvi nevjeran. Ovo mišljenje da se radi o nevjernom narodu, a ne ženi bludnici potvrđuje drugi dio retka Hoš 1, 2: „jer se zemlja bludu odala, odmetnuvši se od Jahve“. Hošeina ženidba metaforički je izraz za odmetničku situaciju naroda koja je posljedica udaljavanja od Jahve i priklanjanja kanaanskim božanstvima, pri čemu je Gomera uosobljenje toga naroda. Ipak, ovo alegorično tumačenje nikako ne smije zaniijekati realnost Hošeine ženidbe bludnicom koju potvrđuju točni podaci koje susrećemo u opisu: ime prorokove žene, ženina oca, cijena koju je prorok platio za ženu i slično... Hošin brak s bludnicom pripada proročkim simboličkim znakovima koji su istovremeno povijesni događaji koji imaju teološko značenje jer u sebi prenose Jahvinu poruku narodu.¹³⁷ Dva imperativa u drugom retku u izrazu *lēk qah lēkā* (idi i uzmi sebi) izražavaju Božju naredbu Hoši čije se izvršenje očekuje, a u uskoj su povezanosti s dva objekta: ženom bludnicom (hebr. *’ēšet z^enûnîm*) i djecom bludničkom (hebr. *v^ejal^edê z^enûnîm*). Skraćenim oblikom imperativa *lēk* ističe se energičnost zapovijedi, a imperativ *qah* ima značenje kupnje i nabave i često se koristi u govoru koji se tiče uspostave bračnoga odnosa zbog čega se može smatrati tehničkim pojmom za ženidbu. Prema tome, metaforički bračno-obiteljski kontekst unutar kojega se događa naredba Hoši osvjetljava čitatelju stav da se i zemlja, ovdje simbolizirana ženom, smatra pasivnim predmetom kupoprodaje, a ne aktivnim dijelom savezničkog odnosa između Jahve i naroda što je u suprotnosti s jahvističkim teologijom koja naučava da su zemlja i ljudski rod na temelju Božje zapovijedi, unutar savezničkog odnosa, povezani na isti način kao muškarac i žena u bračnom savezu iz čega slijedi da se svaka nezdrava dominacija nad zemljom smatra suprotnom pravednosti.¹³⁸ Ovakav kontekst koju zemlju povezuje s bludnosti, stavlja ju u područje vlasništva koje se kupuje novcem ili protuuslugom, a odnos koji se pritom uspostavlja je ekonomske naravi, okarakteriziran iskorištavanjem čime se krše temeljne odredbe Zakona. Takvo stanje osnova je metaforičke primjene pojma bludnosti za opis raznih odnosa uspostavljenih na užitku i materijalnoj koristi, a sve što je prethodilo kao uzrok tih odnosa nazvano je bludnim djelima. Ista se metafora prenosi na označavanje pogrešnog odnosa naroda prema Jahvi, čime se govor o neispravnom religioznom ponašanju seksualizira.¹³⁹ Žena bludnica (hebr. *’ēseth z^enûnîm*) u ovom je kontekstu žena sklona bludničenju. Da se radi o profesionalnoj prostitutki, bio bi upotrijebljen izraz hebr. *’iššah zônah*, odnosno žena koja bludniči. Ona

¹³⁷ Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, KS, Zagreb, 2005., str. 32.-33.

¹³⁸ Usp. Đ. PARDON, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, str. 243.-244.

¹³⁹ Usp. Isto, str. 250.-251.

je uosobljenje izraelskoga naroda koji je napustio jahvistički kult priklonivši se kanaanskom kultu Baala, a njezina djeca su uosobljeni sinovi Izraelovi koji su postali odmetnici prionuvši uz Baala. Radi se o djeci koja su rođena u Hošeinoj ženidbi s Gomerom, a bludničkom djecom ih je sam prorok prozvao analizirajući svoju sadašnju ženidbenu situaciju i prebacujući retrospektivno sadašnje iskustvo u prošlost. Ako je Gomera žrtvovala svoje djevičanstvo u poganskom hramu, moguće je da je i to uzrok zbog kojega Hošea daje ovakav atribut djeci.¹⁴⁰ Iako se Hošea uopće ne izjašnjava o svojim osjećajima i stavovima, može se pretpostaviti da je trpio zbog nevjerne žene i djece čime je postao sličan Bogu koji trpi zbog Izraelove nevjere.¹⁴¹ Temeljna tvrdnja teksta nalazi se u konstataciji „zemlja se bludu odala“ (hebr. *kî-zānō^h tizne^h hā'āreš*). Slični izrazi upotrijebljeni za ženu (*zənûnîm*) i zemlju (*zānō^h tizne^h*), povezuju spomenute stvarnosti u simbolički kompleks u kojemu je odavanje bludu potencirano kao njihova stalna aktivnost. Dvostruko ponavljanje motiva bludništva očito dovodi u vezu zemlju s djelima bludništva stavivši ju, kao glavni subjekt ovoga ulomka, u nezavidan položaj Božje protivnice i neprijateljice, odmetnice koja se od Jahve odvratila (hebr. *mē'ahārê yhwē*).¹⁴² „Zbog tih predimenzioniranih oznaka ni žena ni zemlja ne mogu se smatrati osobom, nego u kontekstu stoje kao tip moralne, kultne i političke izopačenosti. Narod je znao karakteristike ponašanja bludnice i takvo je ponašanje osuđivao, ne znajući da se u životu i riječima prorokove supruge odsijeva upravo život odmetnutog naroda Božjega.“¹⁴³

U retku Hoš 1, 4 saznajemo ime Hošeina prvorođenca – Jizreel. Iako naizgled uobičajeno ime, Jizreel je prije svega bio naziv za mjesto posebnog povijesnog značaja: upravo je tamo Omrijeva (9. st. pr. Kr.) kraljevska dinastija istrijebljena od strane Jehuove dinastije. Iako se činilo da je to pozitivan događaj za narod, uskoro je iz Jehuove dinastije zavladao Jeroboam II (8. st. pr. Kr.) u čije vrijeme je religijsko stanje u zemlji bilo gore nego ikad prije. Iako je vrijeme masakra koji se dogodio prošlo, svaki spomen imena Jizreel podsjećao bi na krvoproliće. Nazvavši sina Jizreel, Hošea je opomenuo na skori dolazak suda kraljevskoj dinastiji u Izraelu.¹⁴⁴ U uvodnom izlaganju imena u Hoš 1, 4-9, uz svako od imena drugo dvoje djece stoji po jedno njihovo pojašnjenje od kojih je svako izricanje presude narodu. Jizreel se pojavljuje kao uzrok (r. 4) ali i mjesto suda (r. 5). Posljedično, u Hoš 2, 2 ispuštaju se negativni elementi imena drugo dvoje djece, dok

¹⁴⁰ Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, str. 41.-42.

¹⁴¹ Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, KS, Zagreb, 2006., str. 26.

¹⁴² Usp. Đ. PARDON, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, str. 244.-245.

¹⁴³ Đ. PARDON, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, str. 246.-247.

¹⁴⁴ Usp. P. C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, Svezak 1, The Westminster Press, Philadelphia, 1984., str. 12.

Jizreel zadržava svoj oblik i toponimsko značenje u frazi „dan jizreelski“. Druga posebnost Jizreela je u tome što se druga dva imena nalaze u istom značenjskom području oslikavajući aspekte odnosa između Jahve i Izraela ili obiteljske odnose. Sasvim različito, značenje Jizreela u svakom njegovu spomenu je izravno politički intonirano: odnosi se na vojni poraz ili promjenu vodstva. Neki autori smatraju kako aludiranje na povijesne događaje u značenju imena Jizreel ne odgovara simboličkom jeziku poglavlja Hoš 1 – 3 koji se ne zaustavlja na povijesnim činjenicama.¹⁴⁵

Ime Hošeine kćeri u Hoš 1, 6 izvorno glasi hebr. *lō'ru'hamah*, u našim prijevodima ime joj je Nemila, a izraz doslovno znači „ona prema kojoj nema više samilosti“.¹⁴⁶ Imenom je izraženo stanje u kojem se Izrael našao pred Jahvom i činjenica da bez Jahvina smilovanja Izrael ne može opstati jer je upravo po Božjem smilovanju postao narod, dobio ime i životni prostor.¹⁴⁷ Imenom Hošeine kćeri narodu je poslana poruka da je došao trenutak kada Bog više nema sažaljenja za njih. Kao što je ime prvoga djeteta bilo presuda kraljevskoj dinastiji, tako je ime drugoga djeteta bilo poruka koja upozorava na iscrpljenost Jahvina sažaljenja i ljubavi prema narodu.¹⁴⁸ Poruka o ne-smilovanju odnosi se na Sjeverno kraljevstvo Izrael, dok je Južnom kraljevstvu upućeno proročanstvo spasenja (Hoš 1, 7). Ono se ne uklapa u kontekst jer je vjerojatno kasniji dodatak u prilog Judeji. Ipak, moguće je da se negacija iz Hoš 1, 6 odnosi i na Judeju: „... jednako mi tako neće omiljeti kuća Judina, da je spasim Gospodinom, Bogom njihovim. I neću je spasiti...“. Slijedi da Izrael i Judeja ostaju prepušteni sebi i bespomoćno izloženi neprijateljima, jer Jahve više neće ispunjavati očekivanja naroda budući da je i njihov povlašteni odnos raskinut.¹⁴⁹

Ime mlađega sina u našim je prijevodima navedeno kao Ne-narod-moj, a izvorno glasi hebr. *lō' 'ammī* čime se izriče potpuni prekid odnosa između Boga i naroda.¹⁵⁰ U njemu su sažete posljedice stanja koje je opisano u prethodna dva imena. Narod koji je izabrao Baala i čini zlodjela prolijevajući nevinu krv nije dostojan Jahvina smilovanja, a bez toga više nije ni Jahvin narod. Ovaj je raskid izrečen formulom u čijem je središtu dvostruka negacija hebr. *lō'*: „...više niste narod moj i ja vama nisam više Onaj koji jest“

¹⁴⁵ Usp. S. Z. ASTER, The Function of the City of Jezreel and the Symbolism of Jezreel in Hosea 1 – 2, u: *Journal of Near Eastern Studies*, 71 (2012.) 1, str. 31.-46., ovdje str. 33.

¹⁴⁶ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1302.

¹⁴⁷ Usp. B. LUJIĆ, *Drugi – Mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, str. 178.

¹⁴⁸ Usp. P. C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, str. 12.

¹⁴⁹ Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, str. 28.

¹⁵⁰ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1302.

(hebr. *kî 'attem lō' 'ammî weānōkî lō' 'ehyeh 'ēlōhêkem*), kojom se negira formula Saveza „Za svoj ću vas narod uzeti i bit ću vašim Bogom“ (Izl 6, 7).¹⁵¹ Jahve, u alegoriji muž, suzdržava se od bilo kakve reakcije na Izraelovu nevjeru.¹⁵²

Promatrajući stupnjeviti napredak prema osudi naroda, uočavamo da Jahve najprije prijeti, da bi se kasnije jednostavno povukao iz odnosa s narodom. Prva razina aktivnoga suda ostavlja mogućnost povratka Bogu, dok posljednja presuda ne ukazuje na aktivnu Jahvinu angažiranost protiv naroda, nego jednostavno prestanak njegove brige za narod koji Ga je izdao. Iako je jezgra značenja ljudskoga života odnos s Bogom, Izrael se cijelo vrijeme okretao od toga odnosa i tražio ljubav i ispunjenje drugdje, u čemu se sastojalo njegovo krajnje zlo. Stoga, krajnji odgovor na ponašanje naroda bila situacija iscrpljenosti i izostanka Jahvine ponude samilosti i ljubavi.¹⁵³

Središte pozornosti u recima Hoš 1, 10 – 2, 3 vraća se na raniji period prorokova života i službe kada su izrečene riječi nade Izraelu. Tekst Hoš 2, 1-3 odnosi se na jedan daleki dan kada će biti obnovljeno zajedništvo stanovnika Sjevernog i Južnog kraljevstva koji su zajedničkim imenom nazvani „djeca Izraelova“. Novo zajedništvo Boga i naroda ostvarit će se vjerojatno u Jizreelu i oni će dobiti novo ime, Sinovi Boga Živoga¹⁵⁴, što je jedinstveni naziv u Starom Zavjetu. Ujedinjeno stanovništvo nazvano je sinovima jer će biti obnovljen njihov odnos s Jahvom: oni su njegovi sinovi, a ne više djeca bludnička. Izričaji koji su korišteni upućuju na djelotvorno Jahvino zalaganje za narod, za razliku od nedjelotvornosti ljudima sličnih bogova. Hoš 2, 2 govori o političkoj veličini Izraela i zajedničkom vladaru kojega će ujedinjeni stanovnici postaviti nad sobom; sigurno je da neće doći do obnove monarhije s kraljem na čelu. Obnova će se dogoditi u „dan jizreelski“ pri čemu se aludira na Hoš 1, 4, no ovdje u smislu mjesta novog državnog početka darovanog od Boga.¹⁵⁵ Hoš 2, 3 donosi nova simbolička imena djece oprečna onima u prvom poglavlju: „Reći ćete braći svojoj: 'Narode moj,' sestrama svojim: 'Mila.'“ Jizreelu, prvome sinu, prorok ne navodi suprotno ime jer je značenje njegova imena dvojako, znači i sreću i nesreću.¹⁵⁶

¹⁵¹ Usp. B. LUJIĆ, *Drugi – Mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, str. 178.

¹⁵² Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, str. 30.

¹⁵³ Usp. P. C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, str. 13.

¹⁵⁴ Izraz „Sinovi Boga živoga“ potječe iz deuteronomističke tradicije (usp. Pnz 5, 26), a njime Hošea polemizira s kanaanskim kultom plodnosti tvrdeći da život ne daje Baal, nego jedino Jahve. Smisao toga izraza je prorokova polemika sa simpatizerima Baalova kulta koji vjeruju da Baal daje život. (Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, str. 56.-57.)

¹⁵⁵ Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, str. 31.-32.

¹⁵⁶ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1302.

Od Hoš 2, 4 započinje odlomak karakteriziran pravnom terminologijom koja poput sudskog procesa progovara o odnosu između Hošee i njegove obitelji, te odnosu između Jahve i Izraela. Prva razina svraća pozornost na Hošeu i djecu koji fiktivnom sucu upućuju riječi optužbe protiv Gomere u njezinoj prisutnosti. Prorok izriče optužbu sa stvarnom namjerom razvesti se od žene te njegov govor počinje gotovo formalnim proglasom razvoda: „Podignite tužbu, podignite, protiv majke svoje, jer ona mi više nije žena, a ja joj muž više nisam“ (Hoš 2, 4). S obzirom na kontekst, namjeru alegorije i jezik kojim se optužba izriče, vjerojatno se radi o prijestupu okarakteriziranom kao preljub koji se sastojao u Gomerinu sudjelovanju u kultu plodnosti. Druga razina ostavlja prostor za alegorično postojanje Hošeine obitelji na razini odnosa između Jahve i Izraela koji je sada optužen, a Jahve preuzima uloge uvrijeđene stranke, tužitelja i suca. Izraelov zločin sastoji se u nevjernosti Jahvi i težnji krivoj vjeri, zbog čega ženidbeni savez ne može više trajati. Tračak nade za Izraela ostavlja naizgled Jahvin propust: preljub je, prema Zakonu, trebalo kazniti smrtnom kaznom, no ona nije tražena niti na jednoj od spomenutih razina. Unatoč svim činima koje je poduzeo protiv svoje žene, Hošea ju i dalje voli, kao što Jahve nastavlja voljeti Izraela unatoč razvodu kojega je morao tražiti zbog kršenja Saveza.¹⁵⁷ Isti redak ženu poučava što je potrebno učiniti kako bi povratak Jahvi bio moguć: „... Nek' odbaci od sebe bludničenja i preljube izmed' svojih dojki, da je голу ne svučem te učinim da bude k'o na dan rođenja....“ Znakovi bludničenja su šminka, a preljubi između dojki su amajlije koje su žena nosile na ogrlici oko vrata. Amajlija je zasigurno ukazivala na ženine vjerske stavove, no to ne treba gledati kao jedino značenje jer se istim izrazom nastojalo naznačiti što žena mora odbaciti kako bi ponovno bila žena svoga muža. Budući da žena i djeca simboliziraju narod koji je otpao od Jahve, znakovi bludničenja ne upućuju isključivo na krivnju jedne konkretne žene, nego ukazuju na krivnju čitavoga naroda. Ovdje je i granica metafore jer muž ima volju odustati od kazne, ali samo ako žena odloži znakove svoje nevjere. U tom kontekstu je poziv djece na sudjelovanje u majčinoj optužbi u njihovu interesu: kako bi uvidjeli svoje prijestupe i izbjegli kaznu.¹⁵⁸

Budući da se žena ne obazire na optužbe i ustraje u grijehu, Jahve nastavlja optužbu prijetnjom da će ju učiniti golom kao na dan rođenja, pretvoriti je u pustinju i zemlju suhu. Prijetnjama Jahve podsjeća kako nije više dužan izvršavati dužnosti na koje se obvezao sklapanjem Saveza. Tako raskid Saveza povlači posljedice za Izrael koji ostaje bespomoćan poput razgolićene žene ili novorođenog djeteta. Spomenom pustinje prorok

¹⁵⁷ Usp. P. C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, str. 20.

¹⁵⁸ Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, str. 35.-36.

aludira na odnos Izraela prema Bogu u počecima povijesti spasenja, u vrijeme prve ljubavi. Bog ne želi uništiti Izraela, pa su njegove prijetnje medicinalne naravi jer želi da se narod obrati i živi.¹⁵⁹ Među prijetnjama je i ona o umoru žeđu kojom Jahve ostavlja dojam istrebljivača naroda dopuštajući njegovu patnju u agoniji zbog nedostatka vode. Ova radikalna prijetnja taktika je kojom Jahve pokazuje narodu ozbiljnost s kojom računa na odnos s njima: spreman je od plodne Jizreelske doline učiniti suhu divljinu.¹⁶⁰

U tijeku procesa razvoda donesene su tri presude. Prva presuda temeljena je na ženinoj težnji za ljubavlju drugih, a čitamo njezine riječi citirane na sudu: „Trčat ću za svojim milosnicima...” (Hoš 2, 7). Žena je svjesno sišla na put nevjernosti zabludjevši u krivim vjerovanjima da drugi ljubavnici mogu zadovoljiti sve njezine potrebe, zbog čega će morati nastaviti hoditi životnim putem koji je izabrala sve do njegova frustrirajućeg kraja: „I trčat će za milosnicima, ali ih stići neće, tražit će ih, al' ih neće pronaći. Tada će reći: Idem se vratiti prvome mužu jer sretnija bijah prije nego sada“ (Hoš 2, 9). Druga je osuda upućena ženinom (Izraelovu) svjesnom neznanju o tome da je njezin muž (Jahve) zadovoljavao sve njezine životne potrebe, zbog kojega je njihovo ispunjenje i ljubav tražila je drugdje: „I ona nije razumjela da joj ja davah i žito i mošt i ulje¹⁶¹, da je ja obasipah srebrom i zlatom od kojega načiniše baale“ (Hoš 2, 10). Tek kad mu Jahve uskrati svoja dobra, narod će se vratiti spoznaji i osjećajima za Boga (Hoš 2, 11). Treća osuda upućena je narodu zbog zaborava: „Kaznit ću je za dane Baalove kojima je kâd palila, kitila se grivnom i kolajnom i trčala za svojim milosnicima; a mene je zaboravljala – riječ je Jahvina“ (Hoš 2, 15). Na svom je putu Gomera zaboravila Hošeu, a tako je i težeći za drugim bogovima Izrael zaboravio Jahvu. Ne radi se ovdje o amneziji, nego o zaboravu veze i vjernog odnosa, zaboravu koji omogućuje nevjernu potragu za stranim preljubničkim vezama. Ipak, ova treća presuda postaje istovremeno i obećanje (r. 16-17).¹⁶²

Oduzimanje vune i lana u Hoš 2, 11 kao kazna vodi sramoćenju jer su spomenuti materijali služili za izrađivanje odjeće. Svlačenje do gola je značajka ugovornih kletvi na Bliskom Istoku, a takav se ugovor može povezati s bračnom obveznicom kao što Hošein brak postaje simbolom Saveza između Boga i Izraela. Mnogi biblijski tekstovi govore o razgolićivanju zbog preljuba, odnosno nevjere (npr. Ez 16, 37-39; Jr 13, 26; Iz 47, 2-3).

¹⁵⁹ Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, str. 65.-66.

¹⁶⁰ Usp. T. C. BUTLER, *Holman Old Testament Commentary. Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah*, Holman Reference, Nashville, 2005., str. 18.

¹⁶¹ Usp. Prema Pnz 7, 13 žito, mošt i ulje bili su znakovi Saveza i Božje ljubavi prema narodu.

¹⁶² Usp. P. C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, str. 20.-22.

Nakon razvoda, prorok će sam razgolititi svoju bivšu suprugu jer, zbog njezine nevjere, više nema obvezu priskrbljivati joj hranu i odjeću.¹⁶³ Golotinja je u Bibliji metafora za nemoć, slabost, krhkost i stanje otuđenosti od Boga. Biti gol znači biti svjestan svoje krivnje, biti u grijehu i odvojen od Boga. Kad god je izabrani narod iznevjerio Boga, bio je sveden na golotinju.¹⁶⁴ Dok na razini slike vlada predodžba o nevjernoj i javno osramoćenoj ženi, na razini stvarnosti zemlja je ta koja je lišena svojih plodova, svučena i njezini su stanovnici ostali bez odjeće i bez hrane. Ironično se slika i stvarnost preklapaju u Hoš 2, 12 jer je zemlja sada mjesto neplodnosti; posljedično će doći do prestanka žetvenih svetkovina i blagdana. Neplodnost će potrajati dok se sve ne pretvori u pustoš bez loze i smokve koji su simboli mira i blagostanja. Obrađenom će zemljom zavladata zvijeri, a ljudi ondje neće moći živjeti.¹⁶⁵

Milosnici za kojima je žena trčala u Hoš 2, 7, identificirani su s baalima u Hoš 2, 15 – slijedi da je štovanje baala dovelo do toga da je žena zanemarila svojega supruga. Ovdje je napokon izričito dano do znanja da je suprug o kojemu je riječ Jahve, na što upućuje završni izraz „riječ je Gospodnja“. Budući da su podaci o Hošeinu braku u službi proroštva i da se tijekom teksta naglasci često mijenjaju, nije moguće sigurno donošenje zaključaka o Hošeinu životu u braku. Sigurno je da tekst izričito govori o ženi koja predstavlja Izraela; upućene su joj mnoge prijetnje, no njezin život niti u jednom trenutku nije doveden u pitanje.¹⁶⁶

Jahvino aktivno zalaganje za život naroda postaje sve očitije: „Stoga ću je, evo, primamiti, odvesti je u pustinju i njenu progovoriti srcu“ (Hoš 2, 16). Život u pustinji u vremenu Izlaska ponovno je postavljen kao ideal jer Izrael tada nije poznavao poganske bogove i vjerno je slijedio Jahvu prisutnoga u oblaku. Pustinja predstavlja samotno mjesto u kojemu će Bog imati vremena progovoriti narodu kao zaručnici bez ikakvih prepreka, izravno u srce. U retku ne stoji glagol „primamiti“, nego „zavesti“ koji izvorno želi ukazati na odvrćanje prijatelja s utruga puta, a isti se koristio i da označi zavođenje djevice.¹⁶⁷ Zavođenje je *terminus tehnicus* govora o pridobivanju ljubavi mlade djevojke i na razini slike označuje vršenje utjecaja na drugu osobu iz požude što sasvim odgovara prethodnom kontekstu govora o braku i brakolomstvu. Istim korijenom izražava se element neiskusnosti i bezazlenosti, koji odgovara ženinoj spremnosti da dopusti biti vođena od

¹⁶³ Usp. W. VOGELS, Hosea's Gift to Gomer, u: *Biblica*, 69 (1988.) 3, str. 412.-421., ovdje str. 419.

¹⁶⁴ Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, str. 71.

¹⁶⁵ Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, str. 43.-44.

¹⁶⁶ Usp. Isto, str. 44.-45.

¹⁶⁷ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1303.

strane druge osobe. Prema tome, na Izraelu je da dopusti ponovno biti zaveden od Jahve kako bi među njima bila moguća ponovna uspostava odnosa. Inicijativa pritom kreće od Jahve jer Izrael nije sposoban za takav korak.¹⁶⁸ Sljedeći redak navodi Božje darove koje će Zaručnik uručiti Zaručnici u pustinji: vinograd i dolinu Akor koja prije bijaše dolina prokletstva, a sada postaje dolina nade. Jedino što se očekuje od Zaručnice je odgovor na Zaručnikovo velikodušno obdarivanje. Na taj način nastaje obostrana relacija koja znači i međusobnu komunikaciju, koja je očito bila prekinuta.¹⁶⁹

Proročanstvo o budućem spasenju podijeljeno je u tri dijela (Hoš 2, 18. 20. 23), a svaki je dio uveden u kontekst frazom „u onaj dan“. Ona označava budući period, koji slijedi nakon izrečenoga suda, a u kojem će Jahvino spasenje opet biti očitovano. Ovo proročanstvo ne treba shvatiti kao točno određivanje kad će se nešto dogoditi, nego kao potvrdu Jahvina djelovanja u nekom trenutku u budućnosti Izraela. Prvi dio proročanstva govori o novom braku između Boga i Izraela, iako jezik podsjeća da su Hošea i Gomera razvedeni: „Ti ćeš me zvati: 'Mužu moj', a nećeš me više zvati 'Moj Baale'“ (Hoš 2, 18). Prorok koristi učinkovitu igru riječi: imenica hebr. *bā'al* u hebrejskom jeziku može značiti suprug s kulturalnim naglascima supruga kao gospodara, a može biti i u funkciji imena kanaanskog božanstva koje je prevedeno kao Baal. Riječ hebr. *'iš* znači jednostavno muškarac, ali može biti prevedeno i kao suprug i kao takav nazire nijansu ljubavi. Kako prorok potvrđuje, u budućnosti, Izrael će Boga nazivati *'iš* kao ljubljenoga supruga, a ne *bā'al* (mužu i gospodaru). Drugo proročanstvo anticipira Novi savez: „U onaj dan, učinit ću za njih savez sa životinjama u polju, s pticama nebeskim i gmazovima zemskim; lûk, mač i boj istrijebit ću iz zemlje da mirno u njoj počiva“ (Hoš 2, 20). Dok je u prvom dijelu proročanstva središte na unutrašnjoj intimnoj dimenziji ljubavi, ovdje je naglasak na izvanjskim implikacijama novoga bračnog saveza koji će biti okarakteriziran mirom u dvostrukom smjeru, koji predstavlja novi period u bračnoj intimnosti: Izrael će živjeti u miru s prirodom, ali i sa svim svojim neprijateljima. Treće, posljednje proročanstvo, nagoviješta konačnu promjenu imena Hošeine djece: „... zemlja će se odazvati žitu, moštu i ulju, a oni će se odazvati Jizreelu. I posijati ću ga u zemlji, zamilovat ću Nemilu, Nenarodu mom reći ću: 'Ti si narod moj!' a on će reći: 'Bože moj!'“ (Hoš 2, 24-25). Jizreelovu se imenu samo mijenja smisao: Jizreel znači „Bog će posijati“, a navještaj je nove sjetve Jahvina naroda u njihovoj zemlji. Na Nemiloj će Bog vježbati svoju samilost i promijeniti

¹⁶⁸ Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, str. 45.-46.

¹⁶⁹ Usp. B. LUJIĆ, Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije, u: B. LUJIĆ, D. TEPERT (ur.), *Bogu – Gospodaru i ljubitelju života. Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, KS, Zagreb, 2016., str. 145.-161., ovdje str. 152.-153.

joj ime u Mila. Promjena imena trećega sina dobiva i odgovor naroda, tako da su „Moj narod“ i „Moj Bog“ izričaji povezani kao u svadbenoj svečanosti.¹⁷⁰

Posebnu pozornost zavrjeđuju reci Hoš 2, 21-22: „Zaručit ću te sebi do vijeka; zaručit ću te u pravdi i pravu, u nježnosti i u ljubavi; zaručit ću te sebi u vjernosti i ti ćeš spoznati Jahvu“. Glagol zaručiti upotrebljava se u Svetome Pismu jedino za djevojku, djevicu čime se naglašava potpuno uništenje preljubničke prošlosti Izraela koji postaje novo stvorenje Jahvinim zahvatom.¹⁷¹ U ovim recima tripot dolazi glagol hebr. *’rs* s prijedlogom hebr. *b^e* čime sam čin zaruka dobiva svoju vrijednost. Naglašena je osobna zamjenica u dativu hebr. *lî* (meni) koja pokazuje da Gospodin kao zaručnik zaručuje sebi Izrael s naglaskom na osobnom odnosu koji uspostavlja sa zaručnicom. Taj je odnos označen kao trajan i vječan, hebr. *l’ôlām*, što s pravne strane označava doživotnu, konačnu i nepromjenjivu vezu. Zanimljivo je da Jahve plaća cijenu za svoju zaručnicu. Prva dva dara, pravda (hebr. *ûb^esedeq*) i pravo (hebr. *ûb^emišpāt*) kao dvije vrijednosti predstavljaju pravnu osnovu zaruka što proizlazi iz samoga značenja pojmova. Druga dva pojma, nježnost (hebr. *ûb^ehesed*) i ljubav (hebr. *ûb^erahamîm*) izražavaju afektivnu dubinu ljubavi i nježnosti. Peta imenica kojom Bog obilježava svoj odnos darovatelja – vjernost (hebr. *b^e’emûnāh*), utemeljuje stabilnost svih tih odnosa koji će biti vječni. Nakon trostruko naglašenog Zaručnikova „ja“ i njegovih darova kojima je obasuo Zaručnicu, dobiva se dojam kao da je Zaručnica u tim zarukama pasivna i prikazana samo kao primateljica darova, no na njoj je bilo pokazati spremnost na prihvatanje takvoga zaručnika, a to će biti moguće ako doista bude ispunjena vrijednostima koje su joj darovane. Zaručničina spremnost potvrđena je glagolom hebr. *jd’* koji znači spoznati, priznati, a može označavati i seksualni odnos muškarca i žene. Neki egzegeti smatraju kako se glagol hebr. *’rs* rabi za osobe koje su djevice i da stoga nameće teološku refleksiju: kad muž uzima suprugu, on je pretvara iz djevice u ženu. Bog ju, ujedinjujući se s njom kao preljubnicom, pretvara u djevicu.¹⁷² Zaručnica će spoznati Jahvu (hebr. *vejade ’at ’eth-Jahveh*) u smislu ljubiti, zavoljeti, biti Mu vjerna i odana. Spoznaja ovdje uključuje potpuno prianjanje uz Boga, dušom i tijelom. Radi s o intimnoj i praktičnoj spoznaji koja uključuje osobno zalaganje i

¹⁷⁰ Usp. P. C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, str. 23.-25.

¹⁷¹ Usp. A. REBIĆ, J. FUČAK, B. DUDA (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, str. 1303.

¹⁷² Usp. B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, u: B. LUJIĆ, D. TEPERT (ur.), *Bogu – Gospodaru i ljubitelju života. Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, str. 156.-157.

trajnu vjernost volji Božjoj. Da bi to narod (Zaručnica) mogao ostvariti, Bog mu u tu svrhu daje vjeru koja ima prednost pred djelima.¹⁷³

Reci Hoš 2, 23-25 prožeti su glagolom hebr. *'nh* koji može značiti odgovoriti, čuti, uslišati, a upotrijebljen je pet puta čime se pokazuje uspostava nove komunikacije na razini Boga, neba, zemlje i Izraela.¹⁷⁴ Glagol „odazvati“, ili doslovno „odgovarati“, pojavljuje se četiri puta i uključuje dva procesa. Prvi je proces odnos neba i zemlje u osiguravanju materijalnih dobara. Izrael se treba odlučno odreći kanaanskog vjerovanja prema kojemu sve nastaje kao plod Baalova sijanja po ženi Zemlji. Drugi proces je odnos zemlje prema plodovima, odnosno naroda prema Jizreelu, gdje su počinjeni veliki zločini. Narod mora zauzeti stav prema sudbonosnim događajima iz prošlosti kao što je Jehuov pokolj. No, spomen Jizreela u kontekstu suodnosa neba i zemlje ima još jedno značenje jer Jizreel znači „Bog sije“: Bog je taj koji daje da zemlja rodi žito, mošt i ulje. Redaktor ističe Izraelovu vjeru da samo Bog daje sjeme, omogućava narodu da niče i razvija plodove. Osim ovoga, Jizreel može imati još jedno značenje: Bog sije sjeme iz kojega će niknuti Novi Izrael, novi narod Božji.¹⁷⁵

Početak trećega poglavlje donosi novu Jahvinu zapovijed Hošei: „Idi opet, ljubi ženu koja drugog ljubi i čini preljub, kao što Jahve ljubi djecu Izraelovu dok se oni k drugim bogovima okreću...“ (Hoš 3, 1). Hošea ne treba ljubiti ženu bezrazložno, nego taj nalog ima simboličnu funkciju: treba prikazati odnos Jahve prema Izraelu. Umjesto da ljubi Jahvu, Izrael želi otići od njega i žudi za kolačima od grožđa koji su se vjerojatno blagovali u kultu božice Ištar. Tema o Izraelovoj nevjeri koja je odredila čitavo drugo poglavlje, prikazana je slikovito kao bračna nevjera – to je daljnji argument za to da se u 3, 1 ne misli na bilo koju nevjernu ženu, nego upravo na Hošeinu ženu. U svakom slučaju, Hošea proročkom simboličkom radnjom treba oslikati odnos Jahve prema Izraelu kako nam je prikazan u drugom poglavlju. Jahve se i dalje trudi oko Izraela iako je on i dalje nevjeran.¹⁷⁶ Ime Gomera nije korišteno, no ono je implicirano prethodnim kontekstom. Proroku je rečeno da opet voli svoju bivšu suprugu, ženu koja je voljena od strane drugih muškaraca. Razlika s obzirom na prvi poziv je u tome što je onda uputa glasila „oženi se“, a sada prorok mora učiniti korak naprijed jer je uputa drugačija: „ljubi ženu!“. Hošea će poslušati zapovijed no njegova bivša supruga više nije bila dostupna i na neki ju je način

¹⁷³ Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, str. 80.

¹⁷⁴ Usp. B. LUJIĆ, *Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije*, u: B. LUJIĆ, D. TEPERT (ur.), *Bogu – Gospodaru i ljubitelju života. Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, str. 158.-159.

¹⁷⁵ Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, str. 82.

¹⁷⁶ Usp. Usp. E. BONS, *Knjiga proroka Hošee*, str. 52.

bilo potrebno otkupiti.¹⁷⁷ Odgovor na pitanje kome je cijena za Gomeru plaćena ovisi o tome što je bilo s njom nakon raskida braka s prorokom. Moguće je da se vratila ocu koji je onda za nju primio cijenu, no ne radi se svakako o jednakoj visini koja se plaćala za mladenku prije udaje, jer muškarac svoju ženu nije morao platiti dvaput. Moguće je i da je Gomera nakon razvoda postala jako siromašna, pa je bila prisiljena postati ropkinja; prema tome, cijena koju je Hošea platio bila bi cijena otkupa ropkinje¹⁷⁸ njezinom vlasniku. Moguće je da je Gomera postala ulična prostitutka, pa je Hošaina naknada bila plaćena njezinu svodniku. Jednako je moguće da je Gomera postala član hramskoga kulta, pa bi onda Hošea naknadu za nju trebao platiti hramskim svećenicima. Napokon, Hošaina naknada mogla je biti i mito Gomerinu ljubavniku, ako je s njim živjela nakon odlaska od proroka. Vrlo mali broj autora smatra da je Gomera sama primila naknadu, smatrajući kako se cijena za djevojku nije plaćala ocu, nego se davala djevojci kao svadbeni dar. Isti autori smatraju da je moguće da je to cijena kojom je Hošea htio ženu nagovoriti da mu se vrati. Ako se Gomera bavila prostitucijom, ovo je mogla biti cijena koju je Hošea platio kako bi ju imao samo za sebe.¹⁷⁹

Prema posljednjim recima, sinovi Izraelovi ostat će bez svega što ih se povezivalo s Bogom: bez kralja i bez kneza, nositelja Jahvina autoriteta, bez kulta i svega što se na kult odnosilo, uključujući sve oblike liturgijskog slavljenja. Stupovi ovdje spomenuti bili su vrlo visoki kameni blokovi, a simbolizirali su muško božanstvo. Jahve po proroku obećava da će, nakon mnogih dana kušnje i čišćenja, oni koji ga odbacuju, tražiti (hebr. *biqqeš*) Jahvu i vratiti mu se (hebr. *jašubu*). Sinovi Izraelovi će tada spoznati da su bili sretniji kad su bili vjerni Jahvi kojemu sada pristupaju sa strahom dok prolaze kroz ratna zbivanja koja su im kazna. Na kraju dana (hebr. *be'aharit hajjamim*) nastaju novi odnosi između Jahve i sinova Izraelovih. Sam izraz ima eshatološki prizvuk, no ne znači svršetak vremena, nego vrijeme nakon mnogo dana kada će Jahve očistiti svoj narod i, izvedeći ga iz sužanjstva, dovesti u sveti grad Jeruzalem gdje se događa obnova Hrama i novo zajedništvo njega i sinova Izraelovih.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Usp. P. C. CRAIGIE, *Twelve prophets*, str. 26.-27.

¹⁷⁸ Cijena otkupa kreće se po cijeni ropkinje koja je bila trideset srebrnih šekela (Izl 21, 32; Lev 27, 4) ili ovdje petnaest srebrnih šekela i homer i letek ječma. Hebr. *homer* bila je mjera za težinu za suhe stvari, a iznosila je 364, 4 litre, a hebr. *letek* je iznosio 182, 2 litre. (Usp. A. REBIĆ, *Biblijske starine*, str. 123.)

¹⁷⁹ Usp. W. VOGELS, *Hosea's Gift to Gomer*, str. 417.

¹⁸⁰ Usp. A. REBIĆ, *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, str. 90.

ZAKLJUČAK

Nadahnuti autori Svetoga Pisma su božanske istine izricali njima poznatim sredstvima i figurama, što suvremena hermeneutika prepoznaje kao različitost biblijskih književnih vrsta. Istraživanje književnih vrsta ključan je korak tumačenja Pisma i preduvjet razumijevanja njegova doslovnoga smisla, odnosno sadržaja kojega pisac teksta postupcima želi izraziti. Svaka metafora utemeljena je na doslovnom smislu prvotnih pojmova kojima tvorac metafore usporedbom pridodaje novi, preneseni smisao, utemeljen na njihovoj međusobnoj sličnosti. Osim namjerno, metafore nastaju i spontano kao posljedica dinamičnih kombinacija u jeziku čime tijekom vremena preneseni smisao nekoga pojma postaje njegov doslovni smisao. Važno je uočiti kako metafora nema samo retoričku ulogu ukrašavanja govora, nego i kognitivnu (omogućava i pojašnjava značenje pojmova koji su u nju uključeni) i semantičku (omogućava stvaranje novih pojmova i stvaranje novih značenja već poznatih pojmova). Zbog kompleksnosti metaforičkih tvorbi i njihova razumijevanja, potrebno je slijediti pravila za ispravan egzegetski pristup biblijskim metaforama kako ne bi došlo do njihova svođenja na činjenice samo radi lakšeg razumijevanja od strane čitatelja. Korisno je pritom voditi se uputama Učiteljstva koje sve, osim doslovnog, neizostavnim smatraju i otkrivanje duhovnoga smisla tekstova i svraćanje pozornosti na kontekst i duh vremena u kojemu su oni nastali. Novost donosi dokument Tumačenje Biblije u Crkvi govoreći o punom smislu kojega je Bog nakanio, ali ga ljudski autor nije izrekao.

Bludništvo kao metafora za vjerski otpad izraelskog naroda pojavljuje se u mnogim starozavjetnim tekstovima. Jedan od razloga za to zasigurno je i činjenica da su preljub i otpad od vjere okarakterizirani kao teški grijesi u židovskoj zajednici. Mojsijev zakon uređivao je sve odnose među pripadnicima Izraelskoga naroda, tako i one na području spolnosti, što nije bio slučaj sa Izraelu susjednim narodima čiji je seksualni moral bio poprilično laksan. Da je slika bludništva prikladna za vjerski otpad, svjedoče ovdje citirani primjeri, u kojima se udaljavanje od Jahve i idolopoklonstvo dovode u blisku vezu i karakteriziraju kao preljub. Upravo je štovanje poganskih bogova ključni moment, jer se u okviru mnogih poganskih kultova prakticirala sakralna prostitucija, što je također utjecalo na kristaliziranje metafore koja je u središtu našega promišljanja. Ova se metafora u izraelskom mentalitetu koristi gotovo sve vrijeme njihove povijesti, a u temelju ima analogiju između raskida Saveza Jahve i Izraela na Sinaju i raskida bračnoga saveza.

Proroci Jeremija i Hošea imaju zadaću, svaki u svom zavičaju, navijestiti kaznu narodu zbog njihova grijeha. Jeremija narod prikazuje slikama bludnice (Judeja) i odmetnice (Izrael), proglasivši njihov grijeh udaljavanjem od Jahve, „oslobađanjem od njegovih okova“ i traženjem ispraznosti, u čemu leži simbolika idolopoklonstva. U tom udaljavanju najveću krivicu snose vođe naroda i lažni proroci dopuštajući da narod štuje isprazne bogove umjesto Darivatelja života. Ovim idolopoklonstvom uzrokovan je sveopći nesklad u narodu: moralni, društveni i politički te se narod sam ne može izbaviti iz situacije zla u kojoj se našao. Poput žene koja je napustila muža, tako je i Izrael napustio Jahvu i ne može mu se, prema pravnoj odredbi, više vratiti. Jahve se ne umara u ljubavi prema narodu, nego ga strpljivo i ustrajno poziva na obraćenje i samo njegov milosni zahvat može biti temelj ponovne uspostave Saveza između njega i naroda; uvjet je priznanje grešnosti naroda i obraćenje srca. Iako je potrebno da narod prvo legne u sramotu i prođe bolan proces čišćenja, povratak naroda u zajedništvo s Jahvom je moguć zbog njegove milostivosti.

Hošein proročki poziv sastojao se u ženidbi bludnicom kako bi njihov život i brak bili slika odnosa između Jahve i Izraela. Bludnica je uosobljenje izraelskog naroda koji ostavlja Jahvu u slici proroka/supruga i odlazi štovati druge bogove zbog čega su simbolička imena njihove djece stupnjevita osuda naroda za idolopoklonstvo. Kako bi se ostvario imenom trećega djeteta najavljen prekid odnosa između Jahve i Izraela, Jahve započinje sudsku parnicu protiv naroda u kojoj, skupa s djecom kao svjedocima, proziva suprugina nedjela: idolopoklonstvo i nespoznavanje njega kao darivatelja dobara. Ipak, Jahvina je ljubav veća od grijeha naroda zbog čega ne traži njegovu propast (smrt preljubnice), nego ga poziva na promjenu, a kao odgojnu metodu koristi uskraćivanje narodu svih dobara kojima ga je do sada darivao. Nevjerna je žena pozvana u pustinju i razgolićena, kako bi spoznala svoje grešno stanje pred Jahvom i uvidjela da jedino on može zadovoljiti sve njezine potrebe, za razliku od ispraznih baala. Nakon toga, Izrael treba dopustiti Jahvi da ga ponovno zavede i primiti od njega darove, a iznad svih vjernost koja će biti temelj i jamstvo opstanka novoga zajedništva među njima. Prorok uzima opet k sebi svoju ženu iako je i dalje nevjerna, no za budućnost ostaje obećanje: nakon mnogo vremena, narod (žena) će tražiti Jahvu (proroka) kao svog jedinoga Boga i ostat će mu doživotno vjeran.

LITERATURA

- II. VATIKANSKI KONCIL, *Dei Verbum*. Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi, u: *II. Vatikanski koncil. Dokumenti*, KS, Zagreb, 2008.
- ALTER, R., KERMODE, F. (ur.), *The Literary Guide to the Bible*, The Belknap press of Harvard University press, Cambridge, 1999.
- ANIĆ, Š., KLAJČ, N., DOMOVIĆ, Ž., *Rječnik stranih riječi. Tuđice, posuđenice, izrazi, kratice i fraze*, Sani-plus, Zagreb, 2002.
- ASTER, S. Z., The Function of the City of Jezreel and the Symbolism of Jezreel in Hosea 1 – 2, u: *Journal of Near Eastern Studies*, 71 (2012.) 1, str. 31.-46.
- BARSOTTI, D., *Izlazak*, Teovizija, Zagreb, 2010.
- BENEDIKT XVI, *Verbum Domini. Postsinodalna apostolska pobudnica o Riječi Božjoj u životu i poslanju Crkve*, KS, Zagreb, 2011.
- BONS, E., *Knjiga proroka Hošee*, KS, Zagreb, 2006.
- BRAULIK, G., Deuteronomium II, u: *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Echter Verlag, Würzburg, 1992.
- BUTLER, T. C., *Holman Old Testament Commentary. Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah*, Holman Reference, Nashville, 2005.
- CRAIGIE, P. C., *Twelve prophets*, Svezak 1, The Westminster Press, Philadelphia, 1984.
- CRVENKA, M., *Svetopisamske žene, Marija*, Split, 1997.
- DAVIDSON, R., *Jeremiah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1983.
- DeROCHE, M., Israel's „Two evils“ in Jeremiah II 13, u: *Vetus Testamentum*, 31 (1981.) 3, str. 369.-372.
- DRANE, J., *Uvod u Stari zavjet*, Teološki fakultet Matija Vlačić Ilirik, Zagreb, 2009.
- DUGANDŽIĆ, I., *Upoznajmo Bibliju. Narod Božji i njegovo Sveto Pismo*, Glas Koncila, Zagreb, 2011.
- ELLISON, H. L., *Exodus*, The Westminster Press, Philadelphia, 1982.
- Enciklopedija Biblije*, Duhovna stvarnost/Kršćanska sadašnjost/Hrvatsko ekumensko biblijsko društvo, Zagreb, 2000.
- FILIPOVIĆ, V. (ur.), *Filozofijski rječnik*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984.
- HARRINGTON, W., *Uvod u Bibliju*, KS, Zagreb, 1993.
- HOHNJEC, N., *Biblija u prozi. Mojsijevo Petoknjižje, prednji proroci i kasna Biblija*, KS, Zagreb, 2002.
- HOHNJEC, N., *Djela proročka. Likovi i središnje proročke teme*, KS, Zagreb, 2001.

- HOHNJEC, N., Knjiga mudrih izreka, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 128 (2000.) 4, str. 247.-249.
- HOHNJEC, N., *Ulaz u svijet Biblije. Opći uvod u Sveto Pismo*, KS, Zagreb, 2001.
- HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke crkve*, Glas Koncila, Zagreb, 1994.
- JARAK, V. B., *Biblijski proroci*, TIM, Mostar, 2001.
- JARAK, V. B., *Iz biblijske povijesti. Vječne pouke Knjige nad knjigama*, Naklada Trpimir, Zagreb, 2009.
- JURIČ, S., *Ženska ljepota. Najjača ljudska želja*, Dominikanska naklada Istina, Zagreb, 2012.
- KITTEL, R. (ur.), *Biblija Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997.
- KOVAČEC, A. (ur.), *Hrvatska opća enciklopedija*, Svezak 7, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 2005.
- KREMER, J., *Biblija – Riječ Božja za sve ljude*, KS, Zagreb, 1993.
- KRESINA, A., RUPČIĆ, LJ., ŠKRINJAR, A., *Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi Dei Verbum*, FTI, Zagreb, 1981.
- LANG, B., *Protiv ludosti. Mudre izreke i Knjiga Sirahova*, KS, Zagreb, 2004.
- LUJIĆ, B., *Drugi – Mogućnost ljubavi. Biblijsko poimanje odnosa prema drugome*, KS, Zagreb, 2003.
- LUJIĆ, B., *Iskustvo Boga i čovjeka u Jeremijinoj knjizi*, KS, Zagreb, 1985.
- LUJIĆ, B., Novi savez kao novi odnos univerzalne komunikacije, u: B. LUJIĆ, D. TEPERT (ur.), *Bogu – Gospodaru i ljubitelju života. Zbornik u čast prof. dr. sc. Nikole Hohnjeca povodom 70. godine života*, KS, Zagreb, 2016., str. 145.-161.
- LUJIĆ, B., *Starozavjetni proroci*, KS, Zagreb, 2004.
- LUJIĆ, B., *Vjera u Boga uvijek novih mogućnosti. Pretpostavka za biblijsku teologiju Staroga zavjeta*, KS, Zagreb, 2014.
- McCONVILLE, J. G., *I. & II. Chronicles*, The Westminster Press, Philadelphia, 1984.
- McCONVILLE, J. G., *Ezra, Nehemiah and Esther*, The Westminster Press, Philadelphia, 1985.
- MIŠIĆ, A., *Rječnik filozofskih pojmova*, Verbum, Split, 2000.
- PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Tumačenje Biblije u Crkvi. Govor pape Ivana Pavla II i dokument Papinske biblijske komisije*, KS, Zagreb, 2005.
- PARDON, Đ., *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, Glas Koncila, Zagreb, 2017.

- PIO XII, *Divino afflante Spiritu. Enciklika o unapređivanju studija Svetoga Pisma*, Hrvatsko književno društvo svetoga Ćirila i Metoda, Zagreb, 1968.
- POPOVIĆ, A., *Načela i metode za tumačenje Biblije. Komentar Papina govora i Dokumenta Biblijske komisije Tumačenje Biblije u Crkvi*, KS, Zagreb, 2005.
- POPOVIĆ, A., *Torah. Petoknjižje*, KS, Zagreb, 2012.
- REBIĆ, A., *Biblijske starine*, KS, Zagreb, 1983.
- REBIĆ, A., *Prorok i njegova preljubnica (Hoš 1 – 4)*, KS, Zagreb, 2005.
- REBIĆ, A., FUČAK, J., DUDA, B. (ur.), *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz 'La Bible de Jérusalem'*, KS, Zagreb, 4. Izdanje, 2003.
- REBIĆ, A., KRESINA, A. (ur.), *Biblijski priručnik. Mala enciklopedija*, KS, Zagreb, 1989.
- SCHÖKEL, L. A., *Današnji čovjek pred Biblijom*, KS, Zagreb, 1994.
- STARIĆ, A. (ur.), *Enciklopedijski teološki rječnik*, KS, Zagreb, 2009.
- TOMIĆ, C., *Davidovo doba*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1982.
- TOMIĆ, C., *Izlazak*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1979.
- TOMIĆ, C., *Prapovijest spasenja*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb, 1977.
- TOMIĆ, C., *Pristup Bibliji*, KS, Zagreb, 1986.
- TOMIĆ, C., *U zemlju obećanja*, Provincijalat franjevac konventualaca, Zagreb, 1980.
- TOMIĆ, C., *Veliki proroci*, Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb, 1987.
- VOGELS, W., Hosea's Gift to Gomer, u: *Biblica*, 69 (1988.) 3, str. 412.-421.
- VUČKOVIĆ, A., *Vrtlog grijeha. O Davidovu grijehu s Bat-Šebom*, HILP, Zagreb, 2012.
- The World Book Encyclopedia*, Svezak 13, World Book International, Chicago, 1993.